جامعة الأزهر

ذات الله تعالى وأسماؤه وصفاته وأفعاله
عند ابن عطاء الله السكندري

تأليف

د. عبد المقصود حامد عبد المقصود

أستاذ العقيدة والفلسفة المتفرغ

١٤٣٨هـ - ٢٠١٧ مـ

تـــــــقـــــــدمة

الحمد لله رب العالمين بيده مقاليد الأمور كلها ﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (البقرة: ٢٦٩). والصلاة والسلام على خاتم النبيين والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين،

وبعد:

فإن المشهور عن ابن عطاء الله السكندري أنه علم من أعلام التصوف السني الإسلامي، والآن نقدم -بمشيئة الله تعالى- ابن عطاء الله باعتباره عالماً من علماء علم الكلام الإسلامي، ولقد جاء هذا بعد دراسة نحسبها جادة في تراث وتاريخ هذا العالم الجليل، راجيا من الله سبحانه أن يحقق فيها جانب الصواب، وفي هذه التقدمة أبين - في إجمال - ما يلي :

- سبب اختيار البحث : في قراءتى لمؤلفات عالم الإسلام ابن عطاء الله السكندري - رحمه الله تعالى- انتتبهت إلى آراء كلامية يعرضها في ثوب علمي قشيب، ففتحت لي الباب لتتبع كلامه في مسائل علم الكلام إلهيات – نبوات – سمعيات وأنتج هذا هذا البحث وبحثا آخر في النبوات والسمعيات، مما يجعلنى أقول : إن شيخنا له يد طولى فى علم الكلام الإسلامي .
- الأسئلة التي يجيب عليها البحث : طبعي أن تأتي هذه الأسئلة متمثلة في
  - هل لابن عطاء الله السكندري آراء معتمدة في علم الكلام ؟
  - وان كانت له آراء في علم الكلام فما مدى شموليتها لهذا العلم ؟
  - وإلى أي مدرسة عقدية تنتمي الآراء الكلامية لابن عطاء الله السكندري ؟
  - وهل فعلا يمكن أن يصنف بجانب تصوفه أنه واحد من علماء علم الكلام ؟

- الحياتان السياسية والعقدية في عصر ابن عطاء الله السكندري

لقد عاصر ابن عطاءالله عدداً من سلاطين المماليك خلال فترة حياته أبرزهم الظاهر بيبرس الذي تولّى بعد موقعة عين جالوت وكانت ولايته البداية الحقيقية لسلطة المماليك كحكام قاوموا المغول والصليبيين عن بلاد الشام ومصر.

ولقد كانت الحياة السياسية في مصر في هذه الفترة غير مستقرة حيث كان الغزو الصليبي والتتري يشكلان خطراً على العالم الإسلامي مما دفع المماليك للتصدي لهم ومحاربتهم حتى أنقذوا مصر والشام من خطرهم، وقاموا بإحياء الخلافة العباسية في مصر بعد أنْ سقطت في بغداد مما كان له الأثر الواضح على مصر.

وسادت عقيدة الأشعري في زمان ابن عطاء الله ، يقول المقريزي: "فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس ولّى بمصر والقاهرة أربعة قضاة وهم شافعي ومالكي وحنفي وحنبلي فاستمر ذلك من سنة ٦٦٥هـ حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يُعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعري وعُملت لأهلها المدارس والخوانق والزوايا.. وعودي مَن تمذهب بغيرها وأُنكر عليه وأفتى فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها"[١].

وظهور ابن عطاءالله في هذه الفترة جعله يتأثر بما ساد منها من مذاهب فقد كان مالكي المذهب حيث كان ينتسب إلى المدرسة المالكية التي أسسها أبو الحسن الإبياري المتوفى سنة ٦١٨هـ[٢] والذي كان معدوداً من أكابر علماء المالكية في عصره

- التعريف بابن عطاء الله السكندري

هو أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد ابن عيسى بن الحسين بن عطاءالله [٣]

وكنيته: أبو الفضل وأبو العباس. و**لقبه:** تاج الدين. [٤]

وشهرته ابن عطاءالله السكندري.

---

(١) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار(مصدر سابق)، ج٤، ص١٦٧.
(٢) انظر ترجمته في حسن المحاضرة للسيوطي (مصدر سابق)، ج١، ص٤٥٤-٤٥٥.
(٣) ابن عجيبة أحمد بن محمد الحسني (١٤٠٤هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم (عناية: محمد حسب الله)، ص٢٣، دار المعارف، القاهرة.
(٤) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص٤٢٣.

ولد ابن عطاءالله بالأسكندرية وأقام فيها هو وأسرته ولذلك نسبوه إليها فقالوا: "الإسكندري أو السكندري[١]، (٦٥٨هـ)

تتلمذ ابن عطاءالله على كبار علماء عصره في مختلف العلوم حتى أصبح كما يقول المناوي: "له اليد الطولى في العلوم الظاهرة والمعارف الباطنة إمام في التفسير والحديث والأصول متبحّر في الفقه له وعظٌ يعذب في القلوب"[٢].

ثم كان أستاذاً لـ:

تقي الدين السبكي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، والد تاج الدين السبكي صاحب طبقات الشافعية الكبرى المتوفى سنة ٧٧١هـ، وقد كان تقي الدين السبكي من أشهر علماء عصره.

وداود بن عمر بن إبراهيم الشاذلي الإسكندري، يقول السيوطي: "من الأئمة الراسخين، تفقه على مذهب مالك، له فنون عديدة وتصانيف مفيدة. صحب الشيخ تاج الدين بن عطاءالله وأخذ عنه طريق التصوف وكان يتكلم على طريق القوم.. مات بالإسكندرية سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة.

وشهاب الدين أبو العباس أحمد بن الميلق الشاذلي

يقول السيوطي: "الواعظ كان يجلس للوعظ ولوعظه تأثير في القلوب مات سنة تسع وأربعين وسبعمائة"

والشيخ أبو الحسن علي القرافي.

وتتلمذ على ابن عطاءالله كما يذكر صاحب المفاخر العلية في المآثر الشاذلية[٣].

ومن أبرز مؤلفات ابن عطاء : الحكم العطائية وشرحها

المناجاة العطائية : وهي دعاء موجه لله سبحانه وتعالى بأسلوب أدبي رفيع يحاكي في مستواه الحكم. يقول الشرنوبي: "وكلها حكم عجيبة لها في القلوب تأثيرات غريبة لاسيما إن استعملت في الأسحار، فإنها تكسو القلوب جلابيب الأنوار"[٤].

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٩، ص٢٣.
(٢) المناوي، الكواكب الدرية، ج٢، ص٢٥٧.
(٣) ابن عباد، محمد بن عبدالله النفري(١٤١٩هـ)، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية(حققه:عبدالله عكور)، ط١، ص٢٠٥، مطبعة البهجة، إربد. كما ينظر في هذا، طبقات الشافعية، ج٩، ص ٢٣. وابن الملقن، طبقات الأولياء، ص٣٣٣. وابن حجر الدرر الكامنة، ج١، ص٢٤٧.
(٤) الشرنوبي، عبد المجيد الشرنوبي (٢٠١٤م)، شرح حكم ابن عطاءالله السكندري (تحقيق عبدالفتاح البزم)، ط١٥، ص٢٦٥، دار ابن كثير، بيروت.

والتنوير في إسقاط التدبير : وقد عمّق ابن عطاءالله في هذا الكتاب مبدأ إسقاط التدبير كما يظهر من عنوانه وهو أبرز تعاليم الطريقة الشاذلية، وجعله مذهباً كاملاً في التصوف، وغير هذا كثير.

وقد صنف ابن عطاءالله في فقه المالكية كتابه الموسوم بـِ: (مختصر تهذيب المدونة للبرادعي)

وبعد حياة حافلة بالعطاء العلمي كانت وفاة ابن عطاءالله السكندري بالمدرسة المنصورية[١] في القاهرة سنة (٧٠٩هـ) ودفن بالقرافة وقبره مشهور يزار.[٢]

- منهج الدراسة : نظرا لطبيعة البحث فإن المنهج المستخدم فيه هو المنهج التحليلي الاسستنباطي مشفوعا بجانب استقرائي لجميع الآراء والمواقف ، كما دعت الحاجة أحيانا إلى استخدام المنهج المقارن الذي من خلاله يظهر ما عند الشيخ ابن عطاء الله و ما عند المذاهب الكلامية في الإسلام .
- خطة البحث : لقد جاء هذا البحث في تقدمة اشتملت على ماسبق بيانه في ست نقاط،

و أربعة مباحث : الأول : في ذات الله تعالى وبين في إجمال معرفة الله تعالى وأدلة وجوده سبحانه .

و المبحث الثاني : جاء في أسماء الله تعالى لبيان الجامد منها والمشتق، وتقسيم أسماء الله الحسنى، واسم الله الأعظم ، وذكر قواعد عامة في أسماء الله الحسنى ، ومفهوم تخلق العبد بأسماء الله تعالى وصفاته .

والمبحث الثالث : في صفات الله تعالى و أحكامها .

و المبحث الرابع : في أفعال الله تعالى و بيان المذاهب الكلامية فيها .

---

(١) المدرسة المنصورية:أنشأها المنصور قلاوون الألفي بالقاهرة، كان فيها دروساً في الفقه على المذاهب الأربعة، وفي الطب، وفي الحديث والتفسير، وكانت هذه التداريس يليها أجلّ الفقهاء.
انظر: المقريزي، أحمد بن علي(١٤١٨هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط١، ج٤، ص٢٢٦، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٢) ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب (مصدر سابق)، ج١، ص٢٤٣.

المبحث الأول

ذات الله تعالى عند ابن عطاء الله السكندري

تمهيد:

قبل البدء في هذا المبحث أقول: إن الكلام في ذات الله تعالى يقتضي بطبيعته التحدث فيما يتصل بذات الباري سبحانه من وجود وأسماء وصفات و أفعال، وعندما يقسم هذا البحث إلى أقسامه الأربعة المذكورة فليست الثلاثة الكائنة بعد الأول صنوا له، إنما هي من عطف الخاص على العام ولكن تدعو ضرورة التفصيل والكتابات في مثل هذا المقام إلى مثل هذا التقسيم المذكور . وفي مقام الكلام عن الذات يرى ابن عطاء الله أنّ معرفة الله تعالى تكون بمعرفة أسمائه وصفاته وما يتعلق بهما، لا بمعرفة ذاته وكنه حقيقته؛ إذ لا يعرف ذاته تعالى وكنه حقيقته إلا هو سبحانه وتعالى؛ ولذلك يقول: " وأصل المعرفة معرفة حق ومعرفة حقيقة، ومعرفة الحقيقة هي معرفة الذات ولا سبيل إليها... ومعرفة حق وهي معرفة الأسماء والصفات وهي مفتوح للخلق بابها، وفيها وقع التفاوت بين أهل المعرفة"[١].

فمعرفة الله تعالى عند ابن عطاء الله نوعان:

- النوع الأول: معرفة حق: وهي معرفة الأسماء والصفات وسبيلها مفتوح للخلق وفي هذا النوع تتفاوت المراتب بقدر ما ينكشف من معلومات الله وعجائب مقدوراته وبدائع آياته؛ فليس مَن يعلم أنّه تعالى عالم قادر على الجملة كمن شاهد عجائب آياته وملكوت السماوات والأرض ممعناً في التفصيل ومستقصياً دقائق الحكمة.

ولذلك يقول: "وفيها وقع التفاوت بين أهل المعرفة:

- فمنهم مَن نظر إلى أفعاله وصنعته، وذلك حد معرفة عقله وإدراك عقله لا يتعداه.
- ومنهم مَن نظر إلى قدرة القادر، ولاحظ صفاته ورأى حكمته ولم تحجبه الأفعال عن الصفة وذلك حد معرفته، وإدرك عقله لا يتعداه.
- ومنهم مَن نظر إلى الصانع لا إلى الصنعة، ولم تحجبه الصفات عن عظمة الذات وذلك غاية الإدراك ونهاية العقول لا تتعداه"[٢].

---

(١) ابن عطاءالله السكندري (٢٠٠٥م)، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ط٣، ص٥٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٥٨-٥٩.

-النوع الثاني: معرفة حقيقة: وهي معرفة الله تعالى المعرفة الحقيقة المحيطة بكنه صفات الربوبية وسبيلها مسدود إلا في حق الله تعالى؛ ولذلك يقول: "ولا سبيل إلى ذلك؛ إذ بضرورة العقل يُعلم عدم إحاطة معرفة المحدَث المقيد بكمال وجود المطلَق القديم الأحد؛ لأنّه من إحاطة المفعول بفاعله وهو محال عقلاً، ولقوله تعالى: **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ** (البقرة: ٢٥٤)[١] ثم يقول: "فثبت بطريق العقل والنقل أنّ ما عرف الله على الحقيقة أحد من خلقه؛ فهذه المعرفة مُحال في حق الخلق واجبة في حق الله تعالى.." [٢].

فمعرفة الله تعالى ترجع إلى معرفة صفاته وأسمائه وأفعاله، وتكون بإثبات وجوده وتقديسه عما لا يليق به، لا معرفة ذاته وكنه حقيقته تعالى، إذ كيف للبشر أصحاب المدارك المحدودة والعقول الناقصة المقيدة أن يعرفوا ذات الموجود المطلق القديم الأحد الكامل.

وابن عطاء الله فيما ذهب إليه لم يخرج عما قرّره الجمهور حيث يقول الإمام الغزالي[٣]: " ينبغي قبل كل شيء العلم بأنّه لا يعرف الله حق معرفته إلا الله ولا يحيط بكنه جلاله سواه.... وكيف يطمع الإنسان أن يعرف الله حق معرفته وهو لا يعرف نفسه حق معرفتها، وإنما يعرف نفسه بأفعالها وأوصافها ولا يدرك ماهيتها[٤]... قد يقوم البرهان عنده على إثبات أصله فإذا عرفت هذا فاعلم أنّ منتهى معرفة الخلق: علمهم بأنّ هذا العالم العجيب المنظوم المرتب يحتاج إلى مدبر حي قادر عالم لا يشبه العالم ولا يشبهه العالم. فدلّ الخلق على إثبات شيء ما، منه صدر الخلق، وهذه معرفة فعله لا معرفة ذاته، ويدلُّ على إثبات الحياة والعلم والقدرة، وهذا علم بالأوصاف لا بالحقيقة..." [٥].

فهما متفقان على أنّ معرفة الله تعالى ترجع إلى معرفة أفعاله وصفاته لا معرفة ذاته، ويؤكد البيجوري[٦] ذلك فيقول: "معرفة الله تعالى: معرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية لا معرفة ذاته وكنه حقيقته؛ إذ لا يعرف ذاته وكنه حقيقته إلا هو وبالجملة لا يعرف الله إلا الله..."، [٧]. فكنه حقيقته تعالى غير معلوم للبشر.

---

(١) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٥٨.
(٢) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٥٧.
(٣) هو أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، الطوسي، حجة الإسلام، فيلسوف، متصوف، ت٥٠٥هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٧، ص٢٢).
(٤) الماهية: مشتقة عن (ما هو)، وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو.
انظر: مجمع البحوث الإسلامية (١٤١٥هـ)، شرح المصطلحات الكلامية، ط١، ص ٣٠٩، دار البصائر، طهران.
(٥) الغزالي، محمد بن محمد (١٩٧٩)، ثلاث رسائل في المعرفة (حققه: محمد زقزوق)، ط١، ص ١٥-١٨، مكتبة الأزهر، مصر.
(٦) هو إبراهيم بن محمد، شيخ الجامع الأزهر، من فقهاء الشافعية، ت١٢٧٧هـ، (الزركلي، الأعلام، ج١، ص٧١).
(٧) البيجوري، إبراهيم بن محمد (٢٠١٢م)، تحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد (حققه: علي جمعة)، ط١، ص٨١، دار السلام، مصر.

معرفة الله تعالى أشرف المعارف وأول الواجبات: يرى ابن عطاء الله أنّ معرفة الله تعالى هي أشرف المعارف فيقول: "ولا شيء أشرف في الدنيا من معرفة الله تعالى"[١]، ويجعلها أول الواجبات فيقول: "إنّ أول الواجبات في معرفة الديانات معرفة المعلوم على ما هو به من صفات ذاته وأفعاله[٢]. يقول البيجوري: "ولم يقع خلاف بين المسلمين في وجوب المعرفة ووجوب النظر الموصل إليها، وقد اختلف العلماء في أول ما يجب.. والأصح أنّ أول واجب مقصداً: المعرفة، وأول واجب وسيلةً قريبة: النظر، وأول واجب وسيلة بعيدة: القصد إلى النظر"[٣].

فابن عطاء الله يوافق جمهور العلماء فيما ذهب إليه من أنّ أول الواجبات وبالتالي أشرفها معرفة الباري سبحانه وتعالى.

فقصور عقولنا عن معرفة حقيقة الذات الإلهية، لا ينفي وجودها بل وجوده سبحانه وتعالى أظهر الأشياء وأجلاها.

وسوف نعرض فيما يلي للأدلة على هذا الوجود من كلام ابن عطاء الله رغم ظهوره ووضوحه.

أدلة وجود الله تعالى : إنّ وجود الله تعالى أوضح من أن يُستدل عليه فهو من الأمور المركوزة في أعماق الفطرة، ومع ذلك وجد في كل زمان مَن فسدت فطرته وانحرفت فأنكر هذه القضية البدهية، ولذا نحتاج أحياناً إلى بعض الأدلة والبراهين التي تعرفنا بوجوده تعالى وتزيح عن فِطرنا ما يُلقى عليها من وساوس.

المسألة الأولى: دليل الفطرة

يرى ابن عطاء الله أنّ الفطرة[٤] السليمة تقود صاحبها وتهديه إلى الاعتراف بوجود الخالق لهذا العالم؛ ولذلك يقول: " فطرهم الله على معرفته" [٥]، ويقول في موضع آخر: " ألّف الله جميع خلقه على معرفته بأنَّه إلآهم وموجدهم وخالقهم"[٦].

---

(١) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٦.
(٢) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٦.
(٣) النظر في اللغة : هو الفكر في الشئ تقدره وتقيسه، بمعنى تأمل الشئ (مختار الصحاح – تاج العروس) وفي الاصطلاح : حركة النفس في المعقولات (تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص٢٣).
(٤) الفطرة: هي الجبلة المتهيّئة لقبول الدين.الجرجاني، معجم التعريفات (مصدرساق)، ص١٤١.
و هي كذلك استعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل، كما تعني الطبيعة السليمة التي لم تشب بعيب (المعجم الوسيط مادة فطر)
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٥.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٣٠.

ويستدلّ على ذلك ببعض آي القرآن، ومنها:

- قوله تعالى: وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ (الزخرف: ٨٧).

- وقوله تعالى: أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ (إبراهيم: ١٠).

ويؤكد الشهرستاني[١] ذلك فيقول: " إنَّ الفطرة السليمة شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير: أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ (إبراهيم: ١٠). وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ (الزخرف: ٨٧) "[٢].

فمعرفة وجود الله إذن مطبوعة في النفس طبعاً، وأدنى التفات من العاقل غير المتعصب يقود إلى الاعتراف بوجوده تعالى.

- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مامن مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، ثم قال: قال الله تعالى: فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ (الروم: ٣٠) "[٣].

يقول ابن كثير[٤] في تفسير هذه الآية: " لقد فطر الله الخلق على معرفته وتوحيده"[٥].

- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال الله تعالى: " إني خلقت عبادي حنفاء فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرّمت عليهم ماأحللت وأمرتهم أن يشركوا بي.. "[٦].

---

(١) هو أبو عبدالله بن عبدالكريم الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام والأديان، ت٥٤٨هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٦، ص٢١٥).

(٢) الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم (٢٠٠٩م)، نهاية الإقدام في علم الكلام (صححه: ألفرد جيوم)، ط١، ص١١٩، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل (١٩٩٩م)، صحيح البخاري، ط٢، رقم ١٣٥٨، ص٢١٧، دار السلام، الرياض.

(٤) هو إسماعيل بن عمر البصروي ثم الدمشقي، حافظ، ومؤرخ، وفقيه، ت٧٧٤هـ، (الزركلي، الأعلام، ج١، ص٣٣٠).

(٥) ابن كثير، إسماعيل (٢٠٠٨م)، تفسير ابن كثير(تهذيب: صلاح الخالدي)، ط١، ج٥، ص٢٥٨٠، دار الفاروق، عمان.

(٦) صحيح مسلم كتاب الجنة وصفة نعيم أهلها – باب الصفات التى يعرف بها في الدنيا أهل الجنة و أهل النار ، ، ط٢، رقم ٢٨٦٥، ص٨٠٣، مكتبة عباد الرحمن، مصر.

لقد خلق الله الخلق على معرفته وفطرهم على الإقرار به فأتتهم الشياطين فسوّلت لهم فأضلّتهم عن فطرتهم، وقد بعث الله الرسل لإعادة الفطر إلى وضعها، وتطهيرها عن تسويل الشيطان ووسوسته.

فما من مولود إلا ويولد على الفطرة التي لو تركت على ماخلقت عليه لاختارت الإيمان على الكفر بما فيها من ميل إلى الحق، وهذا أثر الميثاق والعهد الوارد في قوله تعالى: **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ** (الأعراف: ١٧٢).

يقول ابن عطاء الله: " فطرهم الله على معرفته وأشهدهم مشاهدتهم فشهدوا بها على أنفسهم حين ألست ثم أشهدهم مشاهدتهم حال وجودهم"[١].

ويقول: "أشهدك من قبل أن يستشهدك فنطقت بألوهيته الظواهر وتحققت بأحديته القلوب والسرائر"[٢].

وهذا إشارة منه إلى آية الميثاق السابقة، فالله تعالى عرَّف بني آدم في غيبه المكنون على ذاته العليّة فعرفته، وآمنت به وتلك هي مرحلة الإشهاد، ثمَّ إنه استشهدها على ماعلمته بقوله: (ألست بربكم) فشهدت بما علمت قائلة: بلى شهدنا أنّك ربنا وأنك الخالق البارئ الواحد.

يقول الفخر الرازي[٣]: " المعرفة هي الذر المستخرج من آدم وإنها أقرت بالألوهية واعترفت بالربوبية"[٤].

