[متن صغرى الصغرى مع شرح بسيط]

(بسم الله الرحمن الرحيم

وصلَّى الله على مولانا محمد وآله

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين).

سنشرع في القراءة في بعض العقائد المشهورة بالعقائد السنوسية، للشيخ محمد بن يوسف السنوسي رحمه الله، فقد صنّف رسائل عديدةً في علم العقائد، منها العقيدة المشهورة بـ"**أمّ البراهين**" أحدِ أشهر المتون التي تُدرّس اليوم في المعاهد والمدارس والجامعات والمساجد، يقال لها "**أمّ البراهين**" وهي نفسها التي تسمَّى بـ"**الصُّغرى**"، "**العقيدة الصُّغرى**"، ثُم عَمِلَ عقيدةً هي أصغر منها سميت بـ "**صغرى الصُّغرى**"، وهناك عقيدة أخصر من هذه يقال لها "**صغرى صغرى الصغرى**" وهي التي تعرف بـ"**الحفيدة**". يقولون لأنَّها اعتُبرت "**أمُّ البراهين**" كأنها هي الأم، وهناك "**صغرى الصغرى**" هي بنتها، و"**صغرى صغرى الصغرى**" هي حفيدتها. وهناك "**الوسطى**" هي أوسع من "**أم البراهين**"، وهناك "**الكبرى**". وغالب هذه المتون هو نفسه عمل عليها شروحًا، وبعضها له شروحٌ أيضًا لغيره.

هذه المتون كغيرها من كتب العقائد لا تخلو عن بعض الأمور التي ينبغي التنبُّه لها، وكما ذكرنا في المتنين السابقين اللذين قرأناهما ("**الخريدة البهية**" و"**عقيدة العوام**")، ليس المقصود من الاشتغال بهذه المتون أن يكون الاشتغال بيننا وبين إخواننا بتدريس هذه المتون، لكن المقصود من قراءتها أن يكون للمدرِّسين للدُّعاة لأساتذة الجامعة وطلّابها أن يكون لهم فيها أسانيد وأن

يكونوا قد اطّلعوا على هذه المتون، ماذا تحوي؟ إذا ذُكرت أمامَنا، كل واحد منا قد يُطلب إلى إلقاء محاضرات في جامعة من الجامعات فيما بعد، قد يزور بعضُنا بعضَ المشايخ من أهل السُّنة فنحتاج أن نتكلَّم معهم في بعض مسائل العقيدة، قد يُفتح لنا الباب أحيانًا في جامعة مِن الجامعات أو بلدٍ من البلاد من طريق هذه المتون، إذا ذهبت إلى بعض البلاد وقد اشتهر عندهم إقراء هذه المتون لكن لا يجدون مَن يشرح لهم هذه المتون، قد يجدون الإسناد لقراءة هذه المتون لكن لا يجدون مَن يشرح لهم، مِثل هؤلاء لو قلتَ لهم: أنا أعطيك "**متن الصراط**" أو "**المختصر**" أو كتاب "**الدليل القويم**" فهذا بالنسبة له لا يعرف فَضْلَ وسَعَةَ عِلم شيخنا رحمه الله فقد تكون هذه المتون بابًا نتوصَّل منه لتعليم العقيدة وننبّه على ما يُحتاج لتنبيهه ونشرح من عبارات شيخنا من "**الصراط**" أو غيرِه، لذلك كلِّه ولأجل أن نعرف ماذا في هذه المتون من مسائل ينبغي التنبُّه لها هل فيها ما يُحذر؟ وكيف تُوجَّه بعض العبارات؟ وكيف تُشرح بعض العبارات؟ هناك عبارات في هذه العقيدة مع كونها مختصرة تحتاج إلى وقوف وشرح وإيضاح.

ليس هذا المجلس لشرح كلِّ لفظة من الكتاب، سنقف على بعض الأمور، وليس أننا نشرح كل مسألة كما نشرحها لجديد.

[ما يجب معرفته على كل مكلف]

(اعلم أنه يجب على كل مكلف أن يعرف ما يجب في حق مولانا جل وعز، وما يستحيل، وما يجوز، وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام).

معرفة العبد بربّه ليست معرفةَ إحاطة، اللهُ تعالى أوجب علينا معرفتَه، قال تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴿١٩﴾﴾ سورة محمد، فمعرفة الله تعالى واجبةٌ علينا ولا يُمكن العبدَ أن يبلغ في معرفة الله أن يكون محيطًا به عزّ وجل، معرفتنا بالله ليست معرفةَ إحاطة إنما هي معرفةُ ما يجب له مِن الصِّفات وما يستحيل عليه من الصفات وما يجوز في حقِّه من الصفات، وكذلك معرفتنا بالرُّسل إنما تكون بمعرفة ما يجب لهم من الصفات وما يستحيل عليهم من الصِّفات وما يجوز في حقِّهم من الصِّفات. فواجب على المكلّف أن يعرف هذه الصفات وأن يعرف الدليل العقلي على وجود الله عزَّ وجلَّ ليكون إيمانه عن دليل حتى لا يكونَ مقلِّدًا لأنَّ المقلِّد وإن كنَّا نعتقد صحة إيمانه إلا أننا نقول إنه مقصِّر لعدم معرفة الدليل.

[حد الواجب والجائز والمستحيل]

(حقيقة الواجب) أي الواجب العقلي، هنا يبيّن المصنِّف أحكامَ العقل، وإنما قدَّم بها لأنه ذَكَرَ أنه يجب على المكلّف أن يعرف ما يجب في حقّ مولانا وما يستحيل وما يجوز، قوله "يجب على كل المكلف" المراد به الوجوب الشرعي بمعنى ما يثاب عليه، حين يَعرف ذلك معناه أنه عرف اللهَ عز وجل فيتحقق إيمانه بالله عن معرفةٍ به عزَّ وجلَّ فيُثاب على ذلك، ثُم قوله "أن

يعرف ما يجب لله" هنا المراد بالوجوب ما يجب عقلًا وما يستحيل عقلًا وما يجوز عقلًا، فافتقر الكلام إلى بيان حدِّ الواجب والمستحيل والجائز في العقل.

(ما لا يُتصوَّر في العقل عدمُه) ليس معناه أنه لا يُمكنُ الإنسانَ أن يقول أنا أتخيّلُ عدمَ هذا الأمر، أن يقول بلسانه أو يوردَ هذا المعنى في قلبِه، قد يقول إنسان أنا أتصوَّر جسمًا لا حيّز له، جِرمًا ليس بمتحيِّز، ليس الكلام عن مجرد إلقاء هذه الكلمة على لسانه أو أن يورد هذا على قلبه، لكن المراد أنَّ العقل السليم لا يقبل انتفاء ذلك هذا هو الواجب، كلُّ أمر لا يقبل العقل انتفاءه ويقضي العقلُ بأنه لا بدَّ من تحقُّقِهِ فهذا هو الواجب العقليّ، وفَرقٌ بين واجب الوجود وبين الواجب العقلي، واجبُ الوجود معناه مَن يجب في العقل وجودُه، مَن يجب له الوجود عقلًا، واجب الوجود هو الله عزَّ وجلَّ وصفاتُ الله، الله بصفاته هو واجب الوجود، أمَّا الواجب العقليّ فهو أعمّ مِن ذلك بمعنى أننا نقول كلُّ شيء لا يقبل العقلُ انتفاءه فهو واجب كالتَّحيُّز للجوهر، التَّحيُّز للجوهر واجب عقلًا، هذا لا يعني أنَّ وجود الجوهر واجب، الجوهر جائز عقليّ، إذا كان الجوهر موجودًا فإنّ العقل يُحيل أن يكون جوهرٌ لا حيّزَ له، الذي لا يقبل العقلُ انتفاءه هو تحيّز الجوهر لا الجوهرُ نفسه، الجوهر نفسه جائز عقلي وجوده جائز، أما الجوهر الموجود فيجب للجوهر عقلا كونه متحيزًا، يجب له كونه متحرِّكًا أو ساكنًا، أن لا يخلو عن أحدهما، واجب عقلًا للجوهر أن يكون على أحد هاتين الصفتين، إما متحرك أو ساكن، مستحيل عقلي أن يكون جوهرٌ خاليًّا عن الحركة والسكون معًا، جائز عقلي أن يكون الجوهر متحرِّكًا، أقسام العقل الثلاثة نستطيع أن نمثل عليها بالحركة والسكون للجوهر، يجب عقلًا أن يكون متحركًا أو ساكنًا، مستحيل عقلًا أن يخلو عن الأمرين جميعًا، جائز عقلًا أن يتصف بأحدهما بالحركة أو السكون.

(إما بلا تأمُّل ويسمَّى الضروري؛ ككون الواحد نصف الاثنين مثلًا، وإما بعد التأمل ويسمى النظري؛ ككون الواحد نصف سدس الاثني عشر مثلًا).

يقول: الواجب إما أن يقضي العقلُ بوجوبه، بعدم قبول انتفائِه بلا تأمّل، يقضي العقلُ بأن هذا لا ينتفي لا يجوز انتفاؤه بلا تأمّل فهذا هو الواجب ضرورةً هذا واجبٌ ضروري، لأن الضروري هو الذي يهجم على القلب بلا تأمل العلم الذي يقع في القلب بلا تأمل واستدلال، فإذا كان كذلك سمي ضروريًّا ككون الواحد نصفَ الاثنين هذا واجب عقلًا، وإمَّا بعد التَّأمُّل ويسمَّى نظريًّا، أي الذي عُرف عدمُ قبول انتفائه عقلًا بعد النظر فيُتوصل إلى أن العقل لا يقبل انتفاءه وهذا بالنظر أي بالاستدلال ككون الواحد نصف سدس الاثني عشر مثلًا، فهذا لا يهجم على القلب هجومًا إلا بعد أن تُفكِّر أن الاثني عشر سدسُها اثنان ونصفُ الاثنين واحد فتعْلَمُ أن الواحد نصف سدس الاثني عشر.

(والمستحيل: ما لا يتصور في العقل ثبوته؛ إما بلا تأمُّل أيضًا؛ ككون الواحد نصفَ الأربعة، وإما بعد التأمل ككون الواحد سدسَ الاثني عشر).

المستحيل ما يحكم العقل بانتفائِه أنه منتفٍ قطعًا، يقضي العقل بأنَّه لا يصح وجوده لا يصح ثبوته، أيضًا إمَّا بلا تأمُّل ككون الواحد نصف الأربعة، وإما بعد التأمُّل ككون الواحد سدسَ الاثني عشر.

(والجائز: ما يصح في العقل ثبوته وعدمه) ثبوته في وقتٍ وعدمُه في وقتٍ آخر، ثبوته تارة وعدمُه تارةً أُخرى، لأنَّ النفي والإثباتَ لا يجتمعان في وقت واحد فالمراد ثبوته وعدمه في وقتين مختلفين.

(إما بلا تأمل ككون الجسم أبيض مثلًا، وإما بعد التأمل كتمني الإنسان الموتَ مثلًا).

الجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمُه إما بلا تأمُّل ككون الجسم أبيض مثلًا، أن يكون الجسم ذا بياض أن يكون جسمٌ ما ذا لونٍ أبيض، يحكم العقل بقبول ذلك وقبولِ غيره، فنحكم بأن اتصافَ الجسم بالبياض جائز عقلًا، وهذا يُعلم كونه جائزًا بالضرورة، وإما بعد التأمُّل كتمني الإنسان الموتَ مثلًا، لماذا ذكر هذا المثال؟ في الشرح يذكر السنوسي يقول: لو أنَّ الإنسان كان في حالة النعمة وحالة العافية والصحة وكان يُحصِّل ما يحتاجه من أمور المعيشة فهذا تَصوُّرُ أن يصدُرَ من مثلِه تمنّي الموت مِثْلُ هذا قد يُظنُّ استحالة أن يتمنى الإنسان الموت، يقول هو في حال الصحة والعافية وكذا وكذا فقد يُتوهَّم مثلُ هذا أنَّ تمنيَّ الإنسان للموت هو من المستحيلات، لكن لو تفكّر أنَّ هذه الدنيا ليس كلُّ الناس فيها على حال واحدة ومنهم من هو في حال الصحة ومنهم من ليس في حال الصحة ومنهم من تكثُر عليه النِّقَمُ والمصائب وأن هناك حياةً بعد هذه الحياة وأنَّ الآخرة قد يرجو الإنسانُ فيها خيرًا زائدًا عما حالُه عليه في الدنيا، فمِثلُ هذا إذا نظر في هذه الأمور يعرف أنَّ تمنيَّ الإنسان الموتَ من الجائزات وليس من المستحيلات، بعض أهل الدنيا لا يُستبعد عليهم أن يظنوا ذلك أي أنه يستحيل أن يتمنى الإنسانُ الموت، مِن كثرة تعلُّق قلبهم بالحياة وغفلتِهم وتعلُّقِ قلوبهم بالدنيا لا يُستبعد منهم ذلك. معرفة هذه الأقسام مهمة جدًّا لأن أمور العقائد التي ستأتي معنا تُبنى عليها، حين نقول يجب لله السمع يجب لله البصر يجب لله القدرة يجب لله الإرادة معناه أن العقل يقضي بأن صانع العالم لا بد أن يكون متصفًا بهذه الصفات ويحيل العقلُ أن يكون صانعُ العالم غيرَ متصف بها، حين نتكلم في بعض المسائل كالرؤية مثلًا، رؤية الله جائزة عقلًا ليست مستحيلة عقلًا، حين نتكلم في مسألة إثابة الطائع، نقول إن إثابة الطائع ومعاقبةَ الكافر هي من الجائز العقلي ليست من

الواجب العقليّ، ألسنا نقول إنَّ الله لو عذَّب أهل أرضه وسماواته لعذَّبهم وهو غير ظالم لهم، إرسالُ الرسل ليس واجبًا عقلًا، العجز على الله من المستحيلات العقلية، أمور العقائد تُبنى على هذه الأقسام الثلاثة، وهنا أمر مهم، ما يحكم العقل بوجوبه لعارضٍ يُعبّر المتكلمون يقولون ما وجب عقلًا لعارض يسمونه الواجبَ العَرَضِيّ، مثل الأمر الجائز عقلًا الذي تعلَّق عِلْمُ الله بوقوعه، تعلّقت إرادة الله بوقوعه أو تعلّقت إرادةُ الله وعلمُه بعدم وقوعه فهذا واجبٌ عقلًا وقوعُ ما ذكرناه أوَّلًا وعدمُ وقوع ما ذكرناه ثانيًا، ما عَلِمَ اللهُ أنه سيكون هل يجوز عقلًا بالنظر إلى أن عِلْمَ الله تعلَّق بوقوعه هل يجوز عقلًا أن لا يقع؟ لا، ما تعلقت مشيئة الله بوقوعه هل يجوز عقلًا أن لا يقع؟ لا، وهنا خلافنا مع المعتزلة نحن نقول للمعتزلة: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، لا يصح في العقل، يستحيل في العقل أن تتعلَّق مشيئة الله تعالى بوقوع أمرٍ ثُمَّ لا يقع ولذلك نقول للمعتزلي لو شاء اللهُ الهدايةَ لجميع خلقِهِ لاهتدى الكلُّ، ونستدِلُّ على ذلك بالآيات ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾ سورة السجدة، لو شاء الله لآتى كلَّ نفس هداها، فهذا يؤكد أن ما شاء اللهُ وقوعه يجب وقوعه وبالنظر لتعلُّق مشيئة الله بوقوعه لا نقول يجوز أن يقع ويجوز أن لا يقع، لكن هذا وجوب عرضي وليس وجوبا ذاتيًّا، ليس واجبًا لنفسه، مثلًا الجنة والنار نحن نقول هما من حيث ذاتهما ممكنان عقليَّان فيجوز عليهما الفناء عقلًا، اللهُ تعالى هو الذي خلق الجنة والنار بعد عدم فالجنة كانت معدومة فهي تقبل العدم، كونها حادثة أي وجدت بعد عدم يدل على أنها تقبل الوجهين جميعًا تقبل حال العدم وتقبل حال الوجود بدليل سبق عدمِها، فكما صح سبقُ عدمها يصح في العقل طروء عدمها كما كانت معدومة أولًا، لكن هذا بنظر العقل إلى ذاتهما، أما بالنظر إلى أن الله شاء لهما البقاء فقد صار بقاؤهما واجبًا عقليًّا بمعنى لا يقبل العقلُ انتفاءه لأنَّ الله أخبر أنهما باقيتان، لم يستحيل طروء الفناء عليهما إذا أخبر اللهُ تعالى ببقائهما؟ لأن خبر الله لا يجوز

تخلُّفه، خبر الله حقٌّ خبر الله لا يكون إلا صدقًا، ما أخبر الله أنه سيقع فلا بد أن يقع، بعد أن دل الدليل على لزوم وقوع ما أخبر اللهُ بوقوعه نقول الجنةُ والنار لا يجوز عليهما الفناء عقلا بالنظر إلى أن الله أخبر أنه شاء لهما البقاء، ومن فوائد التنبه لهذه المسألة: حين نتكلم في مسألة القدرة، قدرة الله تتعلق بالممكنات، والممكنات كلها تعلَّقَ عِلْمُ الله بها ما الذي يقع منها وما الذي لا يقع؟ ما الذي يقع منها اللهُ عالم بأنه يقع وأيضًا ما علم الله أنه لا يقع تعلَّقَ علمُ الله بعدم وقوعه، ما شاء اللهُ وقوعه من الممكنات وما لم يشأ وقوعَه من الممكنات تعلَّقَتْ مشيئة الله تعالى بذلك كلِّه، خصَّص الله بعض الممكنات بالوجود دون العدم وبصفة دون أخرى وبوقت دون آخر، إذًا كل ممكن وجد أو لم يوجد تعلقت مشيئة الله به وعِلْمُ الله به وجودًا أو انتفاءً فهو واجب الوقوع أو ممتنع الوقوع باعتبار تعلق علم الله تعالى ومشيئته به، ونحن نقول قدرة الله تعالى تتعلق بالممكنات وإذا كنا نقول هذه واجبات ومستحيلات، فهل تتعلق قدرة الله بها؟ نقول: نعم قدرة الله تتعلق بجميع الممكنات وطروءُ الوجوب هنا والاستحالة هنا عرضيان، ما كان لذاته ممكنًا فقدرة الله تتعلق به.

[الصفات الواجبه له سبحانه]

(فإذا عَرَفْتَ هذا فاعلم أنه يجب لمولانا جلَّ وعزَّ الوجودُ؛ لتوقُّف وجودِ الحوادث على وجوده تعالى، ودليلُ حدوثها: لزومها لِما يفتقر الى المخصِّص).