و مما سبق يتضح أن الفطرة طريق من الطرق الموصلة إلى الله سبحانه، وليست الطريق الوحيد؛ إذ يمكن أن تدنس وتلوث بسبب من الأسباب فلا تصل بصاحبها إلى شيء؛ ولذلك نحتاج أحياناً إلى بعض الأدلة والبراهين التي تعرفنا بوجوده تعالى وتزيح عن فطرنا ما يلقى إليها من وساوس.

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٥.
(٢) الشرنوبي، عبدالمجيد إبراهيم (٢٠١٤م)، شرح حكم الإمام ابن عطاء الله السكندري (علق عليه: عبدالفتاح البزم)، ط١٥، ص٢٤١، دار ابن كثير، دمشق.
(٣) هو محمد بن عمر الرازي، الشافعي، مفسر، متكلم، فقيه، أديب، طبيب، ت ٦٠٦هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٦، ص٣١٣).
(٤) الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ج٢، ص٢٠٥، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، مصر.

المسألة الثانية: دليل الحدوث

وبناه المتكلمون على مقدمتين هما: العالَم حادث، وكلُّ حادث لابدَّ له مِن محدث[١]، والنتيجة: العالم لابدَّ له من محدث يرجح وجوده على عدمه، هو الله تعالى[٢]. وهذا قياس من الشكل الأول .

ويشير ابن عطاء الله إلى المقدمة الأولى وبرهانها بقوله: "الموجود المقيد-العالم- لا يخلو من الصفات العرضيّة كالحركة والسكون... وما لايخلو من الحوادث فهو حادث مثلها"[٣].

ويشير إلى المقدمة الثانية بقوله "وكل الحوادث لا بد لها من محدِث يحدثها هو الله صاحب الوجود المطلق"[٤].

ويؤكد الفخر الرازي هذا فيقول: "الجسم لا يخلو من الحوادث كالحركة والسكون، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فالعالم حادث له محدث"[٥]. وهذا دليل مشهور عند المتكلمين .

فهما متفقان على هذا الدليل بمقدماته وهي: إن العالم حادث[٦]، وكل حادث لا بد له من محدث، ونتيجته هي: العالم لا بد له من محدث.

المسألة الثالثة: دليل الإمكان

لا شك في وجود الموجودات، وكل موجود إما واجب لذاته[٧]، وإما ممكن لذاته[٨]، فإن حصل في الموجودات واجب الوجود لذاته فهو المطلوب وإن كان ذلك الموجود ممكناً افتقر إلى مؤثر فيلزم الدور والتسلسل وهما باطلان[٩]، فلا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لذاته، وذلك هو المطلوب[١٠].

---

(١) المحدث: ما لم يكن ثم كان، انظر: شرح المصطلحات الكلامية، ص ٣٢١.
(٢) انظر: الغزالي، محمد بن محمد (٢٠١٢)، الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، ص٢٨، شركة القدس، القاهرة.
(٣) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد(مصدر سابق)، ص٢٧.
(٤) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٥) الرازي، محمد بن عمر(٢٠١١)، معالم أصول الدين، (حققه: نزار حمادي)، ط١، ص١٩٨، دار مكتبة المعارف، بيروت.
(٦) وهي مقدمة نظرية تحتاج إلى برهان، وبرهانها: إن العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث.
(٧) واجب لذاته: الذي لا يتوقف على الغير، شرح المصطلحات الكلامية، ص ٣٨٤.
(٨) ممكن: المفتقر في وجوده إلى غيره ويجوز عليه العد، شرح المصطلحات الكلامية، ص ٣٢٨.
(٩) الدور: هو توقف الأول على الثاني والعكس، ولازمه أن يكون كل واحد منهما متقدماً لأنه علّة، ومتأخراً لأنّه لأنّه معلول، وهذا جمع بين النقيضين، وهو باطل.
انظر: الجرجاني، معجم التعريفات (مصدر سابق)، ص٥١.
التسلسل: توقف الأول على الثاني، والثاني على الثالث، وهكذا لا إلى نهاية، وهو باطل؛ لأنّ فرض وجود ممكنات غير متناهية مستلزم لأحد أمرين:إما تحقق المعلول بلا علة، وإما عدم وجود شيء في الخارج،وكلاهما باطل؛ فالأول يخالف قانون العليّة، والثاني يخالف الواقع.
انظر: الجرجاني، التعريفات (مصدر سابق)، ص٩٢.
(١٠) الرازي، معالم أصول الدين (مصدر سابق)، ص١٦٢.

ويعبّر ابن عطاء الله عن هذا الدليل بأسلوب أسهل فيبيّن أنّ المحدِث للعالَم يجب أن يكون غير العالَم، والعالم ممكن، فالله تعالى يجب أن يكون واجب الوجود؛ لأنه لو كان ممكناً لاحتاج إلى من يحدثه، ويتسلسل، وما يتسلسل لا يتحصل[1].

والخلاصة التى ينتهيان إليها مما يقولانه في هذا الدليل: أنّ كل موجود سوى الله تعالى يجب أن يكون محتاجاً أو مفتقراً إلى الله، وكل مَن وجَب احتياج العالم إليه هو واجب الوجود.

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.

المبحث الثاني

أسماء الله تعالى

لقد رأيت قبل معالجة مسألة صفات الله تعالى عند ابن عطاء الله السكندري أن أبدأ بالكلام في أسماء الله تعالى باعتبار أنه مدخل لا مناص عنه في هذا المقام وعلى بركة الله أقول :

يذكر ابن عطاء الله أنّ وَصْفَ أسمائه تعالى بالحسنى يرجع إلى ما تتضمنه وتدل عليه من صفات العلو ونعوت العظمة والكبرياء، ثم يورد قوله: فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ (الإسراء: ١١٠)[١] وينحصركلام ابن عطاء الله السكندري- فيما أعلم- في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: أسماء الله تعالى الجامد منها والمشتق

- يرى ابن عطاء الله أنّ أسماء الله الحسنى مشتقة، والاسم يدل على الصفة، فالعالم يدل على العلم وهو صفة لله تعالى، والقادر يدل على القدرة وهو صفة لله تعالى والصفات تدل على الأسماء[٢].

- أما لفظ الجلالة (الله) فينقل الاختلاف في اشتقاقه وعدم اشتقاقه، ثم يرجّح أنه ليس بمشتق وإنما يجري مجرى الأعلام ويذكر ما يدعم رأيه ويؤكده، فيقول:

"وأما - الله - فقيل: مشتق، واختلفوا فيه على أقوال: قيل: مأخوذ من أله الرجل إذا فزع إليه غيره من أمر نزل به، فألهه إذا أجاره، وسمي إلهاً كما سمي من أمّ الناس إماماً. وقيل: مأخوذ من وله يوله وأصله (ولاه)، فأبدلت الواو همزة كما قالوا في وشاح إشاح، والوله هو المحبة الشديدة، وكان يجب أن يقال: مألوه كما يقال معبود، إلا أنهم نقلوه كما قالوا في مكتوب كتاب ومحسوب حساب. وقيل: مأخوذ من لاه يلوه إذا احتجب أي حجب العقول عن حقيقته. وقيل: مأخوذ من لاه يلوه إذا ارتفع، يقال: لاهت الشمس إذا ارتفعت. وقيل: مأخوذ من ألهت بالمكان إذا أقمت به، وذلك إشارة إلى دوام وجوده. وقيل: من أله يأله إذا تحيّر، وذلك إشارة إلى تحيّر العقول في فهم كُنْه حقيقته. وقيل: من التأله، وهو التعبد، يقال: أله يأله إلاهة؛ أي عبد يعبد عبادة. وقيل: "ليس بمشتق وإنما أجرى مجرى الأعلام لأنه يوصف بسائر الأسماء ولا يوصف به وذلك خاصة الأعلام"[٣].

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٢.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣-٢٤.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٧١.

ويرجح القول الثاني فيقول: "إنما هو بمثابة اسم العلم الدال على المسمى من غير اشتقاق له من شيء"[١].ثم يذكر قول الشاعر:

اقبل نصيحة مَنْ قد قال معترفاً لا تجعلن إلى التشبيه مـن سبب

لاسم الإله الذي قد جلّ منفرداً عن اشتقاق وعن اسم لذي أرب[٢]

ثم يقول: "وهو اسم للموجود الحق الجامع لصفات الإلهية المنعوت بنعوت الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي، وكل موجود سواه استفاد الوجود منه، والأشبه أنه جاء في الدلالة على هذا المعنى مجرى الأسماء الأعلام"[٣]. فابن عطاء الله يرى أن لفظ الجلالة – الله – اسم علم لا اشتقاق له وما عداه فهو من الأسماء المشتقة. وقد وافق فيما يراه الكثير من علماء أهل السنة كالإمام الغزالي الذي يؤكد ذلك فيقول: "والأشبه أنه جاء في الدلالة على هذا المعنى مجرى الأسماء الأعلام وكل ما ذكر في اشتقاقه وتصريفه تعسف وتكلف"[٤]. غير أنّ ابن عطاء الله لم يتعرض بنقد لمن قال باشتقاق هذا الاسم واكتفى بعرض قولهم تماماً كما فعل البيهقي[٥] الذي اكتفى بالإشارة إلى أن أحب الأقوال إلى قلبه أنه اسم علم وليس بمشتق كسائر الأسماء المشتقة[٦]. ومما يذكر هنا أنّ ابن عطاء الله عندما رجّح عدم اشتقاق هذا الاسم ذكر ذات المبررات التي أوردها الغزالي وبلفظ قريب جداً.يقول الغزالي: "– الله – هو اسم للموجود الحق الجامع لصفات الإلهية المنعوت بنعوت الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي فإن كل موجود سواه غير مستحق للوجود بذاته وإنّ ما استفاد الوجود منه فهو من حيث ذاته هالك... والأشبه أنه جاء في الدلالة على هذا المعنى مجرى الأسماء الأعلام"[٧]. فكلاهما بل أكثر المحققين على أنَّ لفظ الجلالة غير مشتق من شيء أصلاً، بل هو اسم انفرد الحق به سبحانه كأسماء الأعلام.

المسألة الثانية: تقسيم أسماء الله الحسنى

يقسم ابن عطاء الله أسماء الله الحسنى إلى أربعة أقسام هي:

الأول: ما يدل على الذات فقط، مثل: الله.

الثاني: ما يدل على الذات مع نفي النقائص عنه جل وعز، مثل: القدوس، الغني، القديم.

الثالث: ما يرجع إلى صفات ذاته تعالى، وتنقسم إلى أربعة أقسام:

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٤.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٤.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٧١.
(٤) الغزالي، محمد بن محمد (٢٠٠١م)، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى (ضبطه وخرج آياته: أحمد القباني)، ط١، ص٤٠، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٥) هو أحمد بن الحسين، من خرسان، شافعي، فقيه، محدث، ت ٤٥٨هـ، (الزركلي، الأعلام، ج١، ص١١٦).
(٦) البيهقي، الأسماء والصفات (مصدر سابق)، ص٣٥.
(٧) الغزالي، المقصد الأسنى (مصدر سابق)، ص٤٠.

– ما يختص بنفس ذات الباري، كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم.

– ما يختص بالقدرة، كالقوي والقاهر والمتين.

– ما يختص بالإرادة، كالرحمن والرحيم والرؤوف.

– ما يختص بالعلم، كالحكيم والخبير.

الرابع: ما يرجع إلى صفة أفعاله، كخالق ورازق ومعز ومذل[١].

فابن عطاء في تقسيمه هذا لأسماء الله الحسنى يتابع الإمام الغزالي حيث يقول: "الأسامي التي يسمى بها الله تعالى أربعة:

الأول: ما يدل على ذاته كالموجود.

الثاني: ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم.

الثالث: ما يدل على الوجود وصفة من صفات المعنى كالحي والقادر وما يرجع إلى هذه الصفات السبعة كالخبير.

الرابع: ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله كالجواد والرازق والخالق"[٢].

فأسماء الله تعالى كما ظهر في كلامهما: قسم يستحقه الله تعالى لذاته كموجود وقدوس وغني، وقسم يستحقه لمعنى قام به كالحي والعالم والقادر، وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والرازق ونحو ذلك.

المسألة الثالثة: القول في حصر أسماء الله الحسنى يورد ابن عطاء الله قوله صلى الله عليه وسلم: "إنّ لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة"[٣] ويبين أن هذا لا يقتضي الحصر بهذا بهذا العدد، وإنما الفائدة أنّ معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين، فيقول: " تسع وتسعون اسماً جمعت معاني الأسماء كلها...واشتملت على فضائلها وأسرارها وثوابها" [٤]. [٤]. ثم يورد قوله صلى الله عليه وسلم: "... أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في

(١) انظر: ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٤.
(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص١١١-١١٢.
(٣) صحيح البخاري كتاب الشروط – باب ما يجوز الاشتراط في الإقرار رقم (٢٧٣٦)، ص٤٥١.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٧.

كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن نور صدري..." [1][2].

أمّا الإحصاء الوارد في الحديث فيرى أنّه يتضمن مايلي: الإقرار بفضلها، والإحاطة بها لفظاً.

فهمها معنى. العمل بمقتضاها.

ولذلك يقول: "فمن أقرّ بفضلها وقرأها فهو المسلم وله الإفادة، ومن عرفها ودراها فهو المؤمن وله الزيادة، ومَنْ علم معانيها وعمل بمقتضاها واتصف بها فهو العارف[3] وله المشاهدة[4]"[5].

فابن عطاء الله يرى أنَّ قوله صلى الله عليه وسلم: "إنّ لله تسعة وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة" لا يقتضي حصرها بهذا العدد وإنما المقصود أنّ معاني جميع أسمائه تعالى محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين.

ويوافق ابن عطاء فيما يراه الغزالي القائل: "تسع وتسعون منها تجمع أنواعاً من المعاني المنبثة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فتختص بزيادة شرف"[6].

وكذلك الرازي القائل: "لعل هذه الأسماء أعظم وأجل من غيرها" ثم يذكر الحديث الذي ذكره ابن عطاء الله وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو ويقول: ".. أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك"[7]. فكأنهم متفقون على أنّ الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة وتسعين ليس المنع من الزيادة عليها؛ لورود الشرع بأسماء له سواها، وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين.

وابن عطاء في تفسير الإحصاء الوارد في الحديث لم يخرج عما أتى به هؤلاء الأعلام فالرازي يبين أنّ الإحصاء يأتي بمعنى الإحصاء باللسان مقروناً بالإحصاء بالعقل – فإذا وصف العبد ربه بأنه القدوس استحضر في عقله كونه مقدساً في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل ما لا ينبغي

---

(١) ابن حبان، محمد بن حبان (١٩٩٣م)، صحيح ابن حبان (حققه: شعيب الأرناؤوط)، ط٢، رقم ٩٧٢، ج٣، ص ٢٥٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، قال شعيب: إسناده صحيح.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٧٩.
(٣) العارف: من عرف الحق تعالى بالحق، والعالم من عرفه تعالى بنظره وفكره؛ ولهذا يجعل رتبة العارف أعلى من رتبة العالم.
انظر: الشعراني، عبد الوهاب (٢٠٠٧م)، الميزان الذرية (حققه: جودة المهدي)، ط١، ص ٦٠، الدار الجودية، مصر.
(٤) المشاهدة: حضور الحق من غير بقاء تهمة.
انظر: القشيري، الرسالة القشيرية (مصدر سابق)، ص ٩٢.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٢.
(٦) الغزالي، المقصد الأسنى (مصدر سابق)، ص١٣٥.
(٧) الرازي، لوامع البينات (مصدر سابق)، ص٧٨.

– أو بمعنى رعاية حرمة هذه الأسماء والإتيان بالعبودية على وجه يليق بمعرفة هذه الصفات[١].
والبغدادي[٢] يقول: "وإنما أراد مَن عَلِمَها واعتقدها.." [٣].

المسألة الرابعة: اسم الله الأعظم

يرى ابن عطاء الله أن لفظ الجلالة - الله - هو الاسم الأعظم لله تعالى، فيقول: "أظهر لهم من أسمائه اسمه الأعظم - الله -"[٤].

أدلة ابن عطاء الله على أنّ الله هو الاسم الأعظم:

الأول: إنّ هذا الاسم دلّ على الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها، وسائر الأسماء لا تدل آحادها إلا على آحاد المعاني من علم أو قدرة أو غيره. يقول: "وهذا الاسم الأعظم من التسعة والتسعين اسماً؛ لإنّه دال على الذات الجامعة لجميع صفات الإلهية، وسائر الأسماء لاتدل آحادها إلا على آحاد المعاني من علم ونحوه "[٥].

الثاني: إنّ هذا الاسم أخص الأسماء؛ إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازاً، وسائر الأسماء قد تسمّى بها غيره كالقادر والعليم وغيره. يقول: " فهو اسم خاص به لايشاركه فيه أحد غيره لا بالمجاز ولا بالحقيقة "[٦]. و يذكر قوله تعالى: **هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا** (مريم: ٦٥)، ويقول: " أي هل تعلم مَنْ اسمه الله سوى الله"[٧].

الثالث: إنّ هذا الاسم هو الأصل في أسمائه سبحانه تعالى، وسائر الأسماء مضافة إليه.

قال تعالى: **وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَا** (الأعراف: ١٨٠) فأضاف سائر الأسماء إليه. فيقال: الصبور والشكور من أسماء الله، ولا يقال: الله من أسماء الصبور أو الشكور. يقول: "وهو اسم تفرد به الله واختصه لنفسه وقدّمه على جميع أسمائه وأضاف أسماءه كلها إليه، وكل ما يأتي بعده

---

(١) انظر: الرازي، لوامع البينات (مصدر سابق)، ص٨٥-٨٦.
(٢) هو عبدالقاهر بن طاهر البغدادي، عالم، متقن، من أئمة أصول الدين، ت٤٢٩هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٤٨).
(٣) البغدادي، عبدالقادر بن طاهر (١٩٢٨م)، أصول الدين، ط١، ص١٢٠، مطبعة الدولة، استانبول.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٥.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٧٠.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٦.
(٧) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٤.

من الأسماء نعت له... وتوصف سائر الأسماء بأنها أسماء الله الحستى وتعرف بالإضافة إليه، يقال إنها من أسماء الله، ولايقال من أسماء الصبور"[١].

الرابع: إنّ هذا الاسم هو أول الأسماء الحسنى وقد افتتحت كل سورة من القرآن بـِ: (بسم الله الرحمن الرحيم) وفي ذلك معنى لطيف لكون- الله- أول الأسماء والرحمة أول الأشياء. يقول: " ثم إنّه أول الأسماء الحسنى، وجعل افتتاح كل سورة من القرآن (بسم الله الرحمن الرحيم) وفي ذلك معنى لطيف لكونه أول الأسماء والرحمة أول الأشياء"[٢]. ثم يقول ابن عطاء الله: "وأسماؤه فاضلة كلها إلا أنّ هذا الاسم له تخصيص زائد تام كامل على سائرها، كما أنّ التوراة والإنجيل والزبور والصحف والفرقان الكل كلامه عز وجل ولكنه اختص منها القرآن وفضله على سائرها فكذلك هذا الاسم من بين أسمائه"[٣]. فابن عطاء الله يرى أنّ لفظ الجلالة – الله – هو الاسم الأعظم لله تعالى، و يوافق في ذلك علماء أهل السنة كالإمام الغزالي حيث يقول: "اعلم أن هذا الاسم أعظم الأسماء التسعة والتسعين"[٤]. والإمام الرازي حيث يقول: " ثبت أنه أعظم أسماء الله الله تعالى"[٥]. فأسماء الله تعالى متفاضلة وأعظمها لفظ الجلالة وهو الاسم الأعظم. ومما يذكر هنا أنّ عِظم أسمائه تعالى مجمعٌ عليه، واختلف هل بينها تفاضل أو لا فقيل: لا تفاضل، وقيل بالتفاضل، ولذلك يقولون: الاسم الأعظم، أي الجامع لمعاني الأسماء والصفات، واختلفوا فيه، والحق أنّه لفظ الجلالة[٦].

وقد استدلّ ابن عطاء الله على رأيه هذا بأدلة يوافق فيها جمهور العلماء كالغزالي حيث يقول: "اعلم أن هذا الاسم أعظم الأسماء التسعة والتسعين لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها حتى لا يشذ منها شيء وسائر الأسماء لا تدل آحادها إلا على آحاد المعاني... ولأنه أخص الأسماء؛ إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازاً وسائر الأسماء تسمى بها غيره.. فلهذين الوجهين يشبه أن يكون هذا الاسم أعظم هذه الأسماء"[٧].

المسألة الخامسة: قواعد عامة في أسماء الله الحسنى

أولاً: أسماء الله توقيفية

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٤.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٨.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٧.
(٤) الغزالي، المقصد الأسنى (مصدر سابق)، ص٤٠.
(٥) الرازي، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات (مصدر سابق)، ص٩٩.
(٦) انظر: الصاوي، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (مصدر سابق)، ص٢٠٨.
(٧) الغزالي، المقصد الأسنى (مصدر سابق)، ص٤٠.

والمقصود بذلك أنّ جواز إطلاقها عليه سبحانه وتعالى يتوقف على ورودها في كتاب أو سنة صحيحة أو إجماع، ولذلك وجدته يقول: "لا يجوز أن يسمى الله سبحانه وتعالى باسم غير ما سمى به نفسه أو أذن به أو سماه به رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتمعت عليه الأمة"[١].

ويتبع ابن عطاء الله في ذلك أهل السنة؛ إذ يقول الأشعري: "الأسماء ليست إلينا ولا يجوز أن نسمي الله تعالى باسم لم يسمِّ به نفسه ولا سماه به رسوله ولا أجمع عليه المسلمون"[٢].

ومما يذكر هنا ما قاله الغزالي: " كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن"[٣].

والحاصل أنّ علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء على الباري عز وجل إذا ورد بها الإذن من الشارع، وعلى امتناعه إذا ورد المنع منه، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع والمختار منع ذلك وهو مذهب الجمهور[٤].

ثانياً: الأسماء التي يوهم ظاهرها المحال

ويرى ابن عطاء الله أنّه لا يجوز أن يطلق عليه سبحانه وتعالى أو يضاف إليه وإلى أسمائه الحسنى ما ذكر في القرآن كقوله تعالى **خَٰدِعُهُمۡ** (النساء: ١٤٢) وقوله تعالى: **وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ** (آل عمران: ٥٤) وقوله: **ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ** (البقرة: ١٥)، أي لا يجوز أن يسمى بالماكر والخادع وكل صفة فعل تشعر بالذم[٥]. وابن عطاء الله فيما يراه هنا إنما يؤكد ما قرره المتكلمون قبله، كالغزالي والرازي.

وهنا يقول الرازي موافقاً الغزالي: "فإن ورد التوقيف به أطلقناه في حق الله تعالى بعين ذلك اللفظ، فأما سائر الألفاظ المشتقة منه فلا يجوز إطلاقها في حق الله فنقول (ومكروا ومكر الله) ونقول (يستهزئ بهم) ولا يقال البتة يا ماكر، يا خادع يا مستهزئ فهذا هو القانون الكلي المضبوط في هذا الباب"[٦].

ثالثاً: أسماء الله الحسنى كلها يدعى بها

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٢.
(٢) الأشعري، كتاب اللمع، (مصدر سابق)، ص٢٤.
(٣) الغزالي، المقصد الأسنى (مصدر سابق)، ص١٤٠.
(٤) انظر: البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٥٤.
(٥) انظر: ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٦) الرازي، لوامع البينات (مصدر سابق)، ص ٤٣-٤٤.
انظر: الغزالي، المقصد الأسنى (مصدر سابق)، ص ١٤٠-١٤١.

ومما يراه ابن عطاء الله أنّ أسماء الله الحسنى يدعى بها، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (الإسراء: ١١٠).[١] ويتبع في ذلك أهل السنة ومنهم الغزالي والرازي وغيرهم فالغزالي يذهب ذات المذهب ويستدل بذات الآية وكذلك الرازي يضع فصلاً في كتابه لهذا ويستدل بذات الدليل[٢].

المسألة السادسة: مفهوم تخلق العبد بأسماء الله تعالى وصفاته

يرى ابن عطاء الله أنّ للعبد أن يتخلق بأسماء الله تعالى وصفاته؛ أي أن يتحلى بمعاني صفاته وأسمائه بقدر ما يتصور في حقه، غير هذا الاسم المفرد (الله) فإنه للتعلّق، لا للاتّصاف والتخلّق، فيقول:" ويجوز للعبد السالك[٣] أن يتخلق بسائر الأسماء والصفات غير هذا الاسم المفرد (الله) فإنه للتعلّق، لا للاتّصاف والتخلّق" [٤]. **ويستدل على ذلك بأدلة منها:**

قوله تعالى: ﴿كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ﴾ (آل عمران:٧٩)؛ أي متخلقين.

وبين ابن عطاء رأيه هنا بأنّ التخلق بالأسماء جائز وتصير أوصافاً للسالك في حال سلوكه ورياضته على وجه التخلق والتشبه لا هي هي عينها وذاتها.

يقول: "العبد يتصف بصفة سيده كالغفور والصبور وما أشبه هذه الأسماء إلا أنّ خاصية الإلوهية في كمال الصفات وتنزيه الذات عن التغيرات ليست إلا لله وحده"[٥].

ثم يقول: "ولا مشابهة بين القديم والمحدث إذا تخلق بأخلاقه فإن صفات الحق قديمة أزلية منزهة لا تصير للعبد حقيقة لأن الإله (ليس كمثله شيء) ولا يشبهه شيء والمماثلة منفية"[٦].

ثم يوضح المقصود بما قاله من أنّ أسماء الله وصفاته تصير أوصافاً للعبد

فيبين أنّ ذلك معناه أن يحصل له مثلها من حيث الاسم والمشاركة في عموم الصفات دون خواص المعاني، لا مثلها مطلقاً من كل وجه. وينفي أن يكون المقصود بذلك أن يحصل له عينها

---

(١) انظر:
- ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٢.
- ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص٥٢.
(٢) انظر:
- الرازي، لوامع البينات (مصدر سابق)، ص ٥٢ وما بعدها.
- الغزالي، إحياء علوم الدين (مصدر سابق)، ص ٣٠٤-٣٠٥.
(٣) السالك: السائر إلى الله، المتوسط بين المريد والمنتهي ما دام في السير، انظر: الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص ١١٩.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.

لأنه لا يحصل إلا بطريق انتقال الصفات من الرب إلى العبد، أو باتحاد ذات العبد بذات الرب حتى يكون هو هو فتكون صفاته صفاته، أو بطريق الحلول وهذه كلها محالات. فيقول ابن عطاء الله: "إنما يحصل له ما يناسب تلك الأوصاف ويشاركها من حيث الاسم والمشاركة في عموم الصفات دون خواص المعاني، ولا انتقال لعين الصفات ولا مماثلة مطلقة من كل وجه ولا تامة على التحقيق ولا مناسبة كمناسبة الجسم لمكانه وحيزه والجوهر لجوهرة ومحله وإنما الإشارة إليه بالجواز على وجه الاتساع في اللغة في المجاز والحقيقة وغير ذلك فوقع المجاز في التشبيهات وفرق بين هو هو وكأنه بكاف التشبيه"[١].وما قرره ابن عطاء الله هنا لا يخرج عن كونه تلخيصاً لما ورد عن الإمام الغزالي في كتابه المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى تحت عنوان "في بيان أنّ كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله تعالى". يقول الغزالي: "قول القائل: "إنّ معاني أسماء الله صارت أوصافاً له" لا يخلو إما أن يعني بها عين تلك الصفات أو مثلها، فإن عنى به مثلها فلا يخلو إما أنه عنى به مثلها مطلقاً من كل وجه، وإما أنه عنى به مثلها من حيث الاسم والمشاركة في عموم الصفات دون خواص المعاني فهذان قسمان. وإن عنى به عينها فلا يخلو إما أن يكون بطريق انتقال الصفات من الرب إلى العبد أو لا بالانتقال فإن لم يكن بالانتقال فلا يخلو إما أن يكون باتحاد ذات العبد بذات الرب حتى يكون هو هو فيكون صفاته صفاته. وإما أن يكون بطريق الحلول. وهذه أقسام ثلاثة، وهي: الانتقال والاتحاد والحلول فيكون خمسة أقسام.. الصحيح منها قسم واحد وهو أن يثبت للعبد من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة وتشاركها في الاسم ولكن لا تماثلها مماثلة تامة"[٢].

ثم يبدأ الغزالي بدحض الأقسام المتبقية وبيان استحالتها بعد أن أثبت القسم الأول منها[٣].

القسم الثاني: وهو أن يثبت له أمثالها على التحقيق، وهو محال فإن من جملتها أن يكون له قدرة واحدة يكون بها خالق السموات والأرض وما بينهما، وهذا لا يتصور لغيره تعالى؛ إذ كيف يكون خالق السموات والأرض وما بينهما وهو من جملة ما بينهما..

وهنا يقول ابن عطاء الله: "ولا مماثلة مطلقة من كل وجه ولا تامة على التحقيق"[٤].

القسم الثالث: وهو انتقال عين صفات الربوبية وهو محال أيضاً لأن الصفات يستحيل مفارقتها للموصوف وهذا لا يختص بالذات القديمة بل لا يتصور أن ينتقل علم زيد إلى عمرو، بل

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.
(٢) الغزالي، المقصد الأسنى (مصدر سابق)، ص١٢٠.
(٣) الغزالي، المقصد الأسنى (مصدر سابق)، ص١٢١-١٢٤.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.

لا قيام للصفات إلا بخصوص الموصوفات، ولأنّ الانتقال يوجب فراغ المنتقل عنه، فيوجب أن تعرى الذات التي عنها انتقال صفات الربوبية عن الربوبية وصفاتها وذلك ظاهر الاستحالة.

وهنا يقول ابن عطاء الله: "ولا انتقال لعين الصفات"[١].

القسم الرابع: وهو الاتحاد كقول القائل: (إن العبد صار هو الرب) وهو كلام متناقض في نفسه ينبغي أن ينزه الرب عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات.

ثم يوضح ذلك فيقول: "إن قول القائل: (إن شيئاً صار شيئاً آخر) محال على الإطلاق لأنّا نقول: إذا عُقلَ زيدٌ وحده وعمرو وحده ثم قيل: إن زيداً صار عمراً، واتّحد به فلا يخلو الحال عند الاتّحاد إمّا أن يكون كلاهما موجودين، أو كلاهما معدومين، أو زيد موجوداً وعمرو معدوماً فلم يصر أحدهما عين الآخر بل عين كل واحد منهما موجود، وإنما الغاية أن يتحد مكانهما وذلك لا يوجب الاتحاد فإن العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة ولا يتباين محالها ولا تكون القدرة هي العلم ولا الإرادة.. وإن كانا معدومين فما اتحدا، بل عدما ولعل الحادث شيء ثالث، وإن كان أحدهما معدوماً والآخر موجوداً فلا اتحاد؛ إذ لا يتحد موجود بمعدوم فالاتحاد بين الشيئين مطلقاً محال.." [٢].

وهنا يقول ابن عطاء الله: "ولا يحصل إلا بطريق اتحاد ذات العبد بذات الرب حتى تكون هو هو فتكون صفاته صفاته أو بطريق الحلول وهذه محالات"[٣].

القسم الخامس: الحلول، والمفهوم من الحلول أمران:

أحدهما: النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه وذلك لا يكون إلا بين جسمين، فالبريء عن معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك.

الثاني: النسبة التي بين العرض والجوهر[٤] فإن العرض يكون قوامه بالجوهر فقد يعبّر عنه بأنّه حالّ فيه وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه فدع عنك ذكر الرب في هذا المعرض فإنّ كل ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحل فيما قوامه بنفسه، إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام فلا يتصور الحلول بين عبدين فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى.

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.
(٢) الغزالي، المقصد الأسنى (مصدر سابق)، ص١٢١.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.
(٤) الجوهر: ما قام بنفسه، والعرض: ما قام بغيره، انظر: الجرجاني: التعريفات، ص ١٧٠.

وهنا يقول ابن عطاء الله: "ولا مناسبة كمناسبة الجسم لمكانه وحيزه والجوهر لجوهره ومحله"[1].فابن عطاء الله والغزالي يؤكدان أنّ تخلّق العبد بصفات الخالق لايعني أكثر من أن يحصل للعبد مثل صفات الرب من حيث الاسم والمشاركة في عموم الصفات، وقد بدّد الغزالي كل احتمال آخر، ووافقه ابن عطاء غير أنّ الأخير قد اكتفى بالإجمال، في حين فصلّ الغزالي وأسهب.

المبحث الثالث

صفات الله تعالى

يُعدَّ الكلام في صفات الله تعالى مطلقاً من أهم القضايا العقدية التي شغلت أذهان علماء أهل السنة وغيرهم فترةً طويلة، فتنوعت آراؤهم حولها، واختلفت وجهات نظرهم إزاءها، وبلغ النزاع بينهم مبلغاً كبيراً بسببها ويقسم ابن عطاء الله السكندري الصفات إلى صفات ذات، وصفات فعل وصفات خبرية، فيقول: "اعلم أنَّ مجموع صفات الله تعالى في إدراك عقولنا، وفي مفهوم علومنا على ثلاثة أضرب:

منها سمعية لايجوز إطلاقها ولاإثباتها إلا بعد ورود الإذن بإطلاقها.

ومنها صفات ذاتية كان موصوفاً بها في الأزل، وهو موصوف بها فيما لايزال، ويستحيل أضداد ذلك كحي وعالم وقادر...

ومنها صفات فعلية تسمَّى بها الباري لصدور الأفعال منه.. "[2].

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص ٢٨.

وفي موضع آخر يقسمها إلى صفات ثبوتية وصفات سلبية، أما الثبوتية فيجعل تحتها صفات الذات سابقة الذكر، وأما السلبية فهي صفات تدل على سلب مالا يليق بذاته تعالى من نقائص ويذكر منها: القدم والبقاء والغنى والمخالفة للحوادث والوحدانية وغير ذلك. فيقول: "من عرف أنّ للعالم صانعاً قادراً عالماً موصوفاً بصفات الإلهية الثبوتية والسلبية عرف الله"[١]، ثم يذكر أمثلة على السلبية فيقول: "وأنه الواحد الذي لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا التركيب وأنه القديم الأزلي، الدائم الذي لا أمد لمداه، ولا غاية لمنتهاه، الغني المطلق الذي لا يتوقف غناه على غيره..." [٢]، فابن عطاء الله يبين أن هذه الصفات تسلب عن الله ما لا يليق به من نقائص، ويؤكد هذا المعنى بقوله: "فمن نظر إلى وجود الحق بعين القدم ونظر إلى ما سواه بعين الحدوث والعدم فقد شاهد أزليته.. ومن نظر إليه بعين البقاء ولخلقه بعين الفناء فقد شاهد سر أزليته"[٣].

أدلة صفات الله تعالى عند ابن عطاءالله :

يستدل ابن عطاءالله على ثبوت صفات الذات بالأدلة النقلية والعقليّة فيقول: "فصح عند العقلاء بالبرهان العقلي وثبت عند العلماء بالبيان النقلي أن صفات الله تعالى قديمة منزهة قائمة بذاته القديمة العلية..." [٤].

يقول البيهقي: " طريق إثباته أدلة العقول مع ما ورد السمع به...كحياته وعلمه وقدرته..."[٥] ونهج الطريق المرتكز على مبدأ الإحكام والإتقان لإثبات هذه الصفات بمعنى أنّ العالمَ مُنسَق ومنظَم ومدبَّر أحسن تدبير وتنظيم وتنسيق وكل شيء فيه يسير نحو غاية مرسومة فلابد أن يكون وراءه مدبر خالق مبدع متصف بصفات تؤهله لهذا الإبداع القائم على هذا التدبير وهذه الصفات هي العلم والقدرة والإرادة والحياة والغنى إلى آخر ما هو ثابت من صفات الكمال لله عز وجل فقال: "دل بوجود آثاره على وجود أسماءه وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ". [٦]، وقال: "من

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص ١٢٥.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٢.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٥) البيهقي، الاعتقاد (مصدر سابق)، ص٥١.
(٦) البوطي، الحكم العطائية شرح وتحليل (مصدر سابق)، ج٤، ص٣٧٣.

عرف أنّ للعالم صانعاً قادراً عالماً موصوفاً بالصفات الإلهية الثبوتية والسلبية عرف الله"[١]. وهو ذات النهج الذي نهجه الأشعري القائل: "الإنسان إذا فكّر في خلقته كيف ابتدأ وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصلَ إلى كمال الخلقة وعرف يقيناً أنّه بذاته لم يكن ليدبّر خلقته... علم بالضرورة أنّ له صانعاً قادراً مريداً..."[٢]. كمااستند إلى أنّ الشيء لا يخلو من الصفة أو ضدّها.

أحكام صفات الذات

ومما يقرره ابن عطاء الله من أحكام بشأن هذه الصفات أنها قديمة، قائمة بذاته تعالى، وهي ليست عين الذات ولا غير الذات، وفيما يأتي بيان ذلك وتوضيحه:

أولاً: يقرر أن هذه الصفات قديمة؛ أي: ليست حادثة؛ لأنها إن كانت حادثة كان القديم محلاً للحوادث وهو محال فيقول: " وصفاته مطلقة قديمة قائمة به" [٣]، ويقول: "لو حدثت في ذات القديم لكان متغيراً لحدوثها...ولقامت به تغيرات من صفات إلى صفات ودلت الدلالة على الحدث لأنّ ذلك من صفات الأجسام المحدثات"[٤]

يقول الغزالي: "إن الصفات كلها قديمة فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال، أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة"[٥].

ثانياً: يقرر أنّ هذه الصفات ليست عين الذات ولا غير الذات؛ أي أنّ كلاً من الذات وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر من حيث الوجود وإن كان مفهوم الذات غير مفهوم الصفة، فيقول: " فإنّ صفاته ليست غيره ففصلها عنه، ولا هي هو فأفردها بالذكر عنه دون نسبتها له، وهي لا هي هو ولا هي غيره" [٦]. بمعنى أن الصفات ليست هي الذات مفهوما وليست غيرها غيرها ماصدقا فهي ثابتة .

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٢٥.
(٢) الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم (٢٠٠٠م)، الملل والنحل (حققه: محمد الفاضلي)، ط١، ج١، ص٧٥، المكتبة العصرية، بيروت.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٦.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٥) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص١٠١.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.

وهذا ما قرره الإمام الأشعري القائل: "صفات لا يقال هي عين الذات، ولا يقال إنها غير الذات، وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام؛ أي الصفات الذاتية لواجب الوجود"[١].

يقول البيجوري: "صفات الذات ليست بعين الذات ولا بغير الذات، فإن قيل: الشيء إما أن يكون غيراً وإما أن يكون عيناً... أجيب بأنّ نفي العينية ظاهر؛ إذ من المعلوم أنّ حقيقة الذات غير حقيقة الصفات وإلا لزم اتحاد الصفات والموصوف، وهو لا يعقل، وأمّا نفي الغيرية فالمراد به: نفي الغير المصطلح عليه وهو الغير المنفك لا مطلق الغير"[٢].

ثالثاً: يقرر أنّ هذه الصفات قائمة بذاته تعالى؛ لأن الصفات لا تقوم بذوات أنفسها ولا تستغني عن الموصوف لأنه لا يتصور في ضرورة العقل وجود صفات إلا في موصوف، فيقول: "فاستحال أن تكون صفات الله موجودة لا في ذاته؛ لأنّ الصفات لا تقوم بذوات أنفسها، ولا تستغني عن الموصوف؛ لأنّه لايتصور في ضرورة العقل وجود صفات إلا في موصوف"[٣].

ويقول الغزالي: "الدليل دل على أنه متصف بها ولا معنى لاتصافه بها إلا قيامها بذاته... فلا تكون الصفة صفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره"[٤].

ولذلك يبين ابن عطاء الله أنّ صفات الذات: الحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والعلم والإرادة، تقتضي أنه تعالى حي، عالم، قادر، سميع، بصير، مريد، متكلم؛ لأنه لا يتصور وجود حياة إلا في حي ولا وجود علم إلا في عالم، ولا وجود إرادة إلا في مريد وكذلك القدرة والسمع والبصر والكلام فيقول: " لايتصور وجود حياة إلا في حي، ولا وجود علم إلا في عالم.." [٥].

وقد وافق ابن عطاء الله في ذلك الجمهور، القائلين بأنّ الله سميع بصفة تسمى سمعاً وبصير بصفة تسمى بصراً وعليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بإرادة وحي بحياة.

يقول الأشعري: "الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة..." [٦].

وفي هذا المطلب يثبت ابن عطاء الله صفات الذات، ويتحدث عنها فيقول: "وهي صفات قديمة كان موصوفاً بها في الأزل، وهو موصوف بها فيما لا يزال، ويستحيل أضدادها كالحياة والقدرة..."[١]. ويقول: " صفات الله تعالى أزلية قائمة بذاته القديمة العلية"[٢].

---

(١) الآمدي، علي بن محمد (١٤٢٤هـ)، غاية المرام في علم الكلام (حققه: أحمد فريد)، ط١، ص١٣٣-١٣٤، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٢) البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٤٠.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص١٠١.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٦.
(٦) الشهرستاني، الملل والنحل (مصدر سابق)، ج١، ص٧٦.

فصفات الذات عنده: صفات قديمة قائمة بذات الله تعالى، ويستحيل أن يوصف بأضدادها كالحياة والقدرة والإرادة...وهو بما ذهب إليه يوافق علماء أهل السنة السابقين ومنهم:

الباقلاني [٣] حيث يقول: "وصفات ذاته التي منها الحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام"[٤] ويقول: "إنّ صفات ذاته هي التي لم تزل ولا يزال موصوفاً بها"[٥].

والبيهقي حيث يقول: "صفات قائمة به كحياته وعلمه وقدرته... "[٦].

والجرجاني [٧] القائل: "الصفات الإيجابية هي تلك الصفات التي أثبتها الله لنفسه ولا يجوز أن يوصف بضدها كالحياة والعلم والقدرة،... وكذلك سميت بصفات الذات"[٨].

وفيما يلي تفصيل ذلك:

المطلب الأول صفات المعاني:

أولاً: العلم: ويرى ابن عطاءالله: أنها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، فيقول: " صفات الله تعالى أزلية قائمة بذاته القديمة العلية"[٩]

وهي صفة يتأتى بها كشف الأمور من غير سبق خفاء والإحاطة بها، وضدها الجهل.

ولذلك يقول: " والعلم صفته الكشف"[١٠]، ويقول: "من نظر إليه بعين العلم وللخلق بعين الجهل فقد شاهد إحاطته" [١١]. فالعلم عنده: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، يتأتى بها كشف الأمور والإحاطة بها، وضدها الجهل. ويستدلُّ على ذلك بالنقل والعقل: فيذكر قوله تعالى:

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٣) هو محمد بن الطيب، ولد بالبصرة، وانتهت إليه رياسة الأشاعرة، كان موصوفاً بقوة الحجة، وسرعة الجواب، ت٤٠٣هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٦، ص١٧٦).
(٤) أبو بكر بن الطيب (٢٠١٠)، الإنصاف (حققه: محمد الكوثري)، ط٥، ص٢٣، مكتبة الخانجي، القاهرة.
(٥) الإنصاف (مصدر سابق)، ص٢٦.
(٦) أحمد بن الحسين (١٩٨٨م)، الاعتقاد (حققه: السيد الجميلي)، ط١، ص٥١، دار الكتاب العربي، بيروت.
(٧) هو علي بن علي، الجرجاني، الحنفي، المعروف بالسيد الشريف، عالم، حكيم، ت٨١٦هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٧).
(٨) الجرجاني، معجم التعريفات (مصدر سابق)، ص١٥٢.
(٩) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٠٠.
(١٠) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(١١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٢.

أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (الطلاق: ١٢). ثم يذكر أنه لو لم يكن عالماً لكان جاهلاً، ولو كان جاهلاً لكان ناقصاً، ولو كان ناقصاًلاحتاج إلى مَنْ يكمله، ومكمله محتاج إلى مكمل آخر، ويتسلسل، وما يتسلسل لا يتحصل[١].وابن عطاء الله فيما ذهب إليه من تعريف العلم والاستدلال عليه يوافق أهل السنة والجماعة. يقول البيجوري: "علمه: صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي به من غير سبق خفاء"[٢].

ثانياً: القدرة: ويرى ابن عطاء الله:أنها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، فيقول: " صفات الله تعالى أزلية قائمة بذاته القديمة العلية"[٣]. وهي صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه وفق الإرادة، وضدها العجز.ولذلك يقول: القدرة توجد الفعل وتوقعه وتظهره"[٤].ويقول: "مَنْ نظر إليه بعين القدرة وللخلق بعين العجز والقصور فقد شاهد فعله"[٥]. فالقدرة عنده: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه وفق الإرادة، وضدها العجز.