هذا العالم كلُّ ما فيه ممكن لأنَّك لو نظرْتَ إلى كلِّ فرد من أفراد العالم لوجدْتَ أنه لا يخلو أن يكون جوهرًا أو عرضًا، والجوهرُ مهما اختلف حالُهُ مهما كان نوعه يجوز أن يكون على غير الحال التي هو عليها، يقبل وجوهًا أخرى غير الحال التي هو عليها، يجوز أن يكون أكبر أو أصغرَ إلى أن يبلغ الجوهر الفرد، يجوز أن يكون في هذا المكان أو غيرِه، في هذه الجهة أو غيرها،

في هذا الزمان أو غيره، يجوز أن يتصف بهذا العَرَض أو ضدِّه، فالأعيان والأعراض إذا ثبت بياضٌ لهذا الجسم أليس كان جائزًا في العقل أن يكون هذا البياض الموجود في هذا الجوهر موجودًا في جوهر غيره، البياض الموجود عند زيد أليس جائزٌ أن يخلقه الله عند غير زيد؟ بلى، لكن الله خلق هذا البياض لهذا الجوهر، فهذا العالم جواهره وأعراضه وكلُّ ما فيه هو مِن جملة الممكنات، العقل يقبل أن تكون شمس ويقبل أن لا تكونَ، العقل يقبل أن تكون شمسان أو ثلاثة أقمار لا واحد، أن يكون زيد أو لا يكون، أن يولد لزيد وَلَدٌ أو لا يُولد له وَلَدٌ، أن يتحرَّك زيد في هذا الوقت أو يسكن في هذا الوقت أن يكون زيد ابنَ هند وبكرٍ أو ابنَ عمرو وفاطمة، جائز أن يكون ابنَ غير هذين الوالدين، فهذا كلُّه يدلُّ على أنَّ العالم بما فيه هو في حُكم الإمكان وهذا يقتضي استواء أحواله في حكم العقل، الوجود والعدم، الزمان الذي وجد فيه مع سائر الأزمنة، المكان الذي وجد فيه مع سائر الأمكنة، المقدار الذي هو عليه مع سائر المقادير أصغر أم أكبر، الصفة التي وجد عليها مع سائر الصفات، هذه الأمور يسميها المتكلِّمون **الممكنات المتقابلات**، الوجود والعدم، والزمان بالنسبة لسائر الأزمنة، والمكان، والصفات، والجهات، والمقادير، ستة أشياء، هذه يقولون عنها: **الممكنات المتقابلات**، هذه لمَّا كانت في حكم العقل متساويةً بالنسبة للممكن لم يصح ترجُّح بعضها على بعض إلا بمرجِّح، الوجود والعدم مستويان بالنسبة للمكن عقلًا فاختصاصه بالوجود بدلًا عن العدم هذا يقتضي ترجيحًا بمرجّح، رجحان الوجود على العدم يقتضي أن يكون هذا الترجيح بمرجِّح وإلا لاستلزم ذلك محالًا وهو أن يجتمع التساوي والرجحان، وكلُّها يجري فيه هذه القاعدة أنه لو اختصَّ الممكن بالوجود بدل العدم أو بهذا المقدار دون سائر المقادير أو بهذا الزمان دون سائر الأزمنة بهذا المكان دون سائر الأمكنة كلها يجري فيها نفس القاعدة التي ذكرناها أن ترجح بعض هذه الأحوال الممكنة على الممكن إما أن يقال هذا راجح بنفسه أو بمرجّح، إن قيل إنَّ رجحانه بنفسه لأدَّى إلى اجتماع التساوي

والرجحان وهو محال، لأنَّ التساوي حقيقته عدم الرجحان، التساوي معناه أنه لا يرجح أحد الطرفين على الآخر، ومعنى الرجحان أنه لا يتساوى بل يرجح أحد الطرفين على الآخر، فالممكن وجوده وعدمه متساويان عقلًا هل العقل يوجب وجود زيد؟ لا، هل العقل يحيل وجود زيد؟ لا، فحكم وجوده جائز وحكم عدمه جائز، فهو لذاته جائزُ الوجود والعدم، يتساوى فيه الطرفان فلو ترجَّح وجوده على عدمه لذاته أيضًا أي ولم يكن بترجيح غيره له فهذا يستلزم أن يكون الوجود مساويا لعدمِه لذاته وراجحًا لذاته، هذان أمران كلٌّ منهما ينفي الآخر، الرجحان ينفي التساوي والتساوي ينفي الرجحان، ومثلُه لو قيل لماذا نحن وجدنا في هذا الزمن؟ لماذا لم نكن في زمن موسى أو عيسى أو محمد أو هارون الرشيد أو عبد الحميد الثاني أو في أزمنة مستقبلة كخروج الدابة أو غير ذلك، العقل لا يوجب هذا ولا يحيله، لماذا اختص وجودنا في هذا الزمان دون سائر الأزمنة التي تقبل احتواءنا تقبل أن تكون أزمنة لنا، إما أن يقال هذا بلا ترجيح مرجِّح فيؤدي إلى محال وهو اجتماع التساوي والرجحان، أو يقال بترجيح مرجّح وهذا دليل على وجود الصانع. الحوادث لا تفارق لا تخلو عن الأحوال التي تستدعي مخصِّصا، كل ما في هذا العالم متصف بصفات وهي التي ذكرناها منذ قليل الوجود والعدم والزمان والمكان إلخ هذه الأحوال لا يخلو أي فرد من أفراد العالم عنها فنحن تلازمنا صفات لا يصح وجودها إلا بتخصيص مخصِّص وإلا لاجتمع التساوي والرجحان، فلما وُجدنا وكلُّ فرد منا له صفاته التي اختص بها عن سائر الممكنات مع جواز غيرِها عليه فهذا يدل على أن ذلك كان بمخصِّص، فثبت وجود هذا المخصِّص، كيف أثبتنا وجوده؟ لما أثبتنا التخصيصَ منه لما أثبتنا أن هذه الممكنات هناك موجود خصصها فثبت مِن كونه مخصَّصا، أثبتنا مِن ثبوت التخصيص لموجود أنه موجود، هناك تخصيص كان لموجود، لا يجوز وجود التخصيص من غيرِ موجود، لا يكون التخصيص من معدوم، فثبت له الوجود.

ووجود الله **صفة نفسية** ومعنى كونها صفةً نفسيةً أنه لا يُتعَقَّل الذَّاتُ بدونها، وحقيقةُ الوجود عند الأشعري الدِلالة على نفس الموجود، **قال الأشعري: الوجود عين الموجود**، ما معنى كونه عينَ الموجود؟ معناه: إذا قلتُ زيد موجود فأنا أصف زيدًا بالوجود، ما معنى أصف زيدًا بالوجود؟ معناه أُثْبِتُ ذاتَه، وليس معناه أنا أثبت ذاتَ زيد وأثبت لذات زيد صفةً قائمةً به زائدةً على ذاته هي صفة الوجود، وإلا لو كان الوجود صفةً زائدةً على ذات الموجود، على ذات زيد، لأدَّى ذلك إلى التَّسلسل بأن تقول ذات زيد موجود بوجود قائمٍ به، ووجودُ زيد –هذه الصفة القائمة بزيد– هي موجودة؟ فإذا قيل هي موجودة افتقرت إلى وجودٍ يقوم بها وهذا الوجودُ هل هو موجود؟ إذا قلت هو موجود افتقر إلى صفة قائمة به فتسلسل وهذا محالٌ، **ولهذا قال الأشعري: وجودُ الذَّات هو الذَّات، وجود الصفة هو الصفة**، وجود البياض معناه أن البياض متحقِّق وليس إثباتَ صفةٍ للبياض زائدةٍ على حقيقته، وبناءً على مذهب الأشعري مِن أن الوجود عين الموجود يقولون عدُّ الوجود صفةً فيه تسمُّحٌ، لأنَّ المراد مِن الوجود إثباتُ الذَّات لا إثباتُ صفةٍ للذات، الصفة في الأصل ليست ذاتًا، الذاتُ يوصف بصفات، نصف الذوات بصفات، أما الذات نفسه فليس صفة فإذا أُريد بالوجود تحقُّق ذاته، أن الله متصف بالوجود أي أن ذاته متحقق لا إثباتُ صفةٍ زائدةٍ على الذات، فَعَدُّ الوجود صفةً فيه تسمُّح، لكنِ اغتفروا ذلك قالوا لأنه يجري مجرى الصفات، بمعنى أنَّك في العبارة من حيث التعبير يجري الوجود مجرى الصفات في إضافته إلى الذَّوات، يعني تقول: الله متصف بالوجود كما تقول الله متصف بالعلم كما تقول الله متصف بالقدرة، تقول ذات الله موجود كما تقول ذات الله عالم كما تقول ذات الله قادر، فَلأنَّ الوجود يجري مجرى الصفات في التعبير تسامحوا في عدِّهِ في الصِّفات، وإلا فهو في الأصل المراد منه إثبات الذات لا إثبات معنًى أو صفةٍ في الذات، وهذا كلُّه على مذهب الأشعري، أما الذين يقولون بالأحوال فيقولون: إن الوجود الذي هو صفة نفسية، يقولون عنه

حالٌ قائمة بالذات، يعدّون الوجود حالًا قائمةً بالذات، مرَّ معكم الكلام على الأحوال، **الإمامُ الأشعريُّ وجمهور أهل السنة** يقولون: بأن الماهية إما أن تكون ثابتة أو منفية، أيُّ ماهية أيُّ أمر من الأمور إما أن يكون له تحقُّقٌ أي له ثبوت أو لا ثبوتَ له، فما له ثبوت هو الموجود وما لا ثبوت له هو المعدوم ولا واسطة بين الوجود والعدم، ليس بين الوجود والعدم واسطة، فنفي أحد الوصفين هو إثباتٌ للوصف الآخر، إن قلتُ: زيد ليس بموجود فمعناه هو معدوم، وإن قلتُ ليس بمعدوم معناه هو موجود، لأنَّ هذين الأمرين التقابلُ بينهما هو تقابلُ نقيضين، معناه إذا نفيتَ هذا أثبتَّ هذا، وإذا أثبتَّ هذا نفيتَ هذا، إذا أثبتَّ الوجود فقد نفيتَ العدم وإذا أثبتَّ العدم فقد نفيتَ الوجود وإذا نفيت الوجود أثبتَّ العدم وإذا نفيتَ العدم فقد أثبتَّ الوجود لأنه لا واسطة بينهما، وهذا الحقُّ وهذا ما عليه **الأشعري** وكان عليه **شيخنا**، يعبِّرون: الحقُ أن لا حال وأن الحالَ محال، هكذا يعبّرون، هذا ما عليه **جمهور أهل السنة**، أما بعض المعتزلة فهناك من المعتزلة مَن ابتدع في كلامه على مسائل الصفات كلامًا فاسدًا، ثُم بعض أهل السنة لم يوافقوه في جميع ما قال لكن قبِلوا القولَ بالأحوال قالوا بنفس الأحوال، ما مرادهم بالأحوال؟ يقولون: الأحوال هي صفات تَثْبُتُ لموجود تقوم بموجود لا موجودة ولا معدومة، واسطة بين الوجود والعدم، لا ترتقي فتبلغ حدَّ الوجود كما أنها لا تنحط إلى حد العدم، هي بين الأمرين لا هي وجود ولا عدم لكنها وصف ثابت للموصوف، مثلًا إذا قلتُ: إنَّ زيدًا له حركة، زيد ذاتٌ، جسمٌ، الحركة هي عَرَضٌ معنًى من المعاني عَرَضٌ قام بيدِ زيدٍ مثلًا، يدُ زيد متحركة، فهذا إثبات الجسم وإثبات معنى قائمٍ بالجسم، وصفُ هذا الإنسان بكونه متحرِّكًا إذا قلتُ زيدٌ موصوف بأنه متحرك، هذه الصفة التي وصفتُ زيدًا بها هل هي عينُ زيد؟ لا، هل هي عينُ الحركة؟ الذين يقولون بالأحوال يقولون: لا، يقولون كونه متحرِّكًا ليس هو نفس الحركة، قالوا: زيد موجود وحركة زيد موجودة، لكن كونه متحركًا هذا الوصف الذي أَصِفُ زيدًا به، هل هذه

الصِّفة لها وجود حقيقي كزيد وكحركة زيد؟ قالوا: هذه لا ترتقي إلى حد الوجود، فهل هذه الصفة التي أصف بها زيدًا تنحطُّ إلى حدِّ العدم؟ قالوا: لا تنحط إلى حد العدم، قالوا هناك صفات تثبت لموجود تقوم به لا ترتقي إلى حد الوجود ولا تنحط إلى حد العدم فهي واسطة بين الوجود والعدم سمّوها حالًا، [حالَ حركته أصف زيدا بصفة هي كونه متحركًا وعندما سكن زالت تلك الصفة عنه فليس كلامنا فيما يجوز عليه أو شأنه أن يقبلَه]، هذا كلامُ مَن أثبتَ الأحوالَ، الذين نفَوا الأحوالَ كالأشعري ماذا يقول في وصف زيد بكونه متحركًا؟ يقول: هذا ليس أمرا زائدا عن ذات زيد وقيام الحركة بذات زيد، هذا ليس شيئًا زائدًا عن ذلك، ذات زيد موجود؟ نعم، الحركة موجودة؟ نعم، ما هو كون ذات زيد متحركة؟ هو كون هذه الذات موصوفة بهذه الصفة، فالموجود في الحقيقة هو الذات والصفة، لكن إن اعتبر ذهني، أنا الآن أريد أن أفكر بذات زيد؟ أقول زيد موجد، حركة زيد؟ أقول موجودة، إضافة الحركة لزيد، كون هذه الحركة قائمة بهذا الذات؟ هو كون زيد متحركا، فمعنى كونه متحركًا عبارةٌ عن قيام صفة المعنى قيامِ هذا العَرَضِ بهذا الذَّات وليس شيئًا زائدًا على ذلك، فهذا أمرٌ اعتباريّ في الذهن، كونُه متحرّكا أمرٌ اعتباريّ في الذهن، ليس شيئًا زائدًا عن الذَّات الموجودة والصفةِ القائمة بها، ولذلك أنا أعلم كونَ زيد متحركًا بمجرد أن أعلمَ وجودَ زيد وأنَّ لِذاتِ زيدٍ حركةً، إن علمْتُ ذاتَ زيد وحركةَ زيد فقد علمتُ كونَه متحرِّكًا، فهو ليس شيئًا زائدًا على ذات زيد والصفة القائمة به. فالوجود هل نقول إنَّه عين الموجود؟ أم نقول إن الوجود صفة هي حال قائمة بالذات؟ هذا ينبني على الخلاف في إثبات الأحوال أو نفيها.

نحن قلنا: الممكنات لا بدَّ أن تستند في وجودِها إلى موجود هو الذي خصَّصها بما هي عليه، لا يجوز أن يكون هذا الموجود ممكنَ الوجود أيضًا، لا يجوز أن يكون وجودُ هذا الموجود

هو من جملة الممكنات العقلية لا بدَّ أن تكون الممكنات مستنِدةً في وجودها إلى موجود هو واجب الوجود، وإلا لو كانت تستند في وجودها إلى موجود هو ممكنٌ أيضًا لافتقر هذا الممكن إلى مخصِّص كما افتقرت تلك الممكنات إلى مخصِّص فيتسلسل، فهذه الممكنات تفتقر إلى موجود خصصها بما هي عليه الصفات إلخ، هذا الموجود لا بد أن يكون واجبَ الوجود لا ممكنَ الوجود ولا مستحيلَ الوجود كما هو واضح، فكلُّ أمر ينافي وجوبَ وجودِ هذا المخصِّص محالٌ عليه، كلُّ ما ينافي وجودَ هذا المخصِّص محال عليه، يعني فالحدوث والفناء والاحتياج ومماثلة الحوادث والضَّعف والعجز والجهل وكلُّ هذا مما سيأتي ذكرُه هو محال على الله، نحن أثبتنا ما أثبتناه لله من صفات ونفينا عنه ما يستحيل عليه من الصفات لأجل هذا الذي ذكرتُه الآن أن الممكناتِ الموجودةَ لا بدَّ أن تفتقر إلى موجودٍ واجبِ الوجود ليس بممكن.

الوهابية يقولون نحن لا نشتغل بالكلام والكلام مذموم لا نريده، يعني أحكام العقل التي ابتدأنا بها الآن وكل ما سنذكره من العقائد مرجعُه إليها عنده كلُّ هذا لا يأخذ به لا يبني شيئًا من العقيدة عليه، هذا مؤدَّاه إبطال عقيدة الإسلام وردُّها وأنها ضعيفةٌ ولا دليلَ لها، هذا يدلُّ على شدَّةِ غباء الوهابية.

(ويجب له تعالى القدم والبقاء وإلا كان محتاجًا إلى الفاعل فيكون حادثًا).

والحدوث يستلزم كونه ممكِنًا لا واجبًا فهو باطل، كلُّ ما ينافي وجوبَ وجوده فلا بدَّ من تنزيه الله عنه، الحدوث أن يكون وجوده بعد عدم، لو كان حادثًا لافتقر إلى محدِث وهذا المحدث لافتقر إلى غيره فيؤدي إلى التسلسل أو إلى الصانع الأول فيؤدي إلى الدَّور. نفسُ الأمر: البقاء واجب لله لأنه لو طرأ عليه العدم لكان ممكن الوجود لا واجب الوجود، لو كان موجودًا يجوز أن يطرأ عليه العدم فهذا معناه أنه يقبل الوجود تارة والعدمَ تارةً أخرى وما كان كذلك كان ممكنًا

وما كان ممكنًا مفتقِر إلى مخصِّص فلا يكون قديمًا بل يكون حادثًا مفتقِرًا إلى غيره والله لا يجوز أن يفتقر إلى غيره.

(فيجب له من العجز ما وجب لسائر الحوادث، بل يكون حينئذ وجوده مستحيلًا؛ لما يلزم على تقدير حدوثه من الدَّور أو التسلسل المستحيلين).