ويستدلُّ على ذلك بالنقل والعقل: فيذكر قوله تعالى: وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (البقرة: ٢٨٤). ثم يبين أنه لو لم يكن قادراً لكان عاجزاً ولو كان عاجزاً لكان ناقصاً، واحتاج إلى من يكمله، ومكمله يحتاج إلى مكمل آخر، ويتسلسل، وما يتسلسل لا يتحصل[٦].وابن عطاء الله فيما ذهب إليه في تعريف القدرة والاستدلال عليها لم يخرج عما قرره جمهور العلماء.

يقول البيجوري: "القدرة صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة..." [٧]

---

(١) انظر:
- ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧، ص٥٧.
- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن (مصدر سابق)، ص١٠٣.
- ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٧٧.
- ابن عطاء الله السكندري، أحمد بن محمد، التنوير في إسقاط التدبير (حققه: محمد أحمد)، ص٧، المكتبة التوفيقية، مصر.
(٢) البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٢٦.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٢.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣، ص٢٧.
(٧) البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٢٠.
انظر: الدردير، أحمد بن محمد (٢٠٠٤م)، شرح الخريدة البهية في علم التوحيد (حققه: عبدالسلام شنار)، ط١، ص٧٤-٧٥، دار البيروتي، سوريا.

ثالثاً: الإرادة: ويرى ابن عطاء الله: أنها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، فيقول: " صفات الله تعالى أزلية قائمة بذاته القديمة العلية"[١]. وهي صفة من شأنها تخصيص الممكنات ببعض ما يجوز عليها من وجود أو عدم، وضدها الإكراه ولذلك يقول: " وإنما تتعلق – القدرة والإرادة – بإيجاد المحدث وتخصيصه"[٢]. ويقول: "إلى المشيئة[٣] يستند كل شيء ولا تستند هي إلى شيء"[٤].فالإرادة عنده: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، من شأنها تخصيص الممكنات ببعض ما يجوز عليها من وجود أو عدم، وضدها الإكراه، ويستدل على ذلك بالنقل والعقل: فيذكر قوله تعالى: وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ (القصص: ٦٨) ويذكر أنه لو لم يكن مريداً لكان مكرهاً والإكراه في حقه نقص وهو محال[٥]. هذا ولا يخرج ابن عطاء الله فيما ذهب إليه في تعريف الإرادة والاستدلال عليها عما قرره جمهور العلماء. يقول الدردير[٦]: "الإرادة صفة أزلية تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود أو عدم..."[٧].

رابعاً: الكلام: يرى ابن عطاء الله:

- أنّ الكلام صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، فيقول: "صفات الله تعالى أزلية قائمة بذاته القديمة العليّة"[٨]
- وكلامه تعالى ليس محصوراً، ولذلك يقول:" فموسى عليه السلام سمع بآذان منحصرة كلام من لا ينحصر ولا يلزم من انحصار السامع انحصار المسموع"[٩].

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣
(٣) المشيئة من الله تعالى هي الإيجاد، ومن الناس هي الإصابة، والمشيئة من الله تقتضي وجود الشيء؛ ولذلك قيل قيل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والإرادة منه لا تقتضي وجود المراد لا محالة، ألا ترى أنه قال: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة: ١٨٥).
انظر: الأصفهاني، حسين بن محمد (د.ت)، المفردات في غريب القرآن (حققه: محمد كيلاني)، ص ٢٧١، دار المعرفة، بيروت.
(٤) البوطي، الحكم العطائية شرح وتحليل (مصدر سابق)، ج٣، ص٣٧٨.
(٥) انظر:
- ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن (مصدر سابق)، ص١٠٣.
(٦) هو أحمد بن محمد العدوي، المالكي، الأزهري، الخلوتي، الشهير بالدردير، أوحد وقته في الفنون العقلية والنقلية، ت ١٢٠١هـ، (الزركلي، الأعلام، ج١، ص٢٤٤).
(٧) الدردير، شرح الخريدة البهية (مصدر سابق)، ص٧٤-٧٥.
انظر: البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٢٢.
(٨) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٩) شافع، رافع بن محمد (٢٠١٣م)، زينة النواظر وتحفة الخواطر من كلام ابن عطاءالله السكندري (حققه: نزار نزار حمادي)، ط١، ص٣٤، دار مكتبة المعارف، بيروت.

- وكلامه تعالى ليس بمتناه ولا يوصف بالتقدم والتأخر، يقول: "الكلام صفة ذاتية غير محدودة ولا مؤقتة ولا مرتبة كالأوقات المرتبة"[١] ويقول: "لا يوصف بالتقدم ولا بالتأخر"[٢] ويقول: "صفاته مطلقة قديمة قائمة به غير متناهية"[٣].

- وكلامه ليس بحرف ولا صوت لأن ذلك علامة الحدوث وصفة الحادث لا القديم، يقول: "ليس كمثله شيء في كل الصفات صفاته قديمة"[٤] ويقول" كلامه صفة ذاتية قديمة".

- وكلامه تعالى هو أمره، يقول: "وأمره هو كلامه وكلامه هدى ونور.."[٥]

فالكلام عند ابن عطاءالله صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت وليس بمحصور وهو منزه عن التقدم والتأخر ليس بمتناه.

ويستدل على ذلك بالنقل والعقل:

- فيذكر قوله تعالى: **وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا** (النساء: ١٦٤).

- ويبين أنه من الكمالات التي يتصف بها الله تعالى، لأنه لو لم يتصف بالكلام لاتصف بضده واتصافه بضده نقص وهو محال[٦].

يقول الغزالي في إثبات هذه الصفة: "الكلام للحي إمّا أن يُقال هو كمال أو يقال هو نقص أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال. وباطل أن يقال هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة أنه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى"[٧].

خامساً و سادسا: السمع والبصر:

ويرى ابن عطاء الله أنهما:

- صفتان أزليتان قائمتان بذاته فيقول:" صفات الله تعالى أزلية قائمة بذاته القديمة "[٨].

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٩.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٦.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٩.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
انظر: المصدر السابق، ص٢٩.
(٧) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص٨٤.
(٨) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.

- من صفات الكمال التي يتصف بها الله تعالى، فيقول: "والسمع والبصر يقتضيان كمال المتصف بهما"[١].

ويستدل عليهما بالنقل والعقل.

- فيذكر قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ (الشورى: ١١)[٢].

- ويبين أن الخالق أكمل من المخلوق فيجب أن يتصف بصفات الكمال وبما أن السمع والبصر صفات كمال فينبغي اتصاف الله بهما وإلا كان العبد أكمل من الباري. [٣]

يقول الإمام الغزالي: "ندّعي أنّ صانع العالم سميع بصير، ويدل عليه الشرع والعقل. أما الشرع فيدل عليه.. وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ (الشورى: ١١).. وأما المسلك العقلي فهو أن نقول: معلوم أنّ الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أنّ البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق" [٤].

سابعا: الحياة: ويرى ابن عطاء الله:

- أنها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، فيقول: " صفات الله تعالى أزلية قائمة بذاته القديمة العلية"[٥]

- وهي صفة يتأتى بها الشعور بالنفس والعلم بالذات وضدها الموت والميت لا خبر له من ذاته. ولذلك يقول: "وهي صفة يتأتى بها الشعور بالذات وضدها الموت والميت لا خبر له من ذاته"[٦].

- فحياته تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تقتضي صحة الاتصاف بالعلم وبقية الصفات، فكل من اعترف بكونه تعالى عالماً لم ينكر أنّه حيّ. ويستدل على ذلك بالنقل والعقل:

- فيذكر قوله تعالى: ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ (البقرة: ٢٥٥).

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.
(٣) انظر:
- ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
- ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧-٢٨.
(٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص٨١.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٦) انظر: ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٠٠.

- ثم يذكر أن الحياة صفة كمال ونقيضها صفة نقص والله منزه عن النقائص[١]. يقول الإمام الغزالي: "لا يعني بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره. والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً" [٢].

المطلب الثاني: الصفات السلبية

ويتحدث ابن عطاء الله عنها فيقول: "من عرف أنّ للعالم صانعاً قادراً عالماً موصوفاً بصفات الإلهية الثبوتية والسلبية عرف الله"[٣]، ويقول: "لا إله إلا الله دائرة بين النفي السالب والإثبات الموجب فالنفي السالب لجميع صفات الحدوث والنقص والعدم، والإثبات الموجب لجميع صفات الكمال"[٤].

ثم يذكر أمثلة عليها فيقول: "وأنه الواحد الذي لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا التركيب وأنه القديم الأزلي، الدائم الذي لا أمد لمداه، ولا غاية لمنتهاه، الغني المطلق الذي لا يتوقف غناه على غيره..." [٥].

مما سبق يتبين أن ابن عطاء الله يبين أن هذه الصفات تسلب عن الله ما لا يليق به من نقائص، ويؤكد هذا المعنى بقوله: "فمن نظر إلى وجود الحق بعين القدم ونظر إلى ما سواه بعين الحدوث والعدم فقد شاهد أزليته.. ومن نظر إليه بعين البقاء ولخلقه بعين الفناء فقد شاهد سر أزليته"[٦].

وهو بذلك يوافق المتكلمين الذين يعرفون الصفات السلبية فيقولون: هي الصفات الدالة على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى، ويمثلون عليها بالوحدانية، والقدم والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس دون حصر فيها، وإنما ذكروا هذه الصفات لأنه يلزم من نفي ضدها تنزيهه تعالى عن جميع النقائص ولهذا سموها مهمات الأمهات [٧].

وفيما يلي تفصيل ذلك:

---

(١) انظر:
- ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
- ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧-٢٨.
(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص٧٥.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص ١٢٥.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٢.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٢.
(٧) انظر:
- البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٠٧.
- الصاوي، أحمد بن محمد (٢٠١١م)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (حققه: عبدالفتاح البزم)، ط٢، ص١٤٨، دار ابن كثير، دمشق.

أولا : وحدانية الله تعالى

يعدُّ مبحث الوحدانية أشرف مباحث هذا الفن؛ ولذلك سمي باسم مشتق منها فقيل:(علم التوحيد) ولِعظم العناية به كثر التنبيه والثناء عليه في آي القرآن، فقال تعالى: **وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ** (البقرة: ١٦٣) إلى غير ذلك من الآيات[١]، وهذا مادفعني لتقديمه وجعله في مبحث خاص.

المسألة الأولى: مفهوم الوحدانية لغة واصطلاحا

١- لغة: يقال: وحَد ووحُد؛ أي بقي مفرداً، ويقال: وحّده توحيداً؛ أي جعله واحداً. والوحْدة: الانفراد. والواحد الأحد[٢]: ذو الوحدانية والتوحد. والواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل. والواحد من صفات الله تعالى ويجوز أن ينعت الشيء بأنه واحد. والأحد في أسماء الله تعالى هو المفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر، وأحد لا يُنعت به غير الله تعالى لخلوص هذا الاسم الشريف له[٣]. والتوحيد: الإيمان بالله وحده لا شريك له. والوحدانية: والوحدانية: صفة من صفات الله تعالى معناها أنه يمتنع أن يشاركه شيء في ذاته أو صفاته وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير بلا واسطة[٤]. فالواحد إذن هو الشيء الذي:لا يصح انقسامه،ويشير ابن عطاءالله إلى ذلك فيقول:"الواحد هو الذي لا يقبل التجزئة"[٥].ولا يقبل الشركة بوجه، ويشير ابن عطاء الله إلى ذلك فيقول: "الوحدانية: نفي الشركاء"[٦].لا شبيه له في صفته، ويشير ابن عطاءالله

---

(١) البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١١٤

(٢) الواحد يدخل في الآحد ولا عكس، ثم إن الواحد يستعمل في الإثبات وفي النفي، والأحد لا يستعمل في النفي، تقول: فلان لا يقاومه واحد، بل يقاومه اثنان، بخلاف الأحد فلا تقول: لا يقاومه أحد، بل يقاومه اثنان.
انظر: الرازي، محمد بن عمر (١٩٩٤م)، لوامع البينات (علق عليه: طه عبد الرؤوف)، ط١، ص ٣١٣، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٣) انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم (٢٠١١م)، لسان العرب، ط٨، ج١٥، ص١٦٦- ١٦٨، دار صادر، بيروت.

(٤) أنيس، إبراهيم، محمد خلف، علي النجدي، أحمد الحوفي (١٩٨٩م)، المعجم الوجيز، ص٦٤٦، دار التحرير، التحرير، مصر.

(٥) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.

(٦) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٢٢.

إلى ذلك فيقول:"غايته توحيد الذات والصفة"[١]. لا شريك له في فعله، ويشير ابن عطاء الله إلى ذلك فيقول: "لا شركة لأحد معه في فعله البتة"[٢]، ويقول: "ليس كمثله شيء في كل الصفات"[٣].

٢- الوحدانية عند ابن عطاء الله:

يعرف ابن عطاء الله الوحدانية في أكثر من موضع وبأكثر من صيغة فيقول:

"هي نفي الشركاء والأنداد وإثبات الإله"[٤]. وهذه إشارة إلى نفي الكم[٥] المنفصل في الذات الذات وهو تعددها بحيث يكون هناك إلهان فأكثر. ويقول: "الواحد هو الذي لا يقبل التجزئة ولا التأليف ولا التركيب"[٦]. وهذه إشارة إلى نفي الكم المتصل في الذات وهو تركبها من أجزاء. ويقول: "وصفاته كلها آحاد وكاملات تامات"[٧]. وهذه إشارة إلى نفي الكم المتصل في الصفات وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين فأكثر. ويقول:"ليس كمثله شيء في كل الصفات"[٨]، ويقول: "وهو متنزه عن صفات المحدثات"[٩] وكأنه هنا يشير إلى نفي الكم المنفصل في الصفات وهو أن يكون لغير الله صفته تعالى كأن يكون لزيد قدرة يوجد بها ويعدم بها كقدرته تعالى. ويقول: "هو المنفرد بالأفعال كلها تفرداً حقيقياً.. ولا شركة لأحد معه في فعله البتة"[١٠]. وهنا يشير إلى نفي الكم المنفصل في الأفعال وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال. فابن عطاء الله يبين أنّ الله عز وجل واحد في ذاته، واحد في صفته، واحد في فعله، ولا يخرج في ذلك عما قرره جمهور العلماء، يقول البيجوري: "والحاصل أنّ الوحدانية الشاملة لوحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال تنفي كموماً خمسة..." [١١]. وقد أطلق علماء الكلام على الوحدانية أنها صفة سلبية لأنها تسلب عن الله تعالى ما لا يليق به من معنى الضد والند والشريك والشبيه والنظير [١٢].

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٦.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٩.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٠١.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٢٢.
(٥) الكم: العرض الذي يقبل القسمة واللاقسمة لذاته قبولاً أولياً، انظر: شرح المصطلحات الكلامية، ص ٢٩٥.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٧) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٩.
(٨) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٩.
(٩) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(١٠) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٠١.
(١١) البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١١٤.
(١٢) يقول البيجوري: "الصفات السلبية؛ أي التي دلت على سلب مالايليق به سبحانه" وعدّ منها خمسة هي: الوحدانية والبقاء والقدم والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس.
- البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٠٧.

المسألة الثانية: دلائل الوحدانية

١- الأدلة النقلية على وحدانية الله تعالى

ويورد ابن عطاء الله الكثير من الآيات القرآنية التي تتحدث عن وحدانية الله تعالى وتثبتها، ونجده يعلق على بعضها ليجلّي وجه الدلالة فيها ويترك البعض دون تعليق لوضوح دلالتها. ومن ذلك: **أولاً:** قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (البقرة: ١٦٣).

وهنا يعلّق بقوله: "وتدل على نفي الشريك على الإطلاق"[١].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ (الحديد: ٣). وهنا يعلق ويذكر أنّ الأول هو المفرد السابق، حتى لو قال قائل: أول عبد أشتريه حر فاشترى أولاً عبدين لا يعتق أحدهما، لأنّ الأول يجب أن يكون فرداً، ولو اشترى بعد ذلك واحداً، لم يعتق أيضاً، لأن الأول يجب أن يكون سابقاً، فلما وصف الله تعالى نفسه بأنه (أول) لزم أن يكون فرداً سابقاً فاقتضى أن لا يكون له شريك[٢].

ثالثاً: من قال بالتعدد أبطله الله تعالى بِـ: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢). قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٤٢).قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١) [٣]. ويقول: " لمّا كان الشرك سبباً لخراب العالم كان التوحيد سبباً لعمارته "[٤]. [٤]. يشير ابن عطاء الله هنا إلى أنّ تعدد الآلهة يلزم منه الفساد والخراب، فلما نظرنا في العالم فوجدناه منضبطاً منظماً دلّ ذلك على أنّ الإله واحد. فعقيدة تعدد الآلهة عقيدة فاسدة؛ لأنّها تؤدي كما يظهر في الآيات إما إلى الاعتراف بعجز الآلهة، وإما إلى الاعتراف بفساد العالم وهذا مردود.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩). وهنا يعلّق ويذكر أنه لو كان له شريك لعلمها، والنص يقتضي أن لا يعلمها سواه[٥].

٢- الأدلة العقلية على وحدانية الله تعالى

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٨.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٣٥-١٣٦.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٣٧.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٥٤.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٣٦.

أ- دليل التمانع: ولقد ذكر ابن عطاء الله هذا الدليل فقال: " لو قدرنا إلهين لكان أحدهما إذا انفرد صح منه تحريك جسم، ولو انفرد الثاني صح منه تسكينه، فإذا اجتمعا وجب أن يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد، وعند الاجتماع يصح أن يحاول أحدهما تحريك جسم معين والثاني تسكينه في آن واحد، وعندها لا يخلو:

إما أن يقع المرادان، وهو محال؛ لاستحالة الجمع بين الضدين.

وإما أن لا يقعا، وهو محال؛ لأنه يلزم من ذلك عجزهما، والإله لا يكون عاجزاً ثم إنّ المانع من عدم وقوع مراد كل واحد منهما حصول مراد الآخر، فيكون المرادان حاصلين ممتنعين في نفس الوقت.

وإما أن يمتنع مراد أحدهما دون الثاني، وهو محال؛ لأن الممنوع يكون عاجزاً، والعاجز لا يكون إلهاً، ولأنّ نفاذ مراد أحدهما ليس بأولى من نفاد مراد الآخر؛ إذ يلزم ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح.

فثبت أنّ القول بثبوت إلهين يوجب هذه الأقسام الفاسدة فكان القول به باطلاً"[1].

ب- دليل التوارد: ولقد ذكر ابن عطاء الله هذا الدليل فقال: "لو فرضنا إلهين لكان كل واحد منهما قادراً على جميع الممكنات، فإذا أراد كل واحد منهما تحريك جسم بحركة معينة في وقت محدد، فتلك الحركة:

إما أن تقع بكل واحد منهما - على الترتيب بأن يوجدها الأول ثم يوجدها الآخر - وهذا محال؛ لأن الأثر مع المؤثر المستقل واجب الحصول، ووجوب حصوله به يمنع من إسناده إلى الثاني لأنه شيء واحد ومتى حصل بأحدهما فلا يتصور حصوله بالآخر؛ لأنه يكون تحصيلاً للحاصل.

وإما أن تقع بهما معاً، وهو محال؛ إذ لو اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان للزم أن يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، فيكون محتاجاً إليهما وغنياً عنهما، وهو جمع بين النقيضين.

وإما أن تقع بالتعاون، وهذا يقتضي عجزهما؛ لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض سدّ على الآخر طريق تعلق قدرته به فلا يقدر على مخالفته، وهذا عجز.

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٢٨-١٢٩.

وإما أن تقع بواحد دون الثاني، وهذا باطل؛ لأنهما لما استويا في صلاحيّة الإيجاد كان وقوعه بأحدهما دون الثاني ترجيحاً من غير مرجح، وهو محال.

وإما أن لا تقع بواحد منهما، وهذا يقتضي كونهما عاجزين.

فثبت أنّ القول بثبوت إلهين قول باطل"[١].

وبعد فكل ما تقدم هو تقرير لبرهان التمانع الذي أرشد إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: **لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا** (الأنبياء: ٢٢)، فالدليل الأول بيان لتحقيق التمانع بالنسبة إلى فعلين متضادين، والدليل الثاني بالنسبة إلى فعل واحد. ومما يُذكر هنا أنّ دليل التمانع هذا قد عوّل عليه جُلُّ علماء الكلام من أشاعرة[٢] وماتريدية[٣] واعتمدوه في إثبات وحدانية الله تعالى وإبطال ما ادعاه الثنوية من وجود إلهين أحدهما للخير وهو النور والثاني للشر وهو الظلمة، وكذلك إبطال ما ادعاه النصارى من القول بثلاثة آلهة. وبرهان التمانع هذا يقابله برهان التوارد، ويعتبران برهاناً واحداً، ولكنه يختلف من جهة التسمية ففي حال فرض الاتفاق يسمى بالتوارد، وفي حال الاختلاف يسمى بالتمانع وقد اشتهر عند المتكلمين ببرهان التمانع.

ج- دليل التمايز: وقد ذكره ابن عطاء الله فقال: "لو فرضنا إلهين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته: فيمتاز كل واحد منهما بمميز وإلا لم يحصل التعدد، وما به التمايز إما أن يكون:

معتبراً في تحقيق الألوهية، فإن كان معتبراً كان الخالي عنه ليس بإله.

أو لا معتبراً، فإن لم يكن معتبراً لم يكن الاتصاف به واجباً فيفتقر إلى المخصص والمفتقر إلى المخصص محتاج ليس بإله"[٤].

فابن عطاء الله يبين أنه لا بد من افتراق الإلهين بأمر وإلا لم يحصل التعدد، فالتماثل في كل شيء ينفي الغيرية وبالتالي ينفي التعدد، وهذا الأمر إن كان مما هو معتبر في الألوهية كان عدم الشركة فيه يوجب عدم الشركة في الألوهية، وإن لم يكن كذلك فالاتصاف به ليس واجباً فيفتقر إلى المخصص والمفتقر محتاج ليس بإله. وقد ورد هذا

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٢٩-١٣٠.