كلُّ فِعل لا بدَّ له من فاعل، هذا العالم حادِث فلا بدَّ له مِن محدِث، هذا الممكن لا بدَّ له من مخصِّص، هذا المخصِّص لا يجوز أن يكون حادثًا وإلا لكان فِعلًا لغيره، كما أننا قلنا هذا العالم مفعول فلا بدَّ له من فاعل، فلو كان الله محدَثًا لكان مفعولًا لا بدَّ له من فاعل، لأنَّا سلَّمْنا أنَّ كلَّ فِعلٍ لا بدَّ له من فاعل وكل حادث لا بد له من محدِث، فلو كان هذا المحدِث محدَثا لافتقر إلى محدِث ثُم هذا الفاعل إما أن يحتاج إلى فاعل آخر فيتسلسل أو إلى الفاعل الأول فيؤدي إلى الدور وكلٌّ منهما حينئذ يكون وجودُه مستحيلًا لأنه يؤدي إلى الدَّور أو التسلسل فيؤدي إلى انتفاء العالم لكن العالم موجود فثبت وجود المحدِث، **ما ثبت قِدَمُهُ استحال عدمُهُ** لأنَّ الذي ثبت له القِدم وجودُه يكون ذاتيًّا لا مستفادًا من غيره، لا يكون وجودُه مستفادًا من غير، لا يكون وجوده بتخصيص مخصِّص له بالوجود، القديم الذي لا بداية لوجوده هذا لا يجوز أن يطرأ عليه العدم لماذا؟ لأنه لـمَّا ثبت له الوجود الأزلي لـمَّا ثبت كونُه قديمًا معناه وجوده ليس متسفادًا من غيرٍ، لأنَّ الممكن الذي استفاد وجودَه من غيرٍ لا يكون إلا حادثًا، كلُّ العالم نحن وجودنا ممكن، اللهُ خصَّصنا بالوجود فوُجِدنا، شاءَ لنا الوجود فوُجدنا، فوجودنا وجودٌ بتخصيص الله لنا بالوجود، أما الله عز وجل لما كان وجودُه ذاتيًّا لا مستفادًا من غيرٍ، ليس بتخصيص غيره له بالوجود ثبت له القدم ولما ثبت له القدم لأن وجوده ذاتي استحال أن يطرأ عليه العدم لأن وجوده ذاتي أي أن ذاته لا يقبل غير الوجود معناه واجب الوجود، لذلك **شيخنا** يذكر في الشرح

القويم يقول: "وما أحسن قول الشيخ محي الدين بن عربي لا موجود بذاته إلا الله وما أقبح قول أهل الوحدة لا موجود إلا الله"، فَرْقٌ بين القولين، "لا موجود بذاته إلا الله" هذا صحيح اللهُ وحده الذي وجوده ذاتيّ ذاتُه لا يقبل غيرَ الوجود، إذا ثبت له وجوبُ الوجود استحال عليه العدم أزلًا وأبدًا فيكون قديمًا باقيًا لا يجوز عليه الحدوث ولا طروء الفناء.

[تبسيط هذه العبارة لعامي، تقول له الذي ثبت له القدم معناه أنه لا يجوز عليه الحدوث ولا يفتقر إلى غيره فلا يجوز أن يطرأ عليه العدم، طروء العدم تغيُّرٌ والإلهُ لا يجوز عليه التغيُّرُ لأن المتغيِّرَ يفتقر إلى مَن يغيّره][إذا ثَبَتَ أنه قديم ولا يجوز عليه التغير فمعناه موجود لا يجوز أن يتغير إلى حال العدم، موجودٌ أزلًا].

تابع لمسألة القِدم والبقاء: يجب لله القِدَم والبقاء وإلا لاحتاج إلى الفاعل، لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو لم يكن باقيًا لجاز عليه طروء الفناء ولو كان كذلك لما كان واجبَ الوجود بل لكان ممكنَ الوجود ولو كان كذلك لافتقر إلى الفاعل كما افتقرَت سائر الممكنات إلى الفاعل، لو لم يكن قديما لكان حادثًا.

(بل يكون حينئذٍ وجوده مستحيلًا، لِما يلزم على تقدير حدوثه من الدور أو التسلسل المستحيلين).

على ما مر في شرح الصراط. والقدم والبقاء على ما جرى عليه المصنف صفتان سلبيتان، صفات الله منها ما يقال عنها **صفات سلبية** وهي التي تنفي عن الله ما لا يليق به أي لا يُراد مِن وصف الله بها أكثرُ من ذلك، لا يُراد من وصف الله بهذه الصفات السلبية إلا أننا ننفي عن الله النَّقص ننفي نقصًا عن الله عزَّ وجلَّ وليست كصفات المعاني، **صفاتُ المعاني** إذا وصفنا اللهَ بها فهذا يُفهم منه نفيُ نقص عن الله، نعم، لكن ليس مرادنا مِن وصف الله بها مجردَ نفيِ نقص،

بل المراد منها: إثبات معنًى للذَّات لثبوته للذَّات لقيامه بالذَّات انتفى النَّقص عنه، يعني حين نقول: اللهُ تعالى متصف بالقِدَم، معناه أن الله تعالى ليس حادثًا لم يَسبق وجودَه عدم، معنى وصفِنا له بالقِدَم أنه ليس بحادث، لا يُراد مِن وصفِنا لله بالقِدَم معنًى زائدٌ على ذلك، بل المراد نفيُ حدوثه سبحانَه وتعالى، أنَّ الله ليس حادثًا، أمَّا إذا قلنا: اللهُ متصف بالعلم فهذا يُفهم منه أنه ليس جاهلا، لا يوصف بالجهل، لكن هذا الوصف هنا [أي كونه عالمًا] ليس المراد منه مجردَ نفي الجهل عنه بل المراد أنَّ له علمًا هو معنًى متحقِّقٌ قائمٌ بالذات، له ثبوت، له وجود، وهذا المعنى القائمُ بذاته عز وجل وجودُه قيامُه بذات الله سبحانه وتعالى يُحيل قيام الجهل به سبحانه، لأنه متصف بالعلم والعلمُ له واجب فاستحال عليه ضدُّه وهو الجهل. فالمراد إذًا من الصفات السلبية نفيُ نقص عن الله عز وجل كما نقول في القِدم اللهُ متَّصف به فليس بحادث، كما نقول في الوحدانية الله متصف بالوحدانية فليس له شريك، القيام بالنفس الله متصف به فليس محتاجًا لغيره، الله متَّصف بالمخالفة للحوادث بمعنى أنَّ ذاتَه لا يُشبه الذَّوات وصفاتِهِ لا تُشبه الصِّفات، المخالفة للحوادث ليست معنًى قائمًا بالذات ولقيامها بالذات انتفى كونُه مُشبهًا للحوادث، أمّا الحياةُ مثلًا فمعنًى ولقيامه بالذات انتفى ضِدُّها وهو الموت. حقيقة الإنسان أنَّه جسم تقوم به الأعراض فحقائقنا أجسام تقوم بها أعراض وهكذا حقائق المخلوقات منها ما هو جوهر كثيف وما هو جوهر لطيف، الله لا يُشبه ذاتُه ذواتَنا ولا تُشبه صفاتُه صفاتِنا هذا معنى المخالفة للحوادث.

البقاء هل نقول إن البقاء صفة سلبية أم أن البقاء صفة معنى؟ وقع الخلاف بين أهل السنة، الخلاف هو أنَّ الشيء الموجود ما معنى كونه باقيًا؟ الشيء الذي له وجود ما معنى كونه باقيًا؟ هل معناه أنه موجود ولم يطرأ عليه الفناء، فعدمُ طروء الفناء عليه هو البقاء؟ شيء موجود

ولم يطرأ عليه الفناء إذًا بَقِيَ، هل هذا معنى البقاء؟ أم أن البقاء هو معنًى يقوم بالذَّات فيكون به باقيًا؟ أي هل البقاء كالعلم من حيث إنه صفة معنًى؟ هل يجري البقاء مجرى العلم في كون الباقي باقيًا ببقاء كما نقول في العالم إنه عالم بعلم يقوم به؟ مِن أهل السنة مَن قال: البقاء لا يزيد عن كونه وجودًا مستمِرًّا، وجود مستمر، إذا أردتَ أن تصف موجودًا باستمرار الوجود وأنَّه لم يطرأ عليه الفناء تقول بقي، هذا هو البقاء، أما من قال: بقاءُ الباقي معنًى يقوم به فيكون به باقيًا، فالباقي يبقى ببقاء قائمٍ به فعند هؤلاء البقاء صفة معنًى، فهنا محل الخلاف، **إمامنا الأشعري رضي الله عنه** كان مذهبُه أنَّ البقاء معنًى لأجله يبقى الباقي، يعني لقيام البقاء بذات يكون باقيا، فالله باقٍ معناه له بقاء، الله باقٍ ببقاء قائم به، كما يقول: الله عالم بعلم قائم به، حيٌّ بحياة قائمة به، وكذلك يقول في البقاء، أما بعض علماء الأشاعرة بعض المتقدمين وأكثرُ المتأخِّرين مشَوا على القول الثاني وهو أنَّ البقاءَ صفةٌ سلبية، **شيخنا رحمه الله** كان يميل إلى قول الأشعري في هذه المسألة، كان يقول: القول المنصور هو القول بأنَّ البقاء صفةُ معنًى كما نقول في سائر صفات المعاني.

(ويجب أن يكون تعالى مخالفًا في ذاته وصفاته لكلِّ ما سواه من الحوادث، وإلا كان حادثًا مثلَها).

الله تعالى ذاته لا يشبه الذَّوات، وصفاتُه لا تشبه الصفات، وإلَّا لو كان مثلَنا لكان حادثًا مثلَنا، المتماثلات يجوز عليها ما يجوز على بعضها، لو كان ذاتُ الله كذواتنا لجاز على ذاته ما يجوز على ذواتنا، نحن ذواتنا جسم، ذوات المخلوقات منها جسم لطيف أو جسم كثيف لكنها أجسام أو جوهر فرد، لا تخلو ذوات المخلوقات عن هذه الأقسام إمَّا جوهر فرد أو جوهر مركَّب وهذا إمَّا جسم كثيف أو جسم لطيف، لو كان الله مثلَنا لكان كقسم من هذه الأقسام فكان

يجوز عليه ما يجوز على هذه الأجسام من الحلول في المكان، من المقدار، من كونه يجوز انتقالها من مكان إلى مكان، من قبولها التغير، من قبولها الأعراض المختلفة، من قبولها الصفة وضدِّها. نحن الأجسام نقبل الصفة ونقبل ضدَّها من الصفة، يقبل الواحد منَّا أن يكون حارًا أو باردًا رطبًا أو يابسًا، فلو كان الله كذلك لكان يجوز عليه ما يجوز علينا وهو يقتضي الحدوث.

(ويجب له تعالى أن يكون قائمًا بنفسه، أي ذاتًا موصوفًا بالصِّفات، غنيًّا عن المحلِّ والفاعل، إذ لو كان في محلٍّ لكان صفةً، فيلزمُ ألا يتَّصف بالصِّفات الوجودية ولا لوازمِها، إذ لو قبِلتِ الصفةُ صفةً وجوديةً لزم ألا تعرى عنها صفةٌ كالذوات، وذلك يستلزم التسلسل، ودخولَ ما لا نهاية له في الوجود، ولو كان محتاجًا للفاعل لكان حادثًا وهو محال).

يقول: كذلك من صفات الله القيامُ بالنَّفس، يجب له القيام بالنفس، قوله: **"غنيًّا عن المحلِّ والفاعل"** لا شكَّ أنَّ الوصف من القيام بالنفس يُفْهَمُ منه نفيُ افتقاره سبحانه وتعالى إلى شيءٍ، لا يفتقر إلى شيء سبحانه وتعالى، لكنِ الأصلُ الذي يذكره المتكلِّمون في معنى وصفِهِ بالقيام بالنَّفس أنَّ الله ذاتٌ ليس صفةً، هو ذاتٌ متَّصِف بالصِّفات فهو مستغنٍ عن المحل، هنا يراد بكونه غنيًّا عن المحل أي كونه غنيًّا عن ذات يقوم به، هنا يبيِّنُ أنَّ المراد مِن وصفنا لله بهذه الصفة أن نقول: الله ليس صفةً تقوم بمحلٍّ، الله ليس صفةً تقوم بموصوف، الله ليس صفةً تفتقر لمحلٍّ، الله ذات متصف بصفات وليس صفةً، فالله غنيٌّ عن المحلِّ وغنيٌّ عن الفاعِل، غنيّ عن المخصِّص والفاعل، هكذا بعضُهم يُعبّر، معناه الله قائم بنفسه، لا يحتاج إلى غيره، لا يحتاج إلى مَن خصَّصه بالوجود لا يحتاج إلى مَن خصصه بصفاته الواجبة له سبحانه وتعالى، إنما هو مستغن عن المحلِّ وعن الفاعل، عن المخصِّص، وهذا يُفهم منه عدم افتقارِه إلى أيِّ شيء فلا يفتقر إلى

سماء ولا إلى أرض لأنه لو كان متحيِّزًا في مكان سماءٍ أو أرضٍ أو عرشٍ لافتَقَرَ إلى مخصِّص خصَّصه بهذا المكان دون سائر الأمكنة لأنَّ الأمكنة تقبل أن تحتوي ما يحُلّ فيها على السَّواء، فما اختصَّ بمكان مِن الأمكنة فهو متفقِر إلى مَن خصَّصه بهذا المكان، فيُفهم مِن وصفنا لله بالقيام بالنفس نفيُ افتقاره إلى محلٍّ أو إلى مخصِّص وفاعلٍ، وهذا يفهم منه أنه لا يفتقر إلى مكان إذ لو كان قائمًا بمحلٍّ لَما كان ذاتًا بل لكان صفة، فيلزم أن لا يكون متَّصفًا بالصِّفات الوجودية التي هي صفات المعاني ولا متَّصفًا بلوازمها بناءً على طريقة المصنف من إثبات الصفات المعنوية، يعني يؤدي إلى أن لا يتصف بالعِلم ولا بكونه عالما ولا بالقدرة ولا بكونه قادرًا، لو كان الله صفةً لَمَا كان متَّصفًا بصفات المعاني **لأنَّ المعنى لا يقوم بالمعنى، هذه قاعدة عند المتكلمين، الصفة لا تقوم بها صفة**، عِلم الله لا نَصِفُهُ ولا نقول: يوصف علمُ الله بصفة الحياة، لا يصح هذا، الله حي بحياة قائمة به، لكن لا نقول: عِلْمُ الله حيٌّ أو عِلْمُ الله عالم أو علم الله يقوم به قدرة أو سمع، نقول الصفات تقوم بالذَّوات، فلو كان الله صفةً قائمةً بمحلٍّ لَمَا صحَّ قيام صفات المعاني به، وإذا لم تقم به صفات المعاني لم تثبت له لوازمُها وهي كونه قادرًا كونُه سميعًا كونُه بصيرًا، ولا شك أنَّ الله متَّصف بالعلم والقدرة والسمع إذًا يستحيل أن يكون صفةً.

الآن يُبيِّن الدَّليل على بطلان قيام الصفة بالصفة فقال: **(إذ لو قبِلتِ الصفةُ صفةً وجوديةً لزم ألا تعرى عنها صفةٌ كالذوات، وذلك يستلزم التسلسل، ودخولَ ما لا نهاية له في الوجود)**.

لماذا قيّد الصِّفة بالوجودية؟ لأنه إن لم تكن الصفة وجودية فلا بأس بذلك، لا بأس أن تقول العلمُ قديم، علمُ الله قديم لأن القِدَم ليس صفةً وجودية أي ليس صفةَ معنًى، الصِّفات الوجودية هي صفات المعاني، فتقول عِلمُ الله قديم لو وَصَفْتُ العِلْمَ بالقِدَم فلا بأس، وصفي

العِلْمَ بالقِدَم لا يعني أنَّي أقول عِلمُ الله يقوم به معنًى هو القِدَم لأنَّ القِدَم ليس معنًى من المعاني، علمُ الله لا يشبه علمنا فوصفتُ علمَ الله بأنه لا يشبه علومنا فهذه صفة سلبية وليست صفة وجودية فلا بأس ولا إشكال في وَصْفِ الصفة بصفة لكنها ليست صفةً وجوديةً، أمَّا أن تقول العلم يقوم به علم، تقوم به قدرة، تقوم به صفة هذا محال.

(لزم ألا تعرى عنها صفةٌ كالذوات، وذلك يستلزم التسلسل).

ذواتنا أليس يقوم بها صفات؟ أليست ذواتنا لا تعرى عن الصِّفات أي لا تخلو عن الصفات؟ بلى، إذا كانت صفة الله تقوم بها صفة وهذه الصفة وجودية فأيضًا سيقوم بها صفة لأنَّ ما يقبل قيامَ صفة به لا يَعْرَى عن كلِّ الصفات فلا بدَّ أن تقومَ به صفة، فلو كانت الصفة تقوم بها صفة وجودية فهذه الصفة أيضا تقوم بها صفة لأن ما يقبل قيام الصفة لا يعرى عن كلِّ الصفات.

(ويجب له تعالى الوحدانية، أي لا مِثل له في ذاته، ولا في صفة من صفاته، ولا مؤثِّر معه في فِعلٍ من الأفعال، إذ لو كان معه مِثلٌ أو مؤثِّر لَما كان واجبَ الوجود لاحتياجه حينئذٍ إلى مَن يُخصِّصه بما يمتاز به عمَّا يماثله عُمومًا أو خصوصًا، وذلك يستلزم الحدوثَ والعجزَ عن كلِّ ممكنٍ).

مِن صفات الله الوحدانيةُ، وهي أيضًا من الصِّفات السَّلبيَّة التي يُراد منها نفيُ نقصٍ عن الله وهو مماثلته للحوادث في الذات أو الصفات أو الفعل، الله واحد في ذاته وصفاته وفعله، وهو واحد لا من طريق العدد لكن من طريق أنه لا شريك له، معنى "واحد لا من طريق العدد" أنَّ الله ليس فردًا من جنس، ليس واحدًا من جنس، الواحد من طريق العدد يكون فردًا من أفراد جنس كثيرين، أنا واحد من البشر معناه أنا فرد من جنسٍ عددي واحد وهناك غيري أمثالٌ لي

كثيرون، لي من البشر كثيرٌ مِن الأمثال، فزيد وعمرو وبكر مثلي، فأنا واحد ليس معناه لا شريكَ لي في الإنسانية أنا واحد مع وجود كثيرين مِثلي، لكن أنا عددي واحد أنا واحدٌ عددًا وإذا انضمَّ إليّ غيري ممن هو مثلي صرنا اثنين ثم ثلاثة ثم أربعة ثم خمسة، فأنا واحد من طريق العدد فالواحد من طريق العدد يقبل الزيادة، أمَّا الله فواحد لا من طريق العدد ليس أنه هناك آلهة كثيرون وإلهنا الذي نعبده واحد من هذه الآلهة فهو واحد، لا، ليس معناه واحد من جنسِ الآلهة وهذا الذي نعبده، لا، إنما معناه ربنا الذي هو خالقنا لا شريك له في الألوهية هو وحده الإله.

(أي لا مِثل له في ذاته، ولا في صفة من صفاته، ولا مؤثِّر معه في فِعلٍ من الأفعال).

أي لا مثل له في ذاته ولا في صفاته ولا في فعله، هذه الأمور الثلاثة يقول علماء الكلام: الوحدانية تنفي عن الله الكمومَ الخمسة: الكمَّ المتصل في الذات، الكمَّ في الذَّات والكمَّ المتصلَ في الصِّفات والكمَّ المنفصلَ في الصِّفات والكمَّ المنفصل في الفعل، فهي خمسة كموم. حين نقول **الكم المتصل في الذات** يُعنى به تركُّب الذَّات نحن ننفي الكمَّ المتصلَ في الذَّات، وحدانية الله تنفي عنه أن يكون ذاتُه مركَّبا، تركُّب الذَّات ينافي وحدانية الله، لأنَّ الذَّات المركَّب من أجزاء يقبل الانحلال، الشيء الذي تركَّبَ كما قَبِل التركيبَ يقبل التجزُّؤ، الانحلالَ، التفرُّقَ، فإذا افترق لم يَعُد واحدًا صار اثنين، فالكمُّ المتَّصل في الذَّات الذي هو التركُّب انتفى بوحدانية الله، الله واحد في الذات فلا يكون ذاتُه مركَّبًا، **وكذلك الوحدانية تنفي الكم المنفصل في الذات**: وهو أن يكون ذاتٌ كذاته، يعني لا إلهَ غيرُه، ليس ثَمّة ذاتٌ يُشابه ذاتَ الله هو إله كالله تعالى، وحدانية الله نفت هذا وذاك، وكذلك **تنفي الكم المتصل في الصِّفات** وهو أن يكون كلُّ صفة من صفاته متعدِّدةً هذا أيضًا محال، الله متصف بالعلم وعلمه واحد، متَّصف بالقدرة وقدرتُه

واحدة، متَّصف بالإرادة وإرادته واحدة، كلُّ صفة من هذه الصفات لا يجوز تعدُّدها فلا يكون لله عِلمان أو علوم، لا يوصف الله بأنَّ له عِلمين أو علومًا، بل عِلْمٌ واحد أزلي أبديٌّ يعلمُ به كلَّ شيء، قدرة واحدة أزلية أبدية قادر بها على كل شيء، وليس الله متَّصِفًا بالقُدَر بل هي قدرة واحدة، ليس اللهُ متَّصِفًا بالإرادات كما ادعى ابن تيمية حيث قال بأن الله له إرادات تحدُث شيئًا بعد شيء في ذاته، لا، بل نحن نقول إرادة الله واحدة أزلية أبدية، كذلك الكلام كلامه واحد، كان **شيخنا** –رحمه الله– لا سيّما في مسألة الكلام كان يُنبِّه على هذه المسألة أنَّ كلام الله واحد وليس متعدِّدًا **وينقل الإجماع الذي نقله أبو علي السكوني في كتابه "التمييز"**("التمييز لِما أودعه الزمخشريّ من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز") **وفي كتابه "عيون المناظرات"**، في الكتابين نَقَلَ الإجماع على وِحدة كلام الله أي أنَّ كلام الله واحد، ويذكر فيه الآياتِ التي ورد فيه لفظ "كلمات" مثل قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ سورة الكهف، ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ سورة لقمان، وغيرهما من الآيات، يقول السكوني: هذا الجمع للتعظيم ليس للتعدد، لأنه لو كان كلامه تعالى متعدِّدًا لكان بعضه يسبق بعضًا، وهذا يؤدِّي إلى الحدوث، لو كان لله إرادات كما يدَّعي ابن تيمية لكان يريد شيئًا ثم يريد شيئًا ثم يريد شيئًا، والذي فيه سابق ومسبوق لا يكون أزليًّا، فإرادة الله واحدة أراد بها كلَّ ما يكون في الدُّنيا والآخرة إلى ما لا نهاية له، كما عَلِمَ كلَّ ما يكون في الدنيا وفي الآخرة إلى ما لا نهاية له بعلمه الأزلي كذلك أراد كلَّ ما يكون في الدُّنيا والآخرة إلى ما لا نهاية له بإرادته الأزلية الأبدية، **والكمُّ المنفصل في الصِّفات**: أن يكون لغيره صفة كصفته، لذلك نقول وحدانية الله تستلزم نفي الشبيه، نعني بوحدانية الله أن الله لا شبيه

له، فلذلك الذي يُثبت لله صفةً كصفة الله هذا لم يَتِمَّ له توحيد الله هذا لم يوحِّدَ الله، لأنَّ قولَه بالتشبيه ينافي الوحدانية، لأنَّه بهذا يكون أثبت الكمَّ المنفصل في الصفات وإثبات الكم المنفصل في الصفات ينافي الوحدانية ينافي توحيد الله، ثم **الكم المنفصل في الفعل** معناه أنه لا أحدَ يفعل كفِعل الله، فِعلُ الله الخلق وفِعلُ غيره كسب، الله وحدَه هو الفاعل بمعنى الخالق أما العباد فأفعالهم ما هي إلا الكسب، وهذا أيضًا يُفهم منه عدمُ تحصيل القدرية للتوحيد، القدري حين قال: أنا أفعل كفِعل الله، أَخْلُقُ حركةً كما يخلق الله حركة، يكون أثبت الكمَّ المنفصل بالفعل وهذا ينافي وحدانية الله تعالى.

(ولا مؤثِّر معه في فِعلٍ من الأفعال).

العبادُ وإن أُضيفَ إليهم الفِعْلَ لا يُرادُ أنَّ لهم تأثيرًا حقيقيًّا فيما يفعلون، وهكذا في سائر ما يوجد في هذه الدنيا ما كان سببًا لمسبَّب ليس للسبب تأثير حقيقي في الوصول إلى المسبَّب، كالنار والاحتراق الثلج والبرودة وغير ذلك، هذه الأسباب ليست هي التي أثَّرتْ على الحقيقة في وجود المسبَّب، **إنَّما اللهُ هو المؤثِّر عندها لا بها**، اللهُ هو المؤثِّر عندها لا بها، **عند حصول السبب اللهُ يوجد المسبَّب لا أنَّ السببَ هو الذي أثّر بنفسه وليس أن التأثير في وجود المسبَّب في حصول المسبَّب بواسطة السبب تأثيرًا، يعني ليس السببُ هو المؤثِّرَ بنفسه وليس أنه هو المؤثِّرَ بجعل الله له مؤثِّرا**، الأمران منفيان، ليس السبب مؤثِّرا بنفسه ولا بجعل الله له مؤثِّرًا، يعني نحن لا نقول اللهُ هو جعل في النار قوّة الإحراق فهي تُحرق بنفسها، إنما اللهُ يَخلق الاحتراق في الجسم الذي يماسُّ النار، اللهُ يخلق ابتداءً الاحتراق في الجسم الذي ماسّ النار عند اقتراب الورقة من النار، إذا وُضعت ورقة في النار يخلق اللهُ الاحتراق في الورقة عند ذلك، **لا النار**

تخلق ذلك بنفسها ابتداءً ولا تخلق الاحتراقَ بتأثيرٍ جعله اللهُ فيها في الورقة، إذًا لا أثرَ لأيّ مخلوق على الحقيقة لا مؤثِّرَ على الحقيقة إلا الله.

(إذ لو كان معه مِثلٌ أو مؤثِّر لَما كان واجب الوجود)، لو كان لله مِثل لكان ممكنًا ولما كان واجبًا، لماذا؟ يقول: **(لاحتياجه حينئذٍ إلى مَن يُخصِّصه بما يمتاز به عمَّا يماثله عُمومًا أو خصوصًا، وذلك يستلزم الحدوثَ والعجزَ عن كلِّ ممكنٍ)**. المِثلان، الموجودان اللذان يوصفان بأنهما مثلان لا يكونان شيئًا واحدا، يقول المتكلمون: الشيءُ لا يوصف بأنه مِثلٌ لنفسه، لا يقال أنا مثلُ أنا، أنا مِثلي، إنَّما الشيء يُماثل غيرَه، فالمثلان هما موجودان ماثل أحدُهما الآخر، حين كان هذا مغايِرًا لذاك ليس عينَه بل هو غيرُه فلا بدَّ له من صفات يمتاز بها عن الآخر، المثلان ليس أحدهما عينَ الآخر فإذًا هو غيرُه، وهذان الغيران كيف يُمَيَّز أحدُهما عن صاحبه؟ لا بدَّ أن يكون لهذا صفات يسميها المتكلِّمون **مشخِّصات** لا بد له من مشخِّصاتٍ أي صفاتٍ بها تُمَيِّز هذا الشخصَ عن غيره، الآن كيف تُمَيِّزُ زيدًا عن عمرو؟ لو كانا متماثلين متشابهين توأمين لو كانا متشابهين إلى حدٍّ كبير جدا، أليس تُمَيِّزُ أحدَهما عن الآخر بصفات يختص بها هذا عن ذاك؟ تقول هذا اختص بصفة كذا وهذا بكذا، فمهما تماثلا وتشابها لا بدَّ لهما من صفة يختصَّان بها، وهما مِثلان، والمثلان يتساويان في الصفات الواجبة والمستحيلة، لا يكون الشيء مثلًا لشيء آخر إلا وهما متساويان فيما يجب ويستحيل، هذا إنسان وهذا إنسان فهما مثلان في الإنسانية فما وجب لهذا من حيث كونُه إنسانًا لا بدَّ أن يجب لهذا من حيث كونه إنسانًا، وما استحال على هذا من حيث كونه إنسانًا لا بدَّ أن يستحيل على هذا من حيثُ كونه إنسانًا، هذا يجب له الحدوث وهذا يجب له الحدوث وهذا يستحيل عليه الألوهية وهذا يستحيل عليه الألوهية، الاستواء فيما يجب وفيما يستحيل واضح، بقي الاستواء في

الجائزات كيف يستويان فيها؟ ما جاز على هذا يجوز على غيره، يعني كلٌّ منهما له صفات هذا يجوز عليه هذه الصفة واتصف بها وهذا يجوز عليه هذه الصفة لكنه لم يتصف بها فهما من الممكنات التي تفتقر إلى مخصِّص يُخصِّصه، هذا افتقر إلى مخصِّص خصَّصه ببعض الجائزات وهذا افتقر إلى مخصِّص خصَّصه ببعض الجائزات.

(عُمومًا أو خصوصًا): أي سواء قلنا هذا مِثل له مِثليةً مطلقة أو ماثله في أمرٍ ما، هذا مفتقر إلى مَن خصَّصه بالصفات المشخِّصة له وهذا يفتقر إلى مَن خصَّصه بالصفات المشخِّصة له الذي يمتاز بها المثل عن مثيله. [لا بد أن يختلفا ولو أن هذا له حيّز فالآخر له حيِّز مختلف عن ذاك، هذا في جهة وذاك في جهة، المتكلِّمون يقولون يمتنع تداخل الأجسام يعني الجوهر إذا شغل حيِّزًا لا يشغل معه هذا الحيِّزَ غيرُه، فيختلفان ولو في المكان أو الزمان في أيّ أمر وقع الاختلاف فيه فقد وقع التغاير].

(ويجب له تعالى القدرة والإرادة المتعلِّقتان بكلِّ ممكن): بعد أن تكلَّم على الصفة النفسية والصفات السلبية، الآن شرع في الكلام على صفات المعاني، قلنا: معنى **التَّعلُّق**: أن تتطلب الصفة أمرًا زائدًا على قيامها بمحلِّها، معنى ذلك أنَّ القدرة صفة قائمة بذات الله هو بها قادر لكنِ القدرةُ لأنها صفةٌ متعلِّقة لها تعلّق تطلب مقدورًا، حقيقةُ القدرة أنها صفةٌ تطلب مقدورًا، إذًا لا بدَّ لها من تعلُّق، بأي شيء تتعلَّق؟ صفات الله كلُّها كما سيأتي صفاتُ المعاني السبعة كلُّها لها تعلُّق إلا صفةَ الحياة فهي صفةٌ لا تعلُّقَ لها لأنها لا تطلب شيئًا زائدًا على قيامها بمحلِّها، الله تعالى تقوم به الحياة، الحياة صفة قائمة به هو بها حيّ، لا تطلب الحياة شيئًا زائدًا على ذلك، أما سائر صفات المعاني تقول الله قادر الله متصف بالقدرة فهو قادر، قادر على ماذا؟ تقول على جميع الممكنات، الله متصف بالإرادة إرادته بأيِّ شيء تتعلَّق؟ بجميع الممكنات،

الله متصف بالسَّمع سمعُه بأيِّ شيء متعلِّق؟ تقول: بجميع المسموعات، عالم يعلم بعلمه، ما هو المعلوم بعلمه؟ الواجب والممكن والمستحيل، **فالصفات الستة غيرَ الحياة كلُّها لها تعلّق وكلُّ واحدة منها تتعلَّق بكلِّ ما يصح في العقل تعلّقها به، صفات الله تعالى لا بد أن تكون عامّة في تعلّقاتها**، لا يجوز أن يكون هناك شيء يصح في العقل أن يكون من متعلَّقات صفة من الصفات ثم لا تتعلق صفة الله به، لأنه لو كان كذلك لافتقر ذلك إلى مخصِّص، هذا يصح أن تتعلق به هذه الصفة وهذا يصح أن تتعلق به هذه الصفة فلم تتعلق بهذا دون ذاك؟ إذا تعلَّقَتْ بواحد دون آخر فمعناه هناك مخصِّص خصَّص صفة الله بأن تتعلَّق بهذا دون ذاك فهي عامَّة في متعلَّقاتها، فكلُّ ما يصح أن يكون الله عالما به فهو عالم به وكل ما يصح أن يكون قادرًا عليه فهو قادر عليه وكلُّ ما يصح أن يكون مراد له فهو مرادٌ [أي تتعلَّق به الإرادة إما أراد وجودَه أو أراد عدمَه] وكلُّ ما يصِحُّ أن يكون مسموعًا لله فهو مسموع وكلُّ ما يصح أن يكون مرئيًّا لله فهو مرئي لله، وكلُّ ما صحَّ أن يتعلق به كلامه فقد تعلَّق به كلامُ الله. فحين نقول تتعلق بكذا أي هذا ما يصح عقلا أن تتعلق به.

(المتعلِّقتان بكلِّ ممكن): لأن كلَّ ممكن يصح أي يقبل أن يكون من متعلَّقات القدرة وأن يكون من متعلَّقات الإرادة، فالله قادر على كلِّ ممكن، على إيجاده، وإذا أوجده قادرٌ على إعدامه، والممكنات كلُّها تقبل أن تتعلَّق إرادة الله بها، فما علم كونه أراد كونه وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون.

(إذ العجز عن بعضها مستلزِمٌ للعجزِ عن جميعها وذلك يستلزم استحالة وجودها):

لأنَّ العجز عن بعضها يستلزم كونَه مخصَّصًا وإذا كان مخصَّصًا كان مخلوقًا لأنه لم يكن له القدرة على كل شيء.

(لتوقُّف كلِّ حادثٍ في وجوده وإعدامه على اقتدارِ فاعلِهِ، وفي تخصُّصه على إرادته، وفي كونه مرادًا على علمه).

القدرة إنما يكون تأثيرها على وَفْق الإرادة والإرادة إنما تكون على وَفْق العِلم، يقولون: فَمِنْ حيث التعقُّل لا مِن حيثُ ثبوتُ هذه الصِّفات لله، لا، بل من حيثُ التعقُّل هناك ترتيب في هذه الصِّفات لا من حيث اتصاف الله بها، لا نقول الله اتصف أولا بالعلم ثم بالإرادة ثم بالقدرة، لا، الصفات الثلاثة أزلية لله تعالى لكن من حيث التعقل تأثيرُ القدرة مرتب على الإرادة والإرادة مرتبة على العلم، بمعنى ما علم الله كونه أراد كونه وما أراد كونه يوجد بقدرته سبحانه وتعالى. [الإرادة تابعة للعلم ليس معناه متأخرة عنها زمانا الله، بل صفاته كلها أزلية وإنما المعنى تخصيص الإرادة هو على وفق علم الله].