(٢) انظر: - الأشعري، علي بن إسماعيل (١٩٥٥م)، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (صححه: حمودة غرابة)، ص٢٠-٢١، مطبعة مصر، مصر.
- الباقلاني، محمد بن الطيب (١٩٥٧م) كتاب التمهيد (حققه: رتِشرمكارثي)، ص٢٥، المكتبة الشرقية، بيروت
- الغزالي، محمد بن محمد (٢٠٠١م)، إحياء علوم الدين، ج١، ص١٠٤، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الرازي، معالم أصول الدين، (مصدر سابق)، ص٣٦٤-٣٧٣.

(٣) انظر: الماتريدي، محمد بن محمد (٢٠٠١م)، كتاب التوحيد (حققه: بكر أوغلي ومحمد آروشي)، ط١، ص٨٥-٨٦، دار صادر، بيروت.

(٤) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٣١-١٣٢.

الدليل عند الإمام الغزالي[١] وعند فخر الدين الرازي[٢]. بل إنّ ما ذكره ابن عطاء الله هنا إنما هو إعادة لما ذكره الرازي في كتاب معالم أصول الدين وبألفاظ قريبة. ومما يذكر هنا أن الدكتور محمد أبو ريده في مقدمته لرسائل الكندي الفلسفية يشير إلى أن هذا الدليل يعود إلى الكندي، وعلى أساسه جرى كل من الفارابي وابن سينا[٣]. ونجد هذا الدليل عند ابن رشد[٤] أيضاً بالصيغة الآتية:

"إن اتحاد أفعالهما يجعلهما متحدين في كل شيء مما يؤدي إلى استحالة القول بالتعدد"[٥].

د- دليل التخصيص

ولقد ذكره ابن عطاء الله فقال:" العقل يحكم باحتياج الفعل إلى فاعل، وفاعل واحد كافٍ، ونقول فيما زاد على الواحد ليس احتياجه إلى اثنين بأولى من ثلاثة، ولا ثلاثة بأولى من أربعة، وهلم جراً إلى ما لا نهاية فالقول بإلهين محال" [٦]. فالمحدَث يكفيه محدِث واحد والقول بأكثر مِن محدِث محدِث هو قول بعدد لانهائي مِن الآلهة؛ إذ لا عدد أولى من عدد، وبالتالي فالقول بإلهين محال. وقد ورد هذا الدليل عند ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل [٧]. كما ورد عند فخر الدين الرازي بالصيغة الآتية: "العالم محتاج إلى المحدث والمحدث الواحد كافٍ، فإذا قلنا إنّ هناك أكثر من محدث ثبت من الآلهة ما لا عدد يحصيه؛ لأنه لا عدد أولى من عدد، وليس وقوفنا عند اثنين بأولى من افتراض عدد آخر"[٨].

المسألة الثالثة: أسماء كلمة التوحيد في القرآن الكريم

نجد ابن عطاء الله يُفرد فصلاً في كتابه مفتاح الفلاح، يذكر فيه أسماء هذه الكلمة في القرآن الكريم، ويضع بإزاء كل اسم منها الآية الدالة عليه مع التوجيه المناسب من خلال أقوال المفسرين والعلماء [٩]. وفيما يأتي نذكر هذه الأسماء، وما دلّ عليها:

---

(١) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص٦٠.
(٢) الرازي، معالم أصول الدين (مصدر سابق)، ص٣٧١.
(٣) انظر: الكندي، يعقوب بن إسحاق (١٩٥٠م)، رسائل الكندي الفلسفية (حققه: محمد أبو ريده)، ص٨٠، دار الفكر العربي، القاهرة.
(٤) هو محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد، كان فيلسوفاً، وفقيهاً، وطبيباً، ت ٥٩٥هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٣١٨).
(٥) ابن رشد، محمد بن أحمد (١٩٦٤م)، مناهج الأدلة في عقائد الملة (تحقيق: محمود قاسم)، ط٢، ص ٧١، مكتبة الإنجلو المصرية.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٣٢.
(٧) ابن حزم، علي بن أحمد (١٩٧٧م)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (حققه: محمد نصر وعبدالرحمن عميرة)، ج١، ص١٠٦، دار الجيل، بيروت.
(٨) الرازي، محمد بن عمر (٢٠١١م)، أسرار التنزيل وأنوار التأويل (حققه: محمود أحمد)، ط١، ص ١٢٤، دار المعرفة، بيروت.
(٩) انظر: ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٥٤-١٦٩.

١) (كلمة التوحيد)، وسميت بذلك لأنها تدل على نفي الشريك على الإطلاق.

قال تعالى: وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ (البقرة: ١٦٣) [١].

٢) (كلمة الإخلاص)، وسميت بذلك لأن الأصل فيها عمل القلب، وهو كون الإنسان عازماً بقلبه وحدانية الله تعالى، وهذه المعرفة يستحيل أن يؤتى بها لغير وجه الله تعالى، بخلاف سائر الطاعات البدنية؛ فإنها يؤتى بها لتعظيم الله وقد يؤتى بها لسائر الأغراض العاجلة من الرياء والمدح والثناء[٢]. وهذا هو الموضع الوحيد الذي لا يذكر فيه آية أو حديث.

٣) (كلمة الإحسان)، ويدل على هذه التسمية: قوله تعالى: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ (الرحمن: ٦٠). أي هل جزاء من أحسنا إليه بالإيمان إلا أن نحسن إليه بالغفران.

وقوله تعالى: لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ (يونس: ٢٦). قوله (أحسنوا) هو قول: لا إله إلا الله باتفاق المفسرين[٣].

٤) (دعوة الحق)، ويدل على هذه التسمية: قوله تعالى: لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ (الرعد: ١٤). قال ابن عباس: "هو قول لا إله إلا الله"[٤].

٥) (كلمة العدل)، ويدل على هذه التسمية: قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (النحل: ٩٠). قال ابن عباس: العدل شهادة أن لا إله إلا الله[٥].

ومما يذكره في سبب هذه التسمية: قوله: "إنّ معرفة الله متوسطة بين الإفراط الذي هو التشبيه، والتفريط الذي هو التعطيل، فمن بالغ في الإثبات وقع في التشبيه، ومن بالغ في النفي وقع في التعطيل، فالحق الاعتدال بين الطرفين"[٦].

وقوله: "من ترك النظر والاستدلال في معرفة الله وعَدلَ إلى ما أَلِفَه من الحسِّ والخيال وقَع في الضلال. وأمّا مَن تَوَغَّل في البحث وأراد الوصول إلى كُنْه العظمة تحير وتردد، بل عَمِيَ فإنّ

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٥٤.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٥٥.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٥٦.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٥٨.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٠.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦١.

نور جلال الإلهية يعمي أحداق العقول البشرية فصار هذان الطرفان مذمومين فأولى البحث في الاعتدال وترك التعمق)"[1].

٦) (الطيب من القول)، لقوله تعالى: ﴿وَهُدُوٓاْ إِلَى ٱلطَّيِّبِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ (الحج: ٢٤). أي إلى (لا إله إلا الله). ومما يذكره هنا أنه لا كلمة أطهر وأطيب من هذه الكلمة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨)، ثم يذكر أنّ النجاسة الحاصلة بسبب كفرهم تزول بسبب ذكر هذه الكلمة مرة واحدة، فكيف يعقل أن لا يزول وسخ المعاصي بسبب ذكر هذه الكلمة[2].

٧) (الكلمة الطيبة)، لقوله تعالى: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ (إبراهيم: ٢٤).

ومما يذكره في سبب هذه التسمية:

- أنها طاهرة عن التشبيه والتعطيل فإنها طريقة متوسطة بينهما، مباينة لكل واحد منهما كما أنّ اللبن خارج من بين الفرث والدم وهو مبرأ عنهما.
- إنها طيبة بمعنى قبولها عند الله، قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (فاطر: ١٠)[3].

٨) (الكلمة الثابتة)، لقوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ﴾ (إبراهيم: ٢٧). ومما يذكره أنها سميت بذلك لأن المذكور ثابت ممتنع التغير فيكون الذكر والاعتقاد كذلك[4]

٩) (كلمة التقوى)، لقوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ (الفتح: ٢٦). ومما يذكره في سبب تسميتها أنّها تقي قائلها من الكفر ولأنها تقي بدنه من السيف وماله من الغنم وأولاده من الأسر، ثم

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦١.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٢.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٣.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٤.

يذكر أنّه إنْ أضاف إلى اللسان القلب صارت واقية لقلبه عن الكفر، وإن انضم التوفيق إليه صارت واقية لجوارحه عن المعاصي[١].

١٠) (الكلمة الباقية)، لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ﴾ (الزخرف: ٢٨). ويذكر هنا قول الكثير من المفسرين وهو: إنها قول لا إله إلا الله لقوله قبل ذلك: ﴿إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ۝٢٦ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ﴾ (الزخرف: ٢٦-٢٧)، ومعنى (إنني براء مما تعبدون) نفي الإلهية عن الأشياء التي كانوا يعبدونها، ثم قال: (إلا الذي فطرني) فكان فيه إثبات الإلهية للذي فطره، ومجموع ذلك: لا إله إلا الله[٢].

١١) (الاستقامة)، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟﴾ (فصلت: ٣٠). ويذكر هنا ما قاله ابن مسعود: ثم استقاموا هو قول (لا إله إلا الله)، وذلك لأنّ قولهم (ربنا الله) إقرار بوجود الرب ثم من المفترين من أثبت له نداً وشريكاً ومنهم من نفى ذلك وهم الذين استقاموا على الصراط المستقيم. والاستقامة في القيامة بقدر الاستقامة في نفي الشركاء[٣].

١٢) (كلمة الله العليا)، لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ (التوبة: ٤). ويذكر أنّ سبب علو هذه الكلمة أنّ القلب إذ تجلى فيه نور هذه الكلمة استعقب حصول القوة بالله، ولهذا صار العارفون المستغرقون في نور جلال الله يستحقرون الأحوال الدنيوية، وعظماء الملوك، ولا يبالون بالقتل ولا يقيمون لطيبات الدنيا وزناً ألبته، ثم يضرب المثل بسحرة فرعون حيث لم يلتفتوا إلى قطع الأيدي والأرجل بعد أن تجلّى لهم نور هذه الكلمة[٤].

١٣) (المثل الأعلى)، لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ (النحل: ٦٠).

ويذكر هنا ما قاله قتادة: معناه قول (لا إله إلا الله)، ومعنى المثل هنا الصفة[٥].

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٥.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٥.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٦.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٦.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٧.

١٤) (العهد)، لقوله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ (مريم: ٨٧).

ويذكر هنا قول ابن عباس: العهد قول لا إله إلا الله[١].

١٥) (مقاليد السماوات والأرض)، لقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الشورى: ١٢)

ويذكر ما قاله ابن عباس: هو قول لا إله إلا الله، ويدل عليه:

أ- أنه تعالى بيَّن أنه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) فلما كان الشرك سبباً لخراب العالم كان التوحيد سبباً لعمارته.

ب- إن أبواب السماء لا تفتح عند الدعاء إلا بقول (لا إله إلا الله) وأبواب الجنة لا تنفتح إلا بهذا القول، وأبواب القلب لا تنفتح إلا بهذا القول، وأنواع الوساوس لا تندفع إلا بهذا القول فكانت هذه الكلمة هي أشرف مقاليد السماوات والأرض[٢].

١٦) (كلمة الحق)، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (الزخرف: ٨٦)، والحق هنا قول لا إله إلا الله[٣].

١٧) (العروة الوثقى)، لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، والعروة الوثقى: قول لا إله إلا الله[٤].

١٨) (كلمة الصدق)، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ (الزمر: ٣٣)، يعني قول لا إله إلا الله[٥].

١٩) (كلمة السواء)، لقوله تعالى: ﴿تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦٤). ويذكر هنا ما قاله أبو العالية الرماحي: هي قول لا إله إلا الله[٦].

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٨.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٨.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٨.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٩.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٩.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٩.

وابن عطاء الله هنا لم يخرج عما قرره المتكلمون والمفسرون في ذلك، بل هو متابع لهم قائل بقولهم ولكنَّ الجديدَ الذي أتى به أنْ جمع هذه الأسماء تحت هذا العنوان وعلّق عليها بهذه الطريقة التي تبيُّن انتظامها في عقد جميل، وتجعل منها موضوعاً متكاملاً متناسقاً، ومما يذكر أن ابن عطاء الله هنا قد تأثر بالإمام الرازي وأخذ عنه جلَّ ما ورد تحت هذا العنوان[١].

ثانيا : القدم

يتحدث ابن عطاء الله عن القدم فيقول: "مّن نظر إلى وجود الحق بعين القدم ونظر إلى ما سواه بعين الحدوث والعدم فقد شاهد أزليته"[٢]، ويقول: "ودوامه أزلاً أبداً"[٣].

فالقدم في حقه تعالى كما يبين ابن عطاء الله بمعنى الأزلية؛ أي أنّ وجوده تعالى غير مسبوق بعدم، وضده الحدوث. ويستدل على قدمه تعالى بالنقل والعقل:

- فيذكرقوله تعالى" **هُوَ ٱلۡأَوَّلُ** (الحديد: ٣).

- ويبين أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً، ولو كان حادثاً لاحتاج إلى مُحدث يحدثه، ومحدثه يحتاج إلى محدث، ويتسلسل، وما يتسلسل لا يتحصل، فوجب أن يكون قديماً[٤].

وابن عطاء الله في تعريفه للقدم واستدلاله عليه لم يخرج عما قرره المتكلمون قبله، فالغزالي مثلاً يقول: "لو كان حادثاً لافتقر إلى سبب آخر، وكذلك السبب الآخر، ويتسلسل إما إلى غير نهاية وهو محال، وإما أن ينتهي إلى قديم لا محالة يقف عنده، وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم"[٥]، العالم"[٥]، ويقول: "ولا نعني بقولنا قديم إلا أنّ وجوده غير مسبوق بعدم"[٦].

ثالثاً: البقاء

يتحدث ابن عطاء الله عن البقاء فيقول: "ودوامه أزلاً وأبداً باقٍ سرمداً، واستحال عليه العدم كما وجب له الوجود والقدم"[٧].

فالبقاء عنده معناه: أنّ الله عز وجل أبدي ليس لوجوده نهاية، فيستحيل عليه العدم.

---

(١) الرازي، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات (مصدر سابق)، ص١٤١-١٥٤.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٢.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٣.
(٤) انظر: ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧
(٥) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص٣٥.
(٦) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص٣٥.
(٧) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.

ويستدل على ذلك بالنقل والعقل:

- فيذكر قوله تعالى: **هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ** (الحديد: ٣).

- ويبيّن أنّه لو جاز عليه العدم لاستحال عليه القدم، وهو باطل بثبوت قدمه، فيقول: "لو جاز عدمه لبطل قدمه"[١].

وابن عطاء الله هنا لم يخرج عما قرره المتكلمون قبله، فالغزالي مثلاً يستدل على البقاء فيقول: "ما ثبت قدمه امتنع عدمه"[٢].

رابعاً: المخالفة للحوادث

يتحدث ابن عطاء الله عن ذلك فيقول: "والمماثلة منفية عن الله تعالى"[٣]، ويقول:

تعاليت عن شبه الخليقة كلها ومن وصف علياك الطهارة والمجد[٤]

فالمخالفة للحوادث عنده تعني أنّ الله تعالى ليس مماثلاً لشيء من الحوادث، والحوادث هي كل ما سوى الله تعالى، ومن صفاتها أنّ لها صورة وجسماً وهي مؤلفة من أجزاء، ولها زمان ومكان إلى آخر ذلك، والله تعالى لا يشبهها فهو مخالف لغيره في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله.

ويشير ابن عطاء الله إلى ذلك فيقول:

كيف السبيل إليه وهو منزه عن كنهه الكلّيّ والأبعاض

لفنا وجودهم بذات وجوده متنزهٌ عن جوهر الأعراض

لا شيء يشبهه فأين وكيف ما فمتى[٥] سؤال عن حدود ماضي

ومن العجائب أن يكون وجوده فوق الظهور وغاية الإغماض[٦]

ويقول: "إنّ الله دائمٌ باقٍ لا يلحقه زوال ولا نقص ولا تغير ولا تقبل صفاته شيئاً من التغيرات مما يلحق المحدثات"[٧].

---

(١) انظر: ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (مصدر سابق)، ص٣٦.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٤.
(٥) المتى: كون الشيء في الزمن، شرح مصطلحات، ص ٣١٢.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٥٣.
(٧) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٠.

فلا مماثلة بين الله تعالى وبين الحوادث بوجه من الوجوه، فكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك.

ويستدل على ذلك بالدليل النقلي والعقلي:

- فيذكر قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١).

- ويذكر أنه لو لم يكن مخالفاً للحوادث لكان مماثلاً لها ولو كان مماثلاً لها لكان حادثاً مثلها، ولو كان حادثاً مثلها لاحتاج إلى محدث، ومحدثه يحتاج إلى محدث، ويتسلسل وما يتسلسل لا يتحصل، فثبت مخالفته للحوادث[١].

وهو بذلك لم يخرج عما قرره أهل السنة.

يقول السنوسي[٢]: "وأما برهان مخالفته للحوادث فلأنه لو ماثل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها وذلك محال لما عرفتَ قبل من وجوب قدمه تعالى وبقائه"[٣].

خامسا: قيامه تعالى بنفسه (الغنى)

يتحدث ابن عطاء الله عن قيامه تعالى بنفسه وغناه، فيقول: "هو الغني المطلق الذي لا يتوقف غناه على غيره، كما لا يتوقف وجوده على غيره، فلا يحتاج في ذاته ولا في كماله ولا في صفاته إلى أحد سواه"[٤]، ويقول في موضع آخر: "هو واجب الوجود قديم لا يتأثر بشيء ويتأثر به كل شيء فقد كان قبل أي شيء وقبل وجود الزمان والمكان"[٥].

وهو بهذا الكلام يشير إلى تعريف هذه الصفة عند المتكلمين وهو: "الغنى وانتفاء الاحتياج إلى المحل (الذات والمكان) والمخصص"[٦].

- فهو لا يحتاج إلى مخصص أي موجد يخصصه بالوجود بدلاً من العدم، وقد أشار ابن عطاء الله إلى ذلك بقوله: "هو واجب الوجود قديم"[٧]، وبقوله: "لا يتوقف وجوده على غيره"[٨].

- وهو لا يحتاج إلى محل أي ذات يحل فيها أو مكان يحل فيه، وقد أشار ابن عطاء الله إلى ذلك بقوله: "فقد كان قبل أي شيء وقبل وجود الزمان والمكان"[١].

---

(١) انظر: ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٢) هو محمد بن يوسف بن عمر السنوسي، عالم تلمسان في عصره، له تصانيف كثيرة، ت٨٩٥هـ (الزركلي، الأعلام، ج٧، ص١٥٤).
(٣) الدسوقي، محمد، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص٨٧، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧-٢٨.
(٦) الدسوقي، حاشية الدسوقي على ام البراهين (مصدر سابق)، ص٨٧.
(٧) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٨) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.

ويستدل على ذلك بما استدل به أهل السنة فيبيّن أنّه تعالى لو افتقر إلى موجد، لكان حادثاً، وقد سبق وجوب وجوده وقدمه وبقائه ذاتاً وصفاتاً[٢]، ثم يقول: "هو واجب الوجود بنفسه وواجب له الاستغناء واستحال عليه الاحتياج"[٣].

ويبيّن أنّ الله تعالى لو افتقر إلى محل لكان صفة، ولو كان صفة لم يتصف بصفات الذات وقد سبق أنها واجبة القيام به تعالى[٤]، ثم يقول: "وصفاته مطلقة قديمة قائمة به"[٥].

يقول الإمام السنوسي: "وأما برهان وجوب قيامه بنفسه؛ فلأنه لو احتاج إلى محل لكان صفة، والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا جل وعزّ يجب اتصافه بهما فليس بصفة، ولو احتاج إلى مخصص لكان حادثاً كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه"[٦].

المطلب الثالث: صفات الأفعال والنصوص المتشابهات

يتحدث ابن عطاء الله عن صفات الأفعال فيقول: "صفات فعلية تَسمَّى بها الباري سبحانه وتعالى لصدور الأفعال منه"[٧]. ثم يقول: "والقدرة توجد الفعل وتوقعه وتظهره"[٨]. وفي موضع آخر يذكر أنّ الخالق والرازق من صفات فعله، ثم يقول: " صفات أفعاله وهو ما يقال إنه غيره"[٩].

من كل هذا يتبين أنّ صفات الأفعال عنده: هي صفات الله المشتقة من معنى خارج عن ذاته عز وجل، مثل: خالق، فهي صفة مشتقة من الخلق، والخلق خارج عن الذات وهي من آثار القدرة والقدرة من صفات الذات.

ويؤكد البيهقي ذلك فيقول: " صفات الأفعال هي تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها مستحقة له فيما لايزال "[١٠].

ومما يذكره البيجوري " لأنها -صفات الأفعال- عند الأشاعرة تعلقات القدرة... "[١]

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٦.
(٤) انظر: ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٦.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٦.
(٦) الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين (مصدر سابق)، ص٨٥.
(٧) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٨) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٩) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٤.
(١٠) البيهقي، الاعتقاد (مصدر سابق)، ص٥٢.

أما عن النصوص المتشابهات الواردة في القرآن والسنة مثل الوجه واليد والاستواء وغير ذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ٢٧)، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠) وغير ذلك فقد انقسم حولها العلماء:

- ففريق آمن بهذه النصوص كما وردت مع التأويل الإجمالي بأن هذا المعاني الحسية منفية عن الله تعالى، فهم يؤمنون بالتنزيل لكن يفوضون المعنى المراد منها إلى الله عز وجل
- وفريق أثبتها بمعناها الظاهر لكنهم قالوا : له يد ليست كأيدينا، ووجه ليس كوجهنا ثم قالوا : نفوض في الكيفية .

وهذا الكلام يلزم عنه التناقض؛ لأنمه يشمل الإثبات والنفي في آن واحد ويلزم عنه التجسيم والتشبيه . وهذا رأي المدرسة التى تدعي السلفية من غلاة الحنابلة .

- رأي الخلف : وهم الأشاعرة والماتريدية ويلتزمون بما كان عليه السلف من أوائل الأمة، والأصل عندهم هو التفويض لكن لما كثر التجسيم والتشبيه في البيئة الإسلامية لجأوا إلى التأويل، فكان التأويل - عندهم - ضرورة اقتضتها الظروف من وجود التشبيه كما تقدم . وإضافة إلى هذا أقول : إن التراكيب العربية المستعملة لا تخلو من إفادة معنى إما حقيقياً وإما مجازياً وإنها تستعمل في معناها الحقيقي إلا إذا وجدت قرينة تقتضي العدول عنه إلى المعنى المجازي وهذا المعنى المجازي يكون معلوماً لا مجهولاً؛ لأن المجاز موضوع بالوضع النوعي التأويلي والوضع تعيين اللفظ بإزاء المعنى ليدل عليه بنفسه أو بواسطة القرينة، وكون الوضع لمعنى مجهول غير معلوم لنا يضيع الغرض من الوضع، فلو كانت هذه الآيات والأحاديث التي أجمع السلف والخلف على أنها مصروفة عن ظاهرها وعلى أن مدلولها معنى آخر غير المتبادر منها دالة على معنى لا نعلمه لكان المجاز موضوعاً لمعنى مجهول للمخاطب، وهذا غير معقول، فوجب أن يكون مدلولها معلوماً للمخاطب وقد قامت قرينة في كل آية أو حديث تدل على ذلك المعنى المجازي.

فالوجه مثلاً يحمل على الذات المتصفة بالصفات الكمالية ولذلك نظير في كلام العرب فإنهم يقولون: فلان وجه القوم؛ أي رئيسهم فأريد منه الذات التي لها ولاية ورياسة على غيرها والدليل العقلي أيضا أثبت أنّ القابل للهلاك ما عدا الذات والصفات فلو حملنا الوجه على صفة لا نعرفها

---

(١) البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٥٣.

لكـان قولـه تعـالى: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (القصـص: ٨٨) جميـع الـذوات والصـفات ومنهـا ذاتـه وصفاته قابلة للهلاك إلا صفة الوجه وهو باطل بداهة.

وخلاصة القول: إنّ السلف والخلف متفقون على تنزيه الله تعالى عن المشابهة لخلقه لكنّ السلف يرون التنزيه مع تفويض المعنى المراد من الآيات الموهمة للتشبيه، والخلف يرون أن التنزيه يقتضي حملها على معنى لا تشبيه فيه، لكن قالوا: مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أحكم، ووجه السلامة في مذهب السلف أنّ التأويل أمر ظني يحتمل الخطأ وبهذا تعرض نفسك للمسؤولية أمام الله تعالى، ووجه الإحكام في مذهب الخلف أنه أقوى في الرد على أصحاب الزيع الذين يريدون إثارة الفتنة من البحث في المتشابه ليؤيدوا مذاهبهم[١].

موقف ابن عطاء الله من المتشابهات

حَمَلَ ابن عطاء الله لواء تنزيه الباري عز وجل عن كل ما يوهم النقص مما يصفه به المجسمة والمشبهة الذين صوّروا الله عز وجل كواحدٍ من البشر مقدراً بالأقدار، ومحدوداً بالأبعاد.

وأقام الأدلة النقلية والعقلية على تنزيه الله عز وجل عن مشابهة خلقه بأي وجه من الوجوه.

ومن الأدلة النقلية التي أوردها:

- قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى: ١١) ثم يعقب: "لا يشبهه شيء والمماثلة منفية عنه تعالى"[٢].
- وقوله تعالى: وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (الإخلاص: ٤) ويعقب: "تنزه عن كل شيء محدث مقيد"[٣].

فالآيتان تنفيان أن يكون ثمّة موجود مماثل لله تعالى في ذاته أو صفاته، ولذلك يقول ابن كثير بعد تفسير الآية الأخيرة: "لاشبيه ولامثيل له..كيف يكون له من خلقه نظير يساميه أو قريب

---

(١) انظر:
- أبو دقيقة، محمود (١٩٩٥)، القول السديد في علم التوحيد (حققه:عوض حجازي)، ط١،ج٢، ص٨٦.
- البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٥٦.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٩.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨، ص٤٤.

يدانيه"[١]. ويقول الطاهر ابن عاشور في تفسير الآية الأول: "إنّه لاشبيه له ولانظير فالآية نفت أن يكون شيء من الموجودات مماثلاً لله تعالى "[٢].

ومن الأدلة العقلية التي أوردها:

أنّ الله تعالى لو أشبه المخلوقات لكان محدثاً مثلها، ولهذا وجدته يقول: "كل الحوادث لابد من محدث يحدثها وهو ليس كمثلها ولا يشبهها، فلو كان مثلها وشبهها لوجب له ما يجب لها ولجاز عليه ما يجوز عليها واحتاج إلى محدث ويتسلسل، وما يتسلسل لا يتحصل"[٣].

ولكن لانتوهم من ذلك كما يقول ابن عاشور[٤] من أنّ الله منزه عن الاتصاف بما اتصفت به المخلوقات من أوصاف الكمال المعنوية كالعلم والحياة، ولكن صفات المخلوقات لاتشبه صفات الله تعالى في كمالها لأنها في المخلوقات عارضة وهي واجبة لله تعالى فهو في منتهى الكمال[٥].

ولذلك وجدته يفرق بين القديم والحادث، فيقول: "القديم لا يجوز عدمه ولا عدم شيء من صفاته ولا يجوز عليه التغيير، وهو متنزه عن الأضداد والأنداد وعن صفات المحدثات"[٦].

ويقول: "المقيد الحادث لا يخلو من الصفات العرضية كالحركة والسكون والموت والحياة والجهات والحدود والاجتماع والافتراق والتغير بالأضداد، ومالا يخلو من الحوادث فهو حادث مثلها"[٧].

ثم يقول: "لا إله إلا الله هي للخاصة قوة في أديانهم وزيادة في نور آمالهم بإثبات الذات والصفات وتنزيهها عن تغير صفات الأحداث وطرو الآفات"[٨].

ومما يذكره:

تعاليت عن شبه الخليقة كلّها ومِن وصْف علياك الطهارة والمجد

اقبل نصيحة من قد قال معترفاً لا تجعلن إلى التشبيه من سبب[٩]

ثم وجدته وهو يتحدث عن اسم الله تعالى (القدوس) يقول:

---

(١) ابن كثير، تفسير ابن كثير(مصدر سابق)، ج٦، ص٣٥٥٣.
(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج٢٥، ص٤٧، دار سحنون، تونس.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٤) هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة، ت ١٩٧٣هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٦، ص١٧٤).
(٥) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (مصدر سابق)، ج٢٥، ص٤٨.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٧) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٧.
(٨) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٤٧.
(٩) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص١٤.

"ويأمر الشيخ بذكره من اعترضته في الخلوة شبه أهل التجسيم والتشبيه، ولمن كانت عقيدته تناسب ذلك فينتفع بذكر هذا الاسم انتفاعاً كثيراً"[١].

ولكن ثمة إشكال:

فقد ورد في القرآن والسنة نصوص يوهم ظاهرها المشابهة للحوادث كوصفه تعالى - تنزه عن ذلك - بأن له وجهاً، أو عيناً، أو يدين، أو أنّ له مجيئاً، ونزولاً، ونحو ذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ٢٧)

وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ (طه: ٣٩) ونحو ذلك، فما موقف ابن عطاء الله منها؟

يثبت ابن عطاء الله من هذه النصوص صفات لله تعالى يسميها صفات سمعية؛ كالسمع والبصر طريق إثباتها النص الثابت في القرآن والسنة من غير استناد إلى دليل عقلي.

ويتعامل معها في إطار واضح من الإثبات والتنزيه؛ أي الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل الواردين في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

يقول: "من بالغ في الإثبات وقع في التشبيه ومن بالغ في النفي وقع في التعطيل والحقّ الاعتدال بين الطرفين"[٢].

ويقول: "سميت (لا إله إلا الله) بالكلمة الطيبة لأنها طاهرة عن التشبيه والتعطيل، لكنها طريقة متوسطة بينهما مبيانة لكل واحد منهما، كما أنّ اللبن خارج من بين فرث ودم، وهو مبرأ عن كل واحد منهما"[٣].

وابن عطاء الله فيما ذهب إليه يوافق أهل السنة حيث يقول الرازي في تفسيره: "إنّ مَن توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان، فهما طرفان معوجان والصراط المستقيم هو الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل"[٤].

ويشرح البيجوري قول اللقاني: "وكلّ نص أوهم التشبيها أوّله أو فوّض ورمْ تنزيهاً"[٥]

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص٦١.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦١.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٦٤.
(٤) الرازي، التفسير الكبير(مصدر سابق)، ج١، ص١٨٣.
(٥) البيجوري، تحفة المريد(مصدر سابق)، ص١٥٦.

فيبين أنّ النص الذي يوهم التشبيه كاليد والاستواء يقف أهل السنة منه موقفين:

الأول: التأويل حيث يقول: وقوله: (أَوِّل)؛ "أي احمله على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد"[١].

الثاني: التفويض حيث يقول: وقوله: (أو فوض)؛ "أي فوض المراد من النص الموهم إليه تعالى على طريق السلف"[٢].

ثم يقول: "فظهر مماقررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي لأنهم يصرفون الموهم عن ظاهره المحال عليه تعالى لكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين المراد من ذلك وعدم التعيين"[٣].

المبحث الرابع

أفعال الله تعالى

إن موضوع هذا المبحث من الموضوعات التي احتارت فيها العقول وتضاربت فيها الآراء واختلفت فيها المذاهب؛ فما من مسألة تدخل تحت هذا المبحث إلا وكان الخلاف فيها كبيراً، وبعون الله تعالى سيعرض هذا من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: أفعال العباد بين الجبر والاختيار

لما اختلف الأشاعرة والمعتزلة في أفعال العباد الاختيارية هل هي من فعل الله تعالى أو من فعل العبد، وكان الأشاعرة يذهبون إلى أنها من فعل الله ذكر علماء الكلام هذا الموضوع ضمن أفعال الله تعالى[٤].

المسألة الأولى: مذهب الجبرية

---

(١) البيجوري، تحفة المريد(مصدر سابق)، ص١٥٦.
(٢) البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٥٦.
(٣) البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٥٦.
(٤) انظر: التفتازاني، مسعود بن عمر (٢٠٠٧م)، شرح المقاصد، ط١، ج٢، ص١٢٥، دار مِداد.

وهم أتباع الجهم بن صفوان[١] يرون أنّ الإنسان مجبور في أفعاله لا قدرة لـه ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه مجازاً كما تنسب إلـى الجمـادات، كمـا يقـال: أثمـرت الشـجرة وجـرى المـاء... والثـواب والعقـاب جبـر كمـا أنّ الأفعال كلها جبر وإذا ثبت الجبر فالتكليف كان جبراً أيضاً[٢].

فأفعال العباد عندهم اضطرارية وليس للعبد فعل اختياري وهذا مخـالف للبداهـة التـي تفرق بين حركة الارتعاش وحركة البطش، وهم بهذا نزلوا بالإنسان إلى مرتبة الجمادات.

واستدلوا على قولهم بأنّ دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال وحينئذٍ إمـا أن يكـون فعـل العبد مقدوراً لله تعالى فقط، وإما أن يكون مقدوراً للعبد فقط، والمسلمون متفقون على أنـه لا خـالق غير الله ومـا دام الخلـق لله ولـيس للإنسـان فالإنسـان مجبـور علـى الفعـل إذ لا واسـطة بـين الجبـر والاختيار[٣].

وفساد هذا القول ظاهر فإنه يؤدي إلى أنه لا تكليف، ولا فائدة في إرسال الرسل، ولا معنـى لترتيب الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية. وقولهم إنّ دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال، محله فيما إذا كان تعلق كل من القدرتين بالمقدور تعلق تأثير وإيجاد، أما إذا كان تعلق قدرة الباري بفعل العبد للتأثير، وتعلق قدرة العبد بفعله ليس للتأثير فلا مانع من ذلك[٤].

ففكرة الجبر تتعارض مع مبدأ التكليف والثواب والعقاب التي قررها الشارع الحكيم.

المسألة الثانية: مذهب القدرية

ويبيّنه الشهرستاني فيقول: "واتفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل مـا هو كفر ومعصية؛ لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً"[٥].

فالعبد عندهم خالق لأفعاله الاختيارية اتفاقاً مع التكاليف، وما يترتب عليها من ثواب وعقـاب، وقد ذكروا لمذهبهم هذا أدلة نذكر منها:

- لو كان العبد لا فِعل له

---

(١) هو الجهم بن صفوان السمرقندي، المتكلم، رأس الجهمية، كان ينكر الصفات، ويقول بخلق القرآن، قتلـه سلم بن أحوز لإنكاره أنّ الله كلّم موسى.
انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (١٩٨٨م)، سير أعلام النبلاء، (حققه:شـعيب الأرنـاؤوط وحسين الأسد، ط٢، ج٦، ص٢٦-٢٧، مؤسسة الرسالة، بيروت.
(٢) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل (مصدر سابق)، ج١، ص٦٨-٦٩.
(٣) أبو دقيقة، القول السديد (مصدر سابق)، ج٢، ص١١٠.
(٤) أبو دقيقة، القول السديد (مصدر سابق)، ج٢، ص١١٠.
(٥) الشهرستاني، الملل والنحل (مصدر سابق)، ج١، ص٤٥.

- لبطل التكليف والأمر والنهي إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور ولا يدخل تحت قدرته.
- ولبطل الثواب والعقاب، فلا معنى لإثابة العبد ولا لعقابه على ما كان بخلق المثيب أو المعاقب.
- ولما كان فائدة من إرسال الرسل وإنزال الكتب[١].

ويجاب عن ذلك بأنّ هذا الذي ذكر إنما يلزم الجبرية القائلين إنّ العبد لا تتعلق قدرته بالفعل أصلاً ويصلح للرد عليهم[٢].

- لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالى لكان خالقاً لتلك القبائح والمعاصي التي تصدر عنهم لأنّ من فعل شيئاً كان ذلك الشيء منسوباً إليه وهذا لا يجوز في حقه تعالى[٣].

ويجاب عن ذلك بأنّ المذموم فعل القبيح لا خلقه ألا ترى أنّ الله هو الخالق للشيطان وهو أصل القبائح ومع ذلك لم يلحقه الذم باتفاق، والذم إنما يلحق القبيح باعتبار كونه مقتضياً للعقاب، والعقاب يلحق الفاعل لا الخالق[٤].

فالذي جعل القدرية يقفون هذا الموقف هو ما رأوه ثابتاً من أنّ الله سبحانه وتعالى سيحاسب العبد على ما يعمل وأنه سبحانه عادل لا يجازي إلا على ما كان يستطيع الإنسان فعله من خير ولم يعمله، وما كان يستطيع تركه من شر وعمله، فانتهوا إلى أنّ أفعال الإنسان الاختيارية كلها من خلق الإنسان بكامل حريته واختياره، وإلا لكان الأمر والنهي والثواب والعقاب باطلاً وظلماً لا يليق بالله تعالى الذي يتنزه عن الظلم.

المسألة الثالثة: مذهب ابن عطاء الله

أولا: الله خالق أفعال العباد: يعتقد ابن عطاء الله أنّ الله خالق أفعال العباد على اختلافها، ولذلك يقول: "هو المنفرد بالأفعال كلها تفرداً حقيقياً بلا تأويل وهو المستوجب الحمد وحده إذ لا شركة لأحد معه في فعله أصلاً البتة"[٥].

فالإنسان في اعتقاده يتحرك ويؤدي وظائفه على اختلافها بقدرة الله تعالى وينبهنا ابن عطاء الله ألا نتوهم خلاف ذلك عندما نرى تلبس الأعمال بنا ونسبتها إلينا فتلك هي الصورة فقط. أما

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، عبدالجبار بن أحمد (٢٠٠٩م)، شرح الأصول الخمسة (حققه: عبدالكريم عثمان)، ص٣٣٤ وما بعدها، مكتبة وهبة، مصر.
(٢) التفتازاني، شرح المقاصد (مصدر سابق)، ج٢، ص١٣٧.
(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة (مصدر سابق)، ص٣٤٣.
(٤) التفتازاني، شرح المقاصد (مصدر سابق)، ج٢، ص١٣٨.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص١٠١.

الحقيقة فهي أنّ الإنسان وسائر أفعاله من مخلوقات الله تعالى، ولذلك يقول: "إذا أراد أن يظهر فضله عليك خلق ونسب إليك"[١] ثم يورد قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ﴾ (النساء: ٧٩) ويفسره فيقول: "ما أصابك من حسنة فمن الله؛ أي إيجاداً وخلقاً، وما أصابك من سيئة فمن نفسك؛ أي إضافة وإسناداً"[٢] ثم يعقب بقوله: "إنّ هذا من باب تعليم العباد التأدب معه سبحانه وتعالى، ولذلك أمر بأن نضيف المحاسن إليه لأنها اللائقة بوجوده، والمساوئ إلينا لأنها اللائقة بوجودنا، قياماً بحسن الأدب وإن كان فعل العبد كله خلق الله حسنه وسيئه"[٣] ويورد قوله صلى الله عليه وسلم: "الخير بيديك والشر ليس إليك"[٤] ويعقب عليه بقوله: "قد علم عليه السلام أنَّ الله خالق الخير والشر، والنفع والضر ولكنه التزم أدب التعبير فقال: (الشر ليس إليك)"[٥].

وابن عطاء الله فيما ذهب إليه يوافق جمهور العلماء ومنهم:

الإمام الماتريدي[٦] حيث يقول: "هو في الحقيقة لكل شيء خالق وأصل ذلك أنه يضاف إلى إلى الله كل ما كانت الإضافة إليه تخرج مخرج الشكر وذكر النعمة، وما خرج على غير ذلك لا يضاف إليه وإن كان في الحقيقة فعله"[٧].

والإمام الجويني[٨] حيث يقول: "اتفق سلف الأمة على أنّ الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو فهذا مذهب أهل الحق"[٩].

والإمام الغزالي حيث يقول: "كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه، لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه خلق الخلق وصنعهم، وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال العباد مخلوقة له ومتعلقة بقدرته"[١٠].

فكلهم متفقون على أنّ الله عز وجل هو الخالق وحده ولا يجوز أن يكون خالقاً سواه.

أدلة ابن عطاء الله على أنّ الله عز وجل خالق أفعال العباد.

ويستدل ابن عطاء الله على أن الله تعالى خالق أفعال العباد بأدلة منها:

---

(١) الشرنوبي، شرح حكم ابن عطاء الله (مصدر سابق)، ص١٥٩.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن (مصدر سابق)، ص١٠٢.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن (مصدر سابق)، ص١٠٢.
(٤) صحيح مسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها – باب الدعاء في صلاة اليل وقيامه، رقم ٧٧١، ص٢٠٧.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٥٢.
(٦) هو محمد بن محمد، أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٧، ص١٧).
(٧) الماتريدي، كتاب التوحيد (مصدر سابق)، ص٣١٢.
(٨) هو عبدالملك بن عبدالله، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ت٤٧٨هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٤، ص١٦٠).
(٩) الجويني، لمع الأدلة (مصدر سابق)، ص١٢٠.
(١٠) الغزالي، إحياء علوم الدين (مصدر سابق)، ج١، ص٩٨.

- قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الزمر ٦٢).

- وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات ٩٦). [١]

وهاتان الآيتان تظهران بوضوح أنّ الله عز وجل خالق كل شيء، ومنها أفعال العباد.

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل ١٧) [٢].

وهذه الآية تبين تفرد الباري عز وجل بالخلق، بل إنّ فحواها يتضمن مدح الله نفسه بالخلق ولو شاركه فيه غيره لبطلت فائدة المدح.

وابن عطاء الله يوافق جمهور العلماء في استدلالهم على أنّ الله عز وجل خالق أفعال العباد، بل ويستخدم أدلتهم ذاتها:

- فالغزالي يقول: "فجميع أفعال العباد مخلوقة له تعالى ومتعلقة بقدرته تصديقاً له في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾(الزمر: ٦٢) وفي قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) [٣].

- والباقلاني يورد قوله تعالى ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾ (النحل: ١٧)، ثم يقول: "والآية تقتضي تفرد الباري بخلق كل مخلوق.. وفحواها يتضمن المدح بالاختراع والتفرد بخلق كل شيء فلو كان غيره خالقاً مبدعاً لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص" [٤].

ثانيا: إرادة الانسان واختياره

يعتقد ابن عطاء الله أنّ الله تعالى له الإرادة والمشيئة المطلقة في الأشياء جميعها ولذلك وجدته يقول: "إلى المشيئة يستند كل شيء ولا تستند هي إلى شيء" [٥].

وقد تعلقت هذه المشيئة بجعل الإنسان مختاراً ذا إرادة، وأياً كانت ثمرة إرادته فهي مشمولة بمشيئة الله تعالى، ولذلك يقول: "خلق الله فيهم اختياراً" [٦] ويقول في مناجاته: "اللهم أشهدنا حسن

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٥١.
(٢) ابن عطاء الله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٥١.
(٣) إحياء علوم الدين (مصدر سابق)، ج١، ص٩٨.
(٤) الإنصاف (مصدر سابق)، ص١٤٦.
(٥) البوطي، الحكم العطائية (مصدر سابق)، ج٣، ص٣٧٨.
(٦) ابن عطاء الله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٨٠.

اختيارك لنا حتى يكون ما تقضيه فينا وتختاره لنا أحب من مختارنا لأنفسنا... اللهم اجعلنا من المختارين لك ولا تجعلنا من المختارين عليك ومن المفوضين لك لا من المعترضين عليك"[١].

فإرادة الله إذن تعلقت بجعل الإنسان مختاراً ذا إرادة، وإرادة الإنسان في جنب إرادة الله كإرادة الخادم في جنب إرادة سيده فلا يقع في ملكه إلا ما يشاء ولا يناقضه أنه أعطاك إرادة تكسب بها كل ما تحب دون إكراه لتتجلى طويتك في سلوكك فتستحق بذلك ثواب الله وعقابه[٢]، ولذلك يقول: "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"[٣] و يقول: "كل حق أوجب عليك القيام به فتخلفك عنه مما يطلق لسان الذم وتستحق به العقوبة"[٤]، وهذا يقودنا إلى الكلام في الثواب والعقاب كما يلي.