نحن إنما قلنا إن القدرة والإرادة تتعلقان بالممكنات ولا تتعلقان بالواجب ولا بالمستحيل، لماذا قلنا ذلك؟ لأن القدرة صفة تؤثر إيجادًا وإعدامًا، والإرادة صفة يكون بها التخصيص، لها تأثير بالتخصيص وليس إيجادًا وإعدامًا، القدرة تؤثِّر إيجادًا وإعدامًا، الإرادة صفة اللهُ يُخصِّص بها الممكن ببعض ما يجوز عليه دون بعض، الذي يقبل التخصيص ويقبل التأثير إنما هو الممكن، الممكن هو الذي يقبل التأثير إيجادًا وإعدامًا ويقبل التخصيص، لأن الممكن يقبل الأحوال المختلفة فجاز أن يُخَصَّ بهذا دون ذاك جاز أن يخص بالوجود دون العدم أن يكون في هذا الزمن دون سائر الأزمنة في هذا المكان دون سائر الأمكنة بهذه الصفات دون سائر الصفات فهو يقبل تخصيصًا ببعض الصفات دون بعض بالنسبة للتخصيص ويقبل الإيجاد والإعدام، أما الواجب فلا يُتصور في العقل عدمه فلا يقبل الإعدام هو واجب لا يقبل أن يخص بشيء دون شيء، الله واجب الوجود ذاتُه لا يقبل غير الوجود لا يقال اللهُ شاء لنفسه الوجود، ولا نقول اللهُ

قد يشاء لنفسه العدم أو قادرٌ أن يُعدم نفسه أو لو شاء لأعدم نفسه، هذا كله لا يصح أن يقال لأن ذات الله واجب الوجود لا يقبل العدم فلا يقبل التخصيص لا بالوجود ولا بضده، الله يجب له العلم ولا نقول الله شاء لنفسه العلم ولا نقول شاء أن يسمع شاء أن يكون حيًّا قادرا بصيرا شاء أن يرى كذا، بل نقول الله يجب أن يرى المرئيات وأن يسمع المسموعات فهذه صفات واجبة لله فالواجب لا يقبل التخصيص ولا يقبل التأثير لا يكون وجوده بتأثير مؤثِّر لأن وجودَه واجب، كذلك المستحيل لا يقبل تعلُّق الإرادة ولا القدرة به لأنه أصلًا لا يقبل الوجود لذاته، فلا يقال اللهُ شاء له العدم لأن ما شاء اللهُ له العدم يصح في العقل أن يشاء الله له الوجود والمستحيل لا يصح وجوده بأيّ حال من الأحوال، فلا نقول الله شاء أن لا يكون له شريك لأن هذا مقتضاه أنه لو شاء لجعل لنفسه شريكًا فلذلك نقول الله يستحيل أن يكون له شريك، كذلك بالنسبة للقدرة قدرةُ الله لا تتعلَّق بالمستحيل لأنَّ المستحيل معدوم أصلًا، هو في العدم فلا يقبل تأثير القدرة فيه لا إيجادًا ولا إعدامًا، ما هو من متعلَّقات القدرة معناه تعلقت قدرةُ الله به، القدرة تأثيرها على وفق المشيئة فمعناه لو شاء الله أثّر فيه وجودًا ولو شاء أثّر فيه إعدامًا معناه يقبل الوجود والعدم وإلا فلو لم يقبل الوجود أصلًا كيف يكون من متعلَّقات القدرة كيف يكون يقبل التأثير به إيجادًا، واجب الوجود أيضًا لا يقبل التأثير لا إيجادًا لأن وجوده ثابت أزلًا فلا يقبل الإيجاد لا يقبل الدخول في الوجود، واجب الوجود لا يقبل الإيجاد ولا يقبل الإعدام لأنه عدمٌ بعد وجود والله لا يقبل العدم، يعني ومن هنا يؤخذ الجواب عن كلِّ الأسئلة التي يُوردها الملحدون علينا، يقولون: هل يقدر الله أن يُعدم نفسه أو يخلق لنفسه مِثلًا أو يجعل نفسه في جيب قميصي أو أن يَحُلّ في مكان كذا، والوهابية بعضُهم يطرح هذه الأسئلة على أهل السنة في معتقداتهم التشبيهية يقول لك: لو شاء اللهُ أن يجلس على العرش هل تقول عاجز عن ذلك؟

لو أراد أن ينزل لا يقدر؟! بزعمه يريد أن يقيم علينا الحجة، وهذا يدل على فساد عقولهم طرحُهم لهذه الأسئلة يدل أنه ما فهموا الفرق بين الواجب والممكن والمستحيل.

(ويجبُ له تعالى العلمُ المتعلِّقُ بكلِّ واجبٍ وجائزٍ ومستحيل؛ لأنَّ الاختصاصَ بالبعض يستلزمُ الحدوث؛ لافتقار الصِّفةِ حينئذٍ إلى الفاعل، وحدوثُها يستلزمُ حدوثَ موصوفِها؛ لاستحالةِ تعرِّيه عنها وعن أضدادها)

الله تعالى يجب له العلم الشامل لكلِّ شيءٍ، علمُه متعلِّقٌ بالواجبِ والممكنِ والمستحيل لأنَّه كما قدَّمنا **صفاتُ الله عامَّةٌ في متعلَّقاتها**، فكلُّ ما يمكن أن يكون من متعلَّقات الصِّفة فلا بد أن تتعلق الصفة به، عِلم الله يتعلَّق بالواجب والممكن والمستحيل أمَّا امتناع تعلُّقِ القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل إنما هو لامتناع لحوق التأثير، لامتناع التأثير في الواجب والمستحيل، الواجب والمستحيل لا يقبلان التأثير ولا التخصيص، الواجب لا يقبل التأثير لا إيجادًا ولا إعدامًا، القدرةُ الله يؤثِّر بها إيجادًا وإعدامًا، الواجب لا يقبل الإيجاد ولا الإعدام فهو لا يقبل التأثير، والمستحيل كذلك لا يقبل الإيجاد ولا الإعدام لأنَّ عَدَمَهُ ثابت أصلًا ثابتٌ ابتداء حاصل ابتداء، والواجب وجودُه ثابت وجوبًا، الله وجودُه واجبٌ فلا يكون وجودُه بتأثير مؤثِّر، والمستحيل لا تكون استحالته لتأثير مؤثِّر إنَّما استحالته لذاتِه، استحالته عقلية أي يستحيل عقلًا وجوده، فلمَّا كانت القدرة صفةً مؤثِّرةً وتأثيرها بالإيجاد والإعدام، والإرادة صفة مؤثِّرة أيضا وتأثيرها بالتخصيص، الله يُخصِّص بها الممكن وجودًا وعدمًا وبصفة دون أخرى والواجبُ والمستحيل لا يقبلان لا الإيجاد والإعدام ولا التَّخصيص لذلك امتنع تعلُّقُ القدرة والإرادة بكلٍّ منهما بالواجب وبالمستحيل، أمَّا العلم فليس صفةً مؤثِّرة، العلم يعبّر المتكلمون يقولون هي صفة كاشفة، صفة كاشفة يعني أنه يكون متعلَّق هذه الصفة مكشوفًا لله بها، الله تعالى يعلم الواجبَ يعلم المستحيلَ يعلم الممكن بعلمه الأزلي الأبدي بمعنى أنَّ هذه المتعلَّقات هي مكشوفة لله بعلمه، هي معلومةٌ

لله بعلمه، وواضح عندكم أنَّ هذا الكشف ليس بعد خفاء، ليس معنى قولنا إنها صفة كاشفة أنه ينكشف لله ما كان خفيًّا عليه، لأنَّ عِلْمَ الله أزلي فانكشاف المعلومات بالعلم أزليّ، الله عالم بعلمه الأزلي الأبدي كلَّ المعلومات كلَّ ما يقبل تعلُّقَ العلم به وهو الواجب والممكن والمستحيل، فالله تعالى عالم بذاته وصفاته، عالمٌ بالممكنات ما الذي يُوجَد منها وما الذي لا يُوجَد منها، عالمٌ بالمحدَثات ما يُحدثه الله في هذا العالم وما يكون في الدنيا وما يكون في الآخرة إلى ما لا نهاية له من نعيم أهل الجنة وعذابِ أهل النَّار، عِلْمُ الله شامل لذلك كلِّه، يعلم كلَّ ما سيحدث إلى ما لا نهاية له، ويعلم المستحيلَ بمعنى أنه يَعلم استحالتَه ويَعلم الفسادَ المترتِّبَ الذي يترتَّب الذي يلزم لو فُرض وجودُه، ألسنا نقول مثلًا لو كان للعالم صانعان لأدَّى إلى كذا وكذا فالله عالم باستحالة أن يكون صانعان لهذا العالم، وعالمٌ بالفساد المترتِّب على وجوده لو فُرِضَ وجودُه لأدَّى إلى كذا وهذا محالٌ فإذًا أن يكون للعالم صانعان فهذا محال، فالله عالم بذلك كلِّه، ويعلم ما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، كما دلَّ على ذلك آياتٌ منها قولُ الله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ سورة الأنعام، الكفَّارُ لا يُردُّون إلى الدُّنيا لكنَّ الله تعالى أخبر أنَّ هؤلاء الكفارَ لو رُدُّوا إلى الدنيا لعادوا إلى ما نُهوا عنه فالله يعلم ماذا كانوا لِيفعلوا أن لو رُدُّوا إلى الدنيا مع أنهم لا يردون إلى الدنيا، ولذلك نقول: الله عالم ما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون.

عِلْمُ الأشياء كلِّها لا يكون إلا لله، هذه الصفة التي هي العلم بالأشياء كلِّها على النحو الذي بيّنا هذا لا يكون إلا لله وحده لا يكون لا لنبي ولا لوليّ ولا لملَكٍ، هذه من خصائص الألوهية، العلم بكل شيء هذه الصفة من خصائص الألوهية لا تكون إلا لله، فمَن ادَّعى أن غيرَ الله يَعلم كلَّ ما يعلمه الله فقد كفر، وعِلْمُ الله تعالى عِلمٌ أزليّ أبديّ لا يجوز أن يطرأ عليه تجدُّد، لا يتجدَّد لا يطرأ لله عِلمٌ جديد، الله علمُه واحد يعلم به المعلوماتِ كلَّها لا تجدُّدَ في عِلْمِ

الله، وما أوهم تجدُّدًا من بعض النصوص فهو مؤوَّل كما لا يخفى عليكم، فقول الله تعالى: ﴿ ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ ٦٦ ﴾ سورة الأنفال، تؤوَّل بأنَّ المراد الآن حصل التخفيف وعَلِم بالعلم الأزليّ.

اللهُ عِلْمُهُ شامِلٌ للكلِّيات والجزئيَّات، يعلمُ الكلُّيَّات والجزئيَّات، يعلم الأمورَ من جميع الوجوه، يعلمها بإجمالها وتفصيلها على خلاف ما ادَّعتِ الفلاسفة، الفلاسفة زعموا أن الله تعالى يعلم الكلِّيات ولا يعلم الجزئيَّات واستدلوا لذلك بزعمهم بأنَّه لو كان الله عالمًا بالجزئيَّات لأدَّى إلى المحال، قالوا على زعمهم: لو أن الله علم بحال إنسان أنَّه قاعد، عَلِمَ أنَّ زيدًا قاعد فقام زيد فإمَّا أن لا يتغير علمُه، هم فسّروا تغيُّر العِلْمِ بتفسير فاسد –سنبيِّنُ بعد هذا ماذا نعني بقولنا عِلْمُ الله لا يلحقه التغيُّر– قالوا: لو أنَّ زيدا كان قاعدًا وكان الله عالمًا بقعوده فقام زيد فإمَّا أن يتغير علمُ الله فيعلم اللهُ زيدًا قائمًا بعد أن كان يعلمه قاعدًا قالوا فهذا تغيُّرٌ في العلم ولا يلحق الإلهَ تغيُّر، قالوا فلو علمَ أنَّ زيدًا قاعد ثم عَلِمَهُ قائمًا لأدَّى ذلك إلى تغيُّرِ العلم أو أن يعلمه قاعدًا حال قيامِه أي أن لا يتغير علمُه فيبقى يعلمه قاعدًا حالَ قيامه، هو كان يعلمه قاعدًا حالَ قعوده ثُمَّ قام قالوا: إمَّا أن يعلمه قاعدًا بعد قيامه وهذا جهل وإمَّا أن يعلمه قائمًا بعد أن كان يعلمه قاعدًا وهذا تغير في العلم فلا يجوز، قالوا: فإذًا نقول الله لا يعلم الجزئيات كان زيد قاعدًا ثم قام كان حيًّا ثم مات، وُلد لزيد، عاش فلان كبِرَ فلانٌ ثمَّ مات، كلُّ هذا مِن الجزئيَّات التي لا يعلمُها الله، ونحن نقول الله علم بعلمِه الأزلي أحوالَ الخلق وتغيّراتِهم، علم بعلمه الأزلي أن زيدًا يكون قاعدًا في وقت كذا وأنه بعد ذلك يقوم وأنه بعد ذلك يمشي وأنه بعد ذلك يركض وأنه بعد ذلك ينام إلى غير ذلك، فإذا تغيَّر زيد على وَفْقِ عِلْمِ الله الأزلي، الله عَلِمَ زيدًا متغيِّرًا، عَلِمَ زيدًا وأن زيدًا سيتغير، عَلِمَ بتغيُّرات زيد، فالمتغيِّر هو المعلوم الحادث، المتغيِّر هو أحوال زيد هي التي تتغير، أما عِلْمُ الله فلا يتغيَّر، عِلم الله بأنَّ زيدًا قام قعد أزليّ لا يتغير، وإنَّما

الذي يتغير هو المعلوم الحادث، هذه إحدى شبههم التي يوردونها في هذه المسألة وهي شبهة ساقطة كما بيّنا.

(ويجب له تعالى السمع والبصر المتعلِّقان بجميع الموجودات).

الله تعالى يجبُ له كذلك صفتا السمع والبصر، الله متصف بهاتين الصفتين كما دل على ذلك آيات كثيرة منها قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ سورة الشُّورى، وهاتان الصفتان أيضًا صفتان كاشفتان إلا أنَّ كشفَهما ليس عينَ كَشْفِ العلم، بمعنى أن العلمَ صفة كاشفة والسمعَ صفة كاشفة والبصرَ صفة كاشفة لكنِ الكشفُ الحاصل بالعلم ليس هو عينَ الكَشْفِ الحاصل بالسمع والبصر، والكشفُ الحاصل بالسمع ليس عين الكشف الحاصل بالعلم والبصر، والكشفُ الحاصل بالبصر ليس عين الكشف الحاصل بالعلم والسمع، كلُّ صفة من هذه يكون بها نوعُ انكشاف لمتعلَّقاتها، فالله تعالى يسمع بسمعه الأزلي المسموعاتِ ويرى ببصره الأزلي المرئياتِ، ما الذي يصحُّ رؤيتُهُ وما الذي يصحُّ سماعه في حكم العقل؟ **أهل السنة اتفقوا** على أن المعدوم لا يَتعلَّق به لا سمع ولا بصر، المعدوم ليس بمرئي ولا مسموعٍ، لا يتعلق به سمع ولا بصر، إنما لا بد أن يكون المرئي والمسموع موجودًا، هذا متفَّق عليه عند أهل السنة أن المعدومات لا يتعلَّق بها سمع ولا بصر، هل كلُّ موجود يتعلق به السمع والبصر؟ هل يصح في حكم العقل رؤية كل موجود وسماع كل موجود؟ مِن أهل السُّنة مَن قال: نعم يتعلقان بكلّ موجود، وهذا مشهور في صفة البصر أكثر، أهل السنة اشتهر عندهم أنَّ كلَّ موجود يصح أن يُرى حتى إنَّ بعض المتكلِّمين المتأخرين ينقل الإجماع على ذلك، لكن هو في الحقيقة يوجد بعض متكلمي أهل السنة يقولون الموجودات ليس كلها يتعلق البصر بها يقولون مثلا العلوم

والروائح هذه ليست مرئية يقولون عن بعض الأعراض إنها لا تُرى أي لا يصح عقلا رؤيتها، هكذا عندهم، يقولون: أما الذوات فالله عز وجل باتفاق أهل السنة يُرى، ليس هناك خلاف أن الله يصح رؤيتُه عقلًا وأنَّ السمع جاء بوجوب رؤيةِ الله في الآخرة، لكنَّ أكثرَ أهل السنة يقولون البصر يتعلق بكل موجود كل موجود يصح أن يرى، وهناك من يقول بعض الأعراض لا يتعلق البصر بها يعني لا يصح كونها مرئية أصلًا فبصر الله لا يتعلق بها، **لا نعبّر بأن الله لا يراها أو أن الله لا يسمع كذا، بل نقول سمع الله لا يتعلق بها، كما في القدرة لا نقول الله لا يقدر على كذا من المستحيل بل قدرة الله لا تتعلق به،** بالنسبة للبصر بصرُ الله يتعلق بكل الموجودات هذا عند جمهور أهل السنة وبعضهم يقول بصر الله يتعلق بالمبصرات يريدون بذلك أن بعض الموجودات لا يصح تعلق البصر بها لا يصح رؤيتها كبعض الأعراض فهذه لا يتعلق بصر الله بها، **بالنسبة للسمع الخلافُ في السمع أقوى من الخلاف في البصر** لكن أهلُ السنة منهم من يقول بأن السمع يتعلق بكل موجود كما يتعلق البصر بكل موجود فسمعُ الله تعالى يتعلق بكلّ الموجودات ذواتًا كانت أو صفاتٍ أعيانًا أم أعراضًا، فالله يسمع الذواتِ يسمع الأجسام كما يسمع الأصواتَ يسمع الأجسام، يسمع الروائح يسمع العلوم يسمع الحركاتِ والسَّكنات، يسمع اللهُ كلَّ موجود، عند هؤلاء سمعُ الله يتعلق بكلِّ موجود، وهذا أمر نحن لا تدركه عقولنا، عقولنا لا تبلغ أن تحيطَ بالله علمًا ولا بصفاته، فنقول بالدليل العقليّ استدلّ الإمام الأشعري **وهذا قول الأشعري** هو قال: إن السمع يتعلق بكل موجود والبصرَ يتعلق بكل موجود، الله يسمع الموجودات كلَّها، قال: نحن سمعُنا الله جعله يتعلَّق بصِنف من الموجودات وهو الأصوات هذا ما جرت العادةُ به، الله أجرى العادة على أن نسمع الأصوات فقط لكن هذا لا يعني أنَّ سماع غيرِ الصوت مستحيل في العقل، كما أنَّ الله تعالى أجرى العادة على أن لا نرى إلا الأجسام وبعضَ الأعراض كالألوان هذا ما جرت العادة به مع أنا نحكم بأنه يجوز رؤية الله وهو ليس جوهراً ولا عرضًا، **كما صحَّ رؤية من ليس بجوهر ولا عرض كذلك يصح سماع ما ليس**

بصوت. فالله تعالى سمعه وبصره يتعلقان بكلّ موجود، ما معنى يتعلقان بكل موجود؟ الموجودات هي الممكنات التي شاء اللهُ وجودَها والواجبُ الذي هو ذاتُ الله وصفاتُه –صفاتُه الوجودية– نتكلم عن الصفاتِ الوجودية أي صفاتِ المعاني هذه موجودة وذات الله موجود فالله تعالى يرى ذاتَه وصفاتِه والمحدَثاتِ مِن مخلوقاته، ما هو موجود من المخلوقات بَصَرُ الله يتعلق به، ويسمع ذاتَه وصفاتِه الوجوديةَ وما هو موجود من المخلوقات، فسمع الله يتعلق بالواجب لأنه موجود ويتعلق بالممكنات الموجودة، ولا يتعلق بالممكنات المعدومة ولا بالمستحيل، ونفس الأمر في البصر، بصر الله يتعلق بالواجب والممكنات الموجودة ولا يتعلق بالممكنات المعدومة ولا بالمستحيل.

(والكلام المنزَّه عن الحرف والصوت، والتقديمِ والتأخيرِ، والكلِّ والبعض، والتَّجدُّدِ والسكوت، المتعلِّقُ بما تعلق به العلمُ).