ثالثا: الثواب والعقاب

يرى ابن عطاء الله أنّ الله عز وجل يثيب عباده أو يعاقبهم على قصودهم التي يتبعها الأفعال خلقاً من الله تعالى، ولذلك وجدته وهو يتحدث عن الصدقة يقول: "فلما توجّه هذا العبد ومال إلى الله بالمعاملة مَنّ الله عليه بأن يظله في ظله يوم لا ظل إلا ظله"[٥] ويقول: "حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال"[٦] فالأعمال التي يؤديها العبد إنما تتحقق فيها صفة الحسن والصلاح بحيث تكون مقبوله بصفاء التوجهات القلبية من شوائب العجب والرياء والغفلة عن الله تعالى.

فقبول الأعمال إذن مشروط بسلامة القصد الدافع إلى فعلها؛ ومما يذكر هنا أنّه لا قيمة للعمل إلا بالقصد الدافع إليه ولا قيمة للقصد إن لم يتجل في العمل المقصود، ولذلك وجدته يقول: "الأعمال الحسنة تشهد لعاملها والأعمال السيئة تشهد عليه"[٧] فدور الفعل الذي يخلقه الله تعالى موافقاً لقصده وتوجهه أن يكون الشاهد يوم القيامة على هذه القصود والتوجهات المكنونة في قلبه، فلولا العمل الذي خلقه الله في كيان صاحب القصد استجابة لقصده لبقي قصده خفياً ولأصبح الجزاء على القصود وحدها دون شاهد من الوقائع والإثباتات الظاهرة، وهذا يتنافى مع مِثل قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تقل أو تفعل"[٨].

وفي خلق أفعال العباد وإرادة الإنسان أقول :

---

(١) ابن عطاء الله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص١٥٨-١٥٩.
(٢) انظر: البوطي، محمد سعيد رمضان (٢٠٠٠م)، كبرى اليقينيات الكونية، ط٨، ص١٦٢، دار الفكر، دمشق.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص١٣٨.
(٥) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن (مصدر سابق)، ص١١١.
(٦) البوطي، الحكم العطائية (مصدر سابق)، ج١، ص٥٥١.
(٧) رافع، زينة النواظر وتحفة الخواطر (مصدر سابق)، ص١١٤.
(٨) صحيح البخاري كتاب الطلاق – باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون، رقم ٥٢٦٩، ص٢٠٧.

لقد قرر ابن عطاء الله أن مشيئة الله وإرادته تعلقت بجعل الإنسان مختاراً ذا إرادة يتمتع بها وأياً كانت ثمرة هذه الإرادة فهي مشمولة بمشيئة الله تعالى دون أن يستلزم ذلك جبراً،

وبالتالي يثيب عباده أو يعاقبهم على قصودهم التي يتبعها الأفعال خلقاً من الله تعالى وهذه الأفعال التي يخلقها الله تعالى موافقة لقصودهم تلعب دور الشاهد يوم القيامة على هذه القصود المكنونة في القلب.

ومما يذكر هنا أنّ الأشاعرة يعبرون عن هذا القصد المتصل بالفعل بكلمة (الكسب) وهذا الكسب هو مناط الثواب والعقاب وبه يستقيم التكليف، وإرادة العبد هي أساس الكسب لأن العبد إذا أراد الفعل وخلّى له نفسه خلق الله فيه القدرة على إنجاز ذلك الفعل ويسّر له أسبابه فيخلق الله فيه ذلك الفعل بقدرته التي متعه بها إيجاداً بعد أن اتجه العبد بقصده وعزمه إلى إنجاز ذلك الفعل كسباً أو اختياراً. ويبين الإمامان الغزالي والشهرستاني مفهوم الكسب فيقولان ما يلي :

يقول الغزالي: "إنّ انفراد الله سبحانه وتعالى باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب.." [١].

ويقول الشهرستاني: "إنّ الله أجرى سننه بأن يحقّق عقيب القدرة الحادثة أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله وإبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد"[٢].

فأفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وقد أجرى الله عادته أن يُوجد في العبد قدرة واختياراً يُوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ومكسوباً للعبد، وعدم تأثير قدرة العبد لا يهم ما دامت الأفعال تصدر عن العبد بحسب اختياره وقصده.

وقد قال ابن عطاء الله: "فأحكام التكليف هي الأوامر والنواهي المتعلقة باكتساب العبد[٣]، ويقول: "فإذا انفصلت الطبيعة البشرية عن عالم التكليف ومواطن الاكتساب تجني ثمرة ما غرست ومن لا بذر له لا زرع له"[٤].

وختاماً أقول:

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين (مصدر سابق)، ج١، ص٩٨.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل (مصدر سابق)، ج١، ص٩٧.
(٣) ابن عطاء الله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٩.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح (مصدر سابق)، ص٩٤.

إنّ الجبرية نفوا عن أنفسهم المشيئة والكسب، والقدرية نسبوهما إلى أنفسهم، أما ابن عطاء الله فقد نسب المشيئة إلى الله والكسب إلى العبد وعليه يصح التكليف وينتفي الجبر.

وما أجمل أن نذكر هنا ما قاله الغزالي:

"من ظن أنّ الله تعالى أنزل الكتب وأرسل الرسل وأمر ونهى.. لغير قادر مختار فهو مختل المزاج يحتاج إلى علاج والسبب اختلاف الناس في الاستدلال بالقرآن قبل فهمه وقعوا في الجبر والقدر لأنهم لم يفرقوا بين قدرة الخالق القديمة وبين قدرة المخلوق الحادثة والفرق بينهما أنّ القدرة القديمة مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب وأنّ القدرة الحادثة مستقلة بالكسب ولا مدخل لها في الخلق، والظلم إنما ينسب إلى الحادثة وأما القديمة فمبرأة عنه لقوله تعالى: (إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون) [١].

المطلب الثاني: قضاء الله وقدره

الإيمان بقضاء الله وقدره جزء من حقيقة الإيمان الكلي بالله سبحانه وتعالى، ودليل ذلك الحديث الصحيح المروي عن عمر بن الخطاب وهو: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره"[٢]. وفيه مسائل :

المسألة الأولى: تعريف القضاء والقدر لغة واصطلاحاً

- القضاء لغة: الحكم والفصل، يقال قضى بين الخصمين، وقضى عليه، وقضى له، وقضى بكذا فهو قاضٍ، ومنه قوله في التنزيل: **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ** (الإسراء: ٢٣)[٣].

- القدر لغة: مقدار الشيء وحالاته المقدرة له، وفي التنزيل قوله تعالى: (إنا كل شيء خلقناه بقدر) أي: أوجدناه بتقدير حكيم وبتنظيم دقيق، ويطلق على وقت الشيء أو مكانه المقدر له. [٤]

---

(١) الغزالي، محمد بن محمد (٢٠٠٩م)، روضة الطالبين وعمدة السالكين (حققه: نجاح عوض)، ط١، ص٤٧، دار المقطم، مصر.
(٢) مسلم، صحيح مسلم (مصدر سابق)، رقم٨، ص١٨.
(٤) أنيس، المعجم الوسيط (مصدر سابق)، ص٧٧٧.
(٤) أنيس، إبراهيم، عبدالحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف، المعجم الوسيط، ط٢، ص٧٥٢، دار إحياء التراث، مصر.

أما تعريفها اصطلاحاً فقد اختلف العلماء فيه على أقوال نذكر منها أولاً ما قاله الأشاعرة وهو:

- القضاء: إرادة الله تعالى الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال.

القدر: إيجاد الله تعالى الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده الله. [١]

ونذكر منها ما قاله الماتريدية وهو:

- القضاء: إيجاد الله تعالى الأشياء على وجه الإحكام والإتقان.

القدر: تحديد الله تعالى أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه أي: علمه أزلاً صفات المخلوقات[٢].

فالأشاعرة جعلوا القضاء هو الإرادة مع التعلق الأزلي وجعلوا القدر هو الإيجاد على وفق الإرادة، أما الماتريدية فالقدر عندهم هو العلم مع التعلق الأزلي والقضاء هو الإيجاد على وفق العلم.

وما يذكر هنا أنّ تعريف الماتريدية أجدر بالقبول لأنّه موافق للغة فأشهر معاني القضاء في اللغة الحكم وهو يرجع إلى الفعل فناسب أن يفسر في الاصطلاح بالفعل، وأما القدر فلم يرد أنّ معناه في اللغة الفعل فناسب أن لايفسر في الاصطلاح بالفعل بل بالعلم. [٣]

- وأياً كان فالقضاء والقدر راجعان إلى العلم والإرادة والقدرة، فالله سبحانه وتعالى علم بالأشياء منذ الأزل، وخصص كل شيء منها منذ القدم بمواصفات خاصة، ثم أبرزها للوجود في الوقت المخصص لها منذ الأزل وبالصفات التي سبق العلم بها وهذا هو المراد بالقضاء والقدر عند أهل السنة.

المسألة الثانية: القضاء والقدر عند ابن عطاء الله

تبين مما سبق أنّ الإيمان بالقضاء والقدر يشتمل على ما يأتي:

أولاً: الإيمان بعلمه سبحانه وتعالى بما سيكون أزلاً على ما سيكون عليه

ويؤكد ابن عطاء الله ذلك فيقول: **"هو العالم الذي أحاط بمبادئ الأمور ونهاياتها"**[١] ويقول: **" اعلم أنّ للأشياء وجوداً في علم الله وإن لم يكن لها وجود في أعيانها"**[٢]

---

(١) البيجوري، تحفة المريد (مصدر سابق)، ص١٨٨-١٨٩.
(٢) الحنفي، رمضان بن محمد (٢٠١٢م) المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية (عناية: مرعي الرشيد)، ط١، ص٣٨٦، دار أنوار الصباح، تركيا.
(٣) انظر: أبو دقيقة، القول السديد (مصدر سابق)، ج٢، ص١٣٧.

فكل شيء يحدث في هذا الكون بما فيه أفعال العباد واقع تحت علم الله الأزلي، ثم وجدته يتحدث عن العلم وأنه صفة يتأتى بها كشف الأمور من غير سبق خفاء والإحاطة بها فيقول: "والعلم صفته الكشف"[٣]، ويقول: "والعلم محيط به –الفعل- ويرتبه ويكشفه"[٤]،

فالعلم الإلهيّ عند ابن عطاء الله يتعلق بكل معلوم أزلاً تعلق انكشاف وظهور وإحاطة، ولايمكن أن يقع المعلوم على خلاف العلم.

ثانياً: الإيمان بإرادته سبحانه وتعالى لكل ما سيكون أزلاً على ما سيكون عليه.

ويؤكد ابن عطاء الله ذلك فيقول: "لما اشتركت الموجودات في إمداده أراد الحق أن يميز بعضها عن بعض ليظهر إرادته واتساع مشيئته"[٥]، ويقول: "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"[٦] ويقول: "الإرادة تخصص الممكن"[٧].

فإرادة الله سبحانه وتعالى عند ابن عطاء الله تتعلق بجميع الممكنات أزلاً على ما ستكون عليه مستقبلاً وهو تعلق تخصيص للممكن ببعض ما يجوز عليه.

ثالثاً: الإيمان بقدرته سبحانه وتعالى على إيجاد ما علمه وأراده أزلاً على وفق الإرادة والعلم. ويؤكد ابن عطاء الله ذلك فيقول: "القدرة توجد الفعل وتوقعه وتظهره، والعلم محيط به ويرتبه ويكشفه والإرادة تخصصه"[٨]، ويقول:" إنما تتعلق القدرة والإرادة بإيجاد المحدث وتخصيصه"[٩] ويقول: "كشف العلم بالإرادة وأظهر الإرادة بالقدرة"[١٠].

فإيجاد المحدثات كما هو ظاهر في كلام ابن عطاء الله يكون على وفق علم الله تعالى وإرادته وهذا الإيجاد هو تعلق القدرة الإلهية.

فالله سبحانة وتعالى بعلمه الأزلي علم ما الخلق عاملون وكل شيء بمشيئته وبخلقه.

وابن عطاء الله فيما يعتقده ويراه هنا يوافق أهل السنة والجماعة:

---

(١) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٧.
(٢) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٢٢.
(٣) ابن عطاءالله السكندري، لطائف المنن (مصدر سابق)، ص١٠٣.
(٤) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٥) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٥٩.
(٦) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٨.
(٧) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٨) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٩) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(١٠) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٩.

يقول النووي[١]: "مذهب أهل الحق إثبات القدر ومعناه أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في في القدم وعلم أنها ستقع في أوقات معلومة عنده وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى".[٢]

ويقول اللقاني[٣]: "المراد من القدر أنّ الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها ثم ثم أوجد ماسبق في علمه أنّه يوجد، فكل محدَث صادر عن علمه وقدرته وإرادته "[٤].

المسألة الثالثة: القضاء والقدر عند ابن عطاء الله لا يلزم فيه الجبر

مما سبق يتبين أن القضاء والقدر لا يتعارضان مع حرية الإنسان ولا علاقة لهما بالجبر مطلقاً لأنّ العلم صفة كشف لا تأثير ولذلك يقول: "العلم صفتة الكشف"[٥] والإرادة صفة تخصيص تخصيص لا تأثير كذلك، ولذلك يقول: "والإرادة تخصص الفعل"[٦]. أما القدرة الإلهية فمن شأنها أن تؤثر في جميع الممكنات إيجاداً أو إعداماً ولكنها تتدخل في عمل الإنسان الاختياري بعد أن يريد العمل فالإنسان في هذه الحالة حر مختار فيكون مسؤولاً عن عمله ولذلك يقول: "خلق الله فيهم اختياراً"[٧] ويقول أيضاً: كل حق أوجب عليك القيام به فتخلفك عنه مما يطلق لسان الذم وتستحق به العقوبة"[٨].

وهو بما يقرره موافق جمهور العلماء:

يقول الإمام النووي بعد أن عرف القضاء والقدر: "وقد يحسب كثير من الناس أنّ معنى القضاء والقدر إجبار الله العبد وقهره على ما قدره وقضاه وليس الأمر كما يتوهمون وإنما هو الإخبار عن تقدم علم الله بما سيكون من أكساب العبد وصدورها عن تقدير منه"[٩]

ويقول التفتازاني[١٠]: "فإن قيل بعد تعميم علم الله وإرادته الجبر لازم قطعاً لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد أنّ

---

(١) هو يحيى بن شرف النووي، الشافعي، محدث، فقيه، لغوي، له مؤلفات في الفقه والحديث، ت٦٧٦هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٨، ص١٤٩).
(٢) النووي، يحيى بن شرف (١٩٩٦م)، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج (إعداد: علي عبدالحميد أبو الخير) ط٣، ج١، ص١٢٨، دار الخير، بيروت.
(٣) هو أبو الأمداد إبراهيم بن إبراهيم اللقاني، متصوف، مصري، مالكي، ت ١٠٤١هـ، (الزركلي، الأعلام، ج١، ج١، ص٢٨).
(٤) اللقاني، إبراهيم (٢٠١١م)، هداية المريد لجوهرة التوحيد (اعتنى به: الحبيب بن طاهر وآخرون)، ط١، ص١٩٢، مكتبة المعارف، بيروت.
(٥) ابن عطاءالله السكندري، لطائف المنن (مصدر سابق)، ص١٠٣.
(٦) ابن عطاءالله السكندري، القصد المجرد (مصدر سابق)، ص٢٣.
(٧) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٨٠.
(٨) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص١٣٨.
(٩) النووي، المنهاج (مصدر سابق)، ج١، ص١٢٩.
(١٠) هو مسعود بن عمر بن عبدالله، عالم في النحو، والبيان، والفقه، والمنطق، ت٧٩١هـ، (السيوطي، بغية الوعاة، ج٢، ص٢٨٤).

العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا إشكال".[١] ويقول في موضع آخر:" العلم صفة تنكشف المعلومات بها"[٢]

فالجميع متفقون على أن القضاء والقدر لا علاقة له بجبر ولا اختيار إذ إنَّ العلم صفة كشف لا تأثير والإرادة صفة تخصيص لا تأثير وهذا لا يستلزم الجبر.

المطلب الثالث: التحسين والتقبيح

المسألة الأولى: المقصود بحسن الأفعال وقبحها

ويقصد بهما هنا ما يتعلق به المدح والثواب أو الذم والعقاب، فهذا هو محل النزاع، يقول التفتازاني: "إنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله المدح أو الذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً"[٣]

فالحَسَن: ما استحق فاعله المدح عاجلاً والثواب آجلاً.

والقبيح: ما استحق فاعله الذم عاجلاً والعقاب آجلاً.

المسألة الثانية: هل توصف أفعال الإنسان الاختيارية بحسن أو قبح قبل ورود الشرع؟

قد وقع الخلاف في ذلك: فالمعتزلة يرون أنّ الحسن والقبح في الأشياء ذاتي ويمكن إدراكه بالعقل؛ ولذا فإنّ الإنسان مكلف بفعل أو ترك ما دلّ العقل على حسنه أو قبحه حتى لو لم يرد به شرع.

ودليلهم المشهور على ذلك أنّ الناس قبل ورود الشرع يستحسنون الصدق ويستقبحون الكذب.

فقد ورد في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار[٤] أنّ العقلاء جميعاً وفي كل العصور وحتى الذين لايدينون بدين ولا يقولون بشرع...وغيرهم يجزمون بقبح الظلم كما يجزمون بحسن العدل والإنصاف، فلوكان قبح الفعل أو حسنه متوقفاً على ورود الشرع لما أدرك هؤلاء حسن بعض الأفعال وقبح بعضها قبل ورود الشرع واعتناقه. فادراكهم للحسن والقبح دون توقف على مجيء الشرع دليل على أنهما أمران ذاتيان قد يدركهما العقل[٥]

---

(١) الحنفي، المجموعة السنية على شرح العقائد النفسية (مصدر سابق)، ص٣٩٠.
(٢) الحنفي، المجموعة السنية على شرح العقائد النفسية (مصدر سابق)، ص٢٨٦.
(٣) التفتازاني، شرح المقاصد (مصدر سابق)، ج٢، ص١٤٨.
(٤) هو عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، أبو الحسين، قاضٍ، أصولي، شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي قاضي القاضي، ت ٤١٥هـ، (الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٢٧٤).
(٥) شرح الأصول الخمسة (مصدر سابق)، ص٣١١.

فمذهبهم أنّ حسن الأفعال وقبحها لصفات ثابتة فيها، وأنّ العقل من شأنه أن يقضي على الأشياء بالحسن أو بالقبح. والإنسان مكلف حتى لو لم يرد الشرع.

والأشاعرة يرون أنّ الحسن والقبح ليسا ذاتيين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع فالحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع وبالتالي لا تكليف قبل ورود الشرع. يقول التفتازاني: "وقد اشتهر أنّ الحسن والقبح عندنا شرعيان"[1] فالعقل لا يحكم بأنّ الفعل حَسَن أو قبيح في حكم الله، فما أمر به الشارع فهو حسن وما نهي عنه فهو قبيح.

المسألة الثالثة: مذهب ابن عطاء الله في حسن الأفعال وقبحها

يوضح ابن عطاء الله مذهبه في هذه المسألة فيقول: "المعصية فعل قبيح لأنها مخالفة للأمر إذ القبح لا يرجع إلى ذات المنهي عنه، ولكن لأجل تعلق النهي به، كما أنّ الحسن لا يتعلق بذات المأمور به، ولكن بمعنى تعلق الأمر به"[2].

فابن عطاء الله يرى أنّ الحسن والقبح شرعيان فما ورد به الأمر فهو حسن، وما ورد به النهي فهو قبيح وليسا ذاتيين في الأشياء.

وهو بهذا يوافق جمهور العلماء القائلين بأن الذي يخلع على شيء صفة الحسن إنما هو الأمر الشرعي والذي يخلع على شيء صفة القبح إنما هو النهي الشرعي.

المطلب الرابع: الأخذ بالأسباب مع ترك النتائج لله تعالى

- يدعونا ابن عطاء الله إلى التعامل مع الأسباب فيقول: " لم يبلغنا أنّ رسول الله لما دعا الناس إلى الله أمرهم بالخروج عن أسبابهم ولكن أقرّهم على ما يرضاه الله منها، ودعاهم إلى الهدى، والقرآن والسنة محشوان بإثبات الأسباب"[3].

ويستدل ابن عطاء الله على ذلك بأدلة منها:

- قوله صلى الله عليه وسلم: "أحلّ ما أكل المرء من كسب يمينه"[4].

---

(١) شرح المقاصد (مصدر سابق)، ج٢، ص١٤٨.
(٢) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص٥٢.
(٣) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص١١٢.
(٤) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما وردت أحاديث مشابهة له منها ما ورد عند ابن ماجه: "ما كسب الرجل أطيب من عمل يديه".
- سنن ابن ماجه أبواب التجارات - باب الحث على المكاره ج٣ رقم ٢١٣٧ ص ٢٦٩ ، ط١، دار الرسالة. تحقيق شعيب الأرناؤوط: وآخرون .

ثم يقول: "وهو من الأحاديث الدالة على جواز الأسباب بل الحث عليها والندب إليها"[١].

فقد وجهنا إلى الرزق الطيب وبيّن لنا سببه.

- قوله صلى الله عليه وسلم: "لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً"[٢].

ثم يقول: " تراه يدل على التوكل[٣] لا على نفي الأسباب، بل يدل على إثباتها فقد أثبت لها غدوها ورواحها وهو سببها"[٤].

وكأن ابن عطاء الله من خلال تعليقه على هذا الحديث يوجهنا إلى الحالة التي ينبغي أن نكون عليها وهي أن نتعامل مع الأسباب حتى لكأنها الشرط الذي لا بد منه لنجاح العمل ثم الاعتماد على تدبيره سبحانه وتعالى، وبوسعك أن تتبين ذلك في حياة قدوتنا المصطفى صلى الله عليه وسلم. انظر إلى شأنه يوم هاجر إلى المدينة مصطحباً معه أبا بكر، تعامل في هجرته مع الأسباب كلها حتى لكأنه يوقن بأنها الشرط الذي لابد منه لنجاح هجرته ثم اعتمد على حماية الله وتدبيره (ما ظنك باثنين الله ثالثهما).

ويؤكد ابن عطاء الله ما ذكرناه فيقول: "لا بد من الأسباب وجوداً ولا بد لك من الغيبة[٥] عنها شهوداً[٦]"[٧]، ويقول: "فأثبتها من حيث أثبتها بحكمته ولا تستند إليها لعلمك بأحديته"[٨] وهذا هو هو التوكل فما علينا إلا أن نأخذ بالأسباب المشروعة وهذا محله الجوارح ونفوض النتائج لله تعالى وهذا محله القلب.

والغزالي يؤكد هذه المعاني فيقول: "ليس من التوكل ترك الأسباب"[٩] ثم يذكر حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "تداووا عباد الله فإنّ الله خلق الداء وخلق الدواء"[١] ثم يعقب قائلاً: "ومسبب

---

(١) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص١١٢.
(٢) جامع الترمذي أبواب الزهد – باب في التوكل على الله، رقم ٢٣٤٤، ص٧٠٥، قال: هذا حديث حسن صحيح.
(٣) التوكل: ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة، ومحله القلب، والحركة الظاهرة لا تنافيه بعدما تحقق أن التقدير من قبل الله تعالى.
انظر: القشيري، الرسالة القشيرية (مصدر سابق)، ص ٢٠١.
(٤) ابن عطاء الله السكندري، التنوير(مصدر سابق)، ص١٢٠.
(٥) الغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق؛ لاشتغال الحس بما ورد عليه.
انظر: القشيري، الرسالة القشيرية (مصدر سابق)، ص ١٠٤.
(٦) الشهود: ما يكون حاضر قلب الإنسان، وهو ما كان الغالب عليه ذكره.
انظر: القشيري، الرسالة القشيرية (مصدر سابق)، ص ١٢٢.
(٧) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص١١٢.
(٨) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص١١٢.
(٩) الغزالي، إحياء علوم الدين (مصدر سابق)، ج٤، ص٢٣٥.

الأسباب أجرى سنته بربط المسببات بالأسباب إظهاراً للحكمة والأدوية أسباب مسخرة بحكم الله كسائر الأسباب"[٢]، ويقول: "من التوكل الرضا بما يقضي الله فيه"[٣]

فالمطلوب إذن هو الأخذ بالأسباب التي وجهنا الله إليها ثم الرضا الكامل بالنتائج مهما كانت.

ومما يذكر هنا أن ابن عطاء الله بقوله "لا بد من الأسباب وجوداً ولا بد لك من الغيبة عنها شهوداً"[٤]، يوافق رأي الإمام الغزالي الذي يبطل الارتباط الضروري بين السبب والمسبب، ويذكر أنه ترابط على وفق العادة فقط؛ أي أن الناس قد اعتادوا مثلاً أن يروا الإحراق عند وجود النار، وهذا لا يعني أن للنار قدرة ذاتية على الإحراق، ولكن هذا الترابط بين الاحتراق والنار، هو فقط نتيجة لتكرر مشاهدة الاحتراق عند وجود النار، وهذا لا يدل على وجوده بالنار.

فالذي يجعل المسبب يقترن بالسبب هو أمر الله تعالى، ولما كان الله تعالى فاعلاً مختاراً فقد يريد هذا الأمر وقد لا يريده، وبالتالي قد يقترن المسبب بالسبب وقد يتخلف عنه بحسب مشيئة الله تعالى.

وهذا من شأنه أن يرتقي بالإرادة الإنسانية وحريتها، كيف لا وهو يقول بأن هذه الإرادة لا تخضع إلا لاله حر مختار، وليس لقوانين حتمية صارمة لا تملك الاختيار، وعليه فإن الإرادة الإنسانية هي الأساس في الفعل، فالفعل الإنساني يتم بقصد الإنسان وتوجهه بعد إمداده بالقدرة من الله تعالى، وليس لأن وجود أسباب معينة يقتضي وجود أفعال معينة فالله هو السبب الوحيد للعالم[٥] وهذا ما دفع ابن عطاء الله ليقول: ""فأثبتها من حيث أثبتها بحكمته ولا تستند إليها لعلمك بأحديته"[٦].

---

(١) سنن أبي داود كتاب الطب – باب في الرجل يتداوى ط١، رقم ٣٨٥٥، ص ٧٧٠، دار السلام، الرياض. قال: وإسناده صحيح.
انظر: العراقي، عبدالرحيم بن الحسين (١٩٨٧م)، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، ط١، رقم ٣٦٩٠، ج٥، ص٢٣١٩، دار العاصمة للنشر، الرياض.
(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين (مصدر سابق)، ج٤، ص٢٣٥.
(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين (مصدر سابق)، ج٤، ص٢٣٤.
(٤) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص١١٢.
(٥) انظر:
- الغزالي، محمد بن محمد (١٩٩٦م)، تهافت الفلاسفة (حققه: سليمان دنيا)، ط٤، ص ٢٣٨ -٢٤٠، دار المعارف، القاهرة.
- العمري، علي محمود (٢٠٠٩م)، القدر في الفكر الصوفي، ط١، ص ٨٢-٨٥، دار الفتح، الأردن.
(٦) ابن عطاءالله السكندري، التنوير (مصدر سابق)، ص١١٢.

نتائج البحث

بعد عرض ما تقدم عند ابن عطاء الله السكندري في مسائل الإلهيات نذكر أبرز النتائج كما يلي:

١- عاش ابن عطاءالله في فترة كانت السيادة فيها لمذاهب أهل السنة وعقيدة أبي الحسن الأشعري مما أثر على اتجاهه الديني، إذ كان مالكي المذهب أشعري المعتقد.

٢- تتلمذ ابن عطاءالله على كبار علماء عصره في مختلف العلوم مما هيأ له ثقافة لغوية فقهية أصولية شاملة إلى جانب ثقافته الصوفية التي تكونت بصحبته لأبي العباس المرسي، وقد تتلمذ على يديه جملة من الفقهاء، والصوفية أشهرهم تقي الدين السبكي الأمر الذي يدل على علو منزلته واستقامة طريقه.

٣- وضوح معالم فكره العقدي الذي يبين انتماءه لأهل السنة والجماعة لا سيما الأشاعرة منهم، وفي جانب الإلهيات كان ما يلي:

٤- معرفة الله تعالى عنده أشرف المعارف وأول الواجبات وترجع إلى معرفة صفاته وأسمائه وأفعاله لا معرفة ذاته وكنه حقيقته.

٥- استدلّ على وجود الله تعالى ووحدانيته بالأدلة النقلية والعقلية ومن ذلك: دليلا الحدوث والإمكان، ودليل التمانع المشهور.

٦- أسماء الله تعالى عنده توقيفية وغير محصورة بعدد .

٧- قسّم الصفات الإلهية إلى ثبوتية وسلبية تارةً وإلى صفات ذات وفعل تارةً أخرى، ثم ذكر الصفات الخبرية وتعامل معها في إطار واضح من الإثبات والتنزيه؛ أي الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل.

٨- لا يجوز أن يطلق على الله تعالى أو يضاف إليه وإلى أسمائه الحسنى ما ذكر في القرآن كقوله تعالى ﴿خَٰدِعُهُمۡ﴾ (النساء: ١٤٢)؛ أي لا يجوز أن يسمى بالماكر، وكل صفة فعل تُشعر بالذم.

٩- انفراد الله بخلق أفعال العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعبد على سبيل الاكتساب وعليه يصح التكليف وينتفي الجبر.

١٠- القضاء والقدر راجعان إلى العلم الإلهي والإرادة والقدرة ولا يتعارضان مع حرية الإنسان ولا علاقة لهما بالجبر مطلقاً فالعلم صفة انكشاف لا تأثير، والإرادة صفة تخصيص لا تأثير كذلك، أما القدرة فتتدخل في عمل الإنسان الاختياري بعد أن يريد فالإنسان في هذه الحالة حر مختار مسؤول عن عمله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

فهرس المصادر والمراجع

١. إبراهيم، مجدي محمد (٢٠١٢م)، أبو العباس المرسي مذهبه وآراؤه الصوفية، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٢. الأشعري، علي بن إسماعيل (١٩٥٥م)، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (صححه: حمودة غرابة)، مطبعة مصر، مصر.

٣. الأشعري، علي بن إسماعيل (١٩٩٤م)، الإبانة عن أصول الديانة (حققه: عباس صباغ)، ط١، دار النفائس، بيروت.

٤. الأصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن (حققه: محمد كيلاني)، دار المعرفة، بيروت.

٥. الآمدي، علي بن محمد (١٤٢٤هـ)، غاية المرام في علم الكلام (حققه: أحمد فريد)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦. أنس، مالك (٢٠١٣م)، الموطأ (حققه: كلال حسن)، ط١، مؤسسة الرسالة، دمشق.

٧. أنيس، إبراهيم، عبدالحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف، المعجم الوسيط، ط٢، دار إحياء التراث، مصر

٨. ابن إياس، محمد بن أحمد (١٩٦٠م)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج١، مطابع الشعب، مصر.

٩. البابرتي، محمد(٢٠٠٧م)، شرح العقيدة الطحاوية، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

١٠. الباقلاني، أبو بكر بن الطيب (٢٠١٠م)، الإنصاف (حققه: محمد الكوثري)، ط٥، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١١. الباقلاني، محمد بن الطيب (١٩٥٧م)، كتاب التمهيد(حققه: رتِشرمكارثي)، المكتبة الشرقية، بيروت

١٢. ابن باخلا، داود (١٩٣٥م)، اللطيفة المرضية بشرح حزب الشاذلية، ط١، جمعية النشر والتأليف الأزهرية، مصر.

١٣. بروكلمان، كارل(١٩٣٤م)، دائرة المعارف الإسلامية(ترجمها: محمد الفندي وآخرون)، طبعة مصر.

١٤. البزدوي، أبو اليسر محمد (٢٠٠٣م)، أصول الدين (حققه: هانز بيترلنس)، المكتبة الأزهرية، القاهرة.

١٥. البستاني، بطرس (١٩٩٨م)، محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

١٦. البغدادي، إسماعيل باشا البغدادي (١٩٥١م)، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٧. البغدادي، عبد القاهر (٢٠٠٢م)، أصول الدين (حققه: أحمد شمس)، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت.

١٨. البوطي، محمد سعيد رمضان (٢٠٠٠م)، كبرى اليقينيات الكونية، ط٨، دار الفكر، دمشق.

١٩. البوطي، محمد سعيد رمضان (٢٠١١م)، الحكم العطائية شرح وتحليل، ط٦، دار الفكر، دمشق.

٢٠. البيجوري، إبراهيم بن محمد (٢٠١٢م)، تحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد (حققه: علي جمعة)، ط١، دار السلام، مصر.

٢١. البيضاوي، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط١، دار إحياء التراث، بيروت.

٢٢. البيهقي، أحمد بن الحسين (١٩٨٨م)، الاعتقاد (حققه: السيد الجميلي)، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٣. البيهقي، أحمد بن الحسين (٢٠٠١م)، كتاب الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤. التفتازاني، مسعود بن عمر (٢٠٠٧م)، شرح العقائد النسفية (علق عليه: عبدالسلام شنار)، ط١، دار البيروتي، دمشق.

٢٥. التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي (١٣٨٩هـ)، ابن عطاءالله السكندري وتصوفه، ط٢، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة.

٢٦. التفتازاني، مسعود بن عمر (٢٠٠٧م)، شرح المقاصد، ط١، دار مِداد.

٢٧. الجرجاني، علي بن محمد (٢٠٠٨م)، شرح المواقف، ط١، دار البصائر، القاهرة.

٢٨. الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات (حققه: محمد المنشاوي)، دار الفضيلة، القاهرة.

٢٩. الجوهري، إسماعيل بن حماد (٢٠٠٨م)، معجم الصحاح (اعتنى به:خليل شيحا)، ط٣، دارالمعرفة، بيروت.

٣٠. الجويني، عبد الملك بن عبدالله (١٩٩٥م)، كتاب الإرشاد (تعليق: زكريا عميران)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١. الجويني، عبدالملك بن عبدالله (١٩٨٧م)، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (حققه: فوقية حسين)، ط٢، عالم الكتب، بيروت.

٣٢. الجويني، عبدالملك بن عبدالله (١٩٩٢م)، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (حققه: محمد الكوثري)، المكتبة الأزهرية للتراث.

٣٣. حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (تصحيح وترتيب: محمد شرف الدين، ورفعت بيكله)، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

٣٤. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي (١٣٩٢هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (مراقبة: محمد عبدالمعيد حنان)، ط٢، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

٣٥. ابن حزم، علي بن أحمد (١٩٧٧م)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (حققه: محمد نصر وعبدالرحمن عميرة)، دار الجيل، بيروت.

٣٦. الحفني، عبد المنعم (١٩٩٣م)، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ط١، دار الرشاد، القاهرة.

٣٧. الحنفي، ابن أبي العز (١٩٩٨م)، شرح العقيدة الطحاوية (حققه: محمد الألباني)، ط١، الدار الإسلامي، عمان.

٣٨. الحنفي، رمضان بن محمد (٢٠١٢م)، المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية (عناية: مرعي الرشيد)، ط١، دار أنوار الصباح، تركيا.

٣٩. أبو حيان، محمد بن يوسف (١٩٩٣م)، تفسيرالبحر المحيط (حققه: عادل أحمد وعلي معوض)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٠. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (١٤٢٥هـ)، مقدمة ابن خلدون (حققه: عبدالله الدرويش)، ط١، دار البلخي، دمشق.

٤١. أبو دقيقة، محمود (١٩٩٥م)، القول السديد في علم التوحيد (حققه:عوض حجازي)، ط١.

٤٢. الرازي، محمد بن عمر (١٩٨٤م)، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات (علّق عليه: طه عبدالرؤوف)، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤٣. الرازي، محمد بن عمر (٢٠٠٤م)، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤. الرازي، محمد بن عمر (٢٠١١م)، أسرار التنزيل وأنوار التأويل (حققه: محمود أحمد)، ط١، ص ١٢٤، دار المعرفة، بيروت.

٤٥. الرازي، محمد بن عمر(٢٠١١)، معالم أصول الدين، (حققه: نزار حمادي)، ط١، دار مكتبة المعارف، بيروت.

٤٦. الرميلي، علي بن محسن الصعيدي، تطهير الأنفاس في ذكر مناقب سيدي أبي الحسن الشاذلي وسيدي أحمد أبي العباس، مكتبة جامعة الرياض، قسم المخطوطات، رقم ٩٢٢.

٤٧. ابن رشد، محمد بن أحمد (١٩٦٤م)، مناهج الأدلة في عقائد الملة (تحقيق: محمود قاسم)، ط٢، مكتبة الإنجلو المصرية.

٤٨. الزركلي، خير الدين الزركلي (٢٠٠٢م)، الأعلام، ط١٥، دار العلم للملايين، لبنان.

٤٩. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة.

٥٠. السبكي، عبدالوهاب بن علي (١٤١٣هـ)، طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق: محمد الطناجي وعبدالفتاح الحلو)، ط٢، دار هجر للطباعة والنشر، مصر.

٥١. سركيس، يوسف إلياس (١٣٤٦هـ)، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، مطبعة سركيس، مصر.

٥٢. أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث، بيروت.

٥٣. السنوسي، محمد بن يوسف، عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، جريدة الإسلام، مصر.

٥٤. سيدعبدالله، إمام حنفي (٢٠٠٦م)، الآراء الكلامية والصوفية عند القشري، مطبعة الثقافة الدينية، مصر.

٥٥. السيوطي، جلال الدين بن عبدالرحمن (٢٠٠٦هـ)، تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية(حققه:عاصم الكيالي)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (١٣٨٤هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ط١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.

٥٧. شافع، رافع بن محمد (٢٠١٣م)، زينة النواظر وتحفة الخواطر من كلام ابن عطاءالله السكندري (حققه: نزار حمادي)، ط١، دار مكتبة المعارف، بيروت.

٥٨. ابن شاهين، عمر بن أحمد (١٤٢٤هـ)، الترغيب في فضائل الأعمال(حققه: محمد حسن)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٩. الشرنوبي، عبدالمجيد إبراهيم (٢٠١٤م)، شرح حكم الإمام ابن عطاء الله السكندري (علق عليه: عبدالفتاح البزم)، ط١٥، دار ابن كثير، دمشق.

٦٠. الشعراني، عبدالوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، مكتبة محمد علي صبح، مصر.

٦١. الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم (٢٠٠٠م)، الملل والنحل (حققه: محمد الفاضلي)، ط١، المكتبة العصرية، بيروت.

٦٢. الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم (٢٠٠٩م)، نهاية الإقدام في علم الكلام (صححه: ألفرد جيوم)، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٦٣. الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن مَنْ بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٦٤. الصاوي، أحمد بن محمد (٢٠١١م)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (حققه: عبدالفتاح البزم)، ط٢، دار ابن كثير، دمشق.

٦٥. الصاوي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة.

٦٦. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (١٤٢٠هـ)، الوافي بالوفيات (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى)، ط١، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

٦٧. الصفوري، عبد الرحمن (١٢٨٣هـ)، نزهة المجالس ومنتخب النفائس، المطبعة الكاستلية، مصر.

٦٨. الطبري، محمد (١٩٩٧م)، تفسير الطبري (تهذيب: صلاح الخالدي)، ط١، دار القلم، دمشق.

٦٩. طقوش، محمد سهيل (١٩٩٧م)، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام، ط١، دار النفائس، بيروت.

٧٠. ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس.

٧١. ابن عباد، محمد بن عبدالله النفري (١٤١٩هـ)، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية (حققه:عبدالله عكور)، ط١، مطبعة البهجة، إربد.

٧٢. ابن عجيبة، أحمد بن محمد الحسني (١٤٠٤هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم (عناية: محمد حسب الله)، دار المعارف، القاهرة.

٧٣. ابن عطاء الله السكندري، أحمد بن محمد (٢٠١١م)، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٤. ابن عطاء الله السكندري، أحمد بن محمد بن عبد الكريم، التنوير في إسقاط التدبير (حققه: محمد أحمد)، المكتبة التوفيقية، مصر.

٧٥. ابن عطاءالله السكندري، أحمد بن محمد بن عبد الكريم(١٤٢٠هـ)، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، دار جوامع الكلم، القاهرة.

٧٦. ابن عطاءالله السكندري، أحمد بن محمد بن عبدالكريم (١٤٢٦هـ)، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٧. ابن عطاءالله السكندري، أحمد بن محمد بن عبدالكريم (١٤٢٧هـ)، ترتيب السلوك ورسالة في أدب العلم (حققه: خالد زهري)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٨. ابن عطاءالله السكندري، أحمد بن محمد بن عبدالكريم (٢٠٠٦م)، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن (تحقيق:عبد الحليم محمود)، ط٣، دار المعارف، القاهرة، بيروت.

٧٩. العمري، علي محمود (٢٠٠٩م)، القدر في الفكر الصوفي، ط١، دار الفتح، الأردن.

٨٠. عيسى، محمد حامد (٢٠٠٠م)، نظرات في العقيدة الإسلامية، ط٣، مطبعة رشوان، مصر.

٨١. الغزالي، محمد بن محمد (١٩٩٦م)، تهافت الفلاسفة (حققه: سليمان دنيا)، ط٤، دار المعارف، القاهرة.

٨٢. الغزالي، محمد بن محمد (٢٠٠١م)، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٣. الغزالي، محمد بن محمد (٢٠٠٩م)، روضة الطالبين وعمدة السالكين (حققه: نجاح عوض)، ط١، دار المقطم، مصر.

٨٤. الغزالي، محمد بن محمد (٢٠١٢م)، الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، شركة القدس، القاهرة.

٨٥. الغماري، أحمد بن الصديق، جؤنة العطار في طرف الفوائد ونوادر الأخبار.

٨٦. ابن فارس، أحمد(٢٠٠٨م)، مقاييس اللغة (حققه: أنس الشامي)، دار الحديث، القاهرة.

٨٧. ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب (حققه: محمد الأحمدي)، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

٨٨. الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (٢٠١١م)، القاموس المحيط (رتبه: خليل شيحا)، ط٥، دار المعرفة، بيروت.

٨٩. القاضي، عبدالجبار بن أحمد (٢٠٠٩م)، شرح الأصول الخمسة (حققه: عبدالكريم عثمان)، مكتبة وهبة، مصر.

٩٠. القاضي، محمد محمود (٢٠٠٦م)، تحفة التصوف من كلام ابن عطاء الله، الكشاف للتنوير، القاهرة.

٩١. القرطبي، محمد بن أحمد(١٩٩١م)، التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، دار الريان، القاهرة.

٩٢. القشيري، عبد الكريم (١٩٩٨م)، الرسالة القشيرية (عناية خليل المنصور)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٣. القلقشندي، أبو العباس أحمد (١٣٤٠هـ)، صبح الأعشى في كتابه الإنشاء، دار الكتب المصرية، القاهرة.

٩٤. الكاشاني، عبد الرزاق (١٩٩٢م)، معجم اصطلاحات الصوفية (حققه: عبد العال شاهين، ط١، ص ١٧٧، دار المنار، القاهرة.

٩٥. الكلاباذي، محمد بن اسحاق (٢٠٠٩م)، التعرف لمذهب أهل التصوف (حققه: أحمد السايح وتوفيق وهبة)، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٩٦. الكوهن، أبو علي بن محمد بن قاسم (٢٠٠٥م)، طبقات الشاذلية الكبرى (عناية: مرسي علي)، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٧. الماتريدي، محمد بن محمد (٢٠٠١م)، كتاب التوحيد (حققه: بكر أوغلي، ومحمد آروشي)، ط١، دار صادر، بيروت.

٩٨. مبارك، زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار كلمات، مصر.

٩٩. مجمع البحوث الإسلامية (١٤١٥هـ)، شرح المصطلحات الكلامية، ط١، ص ٣٠٩، دار البصائر، طهران.

١٠٠. ابن الملقن، عمر بن علي (١٤٢٧هـ)، طبقات الأولياء(تحقيق:عبدالقادر عطا)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠١. ابن منظور، محمد بن مكرم (٢٠١١م)، لسان العرب، ط٨، دار صادر، بيروت.

١٠٢. المقري التلمساني، أحمد بن محمد (١٩٩٨م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر، بيروت.

١٠٣. المقريزي، أحمد بن علي (١٤١٨هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٤. المقريزي، أحمد بن علي (١٤١٩هـ)، رسائل المقريزي (تحقيق: رمضان البدري، وأحمد قاسم)، ط١، دار الحديث، مصر.

١٠٥. المناوي، محمد عبدالرؤوف (١٩٩٩هـ)، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ط١، دار صادر، بيروت.

١٠٦. النسفي، ميمون بن محمد (٢٠٠٠م)، بحر الكلام (علّق عليه: ولي الدين الفرفور)، ط٢، دار الفرفور، دمشق.