كذلك من صفات المعاني القائمة بذات الله عز وجل صفةُ الكلام، وكلامُه سبحانه ليس ككلامنا، كلامنا حروف وأصوات ولغات، فيه المتقدِّم وفيه المتأخِّر، أما كلامُ الله فليس كذلك، كلامه معنًى قائمٌ به عزَّ وجلَّ، **هذا الكلام هو دالّ على كلِّ ما يتعلق العلمُ به**، يعني على الواجب والممكن والمستحيل، **وتعلُّق الكلام بمتعلَّقه تعلُّقُ دِلالة**، يعني كذلك الكلام يصح تعلُّقه بالواجب والمستحيل لأن الدِّلالة على الواجب لا تقتضي تغيُّرا فيه، لا تستلزم تغيُّرا فيه، لا تستلزم أن يلحقه تأثير أو تغيُّر، نفس الأمر في المستحيل تعلُّق الكلام به تعلُّق دِلالة لا يقتضي وجودَ المستحيل أو قبولَ وجوده أو تصوُّر وجوده، لذلك لا يمتنع أن يتعلق كلام الله تعالى بالواجب والممكن والمستحيل.

وهو منزَّه عن الحرف والصوت لأنَّ التكلُّم بالحرف والصوت لا يكون إلا مرتَّبا والمرتَّب يسبق بعضُه بعضًا، الكلام المرتَّب يكون فيه متقدِّم ومتأخِّر يكون فيه سابق ولاحق والأزليّ لا

يُسبق، **هذه قاعدة: الأزليُّ لا يُسبَق**، لا يصح أن يكون غيرُه سابقًا عليه، فلو كان الله تعالى متكلِّمًا بكلام هو حرف وصوت لَما كان كلامُه أزليًّا لأنَّ الكلام بالحرف والصوت يترتَّب ومعنى كونه مترتِّبًا أنه يأتي بعضه عَقِبَ بعض، فيسبق بعضٌ ويتأخَّر بعض، وما كان كذلك لا يكون أزليًّا لأن الأزلي لا يُسبق، فلما كان التَّكلُّم بالحروف والأصوات مستلزِمًا للمحال وقد دلَّ الدليل العقلي والنقلي على أنَّ لله كلامًا أثبتنا الكلامَ ونفينا الحرفَ والصوت، هذا الذي فَعَلَهُ أهل السنة، قالوا دلَّ الدليل العقلي على ثبوت الكلام لله فأثبتنا أنَّ الله متكلِّمٌ لأنَّ **الأمة أجمعت، إجماع الأمة بل إجماع الأنبياء، هكذا يُعبِّر المتكلِّمون يقولون: أجمعت الأنبياء أن الله متكلِّم، فهذا متفق عليه**، الكلام الذي هو حرف وصوت هذا يستلزم المحال لأنه يستلزم أن تقوم الحوادث بذات الله وهذا محال لِما يلزم عليه من نسبة التغيُّر والتطوُّر والإمكان والافتقار والحدوث إلى الله تعالى، فالحرف والصوت يلزم منهما الحدوث فنفينا الحرف والصوت وأما الكلام فأثبتناه فقلنا: متكلِّم بلا حرف ولا صوت، اعترض علينا المعترضون: بأنه لا كلام إلا الحرف والصوت، المشبهة والمعتزلة الفريقان اتفقا أن لا كلام إلا الحرف والصوت، المشبه قال: لا كلام إلا الحرف والصوت والله متكلِّم بكلام هو حرف وصوت قائم بذاته، والمعتزلي قال: الكلام لا يكون إلا حرفًا وصوتًا والحرف والصوت مخلوقان وننفي عن الله الحدوثَ فننفي أن يكون متكلِّما بكلام فنفوا الكلامَ، وقالوا معنى وَصْفِنا لله بأنَّه متكلِّم أنه يخلق الحروف والأصواتَ فأثبتوا الكلام في غيره لأنَّ الكلام القائم بالذَّات عندهم يكون محالًا، ومِن هنا قالوا: القرآن مخلوق لأن القرآن عندهم هو كلام خلقه الله تعالى في غيره فصار موجودًا وليس لله كلام إلا هذا، أي إلا ما يخلقه في غيره، **أهل السنة قالوا**: لا نُسلِّم لكم أن الكلام ليس إلا الحروف والأصوات بل نقول الكلام هو المعنى القائم بالنفس المعبَّر عنه بالحروف والأصوات الذي يصحُّ أن يُعبَّر عنه بالحرفِ والصوت، فأنا إذا كان في نفسي كلام أردتُ أن أعبّر عنه فأعبِّر عنه بالدِلالة عليه وهو الحرف والصوت فهذا كلام وهذا كلام، المعنى القائم بالنفس كلام والعبارات عنه أيضا تسمى كلامًا، ولذلك

أثبتنا الكلامَ النفسي، هذا الكلام الذي قلنا عنه المعنى القائم بالنفس نسميه كلامًا نفسيًّا كلامًا قائمًا بأنفسنا[1]، فالواحد منا قد يقصد إلى التعبير عن هذا المعنى القائم بنفسه وقد لا يقصد إلى التعبير عنه بالعبارات وإنما يكون في نفسه معنى ما ثُم يريد أن يعبّر عنه فيعبِّر عنه بالألفاظ إن أراد وهذا معنى قول الأخطل:

إنَّ الكـــلام لَفـــي الفـــؤادِ وإنَّمـــا جُعِلَ اللسـانُ على الفـؤاد دلـيلَا

والله تعالى قال: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ ٨﴾ سورة المجادلة، الله أثبت لهم قولًا في أنفسهم، قولًا نفسيًّا، القول هو الكلام أي هذا كلام نفسي، وأنت تقول: في نفسي كلام، تسمِّيه كلامًا مع أنك لم تتلَّفظ به بعدُ مع ذلك تسمِّيه كلامًا مع أنه لم يصرْ حروفًا وأصواتًا، فإذًا الكلام ليس الحرفَ والصوتَ فقط.

والكلام له إطلاقان: يُطلق بمعنى الكلام الذاتي ويطلق بمعنى اللفظ المنزَّل الذي هو دِلالة على الكلام الذاتي.

وبعد أن ذكر المصنف هذه الصفات الثلاثة قال: **(ودليل هذه الثلاثة الشَّرع)**، لا نسلّم أن دلائل هذه الصفات هو الشرع فقط، هي لا شك أن الشرع يدلّ عليها لكن الشرع يدل عليها وعلى سائر الصفات وليس على هذه فقط، لكن نحن **نقول الشرع والعقل يدل على الصفات الثلاث عشرة**، صفات الله الثلاث عشرة كلُّها يدل عليها النقل والعقل، فما ذكره هنا من أن هذه الصفات دليلها الشرع لا يُسلَّم أي لا يسلم أن دليل هذه الثلاثة هو الشرط فقط بل دلائل العقل تدل عليها كذلك لأنا نقول لو لم يكن الله سمعيًا لكان أصم ولو لم يكن

(1) في حق الله يُسمى المعنى القائم بالذات بالكلام الذاتي أو بالكلام النفسي، والأحسن التعبير الأول.

بصيرًا لكان أعمى ولو لم يكن متكلِّما لكان أبكم، وهذه الثلاثة صفات نقص يجب تنزيه الله عنها، لأن الله حيّ والحيّ لا يخلو أن يكون متصفا بهذه الصفات أو بأضدادها فقد امتنع على الله تعالى النقص ووجب له الكمال، إذًا يستحيل على الله أن يتَّصف بأضداد هذه الصفات ووجب له هذه الصفات الثلاث، فما يوجد في بعض كتب الكلام مما يخالف هذا وأن دليل هذه الصفات الثلاثة هو الشرع فقط هذا مردود هذا كلام مردود ساقط.

(ويجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها).

يجب له سبحانه الحياة وهي حياة أزلية أبدية ليست كحياتنا ليست بروح ولحم ودم وإنما حياة على ما يليق به سبحانه وتعالى. العقل يقضي بأن هذا البِناء يستحيل أن يكون صُنعَ ميِّتٍ، العقل يقضي بأن هذا البناء يستحيل أن يكون من بناء ميت، ويقضي بأن المصنَّفات الكتب التي نقرؤها يستحيل أن يكون مصنِّفُها قد صنفها في حال موته، وهكذا في سائر الأفعال لا يكون فعلٌ، صُنعٌ، من ميتٍ، فلما دل العقل على استحالة وقوع الأفعال من الميت ودلّت الدلائل على أن هذا العالم هو مصنوعُ الله عز وجل، الله هو صانعه دلّ على أن صانع هذا العالم حيّ سبحانه وتعالى، لأنَّ الصنع لا يكون إلا من قادر مريد عالم، الصنع المتقَن لا يكون إلا من عالم مريد قادر، وهذه الصفات الثلاثة لا يكون متصفًا بها إلا من كان حيًّا، لذلك نقول الحياة صفة تقتضي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة والإرادة، يعني أن من لم يكن حيًّا لا يكون عالما لا يصح أن يوصف حالَ موته بالعلم أو بالقدرة أو الإرادة، هذه الصفات إنما يتصف بها مَن كان حيًّا، وبهذا نكون أتممنا شرح الصفات الثلاث عشرة.

[المستحيل في حقِّه]

(وأما المستحيل في حقه تعالى: فكل ما ينافي هذه الصفات الواجبة).

يجب لله الوجود فيستحيل عليه العدم يجب له القدم فيستحيل عليه الحدوث، يجب له البقاء فيستحيل طروء الفناء عليه، يجب له المخالفة للحوادث فيستحيل عليه مماثلتها، يجب قيامه بنفسه فيستحيل قيامه بغيره وافتقارُه إلى غيره وأن يكون مخصَّصًا في وجوده، يجب له الوحدانية فيستحيل عليه الاثنينيّة والتثليث أي أن يكون متعدِّدًا، يجب له القدرة فيستحيل عليه العجز، يجب له الإرادة فيستحيل عليه الكَراهة، هكذا يُعبِّر المتكلِّمون، الكَراهة أن يقع الشيء على غير إرادته أن يوجد الشيء على غير إرادته وهو كارهٌ له أي لم يُرده سبحانه أي أن يكون الله مضطرًّا هذا لا يجوز، يجب له العلم فيستحيل عليه أضداد العلم من الاتصاف بالظن أو الشك أو الغفلة أو الوهم، هذه كلُّها أضداد العلم فيستحيل عليه ما يضادّ العلم، يجب له السمع فيستحيل عليه الصَّمم، يجب له البصر فيستحيل عليه العَمى، يجب له الكلام فيستحيل عليه ما يضادُّ الكلام وهو البَكَمُ والسكوت، السكوتُ صفةٌ مضادة للكلام، فالله تعالى لا يتَّصِفُ بالسكوت، الكلام صفة من صفات الكمال فلا يجوز أن يكون الله متَّصفًا بضِدِّها، البَكَم ضدٌّ والسكوت ضِدٌّ، لذلك في النسفية يقول عن الكلام: "**وهو صفة منافية للسكوت والآفة**"، هي صفة ثابتة لله وجوبًا، ليست جائزة، ثبوت الكلام لله ليس على سبيل الجواز والإمكان، ليس كما قال ابن تيمية، ابن تيمية يقول: "الله يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء" يعني جعل الكلامَ في حق الله ممكنًا ولم يجعله واجبًا، في بعض الأوقات بزعمه يكون متكلِّما وفي بعض الأوقات يكون ساكتًا، فعلى قوله اللهُ تبارك وتعالى يفتقر إلى مخصِّص، قوله هذا يستلزم المخصِّص ولا يُمكنه أن يقول هو يخصّص نفسَه لأنه لو جاز أن يخصِّص نفسه لجاز للممكن أن يخصِّص

نفسه، لو صح تخصيص الشيء لنفسه لصحَّ تخصيص العالم نفسَه بالوجود وأدَّى إلى استغناء العالم عن صانع وهذا لا يجوز، إذًا الله تعالى متكلِّم.

والكلام واجب له وكلامه أزلي أبدي لا تقطَّع فيه كما يجب لله الحياة وحياته قديمة أزلية أبدية لا يجوز أن يتصف اللهُ بضدّ الحياة في أي حال من الأحوال لوجوب الحياة لله فكذلك العلم والقدرة لا يتصف الله بأضداد هذه الصفات في أيّ حال من الأحوال أزلا وأبدا فكذلك الكلام صفة ثابتة لله لا يجوز أن يتصف الله بضدها من السكوت والآفة في أيّ حال من الأحوال.

[الجائز في أفعاله سبحانه]

(وأما الجائز في حقه تعالى: ففعل كل ممكن أو تركه).

الذي يجوز في حقه سبحانه فِعلُ كل ممكن أو تركُه أي عدمُ فعله، هذا جائز في حق الله تعالى، لمَ قلنا: إنَّ فِعْلَ كل ممكن وتركَه جائز في حقه؟ لأنه لو لم يكن جائزا فِعْلُ كلِّ ممكن وتركُه لكان إما واجبًا أو مستحيلًا وهذا يؤدي إلى انقلاب الحقائق هذا يؤدي إلى أن لا يكون الممكنُ ممكنًا أصلًا، لو لم يكن فِعل الممكنات أو عدمُ فعلها جائزًا في حقِّ الله لأدَّى هذا إلى أن يكون إما واجبًا يجب على الله أن يفعل كلَّ ممكن أو يجب على الله أن يترك فِعْلَ كلِّ ممكن هذا يؤدي إلى أن لا يكون ممكنا، هذا يؤدي إلى انقلاب الحقائق ونفس الأمر إذا قلنا يستحيل على الله فِعل كل ممكن أو ترك كل ممكن يؤدي إلى انقلاب الحقائق، كيف يكون وجود الممكن؟ بإيجاد الله له، وكيف يكون عدم وجوده؟ بأن يتركه الله أن لا يوجده، فهذا جائز وهذا جائز.

(صلاحا كان أو ضدَّه).

الله تعالى يجوز أن يفعل ما هو صلاح للعباد وما لا صلاح فيه للعباد لأن ما فيه صلاح للعباد هو ممكن وما لا صلاح فيه للعباد هو ممكن أيضا، من حيث حكمُ العقل وجودُ أمر فيه صلاح لنا هذا ممكن عقلا، وجود أمر ليس من مصلحتنا لا صلاحَ لنا فيه هذا ممكن، فإذا كان هذا ممكنا وهذا ممكنا فإذًا يجوز من الله أن يفعل ما فيه صلاح أو يتركه أو يفعل ما لا صلاح لنا فيه أو يتركه، لأنه يدخل في قولنا "يجوز في حقه فعل كل ممكن وتركُه"، لذلك دعوى المعتزلة أن الله يجب عليه فعل الأصلح للعباد باطلة، في النسفية الشيخ ينقل عن التفتازاني نقلا يقول في آخره "**وليت شعري ما معنى الوجوب في حقه تعالى**" إذا قلتَ إن معنى كونه واجبًا على الله يعني أن الله تعالى يُمدح على فعله ويعاقب على تركه كما في الوجوب الشرعي في حقنا فهذا ظاهر البطلان لا يصح أن يراد به ذلك، وإن أريد به أنه يجب على الله فعلُ الأصلح بمعنى أن هذا واجب عقلا فلا يجوز غيرُه أي غيرُه مستحيل عقلي فصار صدور هذه الأفعال عن الله على سبيل الإيجاب، ما عاد اللهُ فاعلًا بالاختيار والمشيئة، فعلى قولهم هذا يؤدي إلى أن يكون فعلُ الله بالإيجاب ما عاد اللهُ يفعل ما يريد، كونُه فاعلًا لما يريد يقتضي أنه يفعل ما يريد إن كان صلاحًا للعبادِ أو كان ممَّا لا صلاح فيه، أما إذا قيل: لا يفعل الله إلا ما فيه صلاح للعباد وهذا واجب في حقِّه فإذًا صار فِعلُه لا على سبيل الاختيار بين شيء وضدِّه، بين شيء وغيرِه، بل صار صدور هذه الأشياء على سبيل الطبع وهذا كلام الفلاسفة وليس كلام أهل الإسلام، أهل السنة والمسلمون يقولون: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ﴿٦٨﴾﴾ سورة القَصص، كما في القرآن. نحن العباد مملوكون لله، يفعل بنا ما يريد هو ربنا إن شاء أنعم علينا وإن شاء ابتلانا إن شاء أعطانا وإن شاء منعنا ونحن نشاهد ذلك في أحوال الناس لو نظرنا في أحوال الناس لرأينا ان الناس متفاوتون فيما يُعطَون من النِعَم ومن أسباب الهداية وما يمنعون منه من ذلك، من

الناس من ييسر الله له أسباب الهداية ومنهم من لا ييسر الله له أسباب الهداية، منهم من يريه اللهُ تعالى ما يكون سببًا في إيمانه ومنهم من لا يُريه اللهُ ذلك، فالناس متفاوتون وهذا يدل على أن الله تعالى يفعل ما يريد يهدي من يشاء ويضل من يشاء يُنعم على من شاء يحبب الإيمان إلى قلب من شاء ويضيّق صدر من شاء عن الإيمان ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿١٢٥﴾﴾ سورة الأنعام، يضيق الله صدره فلا يقبل الإسلام وذاك شرح اللهُ صدرَه للإسلام.

(لِما عرف قبل من وجوب عموم قدرته وإرادته تعالى لجميع الممكنات).

الله تعالى قدرته تتعلق بكل الممكنات وإرادته بكل الممكنات فإن قيل لا تتعلق إلا بالبعض اقتضى مخصِّصا لأنّ الممكنات متساوية في الإمكان، متساوية في الافتقار إلى صانع إلى المخصِّص، متساوية في جواز وقوعها وعدم وقوعها لا فرق بين ما كان خيرًا أو شرًّا من هذا الوجه، الخير والشر من حيث كونه ممكنا معناه من حيث قبولُه للوجود تارة وللعدم تارة أخرى من حيث كونه مفتقِرا إلى مخصص يخصصه من حيث كونه لا يصير موجودا إلا بتأثير فاعل، هو الذي يوجده، هذا يستوي فيه الخير والشر يستوي فيه الإيمان والكفر يستوي فيه الطاعة والمعصية يستوي فيه الصَّلاح وضده، نعم الخير من حيث إن عاقبته حميدة من حيث إن الله أمر به من حيث إن الله يحبه من حيث إن الله يجازي عليه في الآخرة بالجزاء الذي يسرّ المؤمن يفترق عن الشر، الشر لا يحبه الله لم يأمر الله به نهى الله عنه يجازي الله عليه بما يسوء العبدَ يوم القيامة، نعم من هذه الحيثية الخير والشر مفترقان أما من حيث افتقار الفعل الذي هو خير والفعل الذي هو شر إلى صانع إلى مخصص هما مستويان، المشي إلى الطاعة والمشي إلى الكنيسة لا فرق بينهما من حيث كونهما مفتقران إلى صانع إلى مخصص نعم هناك فرق كما بيَّنا لكن من حيث

افتقار الفعل الذي هو خير والفعل الذي هو شر إلى صانع إلى مخصص هما مستويان، فأن يقول المعتزلي: الخير مراد لله وأما الشر فليس مقدورًا لله أو الله خلف ذوات العباد لا أفعالهم هذا قول باطل من حيث افتقار المصنوع إلى الصانع من حيث كونه لا يصح رجحان وجوده على عدمه إلا بترجيح مرجح وإلا لاجتمع التساوي والرجحان، من هذه الحيثية لا فرق بين فعل العبد وذاته، فعل العبد ممكن من جملة الممكنات وذات العبد ممكن من جملة الممكنات، فلذلك يجب عموم قدرة الله وإرادته وعلمه ولا يصح دعوى اختصاص هذه الصفات ببعض الممكنات دون بعض وإلا لافتقر ذلك إلى مخصص لاستدعى مخصصا وتَعَلَّق ذلك المخصِّص بذات الواجب الوجود وصفاته.

(ويدخل في ذلك: جواز خلق الله تعالى الرؤية لذاته العلية).

من جملة الجائزات العقلية عندنا رؤية ذات الله، الكلام هنا جواز خلق الله تعالى الرؤية أي رؤية العباد لذاته، ليس أن يخلق الله لذاته الرؤية أي البصر أن يخلق لنفسه بصرا، لا، هذا ليس من الجائزات، الله يجب له البصر ويجب له أن يكون رائيا لذاته هذا وهذا واجبان، وإنما الكلام عن رؤية العباد لذات الله هل يصح أن يكون الله مرئيًّا للعباد؟ حُكم العقل بالنسبة لهذا هو الجواز العقلي رؤية الله تعالى جائز عقلي من حيث الحكم العقلي وهذا من حيث الحكم العقلي لا يختلف بين المؤمن والكافر، ولا بين الدنيا والآخرة، أما من حيث السمع فالسمع جاء بأن الرؤية لله تكون في الآخرة خاصّةً وللمؤمنين خاصّةً، فلا أحد يَرى الله تعالى في الدنيا بالعين ولا يرى الكافرُ اللهَ في الآخرة إنما الذي يرى اللهَ هو المؤمنُ خاصَّة في الآخرة خاصَّة، كان الإمام مالك يقول: "**الله تعالى يُرى بالعين الباقية في الآخرة ولا يُرى بالعين الفانية**". يقال "لذاته العليّ" وهذا هو الأحسن كان شيخنا يقول هو أحسن من حيث الأدب مع الله عز وجل أن نقول ذاته العليّ المقدّس لكن لو قيل العليّة من أجل تأنيث اللفظ فهذا يجوز وليس حراما.

(والسمعَ لكلامه القديم).

هل يصحُّ أن يتعلَّق سمعنا نحن بكلامِه القديم؟ وإلا فسمع الله صفة واجبة لله وكلامه موجود فيجب أن يكون سمعه متعلِّقًا بكلامه أزلًا وأبدًا، أما هنا فكلامه عن شيء آخر وهو هل يصح في العقل أن يسمع العبادُ كلامَ الله عز وجل، أهل السنة يقولون: نعم يصح ذلك، الله تعالى يخلق فينا سمعًا لكلامه الذي ليس بمخلوق كما أن الله يخلق في عباده المؤمنين رؤية لذاته الذي هو غيرُ مخلوق، كونُ رؤية العباد مخلوقة لا يستلزم أن يكون المرئيُ مخلوقًا وكذلك في السَّمع كون سَمْعِ العباد مخلوقا لا يستلزم أن يكون مسموعهم الذي هو كلام الله الذاتي مخلوقا، يسمعون الكلام الذي ليس بمخلوق.

نقول: سماعُ كلامِ الله جائزٌ عقلًا، كلام الله الذَّاتي الذي ليس حرفًا ولا صوتًا مسموع أي يصِحُّ أن يُسمع، يصحُّ أن يتعلَّق سمعُ الخَلْقِ به، وقد ثبت شرعًا أنَّ الله يُكلِّم العبادَ يوم القيامة، معناه أنَّ هذا واجب سمعًا، يكون سمعُ العباد لكلام الله في الآخرة، خالفنا في ذلك مَن أنكر كون الله متكلِّمًا بكلام نفسي، الذين يقولون بأنه ليس لله كلام نفسي، مَن أنكروا الكلامَ النفسي يدّعون أنَّ ما نثبته نحن من الكلام الذي ليس حرفًا ولا صوتًا ليس بثابت ولا يصحُّ سماعُه أصلًا، هم ينكرونه أصلًا كالمشبهة الذين يُنكرون الكلام النفسي والمعتزلةِ الذين ينكرون الكلام النفسي أيضًا، فهؤلاء لا يثبتون ولا يُجوّزون ما نحن نُجوِّزه من سماع كلام لله ليس حرفًا ولا صوتًا، يدَّعون استحالة ذلك، ومرَّ في النسفية أنه يصح عقلًا سماعُ كلام الله الذاتي وموسى سمِّيَ كليمَ الله لأنه سمع كلام الله الذاتي. الإمام الماتريدي أثبت الكلام لله وأنه ليس حرفًا ولا صوتًا ولا لغةً كما يقول الأشاعرة، لكن يُنسبَ للإمام الماتريدي أنَّه قال بأنَّ الكلام الذي ليس حرفًا ولا صوتًا ولا لغةً لا يصحُّ سماعه عقلًا، يُنسب له أنه قال إنَّ ما ليس بحرف ولا صوت لا يسمع فيقولون إن موسى لم يسمع كلام الله الذاتي الذي ليس حرفا ولا صوتا ويذكرون كلامًا في

معنى تسميتِه كليمَ الله، هذا الكلام نحن لا نقبله ولا نُثبته عن الماتريدي أنه أطلق القول بأن كلام الله لا يسمع، إنما يقول الشيخ في النسفية لكن يحتمل أنه وُجد في بعض عباراته في شأن موسى أي أن موسى لم يسمع كلامَ الله الذاتي لكن ليس أنه أطلق القول بأن كلام الله الذاتي لا يُسمع، هكذا يُعلِّق شيخنا على هذه المسألة. نحن نذكر هذا الكلام لأنَّ في بعض كتب الماتريدية ما يخالف ما مر هنا، هنا المصنِّف عدَّ من الجائزات العقلية سماعُ كلامِ الله الذاتي الذي ليس حرفًا ولا صوتًا، مَن المخالف لنا في هذا؟ مَن نفى الكلام النفسي يخالفون في جواز سماعه أصلًا، ومَن قال مِن الماتريدية بهذا القول يقولون يستحيل سماع ما ليس بحرف ولا صوت.

(والثوابَ في دار النعيم)، من جملة الجائزات أن يُثيب اللهُ الطائعين في الآخرة، نتكلم عن الجائزات العقلية دون النظر إلى ما ورد الشرعُ به، بالنظر لذاته، الله أمر العبد أن يطيع فإن أطاع فهل يجب على الله أن يثيبه؟ لا، **الله لا يجب عليه شيء**، الله يستحق أن يُطاع فلا يُعصى، فإذا أَمر العبادَ بأمرٍ وَجَبَ عليهم طاعتُه لأن الله إلهنا ربنا خالقنا يستحق منا الطاعة، فإذا أطعنا اللهَ تعالى نكون قد أدّينا ما أوجب اللهُ علينا، وهل يلزم اللهَ تعالى أن يجازينا بجزاء حسن لأننا أطعنا؟ لا، الله يفعل ما يريد، لو أنه لم يرد في القرآن، في الشرع، أنه سيكون هناك دار نعيم للمؤمنين يُنعّمون بها لإيمانهم وطاعتهم ما كنَّا لِنجزم بثبوت ذلك، كان هذا الحكم فيه هو الجواز العقلي، كنا نقول يجوز عقلًا أن يكون هناك دار نعيم ينعّم بها المؤمنون، هذا ليس بمستحيل ولا واجب، بناءً على ما ذكرنا فلو أن الله أمر العبدَ بأمر وأطاع العبدُ، كما قلنا: الله يفعل ما يريد هو ربنا خالقنا وله أن يبتليَنا ويفعلَ بنا ما يريد، فلو أنه بعد أن أطعنا خَلَقَ دارًا فيها عذاب وأدخلنا دار العذاب وعذَّبنا لا يكون ظالمًا، **تعذيب المطيع ليس بمستحيل عقلي وإثابة المطيع ليس بواجب عقلي، إثابة المطيع وتعذيب المطيع كلٌّ منهما جائز عقلًا بالنظر إلى ذاتيهما**، قال رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم: "**إنَّ الله لو عذَّب أهل أرضه وسماواته لعذَّبهم وهو غير ظالم لهم**"، مَن أهل السماوات؟ الملائكة الذين لا يَعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون

يسبحون في الليل والنهار، ﴿وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ سورة الأنبياء، هكذا وردت أوصافهم، وأهل الأرض فيهم الأنبياء والأولياء والصالحون ومعَ ذلك لو أنَّ الله أدخل كلَّ عباده النار لم يكن ظالمًا لأنه خالقُنا ومالكُنا ولأنَّ الظُّلم لا يُتصوَّر مِن الله لأنَّ الظُّلم إنَّما يتأتَّى ممن له آمر وناه ولا آمر لله ولا ناهي له، أو ممن يتصرف في ملك غيره وكلُّ شيء مِلك لله.

فإذًا الثواب في دار النعيم أيضًا من الجائزات العقليَّة ومَن الذين خالفونا في ذلك؟ المعتزلة خالفونا في هذه المسألة فزعموا أنه يجب على الله أن يثيب الطائعين وأن يعاقب الكافرين والعاصين، يدّعون أن هذا واجب على الله، فحُكم إثابة الطائعين عندهم الوجوب العقليّ وحُكم تعذيب الكافرين هو الوجوب العقليّ عندهم وليس الجواز العقلي كما نحن نقول، لكن ما هو الأصل الذي بنَوا عليه قولَهم هذا؟ قالوا: يجب على الله أن يُثيب الطائعين وأن يعاقب الكافرين وإلا لكان ظالمًا سفيهًا، فادَّعَوا أنَّ خلافَ هذا يكون ظُلمًا مِن الله وسَفَهًا. الماتريدية في مسألة إثابة الطائعين أيضًا يقولون بأنه واجب عقلًا لكن لا بناءً على نفس الأصل، لم يبنوا قولَهم بوجوب ذلك على نفس الأصل الذي بنى عليه المعتزلة، إنما هم يبنون ذلك على أنه ثبت حكمة الله تعالى وأن قضية الحكمة أن الحكيم إذا أمر غيرَه بفعل فأطاعه يحسن منه إثابته فالله تعالى حكيم فلا بد أن يثيب الطائعين سبحانه وأن لا يعذّبهم، **هذا ليس من باب أنه واجب على الله** (فلم يقولوا يجب على الله) **لكن يقولون هذا واجب عقلًا لثبوت حكمة الله تبارك وتعالى.**

(والبعثَ لِرُسُلِهِ الأكرمين، صلواتُ الله وسلامُه عليهم أجمعين) وكذلك البعث لا نحكم بوجوبِه ولا بإحالتِه وإنما نحكم بجوازه. **الأشاعرة يقولون**: إن بَعْثَ الرسل جائز عقلًا لا مستحيلًا كما ادَّعت البراهمة ولا هو واجب كما قالت المعتزلة وكذلك الماتريدية يقولون بوجوب ذلك

عقلًا، وكذلك هناك فرق بين الأصل الذي بنت عليه المعتزلة كلامهم والأصلِ الذي بنى عليه الماتريدية كلامَهم، لكنَّ الأشاعرة يقولون: إرسال الرسل جائز عقلًا لا هو مستحيل ولا هو واجب. الله تعالى أرسل الرُّسل فضلًا منه وكرمًا، ولو شاء لم يفعل، وهذا وإن كان فيه صلاح للعباد لكن نحن قدّمْنا أنَّ الله لو شاء لَفعل ما فيه صلاح ولو شاء لم يفعل، فهذا من جملة ما فيه صلاح للعباد واللهُ تعالى قد فعله. مرَّ معكم أن البراهمة قالوا: إن بعثةَ الرسل يستحيل عقلًا لأنَّ الرُّسل إمَّا أن يأتوا بما يوافق العقل أو يخالفه، فإن جاؤوا بما دلَّ عليه العقل ففي العقل عنهم غُنية، يقول البراهمة: إذا كان الأنبياء يأتون بما يدلُّ العقل عليه فيكون بَعثُهم بزعمهم سفهًا لأنَّ العقل دلَّنا على ما سيأتوننا به، العقلُ يُغنينا عنهم، وإذا أتوا بما يخالف العقل وجب ردُّهم لأنَّ العقل حجَّةٌ من حجج الله إجماعًا فلا يمكن بعثهم فاستحال بعثهم، نحن نقول: العقل لا يُغني عن الأنبياء لأنَّ العقل وإن دلَّ على الواجب والمستحيل والجائز باعتبار أنه يحكم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لكنَّ العقلَ وحده لا يكفي ليدلَّنا ما هو من الجائزات ثابت أثبته اللهُ تعالى شاءَه الله تعالى في الآخرة، ماذا يكون في الآخرة من الجائزات، نقول الجنة وصفاتها والنار وصفاتها، دار النعيم ودار العذاب، أليس كان جائزًا في العقل أن تكون على خلاف ما هي عليه؟ كان جائزًا، بالنسبة للجنة وبالنسبة للنار لكن الشرع جاء ببيانه، وهكذا في الطَّاعات التي يُطاع اللهُ بها، اللهُ تعالى ما الذي يأمرنا بأن نطيعه به وما الذي يُحرّمه علينا؟ هذا من الجائزات، يجوز أن يحرّم هذا ويجوز أن يُبيحه، فالأنبياء هم الذين بيّنوا لنا أحكام الجائزات وما الذي هو ثابت من الجائزات سواء أحكام العقائد وما يكون في القبر والآخرة أو أحكام الشريعة التي لا يدل العقل عليها بل تُعرف من جهة السمع، هذا جواب، وجواب آخر: أنَّ قولهم: "إنَّ الرُّسل إذا جاؤوا بما يدل العقل عليه يكون إرسالهم سفهًا" لا نُسلِّم به لأنه **لا مانع أن يكون على الشيء الواحد أكثرُ من دليل وأكثرُ من برهان وأكثرُ من أمارة**، ولا يكون فِعلُ ذلك وبيان ذلك لا يكون من السَّفه، أليس نقول النبي قد يؤتى معجزة

وقد يؤتى أكثر من معجزة، نبينا أوتي على ما قال بعضهم ألف معجزة وبعضهم قال بلغت إلى ثلاثة آلاف معجزة، والمعجزة الواحدة كافية لإثبات نبوته ومع ذلك اللهُ تعالى أعطى الأنبياء معجزة بعد معجزة. هذه الدنيا كلُّ شيء فيها دليل على وجود الله أين المانع أن يكون على الأمر الواحد أكثرُ من دليل، أكثرُ من برهان؟! فلو كان العقلُ يدل على وجود الواجب لا مانع أن يرسل الله نبيًّا فيدلنا أيضًا على وجوب الواجب فيقول لنا هذا العالم دليل على وجود الصانع ويقول لنا هذا الرسولُ: "يجب كذا ويجوز كذا ويمتنع كذا وهذا الواجب هو الذي أمر الله به وهذا نهى اللهُ عنه إلى غير ذلك" وهذا مما ليس سفهًا ولا ينافي الحكمة. المعتزلة قالوا بوجوبها بناءً على القول بوجوب الأصلح ونحن لا نقول به كما قدّمنا. والماتريديةُ أيضا قالوا إن حاجة العباد إلى الأنبياء حاجة عظيمة ولا يستغنون عنهم واللهُ حكيم فيحسن من الحكيم أن يُرسل الرسل فعدُّوا هذا من الواجبات العقلية، **نحن نقول إرسال الرسل جائز عقلًا ليس مستحيلًا ولا واجبًا.**

[الكلام على النبوات]

(وأما الرُّسل عليهم الصلاة والسلام فيجب لهم الصِّدقُ أي مطابقةُ كلِّ ما أخبروا به من أحكام وثواب وعقاب وغيرِها لِما في نفس الأمر؛ لأن الله تعالى قد صدّقهم بما تَنَزَّلَ مِن المُعْجِزِ الذي خصَّهم الله به مَنزلةَ قولِهِ تعالى صدق عبدي في كل ما يبلِّغ عني).

بعد أن فرغ المصنف رحمه الله من الكلام على معرفة الله شَرع في الكلام على معرفة النبوة، على معرفة النبيّ صلى الله عليه وسلم. وهنا يُراد بالرُّسل ما يشمل الأنبياء لأنَّ الصفاتِ التي سيأتي على ذكرها هي صفات واجبة لكلِّ الأنبياء وليس للأنبياء الرُّسُل فقط، ليس للأنبياء الذين أُوتوا شريعة فقط أي الذين جاؤوا بشريعة مجدِّدة فقط، وإنما الأنبياء الذين جاؤوا بشريعة جديدة والأنبياءُ الذين أُمروا باتباع شريعةٍ كانت قبلهم، كلُّهم يتصفون بهذه الصفات، سيذكر المصنِّف رحمه الله ثلاثَ صفات، هذه تجب لكل نبيّ.

بدأ بالصدق، كلُّ ما يُخبرون به عن الله عزَّ وجلَّ لا بدَّ أن يكون صِدْقًا مطابقًا لِما في نفس الأمر. المعجزات التي أيّدهم اللهُ بها نازلةٌ منزلةَ قول الله ذلك، وكما هو معلوم هذا ليس آيةً ولا حديثًا قدسيًّا، ليس هناك آية بهذا اللفظ، إنما هذا نازل منزلة قول الله: "صَدَقَ عبدي في كلِّ ما يُبلِّغُ عنِّي" أي هذا مِن الصِّدق كما لو قال الله: "صدق عبدي في كل ما يبلغ عني"، ووجه دِلالة المعجزة على صِدق النبي معروف عندكم لا حاجة لإعادته. وقد دلَّت النصوص على ذلك منها قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۖ هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٥٢﴾﴾ سورة يس، فالكفارُ عندما يبعثون مِن الأجداث مِن القبور يوم القيامة يقولون ﴿هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٥٢﴾﴾ فالمرسلون كلُّهم صادقون ليس فيهم كاذب، ولا يخفى عليكم أنَّ ما ورد في بعض الأحاديث مِن نسبة الكَذِب

إلى إبراهيم عليه الصَّلاة والسلام "كَذَبَ إبراهيم ثلاث كَذَبَات" فهذا إما أن يُردَّ، مِن العلماء **مَن ردّ** هذا الحديث وإن كان في كتب الصحاح، ومنهم **مَن تأوَّله** بأنَّ المراد بالكذب هنا صورةُ الكذب وليس هو بكذب حقيقة.

(ويجب لهم الأمانة؛ أي حِفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في محرم أو مكروه)

قولهم: "بأنّ الأمانة معناها حِفظ ظواهره وبواطنهم من المحرم والمكروه مطلقًا وأن الأنبياء لا يقعون في معصية مطلقا ولا مكروه" لا يُسلَّم، **هذا قولٌ قال به بعض أهل السنة، لكن الذي دلت عليه ظواهر النصوص وكان عليه جمهور علماء أهل السنة من المتكلمين والمحدّثين والفقهاء جواز الصغيرة التي لا خسة فيها ولا دناءة على الأنبياء، جوازُ وقوعها منهم**. وهذه المسألة وُزّع عليكم الكتاب الذي جمعه الشيخ عبد الهادي دالاتي، هذا الكتاب فيه خلاصة ما في هذه المسألة، مهم أن تطلعوا على هذا الكتاب لأن فيه بيان محل الخلاف تحديدًا بين الفريقين، وفيهِ ذِكْرُ أدلة مَن قال بهذا القول وهذا القول، ومناقشةُ الأدلة التي أوردها أصحاب القول الثاني بما يؤكّد أن هذه المسألة ليست مسألة قطعيةً، بل الخلاف فيها واقع وليس ثَمّةَ دليل قاطع لا على القول الأول ولا على القول الثاني، الأمر على الاحتمال، لذلك القولُ الأول الذي قال به **شيخنا** رحمه الله هذا قولٌ في المسألة وهذا ما كان عليه **الجمهور** باعتراف عدد من العلماء الذين قالوا بالقول الثاني، **القاضي عياض والنووي** من الذين قالوا بالعصمة المطلقة وهما ممن صرّح بأن الجمهور على جواز وقوع الصغائر التي لا تُزري بصاحبها ولا تستلزم خساسةَ نفس، هما من الذين اختاروا القول الثاني ومع ذلك قالوا: الجمهور على القول الأول. وهذا القول (أي قول الجمهور) قال به أئمة مجتهدون منهم **الشافعي ومالك وأحمد** وممن قال بذلك **الإمام الأشعري وإمام الحرمين**، على تفصيل بينهم، يعني حتى القائلون بالجواز بينهم تفصيل، وهذا كلُّه مذكور

في هذه الرسالة، هذه المسألة الآن كثيرًا ما يَتكلَّم بها خصومنا أهلُ الفتنة فمهمٌّ أن تكون واضحة مع بيان شبههم وكيف تردّ.

(لأن أتباعهم أمروا بالاقتداء بهم في جميع اقوالهم وأفعالهم، وذلك يستلزم عصمتهم فيها من كل منهي عنه[2]).

لا يخفى عليكم أن أصحاب القول الراجح يقولون هذا الكلام ليس دليلًا قاطعًا، نعم أمرُ اللهِ تعالى لنا بالاقتداء بهم يدل على أن أقوالهم حجّةٌ وأفعالَهم حجَّةٌ، لكن نحن الذي نقوله إن صدرت منهم معصية فلا يقع هذا الإشكال، لا يقع هذا اللَّبس لأنهم إن وقعوا في معصية لا يطّلع عليها أحد مِن الخلق قبل أن يُنبَّهوا فيتوبوا منها قبل أن يقتدي بهم فيها غيرهم، فإذا وقعت من أحدهم معصية يتوبون منها فورًا فلا يحصل أن يُشكِلَ على إنسان أنَّه رأى نبيًّا يفعل فعلًا ما وهو بعدُ لا يعرف هل هذا طاعة أو معصية، هذا لا يقع، ما دام قد اطلع الناسُ على فعل هذا النبي ولم يكن سبق قبل ذلك تنبيهُه فهذا حجَّة فلك أن تحتجَّ به، على تفصيل فيما يذكره الأصولين في أفعال النبي وما الذي تفيده.

(ويجب لهم أيضًا أنهم بلَّغوا كلَّ ما أمرهم المولى سبحانه بتبليغه، ولم يتركوا شيئًا منه، لا نسيانًا ولا عمدًا).

يجب للأنبياء التبليغ بمعنى أنهم يُبلّغون كلَّ ما أمرهم الله بتبليغه، هذا واجب للأنبياء لا يجوز أن يكتموا شيئًا أمرهم الله بتبليغه، نعم ليس كلُّ شيء يُوحى إليهم فمعناه هم مأمورون الآن أن يُبلّغوه، إنما ما أُوحي إليهم وأُمروا بتبليغه يُبلّغونه ولا يقع منهم الكتمان. لا يجوز منهم الكتمان لا نسيانًا ولا عمدًا، لا يكون من الأنبياء أن يتعمَّدوا كتمانَ ما أُمروا بتبليغه ولا يقع أن ينسوا

([2]) **تنبيه**: يوجد كلام للجمهور في هذه المسألة وتفصيل.

بيانَ حكمٍ أمرهم الله بتبليغه، لذلك نقول النَّبيُّ لم يقع منه نسيان آية قبلَ أن يُبلِّغها هذا **بالإجماع** لا يجوز أن يكون هناك آية أُوحيت للنبي وأُمر بتبليغها فنسي أن يبلِّغها، فنحن نقطع أنه ليس هناك قرآنٌ منسيّ ليس هناك شيء أوحي إلى النبي سورة مثلا أو آية أوحي إلى النبي أن يبلغها لنا وهو نسي، أما بعد أن يبلّغ النبيُ القرآن فلا يمتنع أن ينسى النبي آية من القرآن، هذا ليس ممتنعا بل هذا قد وقع أن النبي سمع مرة إنسانا يقرأ فقال: "**إنه ذكّرني آية كنت أُنسيتها**" لكن هذا بعد التبليغ وليس قبل ذلك.

(أما عمدًا فلما سبق في الأمانة، وأما النسيان فللإجماع) لأنه سبق في الأمانة أنهم لا يخونون، هم لا يقعون في كِتمان شيء أمرهم اللهُ بتبليغه لأنَّ هذه معصية، وأما نسيانًا فلأن الأمة أجمعت على ذلك.

(فالواجب الأول يزيد على الأمانة بمنع الكذب سهوًا)، هو هذه الصفات الثلاثة يقع بينها التداخل ويزيد كلُّ واحد من هذه الصفات على الصفتين الأُخريَيْن بأمور، هذا ما يريد أن يُنبِّه عليه. فمِمَّا تقتضيه الأمانة أن لا يتعمدوا كِتمان شيء أُمروا بتبليغه، هذا مما تقتضيه الأمانة لأنهم لو كتموا لكان كاتمين لشيء واجب عليهم فيكونون قد وقعوا في المعصية فهذا لا يجوز، والصِّدق فلا يقع منهم الكذب وهو معصية، فهناك أمور تشترك فيها هذه الأمور الثلاثة وهناك أمور تنفرد كل صفة من هذه الصفات بالدِّلالة على استحالتها من الأنبياء ممَّا لا تدل عليه الصفات الباقية. الآن يبيّن بماذا يزيد التبليغ على الصِّدق والأمانة.

على / يزيد	الصِّدق	الأمانة	التبليغ
الصدق	ــــــــــــــــ	بمنع وقوع المخالفة في غير كَذِب اللسان	بمنع ترك شيء مما أُمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا
الأمانة	بمنع الكذب سهوا	ــــــــــــــــ	بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه نسيانا
التبليغ	بمنع الزيادة على ما أُمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا	بمنع المخالفة في غير التبليغ	ــــــــــــــــ

يزيد الصِّدق على الأمانة بمنع الكذب سهوًا، إذا كذبَ الإنسان سهوًا لا يكون واقعًا في المعصية فكون الأنبياء يجب لهم الصِّدق يزيد على الأمانة بأنه يمتنع أن يحصل منهم الكذب سهوًا.

(ويزيد على التبليغ بمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمدًا او نسيانًا) يزيد الصدق على التبليغ بمنع الزيادة على ما أُمروا بتبليغه عمدًا أو نسيانًا. هم يبلِّغون كلَّ ما أُمروا بتبليغه فهل يزيدون أشياء من عند أنفسهم ما أُمروا بتبليغها يدَّعون أنهم أُمروا بتبليغها؟ لا.

"الواجب الأول" الذي هو الصدق.

(وتزيد الأمانة على الصدق بمنع وقوع المخالفة في غير كَذِب اللسان) هذا مبني على قوله بالعصمة المطلقة، الكذب باللسان يُخالف الأمانةَ ودلَّ الصِّدْقُ عليه فالصِّدْقُ والأمانةُ

يدلَّان على مَنْعِ الكَذِبِ باللِّسان، لكن وجوب الصدق لا يدل على امتناع الزنا منهم وغيرِ ذلك مما يمتنع من الذنوب، ما الذي يدل على امتناع ذلك؟ الأمانة.

(وعلى التبليغ بمنع المخالفة في غير التبليغ)، الأمانة تدل زيادةً على التبليغ بمنع المخالفة [على ما ذهب إليه المصنف من العصمة من الذنوب مطلقًا] في أيّ معصية في غير مسألة التبليغ.

(ويزيد التبليغ على الصدق بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه عمدًا أو نِسيانًا مع لزوم الصدق فيما بلَّغوا من ذلك). الصدق يدلّ على أنهم فيما يتكلمون به صادقون لكن لا يدلّ وحده على أنهم يمتنع منهم تركُ تبليغِ ما أُمروا بتبليغه.

(ويزيد على الأمانة بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه نسيانًا)، لأن الأمانة إن فسّرناها بامتناع المخالفة منهم بمعنى أنه لا يقع منهم المعصية، فالتبليغ يدلّ على أنه يمتنع منهم أن ينسوا تبليغَ شيء مما أُمروا بتبليغه، لأنه لو فُرض أنه نسيَ لَما كان ذلك معصيةً منه لأنَّه رُفِعَ عن الإنسان النِّسيان لحديث: "**رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان**" فهذا لا يكون معصية لكن يمتنع أن لا يُبلِّغوا ما أُمروا بتبليغه نسيانًا لوجوب التبليغ منهم.

(ولا يخفى عليك بعد هذا ما تشترك فيه الثلاثة، وما يشترك فيه اثنان منها دون الثالث، وما يزيد به كلُّ واحد منها على مجموع الباقيين. وأما المستحيل في حقِّهم عليهم الصَّلاة والسَّلام: فأضداد هذه الثلاثة).

بعد أن بيَّن ما يجب في حقِّهم ذَكَرَ ما يستحيل في حقِّهم، وهو أضداد هذه الصِّفات، يجب لهم الصِّدق فيستحيل عليهم الكذب عمدًا وسهوًا، ويجب لهم الأمانة فيستحيل عليهم

الوقوع في الذنوب مطلقًا (على ما ذهب إليه المصنِّف)، ويجب لهم التبليغ فيستحيل عليهم الكتمان عمدًا أو نسيانًا.

وهنا ذكر المصنِّف ثلاثَ صفات مما يجب للأنبياء، لكن في بعض الكتب يزيدون أيضًا يقولون يجب لهم الشجاعة فيستحيل عليهم الجبن، يجب لهم الفطانة فيستحيل عليهم البلادة والغباوة، ويستحيل عليهم كلُّ ما يُنفِّر عن قبول الدعوة منهم مِن صفة خِلقية أو خُلُقية، كلُّ هذا الله حَفِظهم منه، وهناك تفاصيلُ ذكرها **شيخنا** رحمه الله في كتبه مثلًا في الشرح القويم أنه لا يكون فيهم من هو تأتاء أو ثأثاء، لكن من حيث الإجمال هذه الأمور الثلاثة هي الواجبة في حقِّ الأنبياء.

(وأما الجائز في حقهم عليهم الصلاة والسلام: فالأعراض البشرية التي لا تنافي علوَّ رُتبتهم كالمرض ونحوه، بدليل مشاهدة ذلك فيهم، وفي اتصافهم بها فوائد لا تخفى).

الجائز في حقِّ الأنبياءِ الأعراضُ البشريَّة التي لا تُنافي علوَّ رُتبتهم، ذكر ثلاثة قيود، أعراض، بشرية، لا تُنافي علوَّ رتبتهم، سيذكر ما احترز عنه بكل قيد منها.

"كالمرض ونحوه" ودليل جوازه وقوعُه، إذا أردْتَ أن تستدلَّ على جواز أمر فرأيته واقعًا أمامك فوقوعه دليل على جوازه بلا شكٍّ، إذ لو لم يكن جائزًا لَما وقع، "بدليل مشاهدة ذلك فيهم" **تواتر** أن الأنبياء كانت تلحقهم الأعراض البشرية التي لا تُنافي رتبتهم من نحو المرض وغيره.

"فوائد لا تخفى" يذكر العلماء أن اتصاف الأنبياء بهذه الأعراض البشرية له فوائد منها: أن الله بعث الأنبياء قدوةً للناس فاتصافهم بهذه الأعراض التي يتصف الناس بها فغيرُ الأنبياء ينظرون إلى الأنبياء كيف تصرّفوا في الأحوال المختلفة عندما مرضوا ما هي الأحكام الشرعية التي شرعها اللهُ في حال المرض، فالنبي لمَّا صلّى قاعدًا أخذنا من هذا أحكامًا، وكذلك من

الفوائد: معرفةُ خِسّة الدنيا وحقارتِها عند الله وأنَّ الله لم يجعلها دارًا لتنعيم أحبابه بل جعلها دارَ بلاء عليهم، فهذا يُعلم منه حقارةُ الدنيا وأنَّ الآخرة هي الدَّار التي لها شأن عند الله تعالى إلى غير ذلك من الفوائد التي تُذكر في هذا المحل.

(فقولنا: (الأعراض) احتراز من مذهب النصارى في وصفهم عيسى عليه السلام بالصفة القديمة).

أليس النصارى قالوا اتحد اللاهوت بالناسوت فكان عيسى؟! بلى، يقولون: صفة من صفات الإله اتحدت بجسد عيسى، فيقولون: عيسى إله من وجه وبشر من وجه ــوالعياذ بالله ــ، نحن نقول: الأنبياء ومنهم سيدنا عيسى ما يلحقهم من الصفات هي أعراض فلا يكون شيء منها صفاتٍ أزليةً قديمةً، صفاتهم أعراض تَعرِض لهم، شيءٌ حادث، العَرَضُ سُمِّي عرضًا لأنه شيء يَعرِض ولأنه سريع الزوال، لغةً سُمِّي العَرض عرضًا لسرعة زواله.

(وقولنا: (البشرية) احتراز من اعتقاد الجاهلية أنَّ البشرية تنافي الرِّسالة).

الله تعالى أخبر عن بعض الجاهليين أنه كان من اعتقادهم أنَّ الرسالة تنافي البشرية، لذلك قالوا كما أخبر الله: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾ ﴾ سورة الإسراء، فالله أخبر عن الكفَّار أنَّهم قالوا هذا، ﴿وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ﴿٧﴾ ﴾ سورة الفرقان، هذا فيه أنهم كيف جعلوا الأعراض البشرية مستحيلةً على مَن يرسله الله، يقولون للنبي لو أرسل اللهُ ملَكًا، فالله تعالى في القرآن ردّ عليهم.

(وقولنا: (التي لا تنافي علوَّ رتبتهم) احتراز من اعتقاد اليهود وكثيرٍ من جهلة المؤرِّخين والمفسرين اتصافَ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بنقيصة المعصية والمكروه[3] ونحوهما).

هنا هذا تشدّد في غير محلّه من المصنِّف، نعم قوله "احتراز من اعتقاد اليهود" هذا واضح؛ لأن اليهود نسبوا إلى الأنبياء الفضائح، ثم قوله " وكثيرٍ من جهلة المؤرِّخين والمفسرين" فهذا تشدُّد في غير محلّه، نعم هذا يصحُّ في بعض ما يوجد في كتب المؤرِّخين والمفسِّرين ممن لا تحقيق له كما يوجد في بعض الكتب نسبة الهمِّ بالزنا إلى يوسف عليه السلام أو نسبةُ الكذب إلى إبراهيم على المعنى الظاهر أو غيرُ ذلك مما هو مستحيل على الأنبياء، نعم، في مثل هذا يقال: إن هذا ينافي رتبتهم، وهذا القيد "التي لا تنافي علوَّ رتبتهم" يُحترز به عمَّا قاله هؤلاء المفسِّرون أو المؤرِّخون ممن لا تحقيق لهم، أما أن يقال هذا عن أهل القول الآخر من كبار أهل السنة فهذا كلام لا يليق ولا يصح إطلاق مِثل هذا الكلام في هذه المسألة، هي مسألة خلافية كما ذكرنا وكما يظهر جليًّا لمن قرأ تلك الرسالة [السابق ذكرها التي جمعها الشيخ عبد الهادي دالاتي] فأحثُّكم على قراءتها والاشتغال بها.

[على مذهبنا لو عبّرنا بأن نسبة المعصية والمكروه للأنبياء في حال يوهم تنقيصًا للأنبياء هذا مستحيل فهذا صحيح، لكن هو بما تقدَّم من كلامه أن المعصية والمكروه مطلقًا يجب عصمة الأنبياء منها فكلامه هنا محمول على ذاك أيضًا، أما على تفسيرنا فيمكن تفسير العبارة بأنه لا يكون في حال ينتقص فيها] [الآيات التي ورد فيها أن الأنبياء وقعوا في معصية تلاوتها وشرحها والكلام فيها لا تذكر على وجه يكون فيه انتقاص لهم بل تذكر لبيان أنه وقع وكيف كانوا مبادرين إلى التوبة].

---

[3] **تنبيه:** يوجد كلام للجمهور في هذه المسألة وتفصيل.

(وبهذا تعرف أنَّ كلَّ ما أَوهم في حقِّهم أو حقِّ الملائكة نقصًا من الكتاب أو السُّنة وجب تأويلُه).

ما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره نسبة الكفر أو الكبائر أو صغائر الخسة من الأنبياء هذا يجب تأويله قطعًا، وما كان ظاهره نسبة صغيرة لا خسة فيها ولا دناءة إلى الأنبياء في القرآن فهذا يجب تأويله على قول بعض العلماء كالمصنف وعلى قول بعضهم لا يُؤوَّل بل يُحمل على ظاهره مع قولنا بأن الأنبياء لا يُصرّون على الصغائر وإنما يُنبَّهون فيتوبون منها قبل أن يقتدي بهم فيها غيرهم.

(وأفضلهم سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله عددَ ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون، ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين).