

بسم الله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي): منيف بن عايش بن مرزم النفيعي العتيبي كلية: الدعوة وأصول الدين قسم: العقيدة
الأطروحة مقدمة لنيل درجة: الدكتوراه في تخصص: العقيدة.
عنوان الأطروحة: "أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد".

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد..
فبناء على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه - والتي تمت مناقشتها بتاريخ
١٤٢١/٧/٢٨هـ - بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة، وحيث قد تم عمل اللازم، فإن اللجنة توصي بإجازتها
في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه...
والله الموفق...

أعضاء اللجنة

المناقش الخارجي

المناقش الداخلي

المشرف

الاسم: أ.د/ أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي الاسم: أ.د/ أحمد بن عبد الرحيم السايح الاسم: أ.د/ أحمد بن عطية الغامدي

التوقيع:  التوقيع:  التوقيع: 

يعتمد،

رئيس قسم العقيدة

الاسم: د/ عبد الله بن محمد القرني

التوقيع: 

• يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصيغة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة.

المجلة العربية للدراسات والبحوث
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القيوين
كلية الدراسات والبحوث
قسم العقيدة

٢٦٢٢

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب

توفيق عيسى محمد العتيبي

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور

أحمد سعد محمد الغامدي

الجزء الثاني

١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَآلِ مُحَمَّدٍ وَارْحَمْهُمْ
 إِنَّكَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ

المبحث الرابع

نقد أدلة المعتزلة والأشاعرة على حدوث العالم

وتحتاه مطلبان:

- المطلب الأول: نقد دليل الحدوث.
- المطلب الثاني: نقد دليل الجواز.

المطلب الأول
نقد دليل الحدوث

المطلب الأول

نقد دليل الحدوث

بعد عرض أدلة المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة على إثبات أن العالم حادث؛ وله محدث، وهو الله - سبحانه وتعالى - يتبين لنا أن هذه الطريقة فاسدة من عدة أوجه، نذكر تسعة منها:

أولاً:

أن هذه الطريقة طريقة مبتدعة في الدين لم يدع الرسول ﷺ أحداً من الناس عن طريقها، ولم يسلكها أحد من الصحابة - رضي الله عنهم - ولم يذهب إليها أحد من أئمة الدين الذين تتبعهم الأمة في أمور دينها: كأعلام التابعين، والأئمة الأربعة، وغيرهم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول، والصحابة، والتابعين، وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد، ولا إنتفائه....، ولم يبن عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين، ولا ربطوا بذلك حكماً علمياً، ولا عملياً..."^(١).

ويبين ابن تيمية أن الرسول ﷺ لم يدع الناس - على اختلاف مستوياتهم - بهذا الدليل؛ لكي يتوصلوا إلى معرفة الخالق - سبحانه؛ فقال رحمه الله:

"... قد علم بالاضطرار من دين الرسول، والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله، ولم يدع الناس بهذه الطريق - التي قلتكم إنكم أثبتتم بها حدوث العالم وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار ودخل الناس في دين الله أفواجا، ولم يدع أحداً منهم بهذه الطريق، ولا ذكرها أحد منهم، ولا ذكرت في القرآن ولا حديث الرسول، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان: الذين هم خير

(١) تلييس الجهمية، ج ١، ص ٢٨٣.

ثم راجع: مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٤٥، ج ٣، ص ٣٠٣ - ٣٠٨، جامع الرسائل، ج ٢، ص ٣٢ - ٣٣. درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٨٢ - ٨٥. ص ٣٨٢-٣٨١.

هذه الأمة وأفضلها علماً وإيماناً، وإنما ابتدعت هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولى، وانقراض عصر أكابر التابعين؛ بل وأوساطهم، فكيف يجوز أن يقال إن تصديق الرسول موقوف عليها، وأعلم الذين صدقوه وأفضلهم لم يدعوا بها، ولا ذكروها، ولا ذكرت لهم، ولا نقلها أحد عنهم، ولا تكلم بها أحد في عصرهم...^(١).

وينتهي ابن تيمية - رحمه الله - في نقده لدليل الحدوث إلى: أن هذه الطريقة، طريقة مبتدعة في الدين معلوم فسادها، ومخالفتها لصحيح المنقول وصريح المعقول.
قال - رحمه الله -:

"... فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء؛ بل فاسدة في نفس الأمر امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفاً على طريق فاسدة - ولو قدر صحتها - علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله، وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق..."^(٢).

ثانياً:

أن هذه الطريقة، طريقة عويصة كثيرة المقدمات لا تليق بالجمهور وعامة الناس؛ بل ولا يفهمها كثير من الخاصة؛ والدين جاء لكافة الأمة وهي طريقة شائكة ظاهرة التكلف، شديدة الصعوبة، لا تصلح للعلماء، ولا تليق بالعامّة.

قال ابن رشد:

"... وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ - وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد - طريقة معتادة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور..."^(٣).

ويرى ابن رشد أن هذه الطريقة في الاستدلال تثير شكوكاً عويصة، ومقدماتها طويلة ومتشعبة، تصعب على حذاق العلماء، فضلاً عن العامة.

قال ابن رشد:

"... إلى ما في هذا كله من التشعب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٩٧، ٩٨.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٩٩.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٣٥.

العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلاً عن العامة. ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق.

وأيضاً فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً:

- أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها.

- ولا هي مع هذا برهانية.

فليست تصلح لا للعلماء، ولا للجمهور...^(١).

وإذا كانت أدلة المتكلمين لا تصلح لجميع الناس على اختلاف مستوياتهم - بسبب ما فيها من غموض وتكلف - فإنه يجب ألا تكون تلك الأدلة طريقاً لإثبات أن العالم حادث وله محدث وهو الله سبحانه وتعالى.

لأنها قاصرة عن بلوغ هذه الغاية.

قال ابن رشد:

"... فهذه الشكوك ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذا يجب ألا يجعل هذا

مبدأ لمعرفة الله - تبارك وتعالى - وبخاصة للجمهور، فإن طريقة معرفة الله - تعالى - أوضح من هذه...^(٢).

ثالثاً:

إن المقدمات التي بنى المتكلمون أدلتهم عليها مقدمات ظنية ضعيفة، وهي مقدمات خطابية لا ترتقي إلى درجة الأدلة الصحيحة اليقينية. وقد اعترف أهل الكلام^(٣) أنفسهم بضعفها.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... واعلموا - أرشدكم الله - أن ما دل على صدق النبي ﷺ من المعجزات

بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم، ووجود المحدث لهم، قد أوجب صحة إخباره،

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٠.

(٣) راجع: المنقذ من الضلال، للغزالي، ص ٩١ - ٩٣. نهاية الاقدام في علم الكلام، ص ١٢٥.

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٢٢ - ٢٣.

ودل على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله - عز وجل - ...، ... وكان يستدل به من إخباره - عليه الصلاة والسلام - على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراس التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع والمنحرفين عن الرسل - عليهم السلام - من قبل أن الأعراس لا يصح الإستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها.

والمعرفة: بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها.

والمعرفة: بأنها لا تبقى.

والمعرفة: بأجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من محالها.

والمعرفة: بأن مالا ينفك عنها فحكمه في الحدوث حكمها.

ومعرفة: ما يوجب ذلك من الأدلة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها؛ لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفاً.

وفي كل رتبة مما ذكرنا فرّق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها...^(١).

وقال الخطابي^(٢):

"... فأما الأعراس فإن التعلق بها: إما أن يكون عسيراً.

وإما أن يكون تصحيح الدلالة من جهتها عسيراً متعذراً.

وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها:

(١) رسالة أهل الثغر، ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) الخطابي: هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، أبو سليمان، ولد سنة (٣١٩هـ) فقيه، محدث، من أهل بست في أفغانستان له "معالم السنن" في شرح سنن أبي داود "وغريب الحديث" و"الغنية عن الكلام وأهله" توفي في بست، سنة ٣٨٨هـ. البداية والنهاية ٣٦٣/١١؛ شذرات الذهب ١٢٧/٢؛ الأعلام ٢٧٣/٣.

- فمن قائل: لا عرض في الدنيا نافٍ لوجود الأعراض أصلاً.
- وقائل: إنها قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة إلى غير ذلك في
الاختلاف فيها.

وأوردوا في نفيها شبهاً قوية، فالإستدلال بها والتعلق بأدلتها لا يصح إلا بعد
التخلص من تلك الشبه، والإنفكاك عنها...^(١).
وقال - أيضاً -:

"... وإنما سلك المتكلمون في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة وأخذوه
عنهم، وفي الأعراض اختلاف كثير منهم من ينكرها، ولا يثبتها رأساً، ومنهم من لا
يفرق بينها وبين الجواهر في أنها قائمة بأنفسها كالجواهر، ومنهم من يقول: بكمونها^(٢)

(١) الغنية عن الكلام وأهله - نقل السيوطي جزءاً من هذا الكتاب ضمن صون المنطق والكلام -
ص ٩٨؛ وانظر: درء تعارض العقل والنقل ج ٧ ص ٣١٠.

(٢) الكمون مذهب فلسفي قال به: بعض المعتزلة، مثل: "النظام" ويعني: أن الموجودات قد خلقت
دفعاً واحدة، وأنه ليس فيها متقدم ومتأخر؛ إذ المتأخر كامنٌ في المتقدم؛ والتقدم والتأخر إنما هو
باعتبار الظهور من مكانها؛ لا باعتبار الحدوث والوجود.

يراجع: المحيط بالتكليف، ص ٣٧، ٥٦.

والخلق عند النظام فعل واحد، فالله خلق الدنيا جملة، والموجودات خلقت كلها دفعة واحدة؛
ولكن بعضها يكون كامناً في بعض، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن، والنبات، والإنسان، من
مكانها.

قال الشهرستاني:

"... من مذهبه أن الله - تعالى - خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهي عليه الآن معادن،
ونباتاً، وحيواناً، وإنساناً.

ولم يتقدم خلق آدم - عليه السلام - خلق أولاده؛ غير أن الله - تعالى - أكنم بعضها في
بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها؛ وإنما أخذ
هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب
الطبيعيين منهم دون الإلهيين... الملل والنحل ١/٥٦.

وقال الخوارزمي:

"... الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في
السمن...". مفاتيح العلوم ص ٨٤.

وقال القاضي عبد الجبار:

وظهورها ومنهم من يقول: بعدم بقائها، ...، ...، ...، والاستدلال بطريق الأعراض لا يصح إلا بعد استبراء هذه الشبه...^(١).

وقال ابن رشد:

"... فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله - سبحانه - ليست طرقاً نظرية يقينية، ولا طرقاً شرعية يقينية. وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة، في الكتاب العزيز، على المعنى - أعني بمعرفة وجود الصانع - وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر، قد جمعت وصفين:

- أحدهما: أن تكون يقينية.

- والثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة - أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول...^(٢).

وهكذا يقرر هؤلاء العلماء ضعف طريقة المتكلمين وبطلانها.

رابعاً:

إن المتكلمين بسبب هذه الطريقة في الاستدلال التزموا لوازم فاسدة في العقل والدين، ونتج عنها ضلالات اعتقادية كثيرة، منها:

نفي الصفات الفعلية الإختيارية كما بين ذلك ابن تيمية - رحمه الله - حيث قال:

"... إن هذه الطريقة المبتدعة كانت سبباً دفع المشتغلين بها، الملتزمين بلوازمها إلى التعطيل، فقد تردى المعتزلة بسببها في القول بنفي صفات الله مطلقاً؛ لأنهم قالوا:

"... أصحاب الكمون والظهور ذهبوا إلى قدم الاجتماع، والافتراق، وقالوا: إن الاجتماع متى ظهر كمن الإفتراق وإذا ظهر الإفتراق، قالوا: كمن الاجتماع...".

شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٤.

وقد صور البغدادي هذا المذهب، ثم رد عليه؛ يراجع: أصول الدين، ص ٥٥ - ٥٦.

(١) هذا النص نقله ابن القيم في الصواعق المرسله عن الخطابي ج٣، ص ١١٩٦. ولم أحده عند

السيوطي؛ ثم راجع: درء تعارض العقل والنقل ج٧، ص ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤٨.

الصفات أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، ولأنهم استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث - زعموا حادث...^(١).

وبسبب لوازم هذه الطريقة اندفع المتكلمون إلى إنكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الله - تعالى - فأنكروا النزول، والنجي، والإتيان.

وقالت الأشعرية: بالكلام النفسي فراراً من إثبات صفة تتعلق بمشيئته، وإرادته، وأنه لم يزل، ولا يزال متكلماً إذا شاء، وأن كلمات الله لا نهاية لها، وهي قائمة بذاته، فقد أنكروا ذلك كله؛ وعللوا ذلك بأنه لو جاز قيام الحوادث به لم يخل منها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وما لا يخلو عن الحوادث - زعموا - حادث وبهذا استدلوا على حدوث الأجسام؛ لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق^(٢).

وقد بين ابن تيمية - رحمه الله - أن هذه الطريقة أفضت بالمتكلمين إلى الإلتزام بلوازم فاسدة، وارتكبوا بسببها مسالك وعرة، ووقعوا في بدع منكورة.

قال رحمه الله تعالى:

"... فهذه الطريقة مما يعلم بالإضطرار أن محمداً ﷺ لم يدع بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه؛ ولهذا اعترف حذاق أهل الكلام - كالأشعري^(٣) وغيره - بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم؛ بل المحققون على أنها طريقة باطلة وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً؛ ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له:

- إما أن يطلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتكافأ عنده الأدلة؛ أو يرجح هذا تارة، وهذا تارة، كما هو حال طوائف منهم.

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٧٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) راجع: رسالة أهل الثغر، ص ٤٦ - ٦١.

وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كما التزم جهم^(١) لأجلها فناء الجنة والنار والتزم لأجلها أبوالمهذبل^(٢) إنقطاع حركات أهل الجنة، والتزم قوم لأجلها - كالأشعري وغيره - أن الماء والهواء، والتراب والنار له طعم، ولون، وريح، ونحو ذلك...^(٣).

وقال - رحمه الله -:

"... والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفي صفات الرب مطلقاً، أو نفي بعضها؛ لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها والدليل يجب طرده فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به وهو - أيضاً - في غاية الفساد والضلال؛ ولهذا التزموا القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وعلوه على عرشه إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة - ومن اتبعهم - أصل دينهم.

فهذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين؛ ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده...^(٤).

خامساً:

أنها كانت سبباً في تقوية شبهات الفلاسفة التي أثاروها على المسلمين، مما نتج عنه استطالة الفلاسفة على الإسلاميين؛ لأن الفلاسفة أبطلوا هذه الطريقة وبيّنوا ضعفها مما كان له أكبر الأثر في إعراضهم عن الطرق الشرعية التي دعا إليها الشرع.

(١) هو: أبو محرز، جهم بن صفوان السمرقندي، مولي بني راسب رأس الجهمية، وإليه ينتسبون؛ لأنه أول من نشر نفي الصفات، والقول بالجبر، قال الذهبي: "الضال، المبتدع، رأس الجهمية، قتل في زمان أصغر التابعين، وما علمته روى شيئاً؛ ولكنه زرع شراً عظيماً. قتله سلم بن أحوز سنة ١٢٨هـ".

ميزان الاعتدال ٤٢٦/١؛ وقد كتب النشار عن آرائه، وتأثيره في الفرق الأخرى.

راجع: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٣٣٣/١ - ٣٧٢.

(٢) سبقت ترجمته ص ٣٧٦ من هذه الرسالة.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٩ - ٤٠.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٤١.

ويرى ابن تيمية - رحمه الله - أن طريقة الجواهر والأعراض (الحدوث) جعلت الفلاسفة ينتهزون ما في مقدماتها من ضعف واشتراك وتناقض فأخذوا يشيرون على المتكلمين شياً عصبية وشكوكاً عويصة، ويوردون عليها أسئلة قوية يصعب على المتكلمين حلها، والإجابة عليها، ويلزمونهم بالزامات لم يستطع المتكلمون الإنفصال عنها، والتخلص منها.

وبسبب هذه الطريقة المبتدعة في الدين تسلط الفلاسفة على المعتزلة والأشاعرة، وأراد الفلاسفة أن يقدحوا في دلالة الشرع بموجب تلك الطريقة الفاسدة "... فسالكوها لا للإسلام نصرها ولا لأعدائه كسروا؛ بل سلطوا الفلاسفة عليهم وعلى الإسلام..."^(١).

ويوضح ابن تيمية - كذلك - أن دليل الحدوث أثار شكوكاً عظيمة، واستغلها الفلاسفة فأوردوا على المتكلمين أسئلة قوية، وقد أجاب المتكلمون عنها؛ ولكن إجاباتهم لا تخلو من ضعف "... وذلك أنهم قالوا لهم: إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن فالحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث وإما أن لا يكون، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث، لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وهو ممتنع في البديهة وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق المتكلمين، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام، أو إلى القول بالتسلسل والدور، وكلاهما ممتنع عندهم..."^(٢).

ويرى ابن تيمية أنه: "... إذا قال القائل: لم يحدث الحادث إلا بسبب حادث، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض، فإن قوله: "لا يحدث حادث" قول عام فإذا جوز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض ويسمى تسلسلاً..."^(٣).

(١) جامع الرسائل، ج ٢، ص ٣٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٢٠.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٤.

ويرى ابن تيمية أنه إذا قيل لا يحدث حادث حتى يحدث حادث، فإن هذا القول باطل، وهو ممتنع باتفاق العقلاء؛ لأنه يؤدي إلى الدور؛ لأن جنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث.

ويرى ابن تيمية أن جواب المتكلمين بأن المرجح هو: القدرة، أو الإرادة القديمة، أو العلم القديم، أو إمكان الحدوث ونحو ذلك جواب غير مجد؛ لأن الفلاسفة قالوا: لهم في الجواب "... هذه الأمور إن لم يحدث بسببها سبب حادث، لزم الترجيح بلا مرجح؛ وإن حدث سبب حادث فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به..."^(١).

ويذكر ابن تيمية أن أجوبة المتكلمين على ذلك متعددة، ولكنها غير قوية:

- فتارة يجيبون بأن "الإرادة" لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت، فلم يكن هناك سبب حادث اقتضى تعلق الإرادة بحدوث الحادث المعين دون سائر الأوقات.

- وتارة يقولون: إن الإرادة اقتضت التعلق به في ذلك الوقت، لتعلق العلم به.

- وتارة يقولون: لعل هناك حكمة حقيقية لأجلها أحدث في ذلك الوقت - ولكن هذا جواب من يعلل الأفعال كالمعتزلة والكرامية، وغيرهم.

- وتارة يقولون: إن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح: كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان، والعطشان إذا وجد قدحين متساويين^(٢).

ولكن إذا اعترض معترض على هذا القول؛ وقال: إذا جاز استغناء الممكن - ههنا - عن المرجح، فليجز في سائر المواضع، ويلزم منه نفي الصانع^(٣).

وقد أجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بجواب لا يخلو من ضعف، فقد أجابوا عن ذلك: بأن بديهية العقل فرقت في ذلك بين القادر وغيره، وما اقتضت البديهية الفرق بينهما لا يمكن دفعه^(٤).

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٢٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٥.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٦.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٦.

سادساً:

إن المتكلمين متناقضون في تقرير هذا الدليل، والرد على المخالفين: سواء كان المخالف من الفلاسفة أو من المتكلمين أنفسهم.

ويرى ابن تيمية - رحمه الله -:

أن الأشاعرة إذا ناقشوا المعتزلة في مسألة خلق الأفعال فإنهم يحتجون عليهم بحجة الفلاسفة، وهي أن القادر لا بد وأن تتوقف فاعليته على مرجح فلا بد أن يكون هناك سبب اقتضى ترجح أحد المقدورين على الآخر.

وإذا ناظرنا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم احتجوا عليهم بحجة المعتزلة، وهي أن بديهية العقل قد فرقت بين القادر وبين غيره، وما اقتضت البديهية الفرق بينهما لا يمكن دفعه؛ ولهذا فإن القادر يرجح وجود الحادث على عدمه في وقت مخصوص، وقدر مخصوص وهيئة مخصوصة بدون مرجح ولا سبب^(١).

وبسبب هذه النتيجة فإن المتكلمين - ولا سيما الأشاعرة - يلزمهم التناقض والإضطراب؛ لأنه إن "... كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة.

وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائماً يتناقضون فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهية العقل يعلم بها فساد هذه الحجة..."^(٢).

سابعاً:

إن قاعدتهم التي انتهوا إليها في إنكار قدم جنس الحوادث، باطلة؛ حيث قالوا: "مالا يسبق الحوادث فهو حادث"؛ وهذا استنتاج باطل؛ لأنه يؤدي إلى تعطيل الرب - عز وجل - في الأزل عن الفعل.

ويرى ابن تيمية - رحمه الله - إن هذه المقدمة القائلة: "بأن مالا يسبق الحوادث

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٢٠ - ٣٢٦.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٦.

فهو حادث" مقدمة فيها إجمال واشتراك بسببه دخل اللبس على المتكلمين، وهذا الاشتراك أتى من عدم التفرقة بين جنس الحوادث وأفرادها.

- فأفراد الحوادث: هو حادث بلا شك.

- وأما جنس الحوادث: فإن ابن تيمية - رحمه الله - يرى أنه لا يصدق عليه

القول بأن مالا يسبق الحوادث فهو حادث.

قال رحمه الله:

"... من تفتن للفرق بين ما لم يسبق الحوادث المحصورة المحدودة، وما يسبق جنس

الحوادث المتعاقبة شيئاً بعد شيء يجد أن هذه القضية فيها إجمال وإشترك يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً؛ وذلك لأنها تحتمل معنيين:

- أما الأول: فهو حادث بالضرورة؛ لأن تلك الحوادث لها مبدأ معين فما لم

يسبقها يكون معها، أو بعدها، وكلاهما حادث.

- وأما جنس الحوادث: شيئاً بعد شيء، فهذا شيء تنازع فيه الناس فقليل: إن

ذلك ممتنع في الماضي والمستقبل كقول جهنم، وأبي الهذيل، فقال الجهنم: بقاء الجنة والنار، وقال أبو الهذيل: بقاء حركات أهلها.

وقيل: بل هو جائز في المستقبل دون الماضي؛ لأن الماضي دخل في الوجود دون

المستقبل، وهو قول كثير من طوائف النظائر.

وقيل: بل هو جائز في الماضي والمستقبل، وهذا قول أئمة أهل الملل، وأئمة

السنة، ... ممن يقول: بأن الله لم يزل متكلماً إذا شاء وأن كلمات الله لا نهاية لها، وهي قائمة بذاته، وهو متكلم بمشيئته وقدرته^(١).

ثامناً:

ظن المتكلمون أن هذه الطريقة هي طريقة نبي الله إبراهيم - عليه السلام - في

الاستدلال على وجود الخالق؛ حيث زعموا أن إبراهيم - عليه السلام - استدل

بالأفول والحركة، والتغير، والانتقال على حدوث من قامت به تلك الأمور^(٢).

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٤٥.

(٢) يراجع:

قال أبو المظفر الاسفرايني^(١) (ت ٤٧١هـ):

"... وقد نبه الله - تعالى - في كتابه على تحقيق هذه الدلالة، وأثنى عليها، وسماها حجة، وَمَنَّ عَلَى الْخَلِيلِ إِبْرَاهِيمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَاهُمْ هَذِهِ الدَّلَالَةُ يَا، وجعلها سبباً لرفع درجته؛ حيث قال:

﴿وَكَذَلِكَ نَرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ إلى قوله: ﴿تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾^(٢).

استدل بالتغير على حدوث الكواكب، والشمس، والقمر...^(٣).

وقال الجرجاني (٨١٦هـ):

"... ما ذكره المتكلمون من حدوث العالم. وهو: الاستدلال بحدوث الجواهر، هي: طريقة الخليل - صلوات الله عليه - حيث قال: ﴿لَا أَحَبُّ الْآفَلِينَ﴾، أي: لا أحبهم، فضلاً عن عبادتهم؛ لأن الأفل حادث؛ لحدوث عارضه الدال على حدوثه، أعني: الأفل.

وما هو حادث، فله محدث غيره، فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث، فلا يكون صانعاً للعالم...^(٤).

= التفسير الكبير، للرزاي، ج ١٣، ص ٤٨، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي، ج ١، ص ٤٦٣ - ٤٦٤. تفسير البيضاوي، ج ٢، ص ١٩٥. (١) هو: أبو المظفر، شهفور، - بالشين المعجمة - بن طاهر بن محمد الاسفرايني، أصولي، فقيه، مفسر، شافعي من الطبقة الرابعة. له تفسير كبير، يسمى: "تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم"، وقد طبع في إيران بعناية بعض المستشرقين باللغة الفارسية. وله كتاب "التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين" وضح فيه عقائد أصحاب الملل والنحل؛ ثم شرح عقيدة الأشاعرة وهو مطبوع. وكان له اتصال مصاهرة بالأستاذ أبي منصور عبد القاهر البغدادي. يراجع في ترجمته:

- طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ج ٥، ص ١١؛ رقم الترجمة ٤٢٠.

- طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبه، ج ١ - ٢، ص ٢٥٢. رقم الترجمة ٢٠٨.

- تبين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري، ص ٣٢٨. الطبقة الرابعة.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٧٥ - ٨٣.

(٣) التبصير في الدين، ص ١٥٤.

(٤) شرح المواقف، ج ٨، ص ٢ - ٣.

وذلك الظن الذي توهمه المتكلمون، هو ظن باطل - كما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - حيث وجدناه يعجب أشد العجب من استدلال المتكلمين على حدوث العالم بهذه الطريقة من ناحية.

وزعمهم أن: نبي الله إبراهيم - عليه السلام - استدل بالحركة، والانتقال، والأفول، والتغير على حدوث من قامت به: من ناحية أخرى.

فقد ظن المتكلمون أن قول إبراهيم - عليه السلام - (هذا ربي) أنه أراد به أن هذا خالق السموات والأرض ثم إنه بعد أن طرأ الأفول والحركة والتغير على كل من الشمس والقمر والكواكب تبين له أنها حادثة؛ لأنها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث - أو لم يتقدمها - زعموا حادث.

وقد بين ابن تيمية - رحمه الله - فساد هذا الزعم من ستة وجوه:

الأول:

أن قصة الخليل - عليه السلام - التي ذكرت في القرآن - حجة عليهم لا لهم، فهي تدل على نقيض مطلوبهم، وذلك لأن الله تعالى قال:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(١).

فقول إبراهيم - عليه السلام - هذا ربي ليس المراد به أن ذلك الكوكب أو القمر أو الشمس هو الرب الخالق الخيي المميت؛ لأن القوم كانوا مقرين بالصانع مشركين في توحيد العبادة: فكانوا يتخذون الكواكب، والشمس، والقمر معبودات؛ ولهذا فإن القوم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية؛ ولكنهم لم يفرده بالعبادة؛ بل كانوا مشركين في توحيد الألوهية.

(١) سورة الأنعام، الآية ٧٦ - ٧٩.

ولهذا قال إبراهيم - عليه السلام - ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ
الَّذِينَ قَدْ مَرَّوْنَ فِي نَفْسِكُمْ قَدْ مَرَّوْا بِهَا مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُن لَكُمْ حِكْمَةٌ ۚ وَلِيُنذِرَ لِقَوْمِهِمْ
الَّذِينَ قَدْ كَفَرُوا ۚ إِنَّهُمْ قَوْمٌ مُّشْرِكُونَ﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا
لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا
وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ﴾ (٢).

وكذلك قال الخليل عليه السلام - فيما ذكره الله عنه - ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا
تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجْهَتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ
الْمُشْرِكِينَ﴾ (٣).

فقوله: هنا يبين أنه إنما يعبد الله وحده، فله يوجه وجهه فإنه إذا توجه قصده
إليه تبع قصده وجهه فالوجه موجه حيث توجه القلب، فصار قلبه وقصده ووجهه
متوجها إلى الله تعالى.

ولهذا قال (وما أنا من المشركين) لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع؛ لأن الإقرار
بتوحيد الربوبية كان معلوماً عند قومه إذ أنهم لم يكونوا ينازعونه في وجود فاطر
السموات والأرض. وإنما كان النزاع في توحيد الألوهية إذ كانوا يشركون مع الخالق في
العبادة فيعبدون الكواكب السماوية ويتخذون الأصنام الأرضية.

ويرى ابن تيمية: أن "... قوم إبراهيم انتقلوا إلى الشرك بالسمويات؛
فالكواكب وضعوا لها الأصنام بحسب ما رأوه من طبائعها: يصنعون لكل كوكب بيتاً،
وطعاماً، وختاماً، وبخوراً، وأقوالاً تناسبه.

وهذا كان قد اشتهر على عهد إبراهيم إمام الحنفاء (٤) ولهذا قال الخليل: ﴿مَاذَا
تَعْبُدُونَ أَتُنْفِكُوا آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٥).

(١) سورة الشعراء، الآية (٧٥ - ٧٧).

(٢) سورة الممتحنة، آية ٤.

(٣) سورة الأنعام، آية ٧٨ - ٧٩.

(٤) ينظر: جامع الرسائل، ج ٢، ص ٥٢.

(٥) سورة الصافات، الآيات ٨٥ - ٨٧.

وننتهي من هذا كله إلى أن ابن تيمية يؤكد بطلان زعم المتكلمين: أن إبراهيم عليه السلام استدل على أن الشمس والقمر والكواكب مخلوقة حادثة عن طريق حركتها وتغيرها وأفولها بمعنى أن حلول الحوادث وقيامها بتلك الأجسام دليل على حدوث ما قامت به وذلك من أجل أن يخلعوا على دليلهم الفاسد (دليل الجواهر والأعراض) صبغة شرعية يسترون تحتها بدعتهم التي نشأت من جراء لوازم ذلك الدليل المبتدع، كبدعة نفي الأفعال الاختيارية التي تتعلق بمشيئة الله وإرادته مثل: النزول، والمجيئ، والإتيان.

ويؤكد ابن تيمية على أن قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم لا على نفس مطلوبهم؛ لأن المقام الذي وردت فيه القصة متعلق بتقرير توحيد الألوهية، ونفي عبادة غير الله - سبحانه - وليس متعلقاً بتوحيد الربوبية، وإثبات الصانع فقوم إبراهيم عليه السلام كانوا مقرين بالخالق غير منكرين ولا جاحدين لوجوده^(١)، وسياق القصة يدل على نهيمهم عن الشرك معه - سبحانه - في العبادة، وزجرهم عن عبادة الكواكب والنجوم والشمس والقمر والأصنام.

وأما دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) فإن دل على شيء فإنما يدل على إثبات الصانع، وليس هذا هو مجرد التوحيد المطلوب الذي بعث به الرسل من لدن نوح إلى محمد - عليهم السلام - فإن التوحيد الذي بعث به الرسل وأُنزلت به الكتب، وكانت فيه الخصومة بين الرسل وأممهم هو: توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية.

الثاني: أن قول إبراهيم (هذا ربي) ليس المراد به أن هذا هو رب العالمين الخالق المدبر لما في الكون.

(١) قصة إبراهيم - عليه السلام - ذكرت في أكثر من موضع من القرآن وفيها ما يدل على أن قوم إبراهيم كانوا مشركين في توحيد العبادة بمعنى أنهم كانوا مقرين بالصانع إلا أنهم كانوا يصرفون شيئاً من عبادتهم للأصنام والكواكب والشمس والقمر والنجوم، بخلاف قصة موسى مع فرعون فإن فرعون قد ادعى الربوبية وكان يتظاهر أمام قومه بإنكار الخالق وجحده على الرغم من أنه كان مقرراً بالصانع في قرارة نفسه كما دل على ذلك القرآن. يراجع: جامع الرسائل، ج ٢، ص ٥٣.

الثالث: أنه لو كان المراد بقوله (هذا ربي) أنه رب العالمين لكانت قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم؛ لأن الكوكب والقمر والشمس مازال متحركا من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه - وهو جسم متحرك متحيز - فلو كان مراده هذا للزم أن يقال: إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل الذي تقوم به الحركة من حين بزوغه إلى حين أفوله وغروبه، رب العالمين.

الرابع: أن "الأفول" يراد به في لغة العرب: المغيب والاحتجاب وليس هو مجرد الحركة والانتقال ولا يقول أحد - لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير - أن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء: أنهما آفلان ولا يقول للكواكب المرئية في السماء في حال ظهورها وجريانها: إنها آفلة ولا يقول عاقل لكل من مشى وسافر، وسار، وطار إنه آفل^(١).

الخامس: أن تفسير الأفول بالتغير، والقول بأن إبراهيم استدل بدليل الحدوث، فجعل قيام الحوادث بالشيء دليل على أنه حادث؛ لأن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، قول مبتدع لم يقله علماء السلف ولم يؤثر عنهم أنهم فسروا الآية بما يوافق قول المتكلمين، ولم يقل ذلك أهل اللغة؛ بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام^(٢).

السادس: أن قوم إبراهيم كانوا مثبتين للصانع، مقرين بتوحيد الربوبية فالمقام لا يتطلب الاستدلال على إثبات الصانع، عن طريق حدوث المحدث؛ وإنما استدل بأفول الكواكب ومغيبها على بطلان عبادتها، وعدم صلاحيتها للألوهية.

ناسعاً؛ وأخيراً، كل هذا الجهد الذي بذله المتكلمون إنما ينتهي إلى تقرير أمر مغروس في فطرة كل إنسان، وهو: الإعتراف بالخالق - عز وجل - وهو الأمر الذي لم يعرف عن أمة من الأمم إنكاره أو جهله وإن كان قد يوجد في بعض الفطر غبش، أو فساد، أو انحراف؛ ولهذا لم يأت نبي من الأنبياء - عليهم السلام - يقرر هذا الأمر - الذي هو إثبات الخالق - وإنما جاء الأنبياء بدعوة الناس إلى عبادة الخالق الذي يعرفونه

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣١٣، ٣١٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣١٤.

ويؤمنون به، وإفراده بالعبادة دون شريك.

قال ابن تيمية - رحمه الله -:

"... ولكن إبراهيم لم يقصد بقوله: (هذا ربي) أنه رب العالمين، ولا كان أحد من قومه يقول: إنه رب العالمين، حتى يرد ذلك عليهم؛ بل كانوا مشركين مقرين بالصانع، وكانوا يتخذون الكواكب والشمس والقمر أرباباً، يدعونها من دون الله، وبينون لها الهياكل... .. ولهذا قال الخليل: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾^(١)... .. ولهذا قال الخليل في تمام الكلام: ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢).

فقوله: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣) يبين أنه إنما يعبد الله وحده فله يوجه وجهه، فإنه إذا توجه قصده إليه تبع قصده وجهه، فالوجه موجه حيث توجه القلب، فصار قلبه وقصده ووجهه متوجهاً إلى الله تعالى.

ولهذا قال: ﴿وما أنا من المشركين﴾ لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع، فإن هذا كان معلوماً عند قومه، ولم يكونوا ينازعونه في وجود فاطر السموات والأرض؛ وإنما كان النزاع في عبادة غير الله واتخاذها ربا، وكانوا يعبدون الكواكب السماوية ويتخذون لها أصناماً أرضية...^(٤).

ومن خلال ما وجهه للدليل الحدوث (الجواهر والأعراض) يتضح لنا أنه دليل مبتدع، بعض مقدماته مجتمعة مشتركة تحتل الصواب والخطأ؛ مما يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً، فضلاً عن أنه يثير شكوكاً يصعب الجواب عنها، وعمامة المسلمين لا يفهمونه؛ فضلاً عن الاستدلال به، فهو دليل باطل لا يصلح أن يكون طريقاً للعلم بالله - تعالى -.

(١) سورة الشعراء، الآية ٧٥ - ٧٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٧٨ - ٧٩.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٧٩.

(٤) جامع الرسائل، ج ٢، ص ٥١ - ٥٣.

المطلب الثاني
نقد دليل الجواز

المطلب الثاني

نقد دليل الجواز

إذا رجعنا إلى الإمام ابن تيمية لتتعرف على موقفه من دليل الجواز الذي استدل به الأشاعرة على إثبات حدوث العالم وأن له محدثاً وهو الله سبحانه نجد أن موقفه من هذا الدليل يختلف عن موقفه من دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) فقد كان ابن تيمية - بالنسبة لدليل الجواز - هيناً لينا فلم ينقده بالقدر الذي نقد به دليل الجواهر والأعراض.

وإذا ذهبنا نتحسس نقد ابن تيمية لدليل الجواز نجد أنه يلتمس نقاط الضعف في هذا الدليل لمساً رقيقاً، ويحاول أن يوجهه وجهة صحيحة، ويجبر ما فيه من ضعف وقصور.

ويرى ابن تيمية أنه لا يلزم من القول بدليل الجواز إلغاء السببية^(١)، ونفي الغائية، وإنكار الحكمة في الكون؛ لأن مجرد إثبات الإرادة المخصصة لأحد الجائزين دون الآخر

(١) يرى الأشاعرة أن الإقتران بين السبب والمسبب والأثر والنتيجة اقتران عادي، وليس ضرورياً، ومن هنا أنكروا السببية في الكون، وأنكروا تأثير الأسباب في المسببات فالإحترق الذي ينشأ من التقاء القطن بالنار اقتران عادي، وليس ضرورياً، والنار ليست سبباً في الإحراق. لكن الله أجرى العادة بأنه إذا التقى القطن بالنار فإنه يحترق؛ وليست النار سبباً في الإحراق. وبهذا أنكروا فكرة السببية في الكون، وأنكروا الأسباب التي خلقها الله، وجعلها فاعلة ومؤثرة بإذنه وحفظه لها. مثل كون المطر سبباً في نبات الزرع. وأنكروا أن تكون الأسباب مؤثرة في مسياتها.

راجع:

- أصول الدين، للبغدادي، ص ١٣٨.
- تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص ٢٣٥ - ٢٤١.
- وقد رد عليهم ابن رشد، وابن تيمية - رحمه الله - راجع:
- مناهج الأدلة، ص ١٩٩ - ٢٠٤.
- الصفدية، ص ١٤٩ - ١٥٠.
- مجموع الفتاوى ج ١، ص ١٣٧؛ ج ٨، ص ١٣٣.
- درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٤١، ص ٣٧٤.

يحصل به المقصود، وهو إثبات الحكمة؛ لأن تخصيص الحادث بصفة وقدر وزمان ومكان دون أضرار ذلك لا بد له من مخصص يخص يرادته ومشيتته وهذا هو المطلوب أبي المعالي وغيره من الأشعرية الذين لا يقولون برعاية الحكمة في أفعال الله تعالى^(١).

وهكذا نجد أن ابن تيمية يحاول أن يجد للأشعرية في استدلالهم بدليل الجواز عذراً، ويبين أنه يمكن إثبات الحكمة مع القول بدليل الجواز.

ويرى أنه يمكن الاستدلال بدليل الجواز على حدوث العالم واستنباط ما يدل على الحكمة الغائية في أفعال الله من هذا الدليل نفسه، بشرط أن توجه بعض مقدماته وجهة صحيحة تكفل إثبات حكمة الحكيم في خلق الكون؛ لأن إثبات كونه - سبحانه - مختاراً دليل على الإرادة التي تخصص مفعولاً دون مفعول، ودليل على ما في المفعولات من حكمة مقصودة؛ فالإختيار دليل على التخصيص وعلى إثبات الحكمة معاً.

يقول ابن تيمية:

"... إن كونه مختاراً يبين بما دل على الإرادة المخصصة لمفعول دون مفعول، وبما دل على ما في المفعولات من الحكمة المقصودة وبالأمرين جميعاً..."^(٢).

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى - في مقام آخر - مبيناً أن الاستدلال بدليل الجواز لا يلزم منه إلغاء الحكمة.

يقول:

" ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الإرادة بطريق الأولى.

وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته - أيضاً - ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه.

وإذا كان كذلك فقولنا: إن ما سوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز ممكن من نفسه، وأن الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه؛ وذلك لا ينافي أن تكون

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٢١٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٢٢٢.

المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها...^(١).

ومما يدل على إنصاف ابن تيمية لخصومه إذا وافقوا الحق أنه وصف هذا الدليل

بقوله:

"... هذه الطريقة التي سلكها أبو المعالي والرازي وغيرهما صحيحة..."^(٢).

وهذا يخالف موقفه العام من مناهج الأشعرية، وطرقهم الكلامية.

ولعل السبب الذي دفع ابن تيمية إلى قبول هذا الدليل واستدراك ما فيه من نقص وقصور ثم الحكم عليه بأنه دليل صحيح - هو أن ابن تيمية قد أحس - فعلاً - بأن بعض آيات القرآن الكريم تشير إلى دليل الجواز والإمكان وتشهد له. ولعله أدرك أن الأصول التي يقوم عليها هذا الدليل هي أصول شرعية في مجملها: بمعنى أن في بعض آيات القرآن الكريم ما يشعر بذكر هذا الدليل.

وبناء على هذا فإن الدليل في صورته الأولى يعد دليلاً شرعياً عقلياً - وأدلة القرآن كما هو معلوم أدلة شرعية وعقلية في آن واحد فهي تستثير الوجدان، وتخطب العقول حتى تضطرها إلى التصديق والإقتناع التام.

ومما يؤكد لنا أن دليل الجواز (الإمكان) في صورته الأولى - دليل شرعي عقلي هو تلك الآيات القرآنية التي تدل على أنه من الممكن أن تتحول جميع أجزاء العالم إلى صور وأشكال ومقادير مضادة تماماً لما هي عليه الآن فأجزاء العالم يمكن أن تتخذ صورة غير الصورة التي هي عليها الآن، وشكلاً غير الشكل الذي هي عليه، ومقداراً غير مقدارها الذي هي عليه فتكون مثلاً أكبر مما هي عليه، أو أصغر، أو مركبة غير التركيب الذي هي عليه أو تتصف بصفات وطبائع وقوى مغايرة لصفات وقواها وطبائعها التي هي عليها الآن.

فما المانع مثلاً من أن يكون النهار سرمداً متصلاً لا ليل فيه للسكون والراحة، أو أن يكون يوم الإنسان كله ليلاً لا نهار ولا ضياء فيه... لاشك أن نشاط الإنسان

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ١١١، ١١٢.

(٢) بيان تلبس الجهمية، ج ١، ص ٢٢٢.

ومعاشه سيتعطل ويختل؛ لأن النهار بشمسه ودفئه سبب رزقهم ومعاشهم والليل بسكونه وظلمته لباساً لهم وراحة من عناء النهار وتعبه.

وما المانع من أن يخسف بهم الأرض والجبال الراسيات فإذا هي تضطرب بهم وتتحرك فتعلو عليهم وهم يخسفون فيها.

وما المانع من أن يذهب الله بالماء في الأرض فيصير غائراً ذاهباً في طبقات الأرض لا يستطيعون الحصول عليه.

ومن الجائز أن ينزل الماء من السماء أجاجاً مالحاً عكراً غير صالح لري المزروعات فضلاً عن الشرب.

ومن الممكن أن يذهب الله بهذا الخلق ويأت بخلق جديد وهناك آيات كثيرة تدل على أن كل جزء من أجزاء العالم يجوز أن يكون على صور وأوضاع ومقادير شتى غير ماهو عليه الآن، ولكن الخالق سبحانه بقدرته وإرادته خصص وجود العالم على وضع معين دون سائر الأوضاع وذلك وفقاً للحكمة والإبداع والإتقان الذي نشهده في هذا الكون.

وتلك الآيات التي أشارت إلى دليل الجواز (الإمكان) كثيرة جداً منها مايلي:

قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾^(١).

وقوله تعالى:

﴿نَحْنُ قَادِرُونَ بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ إِنَّا لَمَغْرُمُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

(١) سورة الفرقان، آية ٤٥.

(٢) سورة الواقعة، آية (٦٠ - ٧٠).

وقوله تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَوْ لَيْلٍ تَسْمَعُونَ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِنُورٍ أَوْ لَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(١).

وقوله تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾^(٢).

وقوله تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ أَوْ يُوقِفُهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾^(٣).

وقوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٤).

وقوله تعالى:

﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ﴾^(٥).

وقوله تعالى:

﴿وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَذُونَ﴾^(٦).

وقوله تعالى:

(١) سورة القصص، آية ٧٠ - ٧٢.

(٢) سورة الملك، آية ٣٠.

(٣) سورة الشورى، آية ٣٣ - ٣٤.

(٤) سورة إبراهيم، آية ١٩.

(٥) سورة الملك، آية ١٦، ١٧.

(٦) سورة يس، آية ٤٣.

﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَشَأَ نَحْسِفَ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطَ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾^(١).
وقوله تعالى:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢).
ويمكن أن نفهم من هذه الآيات أن أجزاء العالم التي نشاهدها في هذا الكون يمكن أن توجد على صور ونظام ووضع معاكس تماماً لما هي عليه الآن وأن نظام الكون يمكن أن يتغير ويتخلف: فيتحول من وجود إلى عدم أو العكس، ومن وضع إلى وضع: فيكون على كيفية ومقدار وهيئة مضادة تماماً لما هو عليه الآن وذلك كله بإرادة الله وقدرته.

وإذا كان ذلك كله من الممكنات، فإن وجود الكون على هذا النظام، وبهذا المقدار، وهذه الهيئة - ممكن أيضاً.

وإذا كان ممكناً فلا بد أن يكون وجود هذه الحوادث عن مخصص خصص كل حادث بالوجود عن العدم، وخصص وجوده بوقت معين، وقدر معلوم، وهيئة معينة، وفق إرادته ومشيتته وحكمته الواسعة.

وننتهي من هذا كله إلى تقرير نتيجة بينة، وهي أن دليل الجواز - أو الإمكان بعبارة أدق - يرجع في أصوله الأولى إلى أدلة الشرع التي ورد بها القرآن، وهذا الأمر يفسر لنا سبب قبول ابن تيمية لهذا الدليل والدفاع عنه، والحكم عليه بأنه دليل صحيح. وكذلك يبين لنا الدافع الذي دفع ابن تيمية إلى عدم نقد هذا الدليل... نعم إن ابن تيمية وجه بعض مقدمات هذا الدليل وجهة صحيحة وحاول أن يستدرك بعض نواحي القصور التي تجاهلها الأشاعرة.

ولهذا نجد ابن تيمية يشد أزر هذا الدليل ويستدرك ما فيه من ضعف وقصور وذلك حين يبين بطلان قول الأشعرية بأن من شأن الإرادة أن ترجح أحد المثلين المتساويين على الآخر بلا سبب وبطلان قولهم: "بأن تخصيص وجود الحادث بوقت دون

(١) سورة سبأ آية ٩.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٠.

وقت - مع تساوي الأوقات - وتخصيصه بقدر دون قدر بلا سبب يقتضي حدوثها وبدون سبب يقتضي تخصيصها بوقت معين، وقدر معين وكيفية معينة^(١).

ويؤكد ابن تيمية فساد قول الأشعرية: بأن الحوادث حدثت بلا سبب حادث أصلاً، بل حال الفاعل قبل الفعل وحين الفعل سواء؛ لأن نسبة قدرته وإرادته إلى جميع الممكنات سواء عندهم.

ويؤكد ابن تيمية على أن هذا القول تصريح - من الأشعرية - بترجيح أحد الطرفين الممكنين والمتساويين على الآخر بلا مرجح تام^(٢)، وهو قول ضروري البطلان!! وهكذا يحدد ابن تيمية ناحية القصور في هذا الدليل، ويلمسها برفق ليستدرك هذا الضعف ويكمل ذلك القصور الذي وقع فيه الأشعرية... مبيناً أن ترجيح أحد الممكنين أو الجائزين على الآخر لا بد له من مخصص فوجود الحادث في وقت معين دون سائر الأوقات، وتخصيصه بقدر معلوم دون قدر أكبر أو أصغر وكون الحادث على كيفية معينة لا بد له من مخصص وسبب اقتضى حدوثه وفق حكمة الله الذي أتقن كل شيء.

ويؤكد ابن تيمية أن قول الأشعرية: "بأن مجرد الإرادة هي التي رجحت أحد الممكنين على الآخر بلا مرجح، وهي التي خصّصت أحد التماثلين بلا سبب يقتضي التخصيص، موطن ضعف في هذا الدليل بلا ريب!!".

وبعد هذا كله نجد ابن تيمية يُنقّي هذا الدليل من شوائب الجدل المذموم، ويستدرك ما فيه من ضعف، ويكمل ما فيه من قصور حيث يبين - رحمه الله - أن إرادة الله - سبحانه - تتعلق بأحد الأمرين الجائزين وترجح أحد الممكنين على الآخر لمرجح: فالإرادة تتعلق بالمفعول لعلم الخالق - سبحانه - بما في المفعول من حكمة جليلة اقتضت وجود الحادث - مثلاً - على عدمه، وخصّصت أن يكون وجوده في وقت معين دون سائر الأوقات، وقدر معين دون سائر الأقدار، وكيفية معينة دون سائر الكيفيات... كل ذلك لسبب وحكمة أوجبت تعلق الإرادة به.

(١) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ١٦٤.

(٢) يراجع: المصدر السابق، ج ٩، ص ١٦٥.

يقول ابن تيمية:

"... الإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المرید بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة..."^(١).

ويرى ابن تيمية أنه يمتنع تخصيص وجود الحادث - مثلاً - بوقت معين دون سائر الأوقات بمجرد الإرادة فقط - كما تزعم الأشعرية - وذلك لأن نسبة قدرته - سبحانه - وإرادته إلى جميع الأوقات سواء، فلا بد أن يكون هناك مخصص وسبب وأمر أوجب تعلق الإرادة بإيجاد الحادث - مثلاً - في هذا الوقت بالذات دون وقت قبله، أو وقت بعده، ولا بد أن يكون هناك مخصص أوجب تعلق الإرادة بإيجاد الحادث على صفة معينة، وقدر معلوم دون سائر الصفات والمقادير^(٢).

وبهذا نجد أن ابن تيمية يضيف على دليل الإمكان - الذي استدل به الأشاعرة على وجود الله - قدراً من التحرير والتقرير، واستدراك الخطأ، واستكمال القصور؛ بحيث يقوم اعوجاج هذا الدليل ويدعمه ليصبح دليلاً صحيحاً نقياً من شبهات المتكلمين وأباطيلهم، وموافقاً لما دلت عليه الآيات القرآنية. والله أعلم.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ١٢٦.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢٦.

الباب الثالث التوحيد

ويشتمل على:

- تمهيد
- وفصلين.
- الفصل الأول: مفهوم التوحيد.
- الفصل الثاني: الاستدلال على التوحيد.

الفصل الأول مفهوم التوحيد

وتحته: تمهيد، وأربعة مباحث:

- تمهيد.
- المبحث الأول: مفهوم التوحيد عند المعتزلة.
- المبحث الثاني: مفهوم التوحيد عند الأشاعرة.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مفهوم التوحيد.
- المبحث الرابع: النقد.

تمهيد:

قبل بيان مفهوم التوحيد عند المعتزلة والأشاعرة، نريد أن نعرف معنى التوحيد لغة، واصطلاحاً.

التوحيد لغة:

قال ابن فارس (٣٩٥هـ) وحد: الواو، والحاء، والذال أصل واحد يدل على الإنفراد^(١).

ووحده توحيداً: جعله واحداً، وكذا أحده^(٢).

والواحد أول عدد من الحساب^(٣).

وقيل الواحد: هو الذي لا يتجزأ، ولا يثنى، ولا يقبل الإنقسام^(٤).

وقد ذكر العلماء فروقاً بين معنى الواحد والأحد، فقالوا:

- إن الأحد: بني لنفي ما يذكر معه من العدد.

- والواحد: اسم لمفتتح العدد^(٥).

- وأحد يصلح في الكلام في موضع الجحد.

- وواحد في موضع الإثبات.

تقول: ما أتاني منهم أحد، وجاءني منهم واحد^(٦).

- والواحد: منفرد بالذات في عدم المثل والنظير.

- والأحد: منفرد بالمعنى^(٧).

-
- (١) معجم مقاييس اللغة (باب الواو والحاء وما يثلثهما) ج٦، ص ٩٠.
 (٢) تاج العروس (فصل الواو من باب الدال) ج٢، ص ٥٢٥.
 (٣) تهذيب اللغة (باب الحاء والدال) ج ٥، ص ١٩٣.
 (٤) لسان العرب (باب الدال فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥١.
 (٥) تهذيب اللغة (باب الحاء والدال) ج ٥، ص ١٩٥.
 (٦) المصدر السابق، ج ٥ ص ١٩٥.
 (٧) لسان العرب (باب الدال، فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥١.

التوحيد اصطلاحاً:

قال الأزهري (٢٨٢ - ٣٧٠هـ) أحدث الله، ووحدته وهو الأحد الواحد^(١).
وقيل الواحد: هو الذي لا نظير له، ولا مثل، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل^(٢).

ونقل الزبيدي عن ابن الأثير (٥٤٤ - ٥٠٦هـ) أن الواحد: "... هو الذي لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر..."^(٣).

ويجوز أن ينعت الشيء بأنه واحد؛ فأما أحد فلا يوصف به غير الله؛ لخلوص هذا الإسم الشريف له جل ثناؤه^(٤).

فلا يقال: رجل أحد، كما يقال: رجل واحد؛ لأن أحد من خصائص الذات الإلهية التي لا يشاركه فيها أحد، فلا يجوز إطلاقها على غيره^(٥).

وذكر الأزهري أن معنى التوحيد: هو الإيمان بالله وحده، لا شريك له، والله الواحد، والأحد ذو الوجدانية والتوحيد^(٦).

وقال ابن منظور نقلاً عن ابن سيده: "والله الأحد المتوحد، وذو الوجدانية..."^(٧).

وقال الزبيدي: التوحيد: توحيدان:

- توحيد الربوبية.

- وتوحيد الألوهية.

فصاحب توحيد الربوبية يشهد قيومية الرب فوق عرشه يدبر أمر عباده وحده،

-
- (١) تهذيب اللغة (باب الحاء والذال) ج ٥، ص ١٩٨.
 - (٢) لسان العرب (باب الدال فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥١.
 - (٣) تاج العروس (فصل الواو من باب الدال) ج ٢، ص ٥٢٦.
 - (٤) تهذيب اللغة (باب الحاء والذال) ج ٥، ص ١٩٨.
 - (٥) راجع: لسان العرب (باب الدال فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥٢.
 - (٦) تهذيب اللغة (باب الحاء والذال) ج ٥، ص ١٩٣.
 - (٧) لسان العرب (باب الدال فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥٠.

فلا خالق، ولا رازق، ولا معطي ولا مانع، ولا محيي، ولا مميت، ولا مدبر لأمر المملكة ظاهراً وباطناً غيره، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن ولا تتحرك ذرة إلا بإذنه، ولا يجوز حادث إلا بمشيئته، ولا تسقط ورقة إلا بعلمه، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات، ولا في الأرض، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا وقد أحصاها علمه، وأحاطت بها قدرته، ونفذت فيها مشيئته، واقتضتها حكمته.

أما توحيد الإلهية: فهو أن يجمع همته وقلبه وعزمه وإرادته وحركاته على أداء حقه والقيام بعبوديته^(١).

وقد فات الزبيدي - هنا - أن يصرح بذكر نوع ثالث من أنواع التوحيد وهو توحيد الأسماء والصفات - وإن كان معنى كلامه يتضمن هذا النوع، لأنه قد ذكر بعض أسماء الله الحسنى وصفاته العلى الدالة على بعض معاني الربوبية والألوهية وتلك الأنواع الثلاثة متلازمة في الوجود لا ينفك بعضها عن بعض؛ لأن العبد إذا وحد الله في ربوبيته؛ فإن ذلك يستدعي إفراد الله بالعبادة، وتحقيق توحيد الألوهية، وكذلك فإن أسماء الله الحسنى وصفاته العلى تدل على خصائص الربوبية والألوهية التي اختص بها وحده، ولا يشركه فيها أحد من خلقه ويمكن أن نفهم وجه التلازم بين أنواع التوحيد من كلام الأزهري حين قال في تعريف لفظ الإله:

"ولا يكون لها حتى يكون معبوداً، وحتى يكون لعابده خالقاً، ورازقاً، ومدبراً، وعليه مقتدرراً فمن لم يكن كذلك فليس ياله، وإن عبد ظلماً؛ بل هو مخلوق ومتعبد..."^(٢).

ونجد التلازم بين أنواع التوحيد في آيات كثيرة منها قوله تعالى:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾^(٣).

أي: إن إثبات الربوبية لله وحده يبني عليه إفراده بالإلهية ويستلزم عبادته

وحده؛ والتوكل نوع من العبادة.

(١) تاج العروس (باب الدال، فصل الواو) ج ٢، ص ٥٢٥.

(٢) تهذيب اللغة (باب الهاء واللام) ج ٦، ص ٤٢٣، ٤٢٤.

(٣) سورة المزمل، آية ٩.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(١).

وقوله:

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾^(٢).

وهكذا تبين الآيات إفراده - سبحانه - بالربوبية المطلقة في الكون بأسره، ومن
ثم يبني على ذلك إفراده بالإلهية فتضمنت هذه الآيات تفرد الله بالملك، والأمر،
والحكم، والتدبير، وتصريف الأمور الذي يستوجب تفرده بالإلهية ودعاءه بأسمائه الحسنى
ووصفه بصفات الكمال التي وصف بها نفسه، ووصفه بها رسوله وتنزيهه عن صفات
النقص.

ونستخلص - مما سبق - أن التوحيد الذي ورد به الشرع الخنيف هو إثبات
وحدانية الله في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته.

ولكن الفرق التي حدثت في الإسلام غيرت في بعض مدلول معنى التوحيد بسبب
اصطلاحات اصطلاحوا عليها، وآراء اعتنقوها حتى أصبحت كل فرقة تريد بالتوحيد
معنى لا توافقه عليه الأخرى، فالمعتزلة مثلاً تريد بالتوحيد معنى لا يوافقها عليه
الأشاعرة؛ والأشاعرة تريد بالتوحيد معنى لا يوافقهم عليه أهل السنة والجماعة.

(١) سورة القصص، آية ٨٨.

(٢) سورة الزمر، آية ٦.

المبحث الأول
مفهوم التوحيد عند المعتزلة

المبحث الأول

مفهوم التوحيد عند المعتزلة

لقد أعار المعتزلة مسألة التوحيد جل إهتمامهم، ولا غرو في ذلك فالتوحيد هو لب الديانات السماوية وأساسها. وقد أجمع المسلمون على أن الله واحد، كما دل عليه الكتاب، والسنة، والعقل؛ ولكن بعض الطوائف انحرفت عن مفهوم التوحيد الصحيح، ومنهم المعتزلة. وذلك بسبب اصطلاحات اصطلاحوا عليها، وشبه تأثروا بها، وفلسفة اعتنقوها... حتى باتت مسألة التوحيد عند المعتزلة مفهوماً جديداً غريباً لا يوافقهم عليه سائر المسلمين!!.

تعريف التوحيد عند المعتزلة:

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة:

- أحدها: بمعنى أنه لا يتجزأ، ولا يتبعض.
- والثاني: بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني فيه.
- والثالث: أنه منفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه، وعالمًا لنفسه، وحيًا بنفسه..."^(١).

وقال:

"التوحيد في اصطلاح المتكلمين هو: العلم بأن الله - تعالى - واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار جميعاً؛ لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدًا..."^(٢).

(١) المعنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤١.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨.

وقال:

"... فصل في نفي الثاني: والغرض به الكلام في أن الله - تعالى - واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه.

وقبل الشروع في المسألة لا بد من أن نبين حقيقة الواحد.

إعلم أن الواحد: قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ، ولا يتبعض على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد: أنه جزء واحد، وفي جزء من السواد والبياض أنه واحد. وقد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، كما يقال: فلان واحد في زمانه وغرضنا إذا وصفنا الله - تعالى - بأنه واحد، إنما هو: القسم الثاني؛ لأن مقصودنا مدح الله - تعالى - بذلك ولا مدح في أن لا يتجزأ ولا يتبعض - وإن كان كذلك - لأن غيره يشاركه فيه..."^(١).

ويبين القاضي عبد الجبار ما يلزم المكلف المعتزلي معرفته من علوم التوحيد،

فيقول:

"... ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو؛ أن يعلم القديم - تعالى - بما يستحق من الصفات؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت.

ثم يعلم أن من هذا حاله، لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه.

أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفه، ويوافق موافقه - لو كان له موافق تعالى عن ذلك - وكونه قادراً، عالماً، حياً، سمياً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجوداً، مريداً، كارهاً هذا عند أبي هاشم؛ وأما أبو علي فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية.

فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات، فاعلم: أن تلك الصفة التي يقع بها الخلاف والوافق يستحقها لذاته، وهذه الصفات الأربع التي هي: كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٧.

لما هو عليه في ذاته، وكونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكونه مريداً، وكارهاً بالإرادة والكرهية المحدثين الموجودتين لا في محل.

ولا خلاف في هذا بين الشيخين إلا في هذه الصفات الأربع؛ فإن عند أبي علي أنه يستحقها القديم - تعالى - لذاته، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته. وأما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفة الذاتية، وهذه الصفات الأربع. وأما ما يستحيل عليه في كل وقت، فهو ما يصاد هذه الصفات، نحو: كونه عاجزاً جاهلاً معدوماً.

وأما ما يستحقه في وقت دون وقت، فنحو كونه مدركاً؛ فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريداً وكارهاً؛ فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكرهية المحدثين لا في محل...^(١).

والمعتزلة تقحم نفي الصفات في مسمى التوحيد، ولا يعتبر العبد موحداً - في زعمهم - إلا إذا اعتقد مذهبهم في نفي الصفات، ومن خالفهم فيها فهو كافر^(٢). وقد توهموا أن إثبات ذات قديمة، وصفات قديمة ينافي التوحيد، ويؤدي إلى الشرك؛ حيث زعموا أن القدم أخص خصائص الذات الإلهية، وأهم ما يميزها عن غيرها، فمن أثبت ذاتاً قديمة وصفات قديمة، فقد أثبت شريكاً مع الله سبحانه في القدم والأزلية. ولهذا زعموا أن إثبات صفات قديمة زائدة على الذات يؤدي إلى الشرك والكفر، وبسببه كفر النصارى حيث أثبتوا ثلاثة قدماء^(٣).

ولهذا قال أبو الهذيل العلاف إنه - تعالى - عالم بعلم، وعلمه ذاته. قادر بقدره،

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨ - ١٣٠.

(٢) راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤١؛ شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

(٣) راجع:

شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣، ص ٢٩٤ - ٢٩٥؛ ص ١٢٥؛ ص ٤٤٧.

- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤٥.

- المحيط بالتكليف، ص ٣٥؛ ص ٣٧؛ ص ٧٦؛ ص ١٠٠؛ ص ٢٠٨، ص ٢١٧؛ ص ٢٢٤؛

ص ٢٧٤؛ ص ٣١٧؛ ص ٣٣١.

وقدرته ذاته. حي ب حياة، وحياته ذاته^(١).

قال الشهرستاني:

" وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته؛ بل هي ذاته وترجع إلى السلوب، أو اللوازم..."^(٢).

وقال أبو علي الجبائي:

"... الباري - تعالى - عالم لذاته، قادر حي لذاته،

ومعنى قوله: لذاته، أي: لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم، أو حال توجب كونه عالماً..."^(٣).

وقال أبو هاشم الجبائي:

"... هو عالم لذاته، بمعنى: أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة.

أي: هي على حياها لا تعرف كذلك؛ بل مع الذات.

....،،، فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً. أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً، حياً"^(٤).

وهناك فرق بين قول العلاف عالم بعلم، وعلمه ذاته؛ وبين قول أبي علي الجبائي "عالم لذاته".

قال الشهرستاني:

"... والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم؛ وبين قول القائل: عالم بعلم هو

ذاته:

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢ - ١٨٣.

الملل والنحل، ج ١، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٥٠.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٨٢.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٨٢.

- أن الأول: نفي الصفة،

- والثاني: إثبات ذات هي بعينها صفة؛ أو إثبات صفة هي بعينها ذات...^(١).

وقد توهم المعتزلة أن من أثبت ذاتاً قديمة، وصفة قديمة، فقد أثبت إلهين.

قال الشهرستاني:

"... واعتزالهم يدور على أربع قواعد:

القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري - تعالى - من العلم، والقدرة،

والإرادة، والحياة.

وكانت هذه المقالة في بدنها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء^(٢) يشرع فيها

على قول ظاهر، وهو الإتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين.

قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين.

وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد

جميع الصفات إلى كونه: عالماً، قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما: اعتباران

للذات القديمة كما قال الجبائي.

أو حالان كما قال أبوهاشم...

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٥٠.

(٢) هو: أبو حذيفة، واصل بن عطاء الغزالي، الأثغ، ولد سنة ١٨١هـ بالمدينة، وهو من الموالي،

أسس مذهب الإعتزال، وإليه تنسب فرقة الواصية، وكان داعية إلى بدعة الإعتزال، أرسل بعوثة إلى أمصار مختلفة، وكان من تلاميذ الحسن البصري ثم انفصل عنه، له كتب كثيرة في الرأي الممقوت، منها:

كتاب المنزلة بين المنزلتين، وكتاب الخطب في العدل والتوحيد، وكتاب السبيل إلى معرفة الحق، كتاب معاني القرآن، كتاب التسوية، كتاب أصناف المرجئة، كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد، طبقات أهل العلم والجهل.

ويعد من الطبقة الرابعة مات سنة (١٣١هـ = ٧٤٨م).

راجع:

- المنية والأمل، ص ٣٢ - ٣٨.

- كتاب القائد في تصحيح العقائد، ص ٤٦، ٥٣، ٦٠، ٦٢، ٦٣.

- الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٤٦ - ٤٩.

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١، ص ٣٨١ - ٣٩٨.

وميل أبي الحسين البصري^(١) إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهي العالمية؛ وذلك عين مذهب الفلاسفة...^(٢).

وقد أنكر المعتزلة الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا يعلم وقدرة وحياة؛ لأن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو أخص^(٣) وصف له لشاركته في الإلهية، وهذا شرك؛ وإنما التوحيد - على حد زعمهم - هو نفي الصفات، ومن أثبت ذاتاً قديمة، وحياة قديمة، وعلماً قديماً، وكلاماً قديماً، فقد أشرك وكفر؛ لأن ذلك يؤدي إلى تعدد القدماء وهو شرك وكفر، وبه كفرت النصارى.

وقد اتهموا مثبته الصفات عامة، والكلابية^(٤) والأشعرية خاصة بمشابهة قول النصارى.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وعند الكلابية أنه - تعالى - يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم؛ إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لاقديم مع الله - تعالى - لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك.

ثم نبع الأشعري وأطلق القول بأنه - تعالى - يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته^(٥)، وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين...^(٦).

(١) هو: محمد بن علي بن الطيب البصري، معتزلي من الطبقة الثانية عشرة، ولد في البصرة، ودرس ببغداد على القاضي عبد الجبار، درس علم الكلام والفلسفة، والعلوم الطبيعية من كتبه "المعتمد" في أصول الفقه، و"تصفح الأدلة" و"غرر الأدلة" و"شرح الأصول الخمسة" و"كتاب في الإمامة" وكان أبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي ينفران عنه. توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ. يراجع في ترجمته:

البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٥٨ - ٥٩. المنية والأمل، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، ج ١، ص ٤٦.

(٣) راجع: الملل والنحل، ج ١، ص ٨٣؛ المغني، ج ٤، ص ٢٤٥.

(٤) الكلابية: هم أوائل الأشاعرة، أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب أبو محمد أحد أئمة المتكلمين (ت ٢٤٠هـ) والأشاعرة يعدونه من أصحابهم وقد سبقت ترجمته ص من هذه الرسالة. ولمعرفة مذهب الكلابية بالتفصيل، يراجع: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١، ص ٢٦٥ - ٢٨٤.

(٥) هكذا بالأصل. وهذه عبارة نابية لا ينبغي إطلاقها؛ ولكنها وجدت.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

ونجد عبد الجبار يرد على النصارى في شركهم وقولهم إن الله واحد ومع ذلك هو ثلاثة أقانيم، ثم يتهم الكلاية عندما أثبتوا الصفات قديمة زائدة على الذات الإلهية بمشابهة النصارى في التثليث والقول بثلاثة أقانيم قديمة؛ لأن بعض النصارى فسر التثليث بالأقانيم، فقالوا: هو واحد بالذات ثلاثة بالأقنوم؛ وفسروا الأقانيم بأنها الصفات، ورجعوا بالأقانيم إلى معان قديمة هي: الحياة والكلمة^(١).

- (١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤.
- مذهب النصارى في التثليث لا يكاد يتحصل، وكفى بالمذهب فساداً أن يصعب ضبطه، وكلامهم في التثليث متناقض في نفسه، وقولهم في الحلول أفسد منه، وقولهم في الإتحاد أعظم فساداً وبطلاناً.
- أما قولهم في التثليث فهو: إنه تعالى جوهر واحد، وثلاثة أقانيم:
- أقنوم الأب، يعنون به: ذات الباري سبحانه وتعالى.
 - وأقنوم الإبن، أي: الكلمة.
 - وأقنوم روح القدس، أي: الحياة.
- وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه ثلاثة أقانيم، ذات جوهر واحد.
- أما قولهم في الإتحاد: فقد اتفقوا على القول به، وقالوا: إنه - تعالى - اتحد بالمسيح، فحصل للمسيح طبيعتان:
- طبيعة ناسوتية.
 - وطبيعة لاهوتية.
- ثم اختلفوا فيه، فقال بعضهم: إنه إذا اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتهما، ذاتاً واحدة، وهم اليعقوبية.
- وقال النسطورية: لا؛ بل اتحدا مشيئة، بمعنى أن مشيئتهما صارت واحدة، حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريد الآخر.
- وقد قالوا: إن الله - تعالى - واحد ذو أقانيم ثلاثة: (الوجود، والعلم، والحياة).
- وقد أثبت بعض النصارى الأقانيم الثلاثة على أنها صفات.
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ديور، ص ١١٣، هامش ١.
 - فلاسفة العرب، د. الأب يوحنا قمير، ج ٢، ص ٣٩ - ٤٠؛ فقد قدم فيه تفسيراً للتثليث كما يفهمه النصارى.
 - شرح العقيدة الطحاوية، ص ٧٨.
 - الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢٨.
 - الفصل في الملل والنحل، ج ٢، ص ٥٩ - ٦٩.
 - محاضرات في النصرانية، محمد أبوزهرة، ص ٩٩ - ١١٠؛ ص ١٢٦؛ ص ١٣٢، ١٣٣؛ ص ١٣٧؛ ص ١٥٦ - ١٦٠.
 - الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص ١٢٠ - ١٣٧.

وقد رد القرآن الكريم على النصارى، وأبطل عقيدة التثليث ودحض مزاعمهم، وبين ضلالهم، وقولهم على الله غير الحق.

قال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تُغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

سورة المائدة، الآية ١١٦ - ١١٨.

كما ردَّ القرآن الكريم على النصارى شركهم، وزعم بعضهم أن المسيح ابن الله، وزعم بعضهم أنه ثالث ثلاثة: الأب، والابن، وروح القدس. واستبدلهم عقيدة التوحيد التي أمروا بها بعقيدة الشرك والتثليث.

قال تعالى:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

سورة التوبة، الآية ٣٠ - ٣١.

وقال تعالى:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾.

المائدة ٧٢ - ٧٥.

وقال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ النساء ١٧١ - ١٧٢.

وقال تعالى:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ سورة آل عمران، الآية ٦٤.

قال القاضي عبد الجبار:

"هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات.

وإن قالوا: إنا إنما نرجع بها إلى معان قديمة، هي: الحياة والكلمة. فقد فسدت

مقالتهم بدلالة التمانع وبما أوردنا على الكلاية.

واعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو: هذا الوجه، وعلى هذا جعل

شيوخنا - رحمهم الله - هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلاية، وبين القوم.

فقد حكى أن أبا مجالد^(١) وكان من شيوخ العدل، اجتمع مع ابن كلاب - يوماً

من الأيام - فقال له:

- ما تقول في رجل قال لك بالفارسية: تومردي^(٢).

- وقال الآخر: أنت رجل؛ هل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة؟

- فقال: لا.

- فقال: فكذا سبيلك مع النصارى؛ لأنهم يقولون: إنه - تعالى - جوهر واحد،

= وقد هب علماء الإسلام لرفع كلمة التوحيد، والرد على النصارى في قولهم بالثلث، وألفوا المصنفات في ذلك.

ومن أهم مؤلفات أهل السنة والجماعة:

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، في مجلدين.

- هداية الخيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن القيم، ص ٤٧٨ - ٦٦٨.

كما رد علماء الأشاعرة على النصارى؛ منها على سبيل المثال لا الحصر:

- الأربعين في أصول الدين، للرازي، ج ١ ص ١٦٥ - ١٦٧؛ ثم المحصل ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

- التمهيد، ص ٧٥ - ١٠٣.

- الإرشاد، ص ٤٧ - ٥١.

- الداعي إلى الإسلام، لأبي البركات عبد الرحمن الأنباري (٥١٣ - ٥٧٧هـ) ص ٣٥٩ -

٣٨٥.

(١) هو: أحمد بن الحسين البغدادي، معتزلي من الطبقة الثامنة، له اهتمام بالفقه، والحديث، أخذ عنه أبو الحسين الخياط.

يراجع:

المنية والأمل، ص ٧١ - ٧٢.

(٢) كلمة فارسية معناها: أنت رجل.

ثلاثة أقانيم؛ يعنون بها الحياة الأزلية، ومتكلم بكلام أزي، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة...^(١).

ولا بد للمكلف أن يعتقد مذهب المعتزلة في الصفات وأنها هي الذات، وليست أمراً زائداً عليها.

وتزعم المعتزلة أن من أثبت الصفات معانٍ قديمةٍ وراء الذات فقد كفر.

قال عبد الجبار:

"... أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله - تعالى - ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً..."^(٢).

والتوحيد هو الأصل الأول من الأصول الخمسة^(٣) التي يقوم عليها مذهب المعتزلة؛ ولا يكون المكلف معتزلياً حتى يقرُّ بها مجتمعة.

قال أبو الحسين الخياط:

"... وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول

الخمسة:

التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو: معتزلي..."^(٤).

ولقد غير المعتزلة مفهوم التوحيد، وأحدثوا له معنى غريباً، ومفهوماً عجيباً يتمثل

في الأمور التالية:

- مفهوم التوحيد عندهم هو أنه واحد في القدم^(٥) لا يشاركه في القدم شيء ولو

كان صفة من صفاته؛

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

وقد أكد هذا المعنى في المحيط بالتكليف، ص ٢٢٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨ - ١٤١.

(٤) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٥) راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤٥.

- مفهوم التوحيد عندهم نفي الإثنية ونفي التعدد وأنه لا ثاني له^(١).
 - مفهوم التوحيد عندهم أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، وهذا حق؛ ولكنهم يريدون بهذا القول أنه ليس له صفة لأنه لو كان له - سبحانه صفات لكان مركباً مؤلفاً من ذات وصفات؛ والتأليف والتركيب من صفات الأجسام.

قال عبد الجبار:

"... فإن قيل: فما مقصدكم إذا وصفتموه بأنه واحد، ودلتم عليه بأنه لو كان معه ثان لصح التمانع بينهما؟.

- قيل له: إنا نريد بذلك كونه واحداً في القدم، وسائر ما يختص به من الصفات، وأنه لا ثاني له فيها، ...، ...، ... وأنه لا يصح أن يتجزأ ولا يتبعض..."^(٢).

- ومفهوم التوحيد - عندهم - يدور على أمور خمسة^(٣):

أولاً: بيان صفاته التي يستحقها لذاته.

ثانياً: نفي مشابهة الله - تعالى - للأجسام.

ثالثاً: نفي مشابهة الله - تعالى - للأعراض.

رابعاً: توحيده.

خامساً: تنزهه عن ثان يشاركه.

قال عبد الجبار:

"... إنه واحد في هذه الصفات فلا أحد يشاركه في مجموعها نفيًا وإثباتًا، ولا في آحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى..."^(٤).

وقال:

"... فالقول في أنه واحد في صفاته لا يتم إلا بعد بيان صفاته التي يستحقها إثباتاً

ونفيًا..."^(٥).

(١) راجع: المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٤٥.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤٥.

(٣) المحيط بالتكليف، ص ٣٧؛ ثم ص ٣٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٣٥.

- مفهوم التوحيد - عندهم - هو نفي مشابهة الله - تعالى - للأجسام، وذلك لا يكون إلا بنفي الصفات؛ لأن الصفات أعراض، والأعراض حادثة، وهي لا تقوم إلا بجسم، وما قامت به الحوادث (أو ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث من جملتها)^(١).
- مفهوم التوحيد - عندهم - هو نفي الصفات، وإنكار زيادتها على الذات.
قال عبد الجبار:

"... وأما أبوهاشم فإنه قال: أول العلم بالله أن يعرف المرء على صفة من صفات ذاته، نحو كونه قادراً لنفسه أو عالماً لنفسه، أو موجوداً قديماً، ...، ...، ...
ثم إذا عرفناه على صفة واحدة من صفاته النفسية، فقد حصل العلم به على ضرب من التفصيل، ثم كذلك تكون بعض علوم التفصيل أكشف من بعض، حتى إذا تكامل العلم بتوحيده فقد عرفناه على نهاية التفصيل..."^(٢).

وإنكار الصفات هو أساس نحتهم، ولا يكون المكلف موحداً - على حد زعمهم - حتى يعتقد مذهبهم في نفي الصفات، وأنها عين الذات.
فالتوحيد - عندهم - هو اعتقاد أن الله - تعالى - عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته ... أو أنه عالم وعلمه عين ذاته، حي وحياته عين ذاته...
قال عبد الجبار:

"... فإن استكمل المرء المعرفة بالله فعرف ما به يقع الخلاف، وعرف باقي صفاته التي يستحقها لذاته، فقد تم علمه بالتوحيد..."^(٣).

- مفهوم التوحيد عندهم أن الله أزلي لا شريك له في القدم، وأن القدم أخص خصائص الذات الإلهية، وبه يتميز الله - سبحانه - عن سواه، فلا يجوز أن يكون معه قديماً آخر، ومن أثبت صفات قديمة وذات قديمة فقد أثبت مع الله شريكاً في القدم والأزلية؛ لذا يجب نفي صفات الله مطلقاً.

(١) المحيط بالتكليف، ص ٣٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٧٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٠.

قال عبد الجبار:

"... لأننا نبين أنه لا بد فيما شاركه في القدم أن يشاركه في كل صفاته؛ لأن القديم قد ثبت أنه قديم لذاته، والإشتراك في ذلك يوجب التماثل..."^(١).

وقال:

"... إذا أثبتنا الصفات التي تجب لله، ونفيها عنه الصفات التي تستحيل عليه، فلا يتم ذلك دون أن نبين أنه لا ثاني له يشاركه في استحقاق هذه الصفات على الحد الذي استحقها مفردة ومجموعة؛ وهذا معنى قولنا فيه أنه واحد..."^(٢).

وقال الشهرستاني:

"... والذي يعم طائفة المعتزلة من الإعتقاد: القول: بأن الله - تعالى - قديم؛ والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته حي بذاته، لا يعلم، وقدرة، وحية هي صفات قديمة، ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم - الذي هو أخص الوصف - لشاركته في الإلهية. واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه؛ فإن ما وجد في المحل عرضاً قد فني في الحال.

واتفقوا على أن الإرادة، والسمع، والبصر، ليست معاني قائمة بذاته، ... ، ... ، وسموا هذا النمط توحيداً..."^(٣).

وقد توهمت المعتزلة أن من أثبت صفات قديمة فقد أثبت مثلاً لله تعالى، والله ليس كمثلته شيء.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أن نفس ما دل على أنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم، يدل على أنه ليس بمريد بإرادة قديمة؛ وذلك لأنه كان يجب في إرادته من حيث شاركته في القدم

(١) المحيط بالتكليف، ص ٢١٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢١٧.

(٣) الملل والنحل، ج ١، ص ٤٣ - ٤٥.

أن تكون مثلاً له...^(١).

وهكذا زعمت المعتزلة أن نفي الصفات، أو - بعبارة أدق - إنكار زيادة الصفات على الذات داخل في مسمى التوحيد.

قال القاضي عبد الجبار:

"... الكلام في كيفية استحقاقه - تعالى - لهذه الصفات: ...، ...، ...، فعند شيخنا أبي علي أنه - تعالى - يستحق هذه الصفات الأربع التي هي: كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً لذاته.

وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

وقال أبو الهذيل: إنه - تعالى - عالم بعلم هو هو^(٢).

وزعموا أن إثبات صفات قديمة وراء الذات ينافي التوحيد ويقدم في التنزيه.

قال عبد الجبار:

"... وجملة القول في ذلك، هو أنه - تعالى - لو كان حياً بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال لوجب أن يكون القديم - تعالى - جسماً؛ وذلك محال.

وكذلك الكلام في القدرة؛ لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل، أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله - تعالى - جسماً محلاً للأعراض؛ وذلك لا يجوز...^(٣).

وقد زعموا أن إثبات صفات قديمة وذات قديمة يؤدي إلى تعدد القدماء، وهو شرك وكفر ينافي التوحيد، وبه كفرت النصارى.

قال عبد الجبار:

"... إنه - تعالى - لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة والأصل في ذلك، أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف

(١) المحيط بالتكليف، ص ٢٧٤؛ ثم يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٤٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

مخالفة بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الإفراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، قادراً لذاته، وجب في هذه المعاني مثله ولوجب أن يكون الله - تعالى - مثلاً لهذه المعاني تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ لأن الإشتراك في صفة من صفات الذات، يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات؛ بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلاً لصاحبه وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها، حتى يقع الاستغناء بوحدة منها عن سائرهما...^(١).

وقال:

"... فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى..."^(٢).

وقال:

"... لو كان مع الله - تعالى - قديم ثان لوجب أن يكون مثلاً له؛ لأن القدم صفة من صفات النفس والاشترك فيها يوجب التماثل والاشترك في سائر صفات النفس..."^(٣).

ومن أخطاء المعتزلة في تحديد مفهوم التوحيد أنهم أقحموا القول بخلق القرآن في مسمى التوحيد. فالموحد في زعمهم هو من يعتقد أن القرآن مخلوق، وأن المتكلم هو فاعل الكلام.

إن القول بأن كلام الله - تعالى - صفة قديمة قائمة بذاته يؤدي إلى تعدد القدماء، وهو شرك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: يؤدي إلى أن صفة الكلام مثلاً لله تعالى؛ وهذا ينافي التوحيد.

إن عقيدة المعتزلة في القول بخلق القرآن فرع عن معتقدتهم في الصفات.

قال عبد الجبار:

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

"... فأما من أثبت كلاماً قديماً، فإنما نكلمه بما كلمناهم به في باب الصفات، من وجوب كون ذلك الكلام مثلاً لله - تعالى - من حيث اشتركا في القدم..."^(١).
ويتهم بعض المعتزلة من أنكر خلق القرآن بالكفر.
قال عبد الجبار:

"... وقد أطلق مشايخنا كلهم في القرآن أنه مخلوق؛ وأن الممتنع من إطلاق ذلك يكفر؛ لإيهامه أنه قديم..."^(٢).
وقال:

"... وكذلك إن أضاف إلى ذلك نفي حدوثه أصلاً، كفر..."^(٣).
- والتوحيد عند المعتزلة هو: إنكار رؤية الله - تعالى - بالأبصار في دار القرار؛ لأن من جملة توحيد الله - تعالى - نفي التشبيه والمثيل؛ ومن قال بأن المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم في الدار الآخرة فهو - عند المعتزلة - مشبه !!
قال عبد الجبار:

"... أعلم أنه لما نفى عنه شبه الأجسام والأعراض، وما يختص كلاً منهما من الأحكام، أتبعه بنفي الرؤية لاشتمال هذا الحكم على الجسم والعرض، واشتراكهما فيه، وهذا الباب يعد من باب نفي التشبيه، وإن كان من تحقق التشبيه لا يكلم في نفي الرؤية، لا بد من أن يظهروا التشبيه، مثل قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^(٤).
ومثل قوله ﷺ:

" (سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر)^(٥). وكذلك فعندما يبطل مذهبهم بنهي القول إلى وجوب التشبيه، فلهذه الوجوه عُذٌّ هذا من باب نفي التشبيه..."^(٦).

(١) المحيط بالتكليف، ص ٣١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣١.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٣١.

(٤) سورة القيامة، الآية (٢٢، ٢٣).

(٥) صحيح البخاري (كتاب التوحيد، باب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) فتح الباري، ج ١٣، ص ٤١٩.

(٦) المحيط بالتكليف، ص ٢٠٨.

وقال:

"... إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه،
...، ...، ... لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، وهذه صفات
الأجسام؛ فيجب أن يكون القديم - تعالى - جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون
محدثاً؛ لأن الأجسام لا تخلو عن المعاني المحدثه، فيؤدي إلى حدوثه ...، ...، ...، فإذا كان
إثبات الرؤية لله - تعالى - يؤدي إلى كل هذه المحالات فيجب أن ينفي عنه ..."^(١).
وقد أجمعت المعتزلة على أن القول برؤية الله بالأبصار في دار القرار، ينافي
التوحيد، ويقدم في التنزيه.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... أجمعت المعتزلة على أن الله - سبحانه - لا يرى بالأبصار، واختلفت هل
يرى بالقلوب..."^(٢).

وسرد مذهبهم في التوحيد، ومما جاء فيه:

"... أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء، ...، ...، ... لا تراه
العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ...، ...، ...، فهذه جملة قولهم في
التوحيد..."^(٣).

وقال الشهرستاني:

"... واتفقوا على نفي رؤية الله - تعالى - بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه
عنه من كل وجه، ...، ...، ...، وسما هذا النمط توحيداً..."^(٤).

وقد زعم المعتزلة أن من اعتقد أن الله - تعالى - يرى بالعيون في الآخرة - كما
يعتقد أهل السنة والجماعة - فإنه يكون كافراً.

- وبعضهم قال: إذا كان يعتقد أن الله يرى بالعيون بدون إثبات العلو - كما

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ١٥٧.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٤) الملل والنحل، ج ١، ص ٤٥.

هو مذهب الأشاعرة - فإنه لا يكفر.

قال القاضي عبد الجبار:

"... أعلم أن من خالفنا في هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين:

- إما أن يحقق الرؤية، فيقول: إن الله - تعالى - يرى مقابلاً لنا، أو حالاً في

المقابل، أو في حكم المقابل.

- أو لا يحقق؛ فيقول: إنه - تعالى - يرى بلا كيف.

- فمن ذهب إلى المذهب الأول: فإنه يكون كافراً؛ لأنه جاهل بالله - تعالى -

والجهل بالله كفر؛ والدليل على ذلك إجماع الأمة، وإجماع الأمة حجة.

- ومن قال: إنه - تعالى - يرى بلا كيف، فلا يكفر؛ لأن التكفير إنما يعرف

شرعاً؛ ولا دلالة من جهة الشرع تدل على ذلك..."^(١).

ويرى أبو علي الجبائي أنه إذا كان يعتقد نفي العلو، وإثبات الرؤية، بلا كيف:

كما هو معتقد الأشاعرة، فإنه لا يكفر.

قال عبد الجبار:

"... وهذه شبهة مستزقة من شيخنا أبي علي، فإنه قال في كتاب "من يكفر ومن

لا يكفر" إن إثبات الرؤية لله - تعالى - على ما يقوله هؤلاء الأشعرية لا يكون كافراً؛

لأنه لا يؤدي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه..."^(٢).

ومفهوم التوحيد عند المعتزلة هو: مجرد الاعتقاد بتوحيد الربوبية، فحصرنا معنى

التوحيد في هذا النوع وأهملوا توحيد الألوهية من مباحثهم الكلامية، فلا نجد له ذكراً

في كتبهم؛ ولهذا فسروا الإله بأنه الرب، والإلهية بأنها القدرة على الخلق؛ وربما ضموا إلى

ذلك شيئاً من الكلام في الأسماء والصفات؛ ولكنهم أخطأوا فيه كما رأينا؛ وهذا تفسير

قاصر، ومعنى باطل لمفهوم التوحيد الإسلامي.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٧٥؛ ثم راجع المحيط بالتكليف، ص ٣٣١؛ شرح الأصول الخمسة،

ص ٢٣٢ - ٢٧٧؛ ثم المحيط بالتكليف، ص ٢٠٨ - ٢١٣.

قال الزمخشري:

"... و ح د - هو: واحد، ووحد الله توحيداً، وله الوجدانية. وأحد ربك. وتوحد الله - تعالى - بالربوبية، وتوحد الله بالفضل. وأوحد الله فلان، جعله بلا نظير..."^(١).
وقد أدرجت المعتزلة نفي الصفات الخبرية، والأفعال الإختيارية - كالأستواء، والعين، والوجه واليد، والساق، والمجيء والإتيان، والنزول - في مسمى التوحيد.

قال تعالى:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢).

قال القاضي عبد الجبار:

"... الأستواء ههنا بمعنى الأستيلاء والغلبة..."^(٣).

قال تعالى: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي﴾^(٤).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال:

جرى هذا بعيني، أي: جرى بعلمي..."^(٥).

وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٦).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي نفسه، والوجه بمعنى الذات

مشهور في اللغة يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي ذاته جيدة"^(٧).

(١) أساس البلاغة (مادة الواو مع الحاء) ج ٢، ص ٤٩٥.

(٢) سورة طه، الآية ٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٤) سورة طه، الآية ٣٩.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٧.

(٦) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٧) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

وقال تعالى:

﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي﴾^(١).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن اليد ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي على هذا الأمر

يد، أي: قوة..."^(٢).

وقال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(٣).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: لفلان عليّ منّة،

أي: منّة ونعمة..."^(٤).

وقال تعالى: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٥).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن اليمين بمعنى القوة، وهذا كثير ظاهر في اللغة..."^(٦).

وقال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(٧).

قال القاضي عبد الجبار:

"... أنه - تعالى - ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف

وإقامة المضاف إليه مقامه..."^(٨).

وقد زعمت المعتزلة أن إنكار رؤية^(٩) المؤمنين لربهم بأبصارهم في الدار الآخرة

داخل في مسمى التوحيد.

-
- (١) سورة ص، الآية ٧٥.
 (٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.
 (٣) سورة المائدة، الآية ٦٤.
 (٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.
 (٥) سورة الزمر، الآية ٦٧.
 (٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.
 (٧) سورة الفجر، الآية ٢٢.
 (٨) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.
 (٩) راجع: المصدر نفسه، ص ٢٣٢ - ٢٧٧.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويره في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره؛ لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، وهذه من صفات الأجسام، فيجب أن يكون القديم - تعالى - جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً؛ لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه وكذلك إذا كان جسماً تجوز عليه الحاجة، وتجاوز عليه الزيادة والنقصان، وإذا جازت عليه الحاجة جاز أن يجور في حكمه، ويكذب في خبره، تعالى عن ذلك، فإذا كان إثبات الرؤية لله - تعالى - يؤدي إلى كل هذه المحالات، فيجب أن ينفي عنه على ما نقوله..."^(١).

وقد زعمت المعتزلة أن إنكار صفة الكلام لله - تعالى - داخل في مسمى التوحيد. وزعموا أن القرآن فعل^(٢) من أفعال الله يخلقه الله في جسم من الأجسام.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله - تعالى - ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام ليرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس. وإذن هو الذي نسمعه اليوم وتتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله - تعالى - فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما نشده اليوم من قصيدة امرئ القيس^(٣) على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن..."^(٤).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣٥.

(٣) هو: امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث الكندي. أشهر شعراء العرب، وهو من شعراء الجاهلية، يمني الأصل، وولد بنجد، وقيل باليمن. اشتهر بلقبه، واختلف في اسمه على أقوال. كان أبوه ملكاً فقتله بنو أسد فاجتهد حتى أخذ بثأره، ثم جرت له خطوط جسام حتى مات بأنقرة سنة ٨٠ قبل الهجرة تقريباً. ويعرف بـ (الملك الضليل) لاضطراب أمره طول حياته.

ينظر: الأعلام ج ٢، ص ١١ - ١٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

وقال:

"... فإنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقتين:

- أحدهما: أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، كأن يوجد في حصاة، أو شجرة، أو حجر، أو غير ذلك.

- والثاني: كأن يخبرنا نبي صادق؛ وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام الله - تعالى - ..."^(١).

وزعمت المعتزلة أن إثبات صفة كلام أزلي قديم قائم بذات الله - تعالى - ينافي التوحيد، ويفضي إلى الشرك.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن كلام الله - تعالى - لا يجوز أن يكون قديماً.

فمن جملة ما يدل على ذلك، هو أنه لو كان كلام الله - تعالى - قديماً لوجب أن يكون مثلاً لله - تعالى - لأن القدم صفة من صفات النفس، والإشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى..."^(٢).

وقد زعمت المعتزلة أن إنكار علو الله على خلقه داخل في مسمى التوحيد؛ فالله عند المعتزلة "... ليس بذوي جهات، ولا بذوي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان..."^(٣).

وقد نقل أبو الحسن الأشعري مذهب المعتزلة في التوحيد، فقال:

"... أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذوي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذوي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذوي أبعاد وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤٩.

(٣) مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥.

بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة، ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصوّر بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولاً، سابقاً، متقدماً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر، ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذي غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقسّدس عن ملامسة النساء، وعن إتخاذ الصاحبة والأبناء...^(١).

هذا هو مفهوم التوحيد عند المعتزلة، وهو مفهوم غريب حقاً!!.

وترى المعتزلة أن من خالفهم في هذا المفهوم للتوحيد فهو كافر.

قال القاضي عبد الجبار:

"... أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله - تعالى - ما يجب إثباته وأثبت ما

يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً..."^(٢).

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

المبحث الثاني
مفهوم التوحيد عند الأشاعرة.

المبحث الثاني

مفهوم التوحيد عند الأشعرية

يفسر الأشاعرة لفظ الواحد، ومعنى التوحيد وفق اصطلاح تعارفوا عليه. فالواحد عندهم هو الذي: "لا يقبل القسمة، أي لا كمية له، ولا جزء ولا مقدار.

والباري - تعالى - واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه. فإنه غير قابل للإنقسام. إذ الإنقسام لما: له كمية، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، ومالا كمية له لا يتصور إنقسامه...^(١).

كما أنهم قد يعنون بلفظ الواحد عند إطلاقه نفي التعدد ونفي الإثنية ونفي التآليف والتركيب.

يقول الجويني: "... الباري - سبحانه وتعالى - واحد. والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو: الشيء لوقع الإكتفاء بذلك. والرب - سبحانه وتعالى - موجود فرد متقدس عن قبول التبعض والإنقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوجدانية، إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف...^(٢).

وقد انصب إهتمام علماء الأشاعرة على تقرير توحيد الربوبية وإثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين. وتوهموا أن هذا هو الغاية في التوحيد ثم فسروا الإله^(٣) على ضوء هذا الفهم القاصر لمعنى التوحيد الذي جاء به محمد ﷺ. فتوهموا أن الإلهية^(٤) هي القدرة على الإختراع، والإله هو الرب الخالق،

(١) الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٩.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٥٢.

(٣) شرح أسماء الله الحسنی، للرازي، ص ١٠٧ - ١٣٥.

المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنی، للغزالي، ص ٦٠.

ثم راجع: معنى لا إله إلا الله، محمد الزركشي، ص ١٠٤.

(٤) شرح أسماء الله الحسنی، للرازي، ص ١١٨.

الرازق، المدبر... .

ثم أهملوا توحيد العبادة فلا نجد له ذكراً في كتبهم الكلامية؛ بل وقع بعض الخاصة منهم - فضلاً عن العامة - في أمور تنافي التوحيد: كالتوسل بالصالحين، والعلماء، ودعاء الأموات، وشد الرحال لزيارة قبر^(١) النبي ﷺ... وهذا جهل بحقيقة التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب، وكانت فيه الخصومة بين الرسول ﷺ ومشركي العرب.

وكذلك يقصدون بلفظ الواحد عند إطلاقه "... أنه لا نظير له في رتبته، ...، ...، والباري تعالى بهذا المعنى واحد فإنه لا ند له..."^(٢).

ويقصدون بعدم الند له: عدم المشارك له في أفعاله: بمعنى أنه الخالق وحده لهذا الكون فإن "... ما سواه هو خالقه لا غير..."^(٣).

كما أن بعض الأشاعرة فسر التوحيد بتفسير يشاركهم فيه سائر المسلمين. يقول القاضي أبوبكر الباقلاني: "... صانع العالم - جلت قدرته - واحد أحد؛ ومعنى ذلك أنه ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه، ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد؛ وكذلك قولنا: أحد، وفرد - وجود ذلك؛ إنما نريد به أنه لا شبيه ولا نظير، ونريد بذلك أن ليس معه من يستحق الإلهية سواه، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا اللّٰهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٤) ومعناه: لا إله إلا الله..."^(٥).

= ثم راجع: معنى لا إله إلا الله، للزركشي، ص ٧٤؛ ص ١٢٣، ١٢٤.

الإرشاد، ص ١٤١.

المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ١١٨ عند تفسير الواحد فقال الواحد: "هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى.

أما الذي لا يتجزأ، فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم، فيقال إنه واحد، بمعنى: أنه لا جزء له، وكذا النقطة لا جزء لها والله - تعالى - واحد. بمعنى أنه يستحيل تقدير الانقسام في ذاته..."

(١) راجع: على سبيل المثال طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٩، ص ١٩١؛ ثم ج ١٠، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٤) سورة النساء، الآية ١٧١.

(٥) الانصاف، ص ٣٣، ٣٤.

وقد أدرج الأشاعرة نفي الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية: كالعلو، والاستواء، والوجه، والعين واليدين، والساق، والمجىء، والإتيان، والنزول في مسمى التوحيد.

قال الجويني:

"... ومذهب أهل الحق^(١) قاطبة أن الله - سبحانه وتعالى - يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات.

وذهبت الكرامية، وبعض الحشوية إلى أن الباري - تعالى - عن قولهم، متحيز مختص بجهة فوق تعالى الله عن قولهم. ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة^(٢) مع الأجسام، وكل ما حاذى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحاذيها منه بعضه وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح. ثم ما يحاذي الأجرام يجوز أن يماسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثاً؛ إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسمة والمباينة على ما سبق. فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزاً؛ وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر..."^(٣).

وقال الغزالي:

"... إنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست"^(٤).

وكذلك أنكر الأشاعرة أن الله مستو على عرشه وزعموا أن إثباتها ينافي التوحيد، ويقدم في التنزيه.

قال الجويني:

"... فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٥). فالوجه

(١) يقصد بهم هنا الأشاعرة.

(٢) في الأصل المحازاه بالراء المعجمة، ولعله خطأ؛ فلم أقف على معنى للكلمة في معاجم اللغة بهذا الرسم. ولعل الصواب المحاذاة بالذال المعجمة.

(٣) الإرشاد، ص ٣٩ - ٤٠.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩.

(٥) سورة طه، الآية ٥.

معارضتهم بأي يساعدوننا على تأويلها، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(١).
،، فنسألهم عن معنى ذلك؛ فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة
 والعلم، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة، إذ العرب
 تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك، واستعلى على الرقاب.
 وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تبييناً
 بذكره على مادونه^(٢).

وأنكرت الأشاعرة صفة العين، والأعين لله تعالى، وزعموا أن إثباتها ينافي
 التوحيد، ويقدم في التنزيه.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل العينين على البصر..."^(٣).

وقال:

"... فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزالة الظاهر اتفاقاً، وكذلك قوله
 تعالى في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(٤) ولم يثبت أحد من
 المنتمين إلى التحقيق أعيناً لله تعالى.

والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ
 والرعاية؛ يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع؛ إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكتفه
 رعايته. وقيل المراد بالأعين في هذه الآية، الأعين التي انفجرت من الأرض وأضيفت إلى
 الله - تعالى - ملكاً، وهذا غير بعيد...^(٥).

وأنكرت الأشاعرة صفة الوجه وزعمت أن إثباتها ينافي التوحيد، ويقدم في

التنزيه.

(١) سورة الحديد، الآية ٤.

(٢) الإرشاد، ص ٤٠ - ٤١.

ثم راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٥ - ٣٦.

(٣) الإرشاد، ص ١٥٥.

(٤) القمر، ١٤.

(٥) الإرشاد، ص ١٥٧.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل الوجه على الوجود..."^(١).

وقال:

"... وأما قوله تعالى: ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٢). فلا وجه

لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة الله تعالى؛ بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود.

وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى؛ يقال: فعلت ذلك

لوجه الله تعالى معناه جهة امتثال أمر الله. فالمعنى بالآية: أن كل ما لم يُرد به وجه الله محبط...^(٣).

وأنكرت الأشعرية صفة اليد لله - تعالى - وزعمت أن إثباتها ينافي التوحيد،

ويقدح في التنزيه.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة..."^(٤).

وقال:

"... ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه

دلالات العقول، استدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس إذ امتنع عن السجود: ﴿مَا مَنَعَكَ

أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾^(٥). قالوا: ولا وجه لحمل اليدين على القدرة إذ جملة

المبدعات مخزعة لله - تعالى - بالقدرة ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص،

وهذا غير سديد؛ فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً،

فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة.

(١) الإرشاد، ص ١٥٥.

(٢) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٣) الإرشاد، ص ١٥٧.

(٤) الإرشاد، ص ١٥٥.

(٥) سورة ص، الآية ٧٥.

ومما يوضح ما قلناه: أن آدم - صلوات الله عليه - ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل، وإنما لزم السجود إتباعاً لأمر الله.

فإذا وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي إقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك - إذا - والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة...^(١).
وأنكرت الأشعرية صفة الساق.

قال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^(٢) فالمعنى بالآية الإنشاء عن أهوال يوم القيامة، وصعوبة أحوالها، وما يدفع إليه المجرمون من أنكالتها. وإذا جدَّ الأمر في الحرب، واستعرت الصدور بالغيظ، وحدثت الأعين بالبغضاء وشمخت الأنوف، والتحمت المصارع، قيل: قامت الحرب على ساقها، ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل..."^(٣).

وأنكر الأشعرية مجيء الله تعالى يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده.

قال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٤)، ...، ...
وليس المعنى بالجميئ الانتقال والزوال - تعالى الله عن ذلك؛ بل المعنى بقوله:
﴿وجاء ربك﴾ أي: جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل، وحكمه العدل.

ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذى الأمر في إرادة التعظيم؛ إذ يقال: إذا جاء الأمير بطل من سواه، وليس الغرض انتقاله؛ بل المراد اتصال نوافذ أوامره وزواجره، وإذا كان للتأويل مجال رحب وللإمكان مجرى سهب، فلا معنى لحمل الآية

(١) الإرشاد، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) سورة القلم، الآية ٤٢.

(٣) الإرشاد، ص ١٥٩.

(٤) سورة الفجر، الآية ٢٢.

على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث^(١).

ونستخلص مما سبق أن الأشعرية فسروا التوحيد الذي هو دعوة الرسل جميعاً تفسيراً حالفهم التوفيق في بعضه، وجانبهم الصواب في البعض الآخر؛ حيث فسروا التوحيد وفق المناهج العقلية، والطرق الكلامية؛ فأصبح التوحيد عندهم مصطلحاً مبتدعاً يخضع لمبادئ علم الكلام، وأصوله؛ ولهذا فسروا التوحيد وفق آراء كلامية اعتنقوها، ولوازم التزموا بها.

(١) الإرشاد، ص ١٥٩ - ١٦٠.

المبحث الثالث
جوانب التأثير في مفهوم التوحيد.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مفهوم التوحيد

من خلال العرض السابق نجد أن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في تفسير التوحيد.

قال القاضي عبد الجبار:

"... اعلم أن الواحد: قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض

على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد: أنه جزء واحد..."^(١).

وقد تأثر الأشاعرة بهذا التفسير لمعنى التوحيد.

قال أبو حامد الغزالي:

"... الواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة أي: لا كمية له ولا جزء ولا

مقدار، والباري - تعالى - واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه؛ فإنه غير

قابل للإنقسام؛ إذ الإنقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير،

وما لا كمية له لا يتصور إنقسامه..."^(٢).

وقال القاضي عبد الجبار:

"... إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة:

- أحدها: بمعنى أنه لا يتجزأ، ولا يتبعض.

- والثاني: بمعنى أنه منفرد بالقدم لا ثاني فيه.

- والثالث: إنه منفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية: من كونه قادراً

لنفسه، وعالماً لنفسه، وحياً بنفسه"^(٣).

وقد تأثر الأشاعرة بهذا التفسير لمعنى التوحيد.

قال الجويني:

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٧.

ثم راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٤، ص ٢٤١؛ ص ٢٤٥.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٩.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٤، ص ٢٤١.

"... الباري - سبحانه وتعالى - واحد. والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو: الشيء لوقع الإكتفاء بذلك. والرب - سبحانه وتعالى - موجود فرد متقدس عن قبول التبعض والإنقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على إعتقاد حقيقة الوجدانية إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف..."^(١).

وقال:

"... وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعضه، فهو كفر صراح..."^(٢).

إهتم المعتزلة بالتركيز على توحيد الربوبية وإثبات أن خالق العالم واحد، وعبروا عنه بلفظ الصانع، وهذا عندهم هو الغاية في التوحيد.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى..."^(٣).

وقال:

"... إنه لو لم يكن صانع العالم قديماً، لكان محدثاً؛ لأن الموجود إما قديم، وإما محدث، ولو كان محدثاً لم يصح منه فعل الجسم؛ لأن المحدث لو قدر لم يقدر إلا بقدرة؛ والقدرة لا يصح بها فعل الجسم، فيجب أن يكون قديماً..."^(٤).
وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في ذلك.

قال الجويني:

"... باب القول في إثبات الصانع. إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتوح الوجود، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه. وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استنخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٥٢.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المحجوز، قضت العقول بيداهاها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع.

.... ، ، فإن بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه، أو طبيعة توجده بنفسها لا على الإختيار فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الإختيار، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات.
وإذا أحاط العاقل بحادث العالم، واستبان أن له صانعاً، فيتعين عليه بعد ذلك النظر في ثلاثة أصول...^(١).

وقال:

"... صانع العالم يريد على الحقيقة..."^(٢).

وقد اهتم المعتزلة والأشاعرة بتوحيد الربوبية، وأنه لا شريك له في أفعاله لظنهم أن مجرد هذا النوع من التوحيد هو التوحيد المطلوب.

وقد أهمل المعتزلة والأشاعرة توحيد الألوهية فلا نجد له ذكراً في كتبهم الكلامية، فدعاء الأموات، والذبح لغير الله، والتوسل بالنبي والصالحين فيما لا يقدر عليه إلا الله، ينافي التوحيد بالكلية؛ ولكن المعتزلة والأشاعرة أهملوا ذكره؛ بل وقع بعضهم في دعاء الأموات والتوسل بهم في كشف الكربات لجهله بحقيقة التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب.

لقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في باب توحيد الأسماء والصفات؛ حيث اتفقت المعتزلة والأشاعرة على أن نفي الصفات الخيرية والأفعال الإختيارية داخل في مسمى التوحيد، وأن إثباتها لله يقدح في التوحيد والتنزيه. ومن ثم عمد المعتزلة والأشاعرة إلى إنكار العلو، والإستواء، والوجه، والعين، واليد، والساق، والمجيء والإتيان، وزعموا أن نفيها داخل في مسمى التوحيد.

قال أبو الحسن الأشعري:

(١) الإرشاد، ص ٢٨، ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٣.

"... أجمعت المعتزلة على أن الله ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان..."^(١).
وقالت المعتزلة:

"... فإن قال: وأين معبودهم؟ أي الأرض؟ أم في السماء؟ أم فيما بينهما من الأشياء؟.

- قيل له: بل هو فيهما وفيما بينهما، وفوق السابعة العليا، ووراء الأرض السابعة السفلى، لا تحيط به أقطار السماوات والأرضين، وهو المحيط بهن وبما فيهن من المخلوقين، فكينونته فيهن ككينونته في غيرهن، مما فوقهن وتحتهن، ككينونته قبل إيجاد ما أوجد من سمواته وأرضه..."^(٢).

وقال القاضي عبد الجبار:

"... وتأويل قوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ...﴾^(٣) إن في السماء نقماته وضروب عقابه؛ لأن عادته أن ينزلها من هناك..."^(٤).
وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في مسألة إنكار علو الله على خلقه.
قال الجويني:

"... ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله - سبحانه وتعالى - يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات..."^(٥).

وقال الغزالي:

"... إنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست..."^(٦).
وكذلك أنكرت المعتزلة أن الله مستو على عرشه.

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥.

(٢) الرد على أهل الزيغ من المشبهين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ص ٢٩٦.

(٣) سورة الملك، الآية ١٦.

(٤) المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد - ص ٢١٧.

(٥) الإرشاد، ص ٣٩.

(٦) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩.

قال القاضي عبد الجبار:

"... فتأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^(١) أنه استوى واقتدر وملك،
....،، وهذا كما يقال في اللغة: استوى البلد للأمير، واستوت هذه المملكة
لفلان،، وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم خلقه، فبه به على أنه على
غيره أشد اقتداراً..."^(٢).

وقال:

"... الإستواء ههنا بمعنى الإستيلاء والغلبة..."^(٣).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة؛ إذ
العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على
الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى
عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه..."^(٤).

وأنكرت المعتزلة صفة العين في قوله تعالى: ﴿وَلَتُصْنَعَنَّ عَلَىٰ عَيْنِي﴾^(٥).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال
جرى هذا بعيني أي: جرى بعلمي..."^(٦).

وقال:

"... وتأويل قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(٧) إنها تجري ونحن بحالها عالمون، فكنى

(١) سورة الرعد، الآية ٢.

(٢) المختصر في أصول الدين، ص ٢١٦ - ٢١٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٤) الإرشاد، ص ٤٠ - ٤١.

(٥) سورة طه، الآية، ٣٩.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٧.

(٧) سورة القمر، الآية ١٤.

بالأعين عن علمه بأحوالها كما يقال: هذا بمرأى من فلان ومسمع، ويقال لفلان عين، إذا تحسس الخبر ليعرف، ويقال: لا تفعل ذلك إلا بعلمي إلى غير ذلك.

وحمله على ظاهره يمتنع لأنه يوجب أن الله عيوناً كثيرة لا عينين...^(١).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل العينين على البصر..."^(٢).

وقال:

"... فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزالة الظاهر إتفاقاً، وكذلك قوله

تعالى في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(٣) ولم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعيناً لله تعالى.

والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية؛ يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع، إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته. وقيل المراد بالأعين في هذه الآية، الأعين التي انفجرت من الأرض وأضيفت إلى الله - تعالى - ملكا، وهذا غير بعيد..."^(٤).

وأنكرت المعتزلة صفة الوجه لله تعالى.

قال القاضي عبد الجبار بشأن قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٥).

"... إن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات

مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة"^(٦).

وقال:

(١) المختصر في أصول الدين، ص ٢١٨.

(٢) الإرشاد، ص ١٥٥.

(٣) القمر، الآية ١٤.

(٤) الإرشاد، ص ١٥٧.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

"... وتأويل قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(١).

وقد عبر عن نفسه بذكر الوجه، فيقال: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، وهذا ظاهر...^(٢).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل الوجه على الوجود..."^(٣).

وقال:

"... وأما قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٤) فلا وجه لحمل

الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة الله تعالى؛ بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود.

وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله - تعالى - يقال: فعلت

ذلك لوجه الله تعالى معناه لجهة إمتثال أمر الله. فالمعنى بالآية: أن كل ما لم يرد به وجه الله محبط...^(٥).

وأنكرت المعتزلة صفة اليد، واليدان.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن اليد ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي على هذا الأمر

يد، أي: قوة..."^(٦).

وقال:

"... إن اليمين بمعنى القوة، وهذا كثير ظاهر في اللغة..."^(٧).

(١) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٢) مختصر أصول الدين، ص ٢١٨.

(٣) الإرشاد، ص ١٥٥.

(٤) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٥) الإرشاد، ص ١٥٧.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل اليمين على القدرة..."^(١).

وقال:

"... فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا

وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة...، ...، فالظاهر متروك -

إذا - والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة..."^(٢).

وأنكرت المعتزلة صفة الساق لله تعالى.

قال القاضي عبد الجبار:

"وتأويل قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^(٣) يعني شدة أهوال يوم القيامة، كما

يقال كشفت الحرب لنا عن ساقها..."^(٤).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^(٥) فالمعنى بالآية الإنباء

عن أهوال يوم القيامة، وصعوبة أحوالها، وما يدفع إليه المجرمون من أنكاهها، وإذا جدَّ

الأمر في الحرب، واستعرت الصدور بالغيظ، وحدثت الأعين بالبغضاء وشمخت

الأنوف، والتحمت المصارع، قيل: قامت الحرب على ساقها، ولا يتخيل حمل الساق

على الجارحة ذو تحصيل..."^(٦).

وأنكرت المعتزلة مجيء الله يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده.

(١) الإرشاد، ص ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٣) سورة القلم، الآية ٤٢.

(٤) المختصر في أصول الدين، ص ٢١٧.

(٥) سورة القلم، الآية ٤٢.

(٦) الإرشاد، ص ١٥٩.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وتأويل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(١) يعني أمر ربك، كما يقال عند الإختلاف في مسألة نحو: هذا سيبويه قد جاءنا، يعني إلى كتابه ودلائله..."^(٢).

وقال:

"... إنه - تعالى - ذكر نفسه وأراد غيره جريا على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه..."^(٣).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٤)، ...، ...،

....،

وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال - تعالى الله عن ذلك -؛ بل المعنى بقوله (وجاء ربك) أي: جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل.

ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذي الأمر في إرادة التعظيم؛ إذ يقال: إذا جاء الأمير بطل من سواه، وليس الغرض انتقاله؛ بل المراد اتصال نوافذ أوامره وزواجره، وإذا كان للتأويل مجال رحب وللإمكان مجرى سهب فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث..."^(٥).

ونستخلص - مما سبق - مدى تأثر الأشعرية بالمعتزلة في مسألة التوحيد.

-
- (١) سورة الفجر، الآية ٢٢.
 (٢) مختصر أصول الدين، ص ٢١٨.
 (٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.
 (٤) سورة الفجر، الآية ٢٢.
 (٥) الإرشاد، ص ١٥٩ - ١٦٠.

المبحث الرابع النقد

المبحث الرابع

النقطة

التوحيد هو أول دعوة الرسل، وهو لب كل دين سماوي وأساسه وقد أجمع أهل القبلية على أن الرسل جميعاً بعثوا بالدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك. ولا يرتاب أحد من المسلمين في أن التوحيد هو الأساس الأول للإسلام وقد عرض القرآن الكريم قضية التوحيد بأساليب بارعة وطرق متنوعة. وقد كان أسلوب القرآن في تقرير التوحيد أسلوباً شيقاً وبديعاً؛ حيث قرر البراهين العقلية اليقينية على هذه القضية تقريراً تطمئن له القلوب، وتصدق به النفوس، ويضطر العقول إلى التسليم والإيمان، حتى باتت قضية التوحيد عند أصحابها يقيناً لا يمازجه شك ولا يخالطه أدنى ريب.

والتوحيد الذي بعث به الرسل، ونزلت به الكتب، هو: التوحيد الذي دل عليه الكتاب والسنة، وهو الاعتقاد الجازم بأن الله واحد لا شريك له، وهذه الوحدة تتنوع بتنوع متعلقاتها فالتوحيد ينقسم - باعتبار ما يجب على الموحد إلى نوعين^(١):

- ١ - توحيد في المعرفة والإثبات. أو بعبارة أخرى توحيد في العلم والقول.
 - ٢ - وتوحيد في القصد والطلب. أو بعبارة أخرى: توحيد في الإرادة والعمل.
- وتوحيد المعرفة والإثبات: هو إثبات حقيقة ذات الرب - تعالى - وصفاته، وأفعاله، وأسمائه، ليس كمثله شيء في ذلك كله، ويشمل هذا التوحيد وصف الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، والإيمان بأنه - سبحانه - في ذاته - أحد صمد لا يتبعص، ولا يتفرق بحيث يكون شيتين، وهو - سبحانه - واحد في ذاته وأسمائه وصفاته لا نظير له، وواحد في ملكه وأفعاله فلا شريك له. وهو سبحانه متصف بصفات تختص به ليس له فيها شبهة، ولا كفؤ ولا مثيل، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٢).

(١) ينظر: بيان تلبس الجهمية، ج ١، ص ٤٧٩.

شرح العقيدة الطحاوية، ص ٨٨.

(٢) سورة الشورى، آية ١١.

وقد بين الله هذا النوع من التوحيد في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (١).

وأما توحيد القصد والطلب: فهو التوحيد المتعلق بالأعمال وإخلاص العبادة لله وحده، وعدم صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله، بحيث يكون نشاط المسلم وسلوكه كله مسدداً نحو غاية واحدة وهي عبادة الله وحده دون شريك. وهناك آيات كثيرة دلت على هذا النوع من التوحيد. منها قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ﴾ (٢).

ويتنوع التوحيد - باعتبار متعلق التوحيد - إلى ثلاثة أنواع: -

النوع الأول: توحيد الربوبية:

وهو الاعتقاد الجازم بأن الله رب كل شيء ومليكه، وهو وحده الخالق، الرازق، المحيي، المميت، والمدبر لهذا الكون والمتصرف فيه. وقضية الإقرار بأن الله هو خالق السموات والأرض، كان يقر بها مشركوا العرب الذين بعث إليهم الرسول ﷺ وقد بين القرآن الكريم إقرارهم بتلك القضية، واعترافهم بأن الله هو الذي خلقهم، وهو الذي خلق السموات والأرض.

قال تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣).

وقال تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (٤).

وقال تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ

(١) سورة الإخلاص.

(٢) سورة الكافرون، آية ١ - ٦.

(٣) سورة لقمان، الآية ٢٥.

(٤) سورة العنكبوت، الآية ٦١.

مَوْتَهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١﴾.

وقال تعالى: ﴿قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ تَذَكَّرُونَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَنْ يَدِينُ مَلَكَوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾ (٢).

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (٣).

وعلى الرغم من أن هؤلاء العرب كانوا مقرين بقضية الخلق، وأن الله هو خالق السموات والأرض؛ إلا أن هذا الإقرار لم ينفعهم، ولم ينف عنهم تبعة الشرك؛ بل سماهم الله مشركين في كتابه المبين؛ فقال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (٤) وذلك لأنهم لم يحققوا توحيد الألوهية، ولم يفردوا الخالق بالعبادة؛ بل صرفوا شيئاً من العبادة لأصنامهم ولمعبودات أخرى.

وهذا دليل قاطع على أن مجرد الإقرار بأن الله خالق السموات والأرض، وإثبات الصانع لا يكفي لأن يصبح العبد موحداً؛ بل لابد أن يحقق العبد إلى جانب ذلك توحيد العبادة وتوحيد الأسماء والصفات، فيحقق أنواع التوحيد الثلاثة مجتمعة.

النوع الثاني: توحيد الألوهية:

وهو الاعتقاد الجازم بأنه لا معبود بحق إلا الله - سبحانه - وهذا يستوجب من العبد إفراد الله بالعبادة، والإخلاص فيها لله وحده، ويجب على العبد ألا يصرف شيئاً من أنواع العبادة لغير الله؛ فلا يعبد إلا الله، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يدعو إلا الله ولا يوالي إلا له، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعمل إلا لأجله.

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٣.

(٢) سورة المؤمنین، الآية ٨٤ - ٨٩.

(٣) سورة يونس، الآية ٣١.

(٤) سورة يوسف، الآية ١٠٦.

والرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - من لدن نوح حتى محمد - عليهم السلام - جاؤا بالأمر بعبادة^(١) الله، وإفراده بالعبادة والنهي عن الشرك.

قال تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي﴾^(٢).

وقال تعالى:

﴿وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَانِ آلِهَةً يُعْبُدُونَ﴾^(٣).

وقال تعالى:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾^(٤).

وهذا النوع من التوحيد هو الذي كانت فيه الخصومة بين الرسل وأممهم، وكذلك كانت فيه الخصومة بين الرسول ﷺ ومشركي العرب عندما دعاهم إلى عبادة الله وحده، وترك ما هم عليه من عبادة الأصنام.

قال تعالى:

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾^(٥).

وقال تعالى:

﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ وَانطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امشوا واصبروا على آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ﴾^(٦).

(١) يراجع: مجموعة الرسائل والمسائل، ج ١، ص ٤٤.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٤٥.

(٤) سورة النحل، الآية ٣٦.

(٥) سورة الصافات، الآية ٣٥ - ٣٦.

(٦) سورة ص، الآية (٤-٦).

وهناك آيات كثيرة تضمنت نفي الألوهية عن غير الله - سبحانه - وإثباتها له وحده، وأمرت هذه الآيات بعبادة الله وحده، ونهت عن الشرك، وبينت أنه لا يستحق العبادة إلا الله وحده، ومن هذه الآيات قوله تعالى:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذِّبِينَ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾^(٢).

وقال تعالى:

﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُومًا﴾^(٣).

وقال تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَذْهُورًا﴾^(٤).

وقال تعالى:

﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٥).

وقال تعالى:

﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيايَ فَارْهَبُونِي﴾^(٦).

وقال تعالى:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٧).

(١) سورة المزمل، الآية ٩.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٢١٣ - ٢١٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٢٢.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٣٩.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٦) سورة النحل، الآية ٥١.

(٧) سورة محمد، الآية ١٩.

وقال تعالى:

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾^(١)

والآيات التي بينت وحدانية الله في الألوهية، وإخلاص العبادة لله كثيرة جداً،

وهي تقرر أنه لا معبود بحق إلا الله سبحانه وتعالى.

النوع الثالث: توحيد الأسماء والصفات:

وهو الاعتقاد بأن الله له الأسماء الحسنى، والصفات العلى، والإيمان بما وصف

الله به نفسه في كتابه، ووصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف، ولا تكيف، ولا تمثيل ولا

تعطيل ولا تفويض. قال تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ

مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾^(٤).

وهذه الأنواع الثلاثة متلازمة، لا ينفك بعضها عن بعض؛ وذلك لأن توحيد

الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، بمعنى أن من أقر بأن الله هو الخالق، الرازق، المحيي،

المميت؛ فإن ذلك يستلزم منه أن يعبد وحده، ويخلص له في العبادة، فلا يصرف شيئاً

من أنواع العبادة لغير الله. وقد سلك القرآن الكريم هذا المسلك لتقرير توحيد الربوبية

والألوهية معاً؛ حيث نجده يسوق الآيات الدالة على ربوبية الله؛ وبعد أن تتقرر قضية

الربوبية لدى الناس يلزمهم أن يعبدوه وحده دون شريك؛ وبهذا يجعل القرآن الكريم

توحيد الربوبية برهاناً على توحيد الألوهية.

فالإقرار بالربوبية يقتضي ويستلزم التسليم بالألوهية، وإفراده بالعبادة، فلا

(١) سورة الزمر، الآية ٦.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٨٠.

(٣) سورة الشورى، آية ١١.

(٤) سورة مريم، الآية ٦٥.

يستحق الألوهية والعبادة الخالصة إلا الخالق - سبحانه - وقد تجلى هذا المعنى في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١).

وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية؛ وذلك لأن من أقر بتوحيد الألوهية، فهو معترف بتوحيد الربوبية بلا شك فتحقيق توحيد الألوهية يتضمن الإقرار بتوحيد الربوبية ويشمله.

وأما توحيد الأسماء والصفات فإنه شامل للنوعين السابقين جميعاً؛ فهو يقوم على الإيمان بأن الله له الأسماء الحسنى، وأنه متصف بالصفات العلى: التي لا يشاركه فيها أحد من خلقه - سبحانه - ومن جملة تلك الأسماء أنه الخالق الرازق المحيي المميت رب السموات والأرض لا شريك له في ربوبيته وأفعاله وأنه - سبحانه - الإله المعبود بحق وما سواه غير مستحق للعبادة.

فاسم الرب إذا أطلق انصرف إلى الخالق دون شريك. وكذلك إسم "الله" فإنه علم على المعبود بحق. فلا يدخل فيه غيره من المعبودات الباطلة.

وبناء على ماسبق؛ فإن أنواع التوحيد الثلاثة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض، ولا يكتمل توحيد العبد حتى يأتي بأنواع التوحيد الثلاثة مجتمعة. فمن أقر بتوحيد الربوبية، ثم أشرك في العبادة؛ فتوحيده باطل.

وكذلك من أفرد الله بالعبادة؛ ولكنه لم يحقق توحيد الربوبية بمعنى أنه اعتقد أن بعض المخلوقات تستقل^(٢) بالتأثير في الكون أو نحوه، فتوحيده لا يصح، وعبادته فاسدة. قال تعالى:

(١) سورة البقرة، الآية ٢١ - ٢٢.

(٢) مثل قول المعتزلة إن الإنسان خالق لأفعاله، وحر في إرادته.

﴿وَلَقَدْ أَوْحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ بَلْ لِلَّهِ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾^(١).

وكذلك من وحد الله في ربوبيته وألوهيته؛ ولكن أُلحِد في أسماء الله وصفاته، فسمى الله باسم لا يليق به، أو وصفه بصفة نقص وعيب مما نزه الله نفسه عنه في كتابه أو نزهه رسوله. أو عطل صفاته، وأنكر قيامها بذات الله فتوحيده فاسد؛ ولهذا فإنه لا ينفع العبد أن يأتي ببعض أنواع التوحيد ويهمل الباقي.

ومن تدبر النصوص الشرعية يجد أنها دعت إلى التوحيد بطرق عديدة، وسدت كل ذريعة تفضي إلى الشرك؛ ولهذا فإن التوحيد الخالص من كل شائبة من شوائب الشرك لا نجده - اليوم - إلا في الإسلام ولدى المسلمين الذين يستمدون العقيدة من الكتاب والسنة على وجه أخص؛ فلا نجد التوحيد في اليهودية، ولا النصرانية.

والسبب في ذلك هو أن اليهودية والنصرانية وإن كانتا في الأصل ديانتين سماويتين تدعوان إلى التوحيد وإفراد الله - تعالى - بالعبادة: شأنهما في ذلك شأن كل دين سماوي إلا أن هاتين الديانتين قد تعرضتا في فترة من الزمن إلى أفكار طارئة وامتدت إلى كتابيهما أيد آثمة عملت على تحريفها وتبديلها، فبات التوحيد في تلك الكتب المحرفة والمبدلة أثراً بعد عين...!!

وكذلك لا نجد التوحيد الخالص من كل شائبة من شوائب الشرك عند الفرق الحادثة في الإسلام؛ لأن تلك الفرق ضلت في معنى التوحيد، وأخطأت في تحديد المراد منه، فبعض أهل البدع يدرج في مسمى التوحيد نفي الصفات مطلقاً، أو بعضها، ونفي العلو، ونفي الرؤية، ... وفي الوقت نفسه نجد أن بعض أهل البدع قد تردى في أقوال، وتلبس بأفعال تنافي التوحيد بالكلية، وتقذح فيما يجب لله من التنزيه، وتناقض ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة من تقرير للتوحيد، وسد لكل سبيل يفضي إلى الشرك فتجد بعض أتباع هذه الفرق الضالة يتوسل بالأموات ويدعوهم كشف الكربات، ويطلبهم قضاء الحاجات، ورغم هذا كله هو لا يرى في ذلك ما يقدر في كمال التوحيد فضلاً

(١) سورة الزمر، الآية ٦٥، ٦٦.

عن أن ينافيه؛ ولا ريب أن هؤلاء يجهلون حقيقة التوحيد الذي بعث به الرسل ودلت عليه الكتب وقرره القرآن والسنة أجمل تقرير وأبدعه.

وعلى الرغم من أن نصوص القرآن والسنة قد بينت قضية التوحيد، وقررت ما يجب لله وما يستحيل في حقه، ووضحت الأمور التي تقدر في التنزيه وتنافي التوحيد إلا أننا نجد أن هناك فرقاً^(١) عديدة قد أخطأت في معنى التوحيد؛ فتجدها تفسر التوحيد تفسيراً مبتدعاً يخالف ما دل عليه الكتاب والسنة حتى أن لفظ التوحيد دخله الإشتراك والإجمال بسبب اصطلاحات المتكلمين المبتدعة ومناهجهم الفاسدة وطرقهم المضللة؛ حتى صارت كل فرقة من هذه الفرق المبتدعة تريد بلفظ التوحيد معنى يخالفها فيه سائر الفرق: فالمعتزلة - مثلاً - أدرجت في مسمى التوحيد نفي الصفات مطلقاً، ونفي العلو، ونفي الرؤية، وأدخلت في مسمى التوحيد القول بخلق القرآن؛ فلا يكون العبد موحداً - على حد زعمهم - حتى يقر بأصولهم ويشاركهم في بدعهم؛ ولهذا لقبوا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد واعتبروا من أثبت الصفات والرؤية ... مشبهاً وممثلاً ومجسماً.

والأشعرية تقصد بلفظ التوحيد معنى لا يوافقها عليه كثير من المسلمين ذلك بأنهم أدخلوا في مسمى التوحيد نفي الصفات الخيرية كالوجه، واليد، والإستواء، والعلو، ونفي الأفعال الاختيارية كالنزول، والحجىء والإتيان وأدخلت في مسمى التوحيد إنكار أن يكون كلام الله حروفاً وأصواتاً منظومة ومسموعة وأنه يتكلم به متى شاء، وإذا شاء، ويقوم بذاته.

ونحن نعلم علم اليقين أن التوحيد بهذا المفهوم الذي ذهب إليه المعتزلة والأشعرية ليس هو التوحيد الذي دعا إليه القرآن وبينه الرسول للناس؛ لأن التوحيد الذي جاء به القرآن يدعو إلى عبادة الله وحده وإفراده بالعبادة وينهى عن صرف أي نوع من أنواع العبادة لغير الله، وأنه سبحانه مالك هذا الكون وخالقه والمتصرف فيه؛ ويدعو القرآن إلى إثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله.

(١) كثيرون هم الذين أخطأوا في فهم التوحيد: مثل الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية وغلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود وكذلك القائلين بالاتحاد وكذلك الذين يستغيثون بالأموات ويتوسلون بالصالحين فيما لا يقدر عليه إلا الله.

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن المتكلمين^(١) قد فسروا التوحيد تفسيراً مبتدعاً، وفق اصطلاحات اصطلاحوا عليها، ومناهج سلوكها وبدع ارتكبوها، وأن التوحيد الذي بعث به الرسل وأنزلت به الكتب لا يتضمن شيئاً من اصطلاحاتهم المبتدعة وأسمائهم التي ما أنزل الله بها من سلطان؛ بل إن ما ورد به القرآن والسنة، من إثبات الصفات والعلو والرؤية يخالف ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة.

وبناء على ماسبق فإن المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من أهل الأهواء قد أخطأوا في تحديد معنى التوحيد ولم يوفقوا إلى فهم معناه فهماً صحيحاً يوافق ماجاء به الكتاب والسنة. وقد أدرك ابن تيمية اضطراب المتكلمين وتخطيهم في هذه المسألة؛ ولهذا وجدناه يقول:

"... لفظ (التوحيد) والتنزيه، والتشبيه، والتجسيم ألفاظ قد دخلها الإشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم.

فالجهمية من المعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه نفي جميع الصفات، وبالتجسيم والتشبيه: إثبات شيء منها حتى إن من قال: "إن الله يرى" أو أن له علماً فهو عندهم مثبه مجسم.

وكثير من المتكلمة الصفاتية يريدون بالتوحيد والتنزيه: نفي الصفات الحزبية أو بعضها، وبالتجسيم والتشبيه إثباتها أو بعضها. ، ،

وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب فليس هو متضمناً شيئاً من هذه الإصطلاحات؛ بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده ولا يشركوا به شيئاً، فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها هذا في العمل.

وفي القول: هو الإيمان بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله...^(٢).

ولم ينحصر خطأ المتكلمين في التوحيد عند هذا الحد فحسب؛ بل تردوا في خطأ آخر يعد أدهى وأمر مما سبق؛ ذلك بأن المتكلمين قد توهموا أن التوحيد الذي بعث الله

(١) يراجع: الإرشاد، ص ٥٢، ٥٣.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ١٥٠ - ١٥١.

به رسله، وأنزل به كتبه هو مجرد توحيد الربوبية: أي إثبات أن لهذا العالم خالقاً.
وقد فسروا الإلهية: بأنها القدرة على الإختراع^(١) والخلق: وهذا التفسير تفسير باطل لمعنى الإلهية فإن الإلهية ليست بمعنى القدرة على الاختراع؛ لأن هذا المعنى دال على الربوبية.

وأما الإلهية: فهي استحقاقه للعبادة وإفراده بها دون شريك.
وبناء على هذا الوهم؛ فقد جعل المتكلمون غاية مهمهم، ونهاية بحثهم هو إثبات توحيد الربوبية.

وقد بذل المتكلمون جهداً كبيراً لإثبات هذا النوع من التوحيد، واجتهدوا في إيراد الأدلة، ودفع المعارضات: من أجل أن يسلم لهم هذا المطلب العزيز...!!
وقد تناسى المتكلمون أن الإقرار بقضية الخلق قد أقر به مشركوا العرب في سالف الدهر...!! وإنما وقعت الخصومة بين الرسول وبينهم في تحقيق توحيد الألوهية، وإفراده بالعبادة.

وكذلك تجاهل المتكلمون: أن معنى الألوهية: هي عبادة الله وحده دون شريك وعدم اتخاذ الأنداد والشركاء والشفعاء من دون الله.
وكذلك فسر المتكلمون - بناء على هذا الفهم الخاطيء لمعنى التوحيد - الإلهية بمعنى القدرة على الإختراع وهذا تفسير باطل؛ فإن الإله، هو: بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله: بمعنى القادر على الخلق.

فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الإختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد - كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن الأشعري وأتباعه - لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله. فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله - وحده - خالق كل شيء؛ وكانوا مع هذا مشركين^(٢).

(١) يراجع: المواقف من النسخة المجردة، ص ٣٣٤. ثم يراجع: بيان تلبس الجهمية، ج ١، ص ٤٨٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٦.

قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(١).

ومن خلال هذا النص، نجد أن ابن تيمية يرى أن المتكلمين - ومن وافقهم - لم يعرفوا توحيد العبادة، وهو التوحيد الذي بعث به الرسل، وأنزلت به الكتب، ولم يحققوه كما يجب.

وهذا الحكم قد يبدو لدى كثير من الناس حكماً قاسياً، وقد يعتقد البعض أن هذا الحكم فيه تعسف ومجانبة للحق والعدل الذي أمر الله به في جميع الأحوال^(٢) ولكن هذا هو الواقع...!! فإن المعتزلة^(٣) والأشعرية - ونحوهم - لم يعرفوا - في الحقيقة - توحيد العبادة خاصة، ولم يحددوا معنى التوحيد عامة كما دل عليه الكتاب والسنة^(٤)؛ بل أدرجوا في مسمى التوحيد اصطلاحات محدثة، وآراء مبتدعة: كنفى الصفات، أو بعضها، ونفي العلو، والقول بخلق القرآن، وإنكار الرؤية.

ولم أصدر هذا الحكم من تلقاء نفسي؛ بل إن له من كلام القوم شواهد تصدقه؛ فقد فسر الرازي قول الله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾^(٥) تفسيراً يدل على أنه لم يفهم أن امثال كل أمر أمر به الشرع، واجتناب كل ما نهى عنه الشرع داخل في مفهوم "لا إله إلا الله"^(٦) وداخل في معنى التوحيد أعني توحيد العبادة.

- (١) سورة يوسف، الآية ١٠٦.
- (٢) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾. سورة المائدة، آية ٨.
- (٣) تراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٤.
- (٤) تراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٨.
- (٥) سورة النساء، الآية ٣٦.
- (٦) مما هو معلوم أن هذه الكلمة شروطاً، ولا ينفع العبد بمجرد التلفظ بها؛ بل لا بد أن تتحقق في العبد جميع هذه الشروط. ومنها: العلم بمعناها نفيًا وإثباتًا، ومعناها أنه لا معبود بحق إلا الله - سبحانه - ومنها: القبول لما تقتضيه هذه الكلمة بقلبه ولسانه؛ ومن مقتضيات لا إله إلا الله الإحسان إلى الوالدين والأقارب واليتامى والمساكين فهذه الأمور وغيرها عباده، وهي داخلية في مفهوم لا إله إلا الله؛ لأن الله أمر بها.
- وكذلك من شروط كلمة التوحيد: الإنقياد لما دلت عليه المناهي لترك ذلك؛ فلا بد من التسليم والمتابعة، وأن يكون هوى العبد تبعاً لما جاء من عند الله وجاء به رسوله.

قال الرازي:

"قوله: (واعبدوا الله) قال ابن عباس: المعنى وحدوه. واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به مجرد أمر الله - تعالى - بذلك وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب، وجميع أعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد"^(١).
وعندما غفل المتكلمون عن توحيد الألوهية؛ وتوهموا أن التوحيد المطلوب هو توحيد الربوبية اجتهدوا في تقرير الأدلة عليه ليثبتوا أن هذا الكون حادث، وأن له خالقاً خلقه، ثم يجتهدون في إيراد الأدلة لإثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين.

وهكذا نجد أن التوحيد الذي تعب في تقريره المتكلمون - يدور حول توحيد الربوبية، وإثبات الصانع، وأن خالق العالم واحد؛ فهو يقوم على نفي التعدد والإثنية؛ وربما قالوا: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر هذه الأنواع عندهم هو توحيد الأفعال، وهو: أن خالق العالم واحد، متوهمين أن الذي أثبتوه هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) حتى قد يجعلوا معنى الإلهية: القدرة على الإختراع.

ومن استقرأ أحوال الأمم - يجد أنه لم تقل طائفة من الأمم أن العالم وجد عن خالقين متماثلين في الصفات والأفعال؛ بل ولا زعم أحد من الخلق أن الأنبياء، أو الأحبار، أو الرهبان أو العلماء، أو المسيح ابن مريم أو أحداً من سائر المخلوقات شارك الله في خلق هذا الكون وإيجاده.

وعامة المشركين بالله لا يعتقدون أن الشريك مساوياً للخالق في الصفات والأفعال؛ فهم مقرون بأن الشريك ليس مثل الخالق - سبحانه -؛ بل جمهور المشركين كانوا يقرون بأن الشريك مملوك له - سبحانه - سواء كان ملكاً، أو كوكباً، أو صنماً كما كان مشركوا العرب يقولون في تلييتهم: "ليك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك

= يراجع: كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، لابن رجب، ص ٣ - ٥٣؛ معارج القبول ج ١، ص ٣٧٧ - ٣٨٣.

(١) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ٩٤.

تملكه وما ملك" (١).

وقد أخرج القرآن الكريم بأن المشركين كانوا مقرين بأن الله وحده الذي خلق المخلوقات كلها؛ ولكنهم أشركوا في توحيد العبادة، فاتخذوا الوسائط، والشفعاء، زاعمين أنها تقربهم إلى الله زلفى.

وقولهم: هو في ذاته واحد لا قسيم له، ولا يتبعض، ولا جزء له (٢) وليس مركبا ... فهذه اصطلاحات مشتركة تحتمل حقاً وباطلاً ذلك بأن المتكلمين يسترون وراء هذه الاصطلاحات بدعهم؛ حيث يدرجون تحت هذه الألفاظ نفى العلو، ونفى الصفات، وإنكار الرؤية، والقول بخلق القرآن، وإنكار الأفعال الاختيارية: كالنزول، وانجاء، والإتيان.

قال ابن تيمية:

"... إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفى الصفات في مسمى التوحيد، فصار من قال: إن لله علما، أو قدرة، أو أنه يرى في الآخرة، أو أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق يقولون: إنه مشبه ليس بموحد... (٣).

والحق أن القرآن الكريم فيه ما يغني عن اصطلاحات المتكلمين المتدعة، وألفاظهم الجملة؛ فقد بين الله - سبحانه - فيه دلائل التوحيد، وقررها؛ حيث بين أنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

ومما سبق نجد أن التوحيد الذي تعب في تقريره المتكلمون - هو توحيد الربوبية، وهذا النوع من التوحيد لم يناع فيه أحد من الأمم حتى المشركين الذين بعث إليهم الرسول - عليه السلام - كانوا مقرين به.

ومما هو معلوم أن مجرد الإقرار بتوحيد الربوبية لا يكفي لأن يكون العبد مسلماً؛ بل لابد أن يحقق توحيد الأسماء والصفات وأيضاً يعبد الله وحده دون شريك، وعبادته تتضمن كمال الذل وغاية الخضوع، مع الحب، وذلك يتضمن كمال طاعته، ويحقق

(١) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٩٦.

(٢) يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٨، ٤٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٩٩.

العبادة التي خلق الله الخلق من أجلها.

قال ابن تيمية:

"... وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب - تعالى - من الصفات ونزاهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء - لم يكن موحداً؛ بل ولا مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله فيقر بأن الله - وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له..." (١).

ويرى ابن تيمية أن مجرد الإقرار بأن الله خالق هذا الكون وحده، وأنه لم يصدر عن خالقين لا يكفي لأن يكون العبد موحداً.

وقال - رحمه الله -:

"... فليس كل من أقر بأن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابداً له دون ما سواه داعياً له دون ما سواه راجياً له خائفاً منه دون ما سواه يوالي فيه، ويعادي فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر به، وينهى عما نهى عنه. وقد قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (٢).

وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء، وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم، وجعلوا له أندادا.

قال تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ قُلْ لِلَّهِ الشُّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾ (٣)... (٤).

ونستخلص - مما سبق - أن المتكلمين أخفقوا في تحقيق توحيد الأسماء والصفات، وغفلوا عن توحيد الألوهية، واهتموا بمجرد إثبات الصانع، وأن خالق العالم واحد.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٦.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٣٩.

(٣) سورة الزمر، الآية ٤٣ - ٤٤.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٧.

الفصل الثاني

الاستدلال على التوحيد

وتحتة أربعة مباحث:

- المبحث الأول: منهج المعتزلة في الاستدلال على التوحيد.
- المبحث الثاني: منهج الأشعرية في الاستدلال على التوحيد.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في منهج الاستدلال على التوحيد.
- المبحث الرابع: نقد منهجيهما في الاستدلال على التوحيد، وتقرير الأدلة على إثباته.

المبحث الأول
منهج المعتزلة في الاستدلال على التوحيد

المبحث الأول

منهج المعتزلة في الاستدلال على التوحيد

يهتم المعتزلة بتوحيد الربوبية، وإثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لا شريك له في أفعاله؛ لظنهم أن هذا النوع من التوحيد هو التوحيد المطلوب؛ ولهذا نجدهم يقررون الدلالة على أن خالق العالم واحد؛ وذلك عن طريق دليل التمانع. ونجد القاضي عبد الجبار المعتزلي يعول على هذا الدليل في إثبات هذا المطلوب؛ حيث يقول:

"... إن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يدعوه الداعي إلى إيجاد مقدوره، ويصح من الآخر أن يدعوه الداعي إلى ألا يوجد مقدوره. وكذلك فقد يصح من أحدهما أن يريد مقدوره، أو يصح من الآخر أن يكره ذلك.

فيجب لو قدرا على مقدور واحد؛ ودعا أحدهما الداعي إلى إيجاد، والآخر إلى أن لا يوجد أحد أمرين:

- إما أن يوجد من حيث دعا أحدهم الداعي إلى إيجاد؛ وذلك يوجب كونه فعلاً للآخر، وإن اجتهد في الإنصراف.

- أو لا يوجد؛ لأن أحدهما دعا الداعي إلى ألا يوجد، وذلك يوجب كونه فعلاً لمن اجتهد في إيجاد مع التخلية.

وهذا يبطل الطريق الذي يعلم به كون الفعل فعلاً لفاعله، ونفي كون الفعل عن القادر عليه..."^(١).

وكأن القاضي عبد الجبار قد أحس بأن هذا الدليل مبني على فكرة الاختلاف بين الإلهين، وأنه يرد من جراء ذلك سؤال، وهو: أنه يمكن أن يتفق الإلهان على خلق العالم؛ وبالتالي فلا يوجد هناك اختلاف بينهما، ولا تمنع أصلاً؛ فينهدم أهم أساس يقوم عليه هذا الدليل، وهو التمانع الناشئ عن الاختلاف!!

(١) المعنى في أبواب العدل والتوحيد، ج ٤، ص ٢٦٢.

وهنا يجيب القاضي عبد الجبار عن هذا الاعتراض بقوله:

"... إن في أحوال الأفعال ما يصح أن يدعو أحدهما إلى فعله دون الآخر: كنعو كون الشيء حسناً، وفي حكم المباح؛ لأن ما هذا حاله لا يمتنع أن يكون علم أحدهما بحاله داعياً له إلى الفعل دون الآخر: كنعو العقاب، وما شاكله وذاك يصح ما قدمناه..."^(١).

وهكذا يحاول القاضي عبد الجبار أن يثبت - بكل ما أوتي من جدل - أن دعوى الخلاف قائمة، ولا بد، وأن دعوى الاتفاق بين الخالقين ممتنعة؛ حيث يبين أن الفعل المباح لا بد من وقوع الخلاف فيه؛ لاختلاف الداعي عند كل منهما. وأما في الفعل القبيح فيمكن أن يتفقا على تركه، وكذلك يمكن أن يتفقا على فعل الواجب.

ونلاحظ أن هذا الجواب عن ذلك الاعتراض مبني على مسألة التحسين والتقييح العقلين، وأن بعض الأشياء حسن لذاته، والعقل يدرك حسنه وبعضها قبيح لذاته والعقل يدرك قبحه.

وبناء عليه فالعقل يحسن ويقبح ويوجب وينهى باستقلال.

وقال القاضي عبد الجبار:

"... لو كان مع الله قديم آخر لكان مثلاً له، فكان يجب أن يكون قادراً كهو، ومن حق كل قادر صحة التمانع بينهما.،، ...

والأحسم للشغب هو أن نحرر دلالة التمانع تحريراً آخر فنقول: لو كان مع الله - تعالى - قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله، فلا يخلو إما أن يكون مقدورهما واحداً، أو يكون مقدورهما متغيراً؛ لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً؛ لأن المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدورهما متغيراً؛ وإذا تغير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما،،، ...

- فإن قيل: قد بنيت صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة،

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٤، ص ٢٦٢.

وهما لا يختلفان في ذلك؛ لأن الإرادة الموجودة لا في محل كما توجب الصفة لهذا توجب الصفة لذلك؛ إذ لا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر.

- قلنا: إن من حكم كل حين صحة اختلافهما في الإرادة سواء كانا مرادين بإرادة موجودة لا في محل، أو لم يكونا كذلك. وإثبات الثاني يقتضي فساد هذا الأصل فيجب فساد... ،... ،... .

وبعد، فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر، وهذا يصح في مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة،...^(١).
وقال:

"... فإن قالوا: فينوا أن الله تعالى واحد، لا كما قالته الثوبية^(٢) في إثبات قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث.

- قيل لهم: لو كان مع الله - تعالى - ثان لم يخل من أن يكون غير واحد، وهذا لا يصح؛ لأنه يجب إذا كان قديماً أن يكون مثلاً له، فإذا كان قادراً لذاته فكذلك الثاني لو كان معه، وهذا يبطل القول بأن معه ثانياً عاجزاً، أو يكون قادراً، ولو كان كذلك لوجب إذا أراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إمامته أن يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر، وهذا يوجب إما أن لا يوجد مرادهما جميعاً، وفي ذلك إيجاب ضعفهما، أو أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وذلك يدل على ضعفه وعلى أنه ليس بقديم مع الله، فإذا لم يجب أن يكون - تعالى - إلا واحداً، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٣) لأنه لا يمتنع أن يريد أحدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد، ويريد الآخر ضد ذلك، فيقع الفساد ويزول

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٢) هم القائلون بالهين: النور والظلمة، ومن فرقهم: المزدكية، والديسانية، والمرقونية، والمাহانية، والصيامية، والمقلاصية، والمأنوية.

وقد نقض القاضي عبد الجبار مذهبهم في المغني في أبواب العدل والتوحيد ج ٥، ص ٩ - ٧٠. ثم راجع: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٨ - ٨٩.

الملل والنحل ج ١، ص ٢٤٤ - ٢٥٥.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

الصالح...^(١).

وهكذا يستدل المعتزلة بدليل التمانع على أن صانع العالم واحد. ورغم ما وجه لهذا الدليل من اعتراضات^(٢) إلا أن أجوبة المتكلمين عنها كانت قوية؛ بحيث أثبتوا أن التمانع متحقق سواء في حال الاتفاق أو الاختلاف. فصار هذا الدليل دليلاً صحيحاً لإثبات أن خالق العالم واحد^(٣).

ولما أغفل المعتزلة توحيد الألوهية، وصرفوا عنايتهم إلى إثبات أن خالق العالم واحد عن طريق دليل التمانع ظناً منهم أن هذا هو التوحيد المطلوب وجدناهم يفسرون آيات القرآن الكريم على ضوء هذا الفهم المجانب للصواب.

وقد زعم المعتزلة أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(٤) تدل على مجرد توحيد الربوبية، وأن خالق العالم واحد، وقد حصروا دلالة الآية في هذا النوع من التوحيد، وزعموا أنها إنما تدل على نفي الشركة في الربوبية، وأنها تنفي أن يكون للعالم خالقان.

ويتضاعف خطأ المعتزلة عندما يحاولون استنباط دليل التمانع من هذه الآية^(٥).

قال الزمخشري:

"... وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد ولأن هذه الأفعال محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات حتى تثبت وتستقر..."^(٦).

وهكذا يظهر تعسف المعتزلة وتحلهم؛ لأن هذه الآية ليس فيها تمنع، والمحالات التي يفرضي إليها دليل التمانع لانجدها في الآية.

(١) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٩.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٨ - ٢٨٣.

(٣) سيأتي تأييد ابن تيمية لهذا الدليل، ص ٥٦٤ من هذه الرسالة.

(٤) سورة الأنبياء، الآية، ٢٢.

(٥) راجع: مختصر أصول الدين، ص ٢٢٩.

(٦) الكشف، ج ٣، ص ٧.

المبحث الثاني
منهج الأشعرية في الاستدلال على التوحيد

المبحث الثاني

منهج الأشعرية في الاستدلال على التوحيد

استدل الأشاعرة على التوحيد، وإثبات أن خالق العالم واحد بدليل التمانع - كما استدل به المعتزلة من قبل - وإن اختلفوا عنهم في بعض التفاصيل. ويمدنا عبد القاهر البغدادي الأشعري بهذا النص الذي يبين فيه أن الدليل على توحيد الصانع، وانفراده بخلق جميع أجزاء العالم - هو دليل التمانع. يقول:

"... لو كان للعالم صانعان قديمان، لوجب أن يكونا حين قادرين عالمين مختارين لأن من لم يكن بهذه الصفة، لم يكن صانعاً، ولو كانا حين قادرين مرادين عالمين، جاز اختلافهما في المراد، وكان اختلافهما في المراد بأن يريد أحدهما حياة جسم، ويريد الآخر موته، ولم يخل حينئذ من أن يتم مرادهما معاً؛ أو لا يتم مرادهما معاً، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر.

- ومحال تمام مرادهما؛ لاستحالة كون الشيء حياً وميتاً في حالة واحدة.
- وإن لم يتم مرادهما: ظهر عجزهما.
- وإن تم مراد أحدهما دون الآخر ظهر عجز الذي لم يتم مراده، والعاجز لا يكون إلهاً..."^(١).

وقال الباقلاني:

"... وليس يجوز أن يكون صانع العالم إثنين، ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلك أن الإثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر. فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهما العجز أو واحد منهما. لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما فوجب أن لا يتم، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما

(١) أصول الدين، ص ٨٥.

فيلحقهما العجز؛ والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزاً...^(١).
ويستدل الرازي - أيضاً - على التوحيد بدليل التمانع حيث يقول:
"... لو قدرنا إلهين لكان أحدهما إذا انفرد صح تحريك الجسم منه، ولو انفرد
الثاني يصح منه تسكينه، فإذا اجتمعا وجب أن يبقيا على ما كانا عليه حال الإنفراد،
فعند الاجتماع يصح أن يحاول أحدهما التحريك، والثاني التسكين
- فإما أن يحصل المرادان، وهو محال.

- وإما أن يمتنعا وهو - أيضاً - محال؛ لأنه يكون كل واحد منهما عاجزاً،
وأيضاً المانع من كل واحد من تحصيل مراده حصول مراد الآخر، والمعلول لا يحصل لا
مع علته، فلو امتنع المرادان لخصلاً؛ وذلك محال، وأما أن يمتنع أحدهما دون الثاني
وذلك - أيضاً - محال؛ لأن الممنوع يكون عاجزاً والعاجز لا يكون إلهاً، ولأنه لما كان
كل واحد منهما مستقلاً بالإيجاد لم يكن عجز أحدهما أولى من عجز الآخر. فثبت أن
القول بوجود إلهين يوجب هذه الأقسام الفاسدة، فكان القول به باطلاً...^(٢).

ومهما يكن، فإنه يعرض أمام هذا الدليل ذلك السؤال المشهور وهو: أنه يجوز أن
يتفق الإلهان على مراد واحد؛ فلا يصبح هناك اختلاف ولا تمنع.

وقد تنبه عبد القاهر البغدادي إلى هذا الاعتراض؛ فطرحه على شكل سؤال، ثم
أجاب عنه.

قال:

"... فإن قيل: فما أنكرتم أن لا يختلفا في المراد؟.

- قيل: إذا كانا مختارين، ولم يكن أحدهما مكرها على موافقة صاحبه في مراده،
أمكن الخلاف بينهما...^(٣).

وقد أدرك أكثر الأشاعرة نقطة الضعف في هذا الدليل - ولكن استهواهم المضي
في الجدل فجذبهم إلى مكان بعيد.

(١) التمهيد، ص ٢٥.

(٢) معالم أصول الدين، ص ٧٤ - ٧٥.

(٣) أصول الدين، ص ٨٥.

وهنا يقدم الجويني هذا الاستدلال على التوحيد، ويضعف من حوله الأقوال؛
ليثبت أن العجز والتمانع وارد سواء اتفق الإلهان، أم اختلفا.
يقول:

"... فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على
من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر؟.
- قلنا: هذه الدلالة تطرد على تقدير الإختلاف كما قررناه وهي مطردة -
أيضاً - على تقدير الإتفاق؛ فإن إرادة: تحريك الجسم من أحدهما، مع إرادة الثاني:
تسكينه ممكنة غير مستحيلة..."^(١).

وقد عاد الجويني ليقرر مرة أخرى أن فكرة الإختلاف بين الإلهين غير منتفية؛ بل
يجزم أنها متحققة ولا بد، وكأن الجويني - بهذا التكرار - يوضح لنا أن العقبة الكؤود
أمام هذا الدليل هي قضية اتفاق الإلهين على خلق العالم؛ فلا بد - إذن - من استبعادها
ليسلم لهم دليل التمانع الذي توصلوا به إلى أن خالق العالم واحد.
يقول:

"... فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن إختلاف القديمين في الإرادة غير
جائز ولا واقع؟.
- قلنا: لو قدرنا انفراد أحدهما لما امتنع في قضية العقل، إرادته تحريك الجسم في
الوقت المفروض.

ولو قدرنا انفراد الثاني: لم تمتنع إرادته، تسكينه ولا توجب ذات - لا اختصاص
لها بأخرى - تغيير أحكام صفاتها؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الإجتماع ما
يجوز عند تقدير الإنفراد..."^(٢).

ولما أغفل الأشاعرة توحيد الألوهية من مباحثهم الكلامية وصرفوا عنايتهم إلى
توحيد الربوبية، وإثبات أن خالق العالم واحد - وجدناهم يفسرون آيات القرآن الكريم
على ضوء هذا الفهم فظنوا أن قوله تعالى:

(١) الإرشاد، ص ٥٣، ٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤.

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(١).
تدل على مجرد توحيد الربوبية، وحاولوا خطأ أن يستنبطوا منها^(٢) دليل التمانع.
وأيضاً جانبهم الصواب في فهم هذه الآية عندما حصروا دلالة الآية في توحيد
الربوبية، ولم يوفقوا إلى استنباط دلالة الآية على توحيد الألوهية.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... صانع الأشياء واحد.

- فإن قال قائل: لم قلتم إن صانع الأشياء واحد؟.

- قيل له: لأن الإثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام،
ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنساناً، وأراد
الآخر أن يميتة لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً.

- أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويستحيل أن يتم
مرادهما جميعاً لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة، وإن لم يتم
مرادهما جميعاً وجب عجزهما، والعاجز لا يكون لها ولا قديماً. وإن تم مراد أحدهما
دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون لها ولا قديماً. فدل ما
قلناه على أن صانع الأشياء واحد، وقد قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ
لَفَسَدَتَا﴾^(٣). فهذا معنى احتجاجنا آنفاً...^(٤).

وقال الباقلاني:

"... إن صانع العالم جلت قدرته واحد أحد؛ ...، ...، ... والدليل على أن
صانع العالم على ما قررناه: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٥).
والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول، فإننا نرى الأمور تجري على نمط

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٢) تراجع: التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٥٠ - ١٥٤.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٤) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٨٤.

(٥) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

واحد، في السموات والأرض وما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك. ولو كانا اثنين أو أكثر فلا بد أن يجري خلاف أو تغير من أحدهما على الآخر، وقد بينه سبحانه وتعالى فقال: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَأَبْتَغُوا إِلَيَّ الْعَرْشَ سَبِيلًا﴾^(١) سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً.

وأيضاً: فلو جاز أن يكونا اثنين أو أكثر فيريد أحدهما شيئاً ويريد الآخر ضده، فلا يخلو أن يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ولا يجوز أن يتم مرادهما لأن في إتمام مراد أحدهما عجز الآخر؛ لأنه تم ما لا يريد وفي ذلك تعجيز لكل واحد منهما، لأنه تم ما لا يتم مراد واحد منهما، فقد ثبت عجزهما - أيضاً - ومن يكون عاجزاً فليس بالإله.

أو يتم مراد أحدهما دون الآخر.

فالذي تم مراده هو الإله، والذي لم يتم عاجز ليس بالإله، فلم يكن إلا إله واحد كما ذكرنا...^(٢).

وقال الرازي:

"... قال المتكلمون القول بوجود إلهين يفضي إلى الخال، فوجب أن يكون القول

بوجود إلهين محالاً،

- إنما قلنا: إنه يفضي إلى الخال، لأننا لو فرضنا وجود إلهين فلا بد وأن يكون كل

واحد منهما قادراً على كل المقدورات ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادراً

على تحريك زيد وتسكينه فلو فرضنا أن أحدهما أراد تحريكه والآخر تسكينه، فإما:

أن يقع المرادان؛ وهو محال لاستحالة الجمع بين الضدين.

أو لا يقع واحد منهما وهو محال؛ لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما

مراد الآخر، فلا يمتنع مراد هذا إلا عند وجود مراد ذلك وبالعكس. فلو امتنعا معاً

لوجدا معاً وذلك محال.

أو يقع مراد أحدهما دون الثاني، وذلك محال - أيضاً - لوجهين:

(١) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٢) الإنصاف، ص ٣٣، ٣٤.

- (أحدهما): أنه لو كان كل واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر؛ بل لا بد وأن يستويا في القدرة، وإذا استويا في القدرة استحال أن يصير مراد أحدهما أولى بالوقوع من مراد الثاني وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح.

(وثانيهما): أنه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر فالذي وقع مراده يكون قادراً، والذي لم يقع مراده يكون عاجزاً؛ والعجز نقص وهو على الله محال...^(١).
وقال:

"... وهذه حجة تامة في مسألة التوحيد، فنقول: القول بوجود الإلهين يفضي إلى امتناع وقوع المقدور لواحد منهما، وإذا كان كذلك وجب أن لا يقع البتة وحينئذ يلزم وقوع الفساد قطعاً.

أونقول: لو قدرنا إلهين، فإما أن يتفقا أو يختلفا فإن اتفقا على الشيء الواحد فذلك الواحد مقدور لهما ومراد لهما فيلزم وقوعه بهما، وهو محال. وإن اختلفا فإما أن يقع المرادان أو لا يقع واحد منهما أو يقع أحدهما دون الآخر؛ والكل محال، فثبت أن الفساد لازم على كل التقديرات.

- فإن قلت لم لا يجوز أن يتفقا على الشيء الواحد ولا يلزم الفساد؛ لأن الفساد إنما يلزم لو أراد كل واحد منهما أن يوجد هو، وهذا اختلاف أما إذا أراد كل واحد منهما أن يكون الموجد له أحدهما بعينه فهناك لا يلزم وقوع مخلوق بين خالقين.
- قلت: كونه موجداً له، إما أن يكون نفس القدرة والإرادة، أو نفس ذلك الأثر، أو أمراً ثالثاً.

فإن كان الأول لزم الإشتراك في القدرة والإرادة والإشتراك في الموجد. وإن كان الثاني فليس وقوع ذلك الأثر بقدرة أحدهما وإرادته أولى من وقوعه بقدرة الثاني؛ لأن لكل واحد منهما إرادة مستقلة بالتأثير.

وإن كان الثالث وهو أن يكون الموجد له أمراً ثالثاً فذلك الثالث إن كان قديماً

(١) التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٥٠ - ١٥١.

استحال كونه متعلق الإرادة. وإن كان حادثاً فهو نفس الأثر، ويصير هذا القسم هو القسم الثاني الذي ذكرناه...^(١).

وهكذا يستنبط الأشاعرة من هذه الآية دليل التمانع.

قال النسفي^(٢):

"... والمعنى لو كان يدبر أمر السماوات والأرض آلهة شتى غير الواحد الذي

هو فاطرها (لفسدتا): لخربتا لوجود التمانع، وقد قررناه في أصول الكلام...^(٣).

وقال المكلائي^(٤):

"... ودلالة التمانع في الكتاب العزيز منصوصة على من يثبت خالقاً من دون

الله تعالى.

قال الله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٥).

وعن هذا صار أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن أخص وصف الإلهية

هو: القدرة على الإختراع فلا يشاركه فيه غيره.

والدليل على استحالة إلهية إثنين يثبت لكل واحد منهما من خصائص الإلهية ما

يثبت للثاني نقول:-

(١) التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٥١.

(٢) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي، صاحب التصانيف في الفقه والأصول، له المستصفى في شرح المنظومة وله شرح النافع سماه بالمنافع، وله الكافي والوافي، وكنز الدقائق، والمنار في أصول الفقه، والعمدة في أصول الدين. توفي ليلة الجمعة في شهر ربيع الأول سنة إحدى وسبعمائة.

راجع: الدليل الشافي على المنهل الصافي، ج ١، ص ٣٨٢.

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ج ٢، ص ٣٤٥ برقم ٢١٠٢.

(٣) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج ٢، ص ١٠٣٧.

(٤) هو: أبو الحجاج، يوسف بن محمد بن المعز الفاسي المكلائي.

ولد سنة ٥٥٠هـ / ١١٥٥م، وتوفي سنة ٦٢٦هـ / ١٣٢١م. اعتنى بتقرير مذهب الأشاعرة والرد على الفلاسفة.

راجع: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج ٦، ص ٢٠٨ - ٢١٠.

(٥) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

- لو قدرنا الإلهين، فلا يخلو إما أن يتفقا، وإما أن يختلفا.
والاختلاف محال، والاتفاق محال، فتقرير إلهين محال...^(١).
هذا، وقد أدرك أكثر الأشاعرة نقطة الضعف في هذا الدليل فأغلبهم أجاب
عنها، وحقاً كانت إجابتهم قوية تدفع الاعتراض الوارد عليه، وقليل منهم استهواه المضي
في الجدل فجذبه إلى مكان بعيد!!.

ويؤيد ذلك أن سعد الدين التفتازاني من الأشاعرة (٧١٢ - ٧٩٣هـ) أورد
على دليل التمانع ذلك الإعتراض المشهور، وهو أنه لو كان للعالم خالقان ثم اتفقا فإنه لا
يحصل بينهما تمنع، وبالتالي ينهدم هذا الدليل الذي استدل به الأشاعرة والمعتزلة على أن
خالق العالم واحد.

ولما توهم أن دليل التمانع يؤخذ من قوله تعالى:
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢) وقد حكم - مسبقاً - ببطلان هذا
الدليل وعجز عن تقريره كما يجب، أخذ يقدح في دلالة الآية على التوحيد مدعياً أن
دلالة الآية على التوحيد دلالة إقناعية على ما هو اللائق بالخطابيات وقد صور هذا الزعم
الباطل بقوله:

"... لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"

حجة إقناعية للمستترشد وإن لم تفد إقناعاً للجاحد، والملازمة بين تعدد الآلهة،
وفساد السموات والأرض عادية. فإن العادة جارية بوجود التمانع، والتغالب عند تعدد
الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٣)؛ وإلا فإن أريد
الفساد بالفعل: أي خروجها عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم الفساد
لجواز الاتفاق على هذا النظام...^(٤).

(١) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٣) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٤) شرح العقائد النسفية مع حاشية الكستلي، ص ٦٤، ٦٥.

وقد شنع عليه أصحابه الأشاعرة بسبب هذا القول وعدوه كفرة^(١)؛ ذلك "...
أنه تعيب لبراهين القرآن وهو كفر..."^(٢).

(١) شرح جوهرة التوحيد، ص ٦١.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

المبحث الثالث
جوانب التأثير في منهج الاستدلال على التوحيد

المبحث الثالث

جوانب التأثير في منهج الإستدلال على التوحيد

لقد توهم المعتزلة وتابعهم الأشاعرة أن التوحيد المطلوب الذي جاءت به الرسل وأنزلت به الكتب هو مجرد إثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين؛ ولهذا صرفوا جل اهتمامهم إلى نفي الشركة في الربوبية. وهذا الخطأ نجده عند المعتزلة والأشاعرة على حد سواء. وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه النقطة، فصرفوا عنايتهم إلى تقرير الأدلة على أن خالق العالم واحد ظناً منهم أن هذا هو التوحيد المطلوب الذي جاءت به الرسل، وأنزلت به الكتب.

قال القاضي عبد الجبار:

"... لو كان مع الله قديم آخر لكان مثلاً له، فكان يجب أن يكون قادراً كهو، ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما..."^(١).

وقال:

"... فإن قالوا: فبينوا أن الله - تعالى - واحد، لا كما قالته الثوية في إثبات قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث.

- قيل لهم: لو كان مع الله - تعالى - ثان لم يخل من أن يكون غير واحد، وهذا لا يصح؛ لأنه يجب إذا كان قديماً أن يكون مثلاً له..."^(٢).

وقد تأثر الأشاعرة بذلك فتوهموا أن التوحيد المطلوب هو إثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين؛ فصرفوا عنايتهم وجل أبحاثهم إلى نفي الشركة في الربوبية.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... لو كان للعالم صانعان قديمان، لوجب أن يكونا حيين قادرين عالين مختارين؛

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٢.

(٢) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٩.

لأن من لم يكن بهذه الصفة، لم يكن صانعاً...^(١).

وقال الباقلاني:

"... وليس يجوز أن يكون صانع العالم إثنين، ولا أكثر من ذلك؛ والدليل على

ذلك أن الإثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر...^(٢).

استدل المعتزلة على إثبات التوحيد بدليل التمانع.

قال القاضي عبد الجبار:

"... والأحسم للشغب هو أن نحرر دلالة التمانع تحريراً آخر، فنقول: لو كان

مع الله - تعالى - قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله، فلا يخلو إما أن يكون

مقدورهما واحداً، أو يكون مقدورهما متغيراً؛ لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً؛ لأن

المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدورهما متغيراً، وإذا تغير

مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما،،،

فإن قيل: قد بنيت صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة، وهما

لا يختلفان في ذلك؛ لأن الإرادة الموجودة لا في محل كما توجب الصفة لهذا، توجب

الصفة لذلك؛ إذ لا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر.

- قلنا: إن من حكم كل حين صحة اختلافهما في الإرادة سواء كانا مرادين

يارادة موجودة لا في محل، أو لم يكونا كذلك. وإثبات الثاني يقتضي فساد هذا الأصل

فيجب فساده،،،

وبعد، فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر، وهذا

يصح في مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى قصد والإرادة،...^(٣).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة، فاقتبسوا منهجهم في الاستدلال على التوحيد، أو

بعبارة أدق على أن خالق العالم واحد. وقد استدل الأشاعرة بدليل التمانع كما استدل

(١) أصول الدين، ص ٨٥؛ ثم راجع التفسير الكبير، للرازي، ج ٢٢، ص ١٥١.

(٢) التمهيد، ص ٢٥؛ ثم راجع: لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٩٧ -

١٩٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

به المعتزلة من قبل.

قال الباقلاني:

"... وليس يجوز أن يكون صانع العالم إثنين، ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلك أن الإثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر.

فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهما العجز أو واحد منهما. لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما فوجب أن لا يتم، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز؛ والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزاً..."^(١).

وعندما توهم المعتزلة أن التوحيد المطلوب هو مجرد إثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين، أخذوا يشرحون الآيات الواردة في التوحيد على ضوء هذا الفهم المجانب للصواب؛ فكانت النتيجة أنهم أخطأوا في تحديد نوع التوحيد الذي دل عليه قوله تعالى:-

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢)؛ حيث زعموا أن الآية تنفي الشركة في توحيد الربوبية والحق خلاف ما ذهبوا إليه؛ لأن هذه الآية تقرر توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية.

وبناء على هذا الفهم الخاطئ لمدلول الآية فقد تكلف المعتزلة استنباط دليل التمانع من هذه الآية؛ رغم أن الآية لا تدل على دليل التمانع ولا ترشد إليه، وليس فيها تمنع أصلاً؛ لأن المخالات التي أفضى إليها دليل التمانع غير المخال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية.

لكن المعتزلة تعسفوا في استنباط دليل التمانع من هذه الآية.

قال القاضي عبد الجبار:

"... فإن قالوا: فبينوا أن الله - تعالى - واحد لا كما قالته الثنوية في إثبات

(١) التمهيد، ص ٢٥؛ ثم راجع: معالم أصول الدين، ص ٧٤ - ٧٥؛ ثم تفسير الرازي، ج ٢٢، ص ١٥١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث.

- قيل لهم: لو كان مع الله - تعالى - ثان لم يخل من أن يكون غير واحد، وهذا لا يصح؛ لأنه يجب إذا كان قديماً أن يكون مثلاً له، فإذا كان قادراً لذاته فكذلك الثاني لو كان معه، وهذا يبطل القول بأن معه ثانياً عاجزاً، أو يكون قادراً، ولو كان كذلك لوجب إذا أراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته أن يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر، وهذا يوجب إما أن لا يوجد مرادهما جميعاً، وفي ذلك إيجاب ضعفهما، أو أن يوجد مراد أحدهما، دون الآخر، وذلك يدل على ضعفه وعلى أنه ليس بقديم مع الله، فإذا لم يجب أن يكون - تعالى - إلا واحداً، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١)؛ لأنه لا يمتنع أن يريد أحدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد، ويريد الآخر ضد ذلك، فيقع الفساد ويزول الصلاح...^(٢).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه النقطة، فأخذوا يستنبطون دليل التمانع من تلك الآية وتابعوا المعتزلة على هذا الخطأ في فهم مدلول تلك الآية.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... صانع الأشياء واحد.

- فإن قال قائل: لم قلتم إن صانع الأشياء واحد؟.

- قيل له: لأن الإثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنساناً، وأراد الآخر أن يميتة لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً؛ أو لا يتم مرادهما؛ أو يتم مراد أحدهما دون الآخر.

ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً؛ لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً.

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٢) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٩.

ثم راجع: الكشاف، ج ٣، ص ٧.

وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديماً، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد.

قال تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) فهذا معنى احتجاجنا آنفاً...^(٢).

وقال النسفي:

"... والمعنى لو كان يدبر أمر السماوات والأرض آلهة شتى غير الواحد الذي

هو فاطرها (لفسدتا): لخربتا لوجود التمانع، وقد قررناه في أصول الكلام...^(٣).

وهكذا زعم المعتزلة والأشاعرة - على حد سواء - أن قوله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(٤)

تدل على مجرد توحيد الربوبية، وأن خالق العالم واحد. وقد حصروا دلالة الآية في هذا النوع من التوحيد، وزعموا أنها إنما تدل على نفي الشركة في الربوبية، وأنها تنفي أن يكون للعالم خالقان.

وبتضاعف خطأ المعتزلة والأشاعرة عندما يحاولون استنباط دليل التمانع منها.

وهنا يظهر تعسف المتكلمين وتمحلهم؛ لأن هذه الآية ليس فيها تمنع أصلاً؛ لأن المحال الذي أفضت إليه الآية، غير المحالات التي يفضي إليها دليل التمانع فضلاً عن أن الآية واردة لتقرير توحيد الألوهية.

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٢) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٨٤.

ثم راجع: الانصاف، ص ٣٣ - ٣٤.

لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(٣) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج ٢، ص ١٠٣٧.

(٤) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

المبحث الرابع
نقد منهجيهما في الاستدلال على التوحيد، وتقرير
الأدلة على إثباته

المبحث الرابع

نقد منهجيهما في الاستدلال على التوحيد وتقرير الأدلة على إثباته

لقد أكد أهل السنة والجماعة على أن القرآن الكريم قد بين التوحيد بياناً شافياً، وقرر دلائله بأنواع الطرق، وأكملها، وأورد البراهين الشرعية اليقينية التي تقود العقول إلى الإقرار بأن الله رب كل شيء وأنه الإله الذي يستحق أن يفرد وحده بالعبادة. وقد أكد أهل السنة والجماعة على أن مجرد الإقرار بتوحيد الربوبية ليس هو التوحيد المطلوب، ومجرد الاعتراف بأن الله هو الخالق ليس هو الغاية في التوحيد، كما أن مجرد الاعتراف بأن الله هو الخالق لا ينفع صاحبه، ولا ينفي عنه تبعة الشرك؛ لأن المشركين كانوا مقرين بأن الله هو الذي خلقهم، وخلق السموات والأرض، ومع ذلك قد سماهم الله مشركين؛ فلا بد من الإتيان بتوحيد العبادة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... وإنما التوحيد الذي أمر الله به العباد هو توحيد الألوهية، المتضمن توحيد الربوبية: بأن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً فيكون الدين كله لله، ولا يخاف إلا الله، ولا يدعو إلا الله، ويكون الله أحب إلى العبد من كل شيء؛ فيحبون الله بأكمل محبة، ويدلون أكمل ذل، ولا يعدلون به، ولا يجعلون له أنداداً، ولا يتخذون من دونه أولياء، ولا شفعاء كما قد بين القرآن هذا التوحيد في غير موضع..."^(١).

ويلفت ابن تيمية النظر إلى خطأ المتكلمين في تحديد حقيقة التوحيد الذي دل عليه القرآن الكريم، مبيناً أن المعتزلة والأشعرية قد قصروا في توحيد الأسماء والصفات، وقصروا في التوحيد فظنوا أن كمال التوحيد، هو توحيد الربوبية، ولم يصعدوا إلى توحيد الإلهية الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب^(٢).

ويذكر ابن تيمية أن المعتزلة والأشعرية بسبب طرقتهم الكلامية واصطلاحاتهم البدعية التي لبسوا فيها الحق بالباطل أخطأوا في فهم معنى التوحيد فهما صحيحاً، فهم

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٣.

يريدون بلفظ التوحيد والواحد في اصطلاحهم: ما لا صفة له ولا يعلم منه شيء دون شيء ولا يرى^(١).

كذلك أدخلوا في مسمى التوحيد - الذي اصطلحوا عليه - نفي الصفات مطلقاً، أو بعضها فإنهم إذا قالوا: لا قسيم له، ولا جزء له، ولا شبيه له فهذا اللفظ وإن كان يراد به معنى صحيح وهو أن الله ليس كمثله شيء، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق ولا يفسد، ولا يستحيل، بل هو أحد صمد لم يلد ولم يولد - إلا أن المتكلمين لا يريدون بهذا الإصطلاح هذا المعنى؛ وإنما يريدون به نفي علوه على خلقه، واستوائه على عرشه، ونفي ما ينفونه من صفاته؛ ويزعمون أن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركباً منقسماً^(٢).

ويذكر ابن تيمية أن المعتزلة أدرجت في مسمى توحيدها المزعوم: القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية^(٣).

ويعمضي ابن تيمية في نقده للمتكلمين مبيناً: أنهم أدرجوا في مسمى التوحيد ما ليس منه؛ وذلك حينما نفوا الصفات وفي الوقت نفسه أخرجوا من مسمى التوحيد: توحيد الألوهية الذي يعد بالنسبة لسائر أنواع التوحيد كالرأس من الجسد!! وهذا يخالف ما جاء به الشرع.

يقول ابن تيمية:

"... التوحيد الذي جاء به الرسول لم يتضمن شيئاً من هذا النفي وإنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده بأن يشهد أن لا إله إلا هو، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يوالي إلا لله، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعمل إلا لأجله، وذلك يتضمن إثبات ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات..."^(٤).

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٤.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢٨.

(٣) ينظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤؛ ثم يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٩٩.

ولا يقتصر معنى التوحيد الذي جاء به القرآن والسنة على مجرد الإقرار بأن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين؛ ولا شك أن من توهم هذا فقد جهل مقصد الشرع، وقصر عن تحقيق التوحيد المطلوب، وقد وقع المعتزلة والأشاعرة في هذا الخطأ.
قال ابن تيمية:

"... فإنهم قصروا عن معرفة الأدلة العقلية التي ذكرها الله في كتابه فعدلوا عنها إلى طرق أخرى مبتدعة فيها من الباطل ما لأجله خرجوا عن بعض الحق المشترك بينهم وبين غيرهم، ودخلوا في بعض الباطل المبتدع، وأخرجوا من التوحيد ما هو منه كتوحيد الإلهية، وإثبات حقائق أسماء الله وصفاته، ولم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية، وهو الإقرار بأن الله خالق كل شيء، وهذا التوحيد كان يقرُّ به المشركون: الذين قال الله عنهم: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(١) ... ، ... ، ...
وقال عنهم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(٢) ..."^(٣).

ومن هنا يصل ابن تيمية إلى أن المشركين لم ينازعوا في هذا التوحيد الذي تعب في تقريره المتكلمون وظنوا أن الغاية من التوحيد هي إثبات أن خالق العالم واحد، والاستدلال بدليل التمانع على أن العالم لم يصدر عن خالقين^(٤).

ويذكر ابن تيمية أن القرآن قد بين أن شرك العرب كان في التوحيد الذي أغفله المتكلمون في مباحثهم الكلامية؛ وهو توحيد الألوهية؛ وذلك باتخاذ الأصنام والأشجار، والأنداد بمثابة وسائط وشفعاء يدعونهم ويتقربون بهم إلى خالق السموات والأرض^(٥).
وقد أخبر الله عن ذلك بقوله ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾^(٦).

ويؤكد ابن تيمية أن التوحيد الواجب لا يقتصر على مجرد نفي الشركة في الربوبية، والإقرار بأن الله هو الخالق؛ بل الواجب إثبات الأمرين: أنه - سبحانه - رب

(١) سورة لقمان، الآية ٢٥.

(٢) سورة يوسف، الآية ١٠٦.

(٣) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٢.

(٤) تراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٤٤، ٣٤٦.

(٥) تراجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٢.

(٦) سورة الزمر، الآية ٣.

كل شيء وإله كل شيء ولا يجوز أن يكون مراداً لذاته إلا الله - تعالى، كما لا يكون موجوداً بذاته إلا الله تعالى^(١).

قال ابن تيمية:

"... وأفضل الكلام قول: لا إله إلا الله.

والإله هو الذي يستحق أن تأله القلوب بالحب، والتعظيم، والإجلال، والإكرام، والخوف، والرجاء، فهو بمعنى: المألوه، وهو المعبود الذي يستحق أن يكون كذلك.

ولكن أهل الكلام الذين ظنوا أن التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية، وهو التصديق بأن الله وحده خالق الأشياء اعتقدوا أن الإله بمعنى الآلة: اسم فاعل، وأن الإلهية هي القدرة على الإختراع.،، وأن هؤلاء غلطوا في معرفة حقيقة التوحيد، وفي الطرق التي بينها القرآن فظنوا أن مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد، ومنهم من ضم إلى ذلك نفي الصفات، أو بعضها: فيجعل نفي ذلك داخلاً في مسمى التوحيد، وإدخال هذا في مسمى التوحيد ضلال عظيم...^(٢).

ويمكن أن يتركز نقد المتكلمين في الأمور التالية:

- **أولاً:** تقرير دليل التمانع - الذي استدل به المتكلمون على أن خالق العالم واحد - أفضل مما قرروه.

- **ثانياً:** إن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٣) لا تدل على دليل التمانع، ولا ترشد إليه، كما توهم المتكلمون.

- **ثالثاً:** أن القرآن الكريم قرر دلائل التوحيد، وأحكم براهينه تقريراً بليغاً يؤدي إلى اليقين.

وسوف أتكلم عن كل أمر منها:

- **أولاً:** تقرير دليل التمانع - الذي استدل به المتكلمون على أن خالق العالم

(١) راجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٧٧.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

واحد - أفضل مما قرروه.

قال تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(١).

لقد استنبط ابن تيمية - رحمه الله - من هذه الآية دليل التمانع، وأيده، وقرر أنه دليل عقلي صحيح لإثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين، وأن اعتراضات بعض الناس على هذا الدليل غير قاذحة فيه؛ ((... بل هو برهان صحيح عقلي...))^(٢).

ولكن بعض المتكلمين لم يهتد إلى معرفة توجيه هذا الدليل، وتقريره كما يجب^(٣).

وقد قرر ابن تيمية دليل التمانع تقريراً أكمل من تقرير المتكلمين.

فبدأ بتصوير دليل التمانع كما هو عند المتكلمين حيث قالوا:

"... إذا قدر ربان متمثلان، فإنه يجوز اختلافهما فيريد أحدهما أن يفعل ضد

مراد الآخر، وحينئذ:

- إما أن يحصل مراد أحدهما.

- أو كلاهما.

- أو لا يحصل مراد واحد منهما.

والأقسام الثلاثة باطلة، فيلزم انتفاء الملزوم.

أما الأول: فلأنه لو وجد مرادهما، للزم اجتماع الضدين، وأن يكون الشيء

الواحد حياً ميتاً متحركاً ساكناً قادراً عاجزاً: إذا أراد أحدهما أحد الضدين وأراد الآخر

الضد الآخر.

وأما الثاني: فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما، لزم عجز كل منهما وذلك

يناقض الربوبية.،، ...

(١) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٤.

(٣) راجع: منهاج السنة، ج ٢، ٦٨.

وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر، كان النافذ مراده هو الرب القادر والآخر عاجزاً ليس برب، فلا يكونان متمثلين^(١).

ويذكر ابن تيمية أنه قد ورد على هذا الدليل "... سؤال مشهور وهو أنه يجوز أن تتفق الإراداتان فلا يفضي إلى الاختلاف..."^(٢).

وقد علمنا - مما سبق - أن كثيراً من المتكلمين بنوا دليل التمانع على أساس فكرة الاختلاف بين الإلهين واعتبروا اتفاقهما نقطة ضعف في الدليل؛ ولكننا نجد أن الإمام ابن تيمية يقرر دليل التمانع أبلغ مما قرره المتكلمون؛ حيث يثبت أن التمانع وارد بين الإلهين في حال الاختلاف وحال الاتفاق؛ بل هو في حال الاتفاق أبلغ.

وهنا يقرر ابن تيمية أن اتفاقهما في الإرادة يستلزم عجز كل منهما كما أن تمانعهما يستلزم عجز كل منهما.

قال رحمه الله:

"... فرض اثنين يقتضي عجز كل منهما. فإذا قيل: إن أحدهما لا يمكنه مخالفة الآخر كان ذلك أظهر في عجزه..."^(٣).

ويوضح ابن تيمية الدليل على أن اتفاق الخالقين في الإرادة أبلغ في الدلالة على عجز كل واحد منهما وأعظم في نفي قدرة كل واحد منهما بقوله:

"... فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله، لزم أن لا يكون واحد منهما قادراً، إلا إذا جعله الآخر قادراً، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر.

وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحدٌ منهما قادراً، فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل، إلا ما يريده الآخر ويفعله والآخر كذلك، وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرين مريدين، لم يكن هذا قادراً مريداً حتى يكون الآخر قادراً مريداً.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٥.

(٢) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٦.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٦.

وحيث إن كان كل منهما جعل الآخر قادراً مريداً كان هذا دوراً في العلل والفاعلين، وهو ممتنع في صريح العقل.

فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الآخر...^(١).

فإن قيل: إن كل واحد منهما قادر مريد، وأنه مستقل بقدرته وإرادته عن الآخر، من غير أن يستفيد أحدهما قدرته وإرادته من الآخر، فحيث يقع الاختلاف بينهما، وإذا اختلفا لزم أن لا يفعل واحد منهما شيئاً، ولزم عجزهما، ولزم كون كل واحد منهما مانعاً ممنوعاً^(٢)؛ لأنه إذا فرض أن هذا لا يمكنه أن يريد ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله، لزم عجز كل واحد منهما؛ بل هذا - أيضاً - ممتنع لنفسه كما أنه إذا كان هذا لا يقدر حتى يقدر هذا كان ذلك ممتنعاً لذاته، فإذا كان هذا لا يكون ممتنعاً من الفعل إلا بتمكين الآخر، فهو بمنزلة أن يقال: لا يكون قادراً إلا بإقدار الآخر - وأيضاً - فإنه في هذا التقدير يكون المانع لكل منهما من الإنفراد هو الآخر فيكون كل منهما مانعاً ممنوعاً^(٣).

وينتهي ابن تيمية - من هذا كله - إلى تقرير النتيجة التالية وهي:

"... امتناع ربين سواء فرضا متفقين أو مختلفين.

وأما إذا فرضنا مستقلين، وفرض كل منهما مستقلاً بخلق العالم، فهذا أظهر امتناعاً؛ لأن استقلال أحدهما يمنع أن يكون له فيه شريك، فكيف إذا كان الآخر مستقلاً به؛ فتقدير استقلال كل منهما يقتضي أن يكون كل واحد منهما فعل العالم كله، وأن لا يكون واحد منهما فعل منه شيئاً؛ فيلزم اجتماع النقيضين مرتين ولهذا امتنع أن يكون مؤثران تامان مستقلان مجتمعان على أثر واحد: فإن مثال ذلك أن نقول: هذا خاط الثوب وحده، وذاك خاط هذا الثوب بعينه وحده...، ...، ... وهذا كله مما يعرف امتناعه ببديهة العقل بعد تصوره ولكن بعض الناس لا يتصور هذا تصوراً جيداً؛ بل يسبق إلى ذهنه المشتركان من الناس في فعل من الأفعال، والمشاركان لا يفعل أحدهما جميع ذلك الفعل ولا كانت قدرته حاصلة بالإشتراك؛ بل بالإشتراك زادت قدرته وكان

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٦، ٣٥٧ "بتصرف".

(٢) يراجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٧.

(٣) يراجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٦.

لكل منهما حال الإنفراد أن يفعل شيئاً من الأشياء ويريد خلاف ما يريد الآخر، وإذا أراد خلافه فإن تقاومت قدرتهما تمانعا فلم يفعل شيئاً.

وإن قوي أحدهما، قهر الآخر...^(١).

ومن الوجوه التي دفع بها ابن تيمية اعتراض من يقول:

"فلعلهما يتعاونان ويفعلان في إيجاد العالم على وجه الإشتراك والمساعدة أنه بين أنه لا بد أن يكون لكل واحد منهما قدرة حال الإنفراد ثم تكتمل هذه القدرة وتزيد حال الاجتماع^(٢)؛ وهذا نقص في حق كل واحد منهما ينافي الإلهية^(٣).

ومن الوجوه التي أبطل بها ابن تيمية تقدير التعاون أنه بين "أن كلاً منهما إن لم يكن قادراً على الاستقلال، كان عاجزاً؛ وإن كان قادراً عليه - وهو لا يمكنه مع معاونة الآخر - كان ممنوعاً من مقدوره وهو مثل العجز وأشد.

وكذلك إن لم يكن قادراً على خلاف مراد الآخر كان عاجزاً، وإن كان قادراً ولم يفعل إلا ما يوافق الآخر فإن كان الفعل الآخر ممكناً لا مانع له من غيره أمكن تقديره، ويعود دليل التمانع، وإن لم يكن ممكناً، لزم تعجيزه، ومنعه بغيره...^(٤).

ومنها أن المشتركين في المفعول لا بد - في وقت الفعل - أن يتميز فعل كل واحد منهما عن الآخر لا يكون الشيء الواحد بعينه مشتركاً فيه بحيث يكون هذا فعله، والآخر فعله؛ فإن هذا ممتنع؛ لأنه لو كان ربان لكان مخلوق كل منهما مميزاً عن خلق الآخر كما قال تعالى: ﴿إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٥).

فذكر - سبحانه - وجوب امتياز المفعولين، ووجوب قهر أحدهما للآخر،

وكلاهما ممتنع^(٦).

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٦.

(٢) يراجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٦٩.

(٤) نفس المصدر والجزء والصفحة.

(٥) سورة المؤمنین، آية ٩١.

(٦) انظر: منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٨.

ثانياً: إن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) لاتدل على دليل التمانع - كما توهم المتكلمون - ولا ترشد إليه.

يرى شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن هذه الآية لا تدل على دليل التمانع - كما ظن المتكلمون - ولا ترشد إليه؛ بل تقرر توحيد الألوهية، بمعنى أنها تبين فساد السموات والأرض، ومن فيهن مع وجود شريك مع الله فيهما.

وتوضح استحالة تحقق النظام، واستقامة أمر العالم، وصلاح الخلق، مع حصول الشرك، والانحراف على عبادة الله - تعالى -.

وتقرر الآية فساد العالم من جراء تعدد الآلهة^(٢).

وقد أدرك ابن رشد خطأ المتكلمين في استنباط دليل التمانع من هذه الآية؛ لأن الآية ليس فيها تمنع أصلاً، ولا يفهم دليل التمانع منها.

قال:

"... وقد يدل على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية، ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية، أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية.

وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليل التمانع هو أكثر من محال واحد؛ إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام؛ وليس في الآية تقسيم..."^(٣).

- ثالثاً: أن القرآن الكريم قرر دلائل التوحيد، وأحكم براهينه تقريراً بليغاً يؤدي إلى اليقين. القرآن الكريم بين توحيد الله في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته.

ولا ريب أن أدلة الكتاب الحكيم تعد - بحق - براهين عقلية يقينية، فهي أدلة عقلية ونقلية في آن واحد^(٤).

ومن أهم الآيات الدالة على التوحيد ثلاث آيات:

-
- (١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.
- (٢) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٧٢ - ٣٧٣.
- (٣) مناهج الأدلة، ص ١٥٨.
- (٤) راجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٨.

- الأولى:

قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(١).

- الثانية:

قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢).

- الثالثة:

قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(٣).

وسأوضح وجه الإستدلال من كل آية:

الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فهي دليل على توحيد الربوبية والألوهية^(٤). وقد اشتملت على برهانين يقينيين على امتناع أن يكون للعالم خالقان، وأيضاً استحالة أن يكون معه إله آخر، فهي كما تدل على نفي الشركة في الربوبية، تدل على نفي الشركة في الألوهية^(٥).

ويقرر ابن تيمية أن دلالة هذه الآية لا تقتصر على تقرير توحيد الربوبية فحسب؛ بل تقرر - أيضاً - توحيد الألوهية فالآية تنفي الشركة في الألوهية كما تنفيها في الربوبية، وهذه الطريقة هي التي جاء بها الرسل؛ فقد "... دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية^(٦) وذلك متضمن لتوحيد الربوبية. كما قال كل منهم لقومه ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ

(١) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٤) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٤؛ ص ٣٦٦؛ ص ٣٦٧؛ ص ٣٦٩؛ ثم يراجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٤.

(٦) المصدر السابق، ج ٩، ص ٣٤٤.

مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ»^(١) وهذه الطريقة - أيضاً - هي طريقة القرآن فقد "... قرر فيه توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وقرره أكمل من ذلك، واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٢)؛ فهذه الآية ذكر الله فيها برهانين يقينيين على امتناع أن يكون مع الله إله آخر...»^(٣).

وقد وضح ابن تيمية أن هذه الآية تشتمل على لازمين:

* أحدهما: ذهاب كل إله بما خلق.

* الثاني: علو بعضهم على بعض.

وهذان اللزمان منتفیان، وانتفاؤهما يدل على انتفاء الملزوم، وهو ثبوت أن

يكون مع الله إله آخر.

وبيان التلازم في القضية الأولى، وهي التي تنص على أنه لو كان معه إله لذهب

كل إله بما خلق - هو أن يقال: لو كان معه إله، لامتنع أن يكون مستقلاً بخلق العالم،

وامتنع - أيضاً - أن يكون مشاركاً للآخر معاوناً له؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما

والعاجز لا يفعل شيئاً، فلا يكون ربا، ولا إلهاً لأن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا بإعانة

الآخر، لزم عجزه حال الإنفراد، وامتنع أن يكون قادراً حال الاجتماع؛ فإن هذا لا

يكون حتى يجعله الآخر قادراً، أو حتى يعينه الآخر، وذاك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى

يكون هو قادراً، وهو لا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه، فامتنع إذا كان كل منهما

محتاجاً إلى إعانة الآخر في الفعل - أن يكون أحدهما قادراً؛ فامتنع أن يكون لكل واحد

منهما حال الإنفراد وحال الاجتماع فعل.

وهنا يتعين أن يكون كل واحد منهما قادراً عند الإنفراد فلا بد إذا فرض معه إله،

أن يكون كل منهما قادراً عند إنفراده.

(١) سورة الأعراف، الآية ٥٩.

(٢) سورة المؤمنین، الآية ٩١.

(٣) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٨.

وإذا كان كذلك، ففعل أحدهما إن كان مستلزماً لفعل الآخر كان لا يفعل شيئاً حتى يفعل الآخر فيه شيئاً، لزم أن لا يكون أحدهما قادراً على الإنفراد، وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون، وذلك ممتنع بالضرورة.

فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه وحينئذ فيكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا، ومفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا؛ فيذهب كل إله بما خلق هذا بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته...^(١).

وينتهي ابن تيمية من هذا كله إلى تقرير النتيجة التالية:

وهي أنه لو كان مع الله إله آخر، للزم من ذلك: أن يذهب كل إله بما خلق؛ ولكن هذا اللازم ليس بواقع، فانتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله؛ ومما يؤيد ذلك أن من تدبر كل مخلوق في هذا الكون يجد أنه مرتبط بغيره من أجزاء العالم، ويجد أنه مشتمل على نظام وإتقان وإحكام ليس هناك أبدع منه وهذا دليل على أن خالقه ومدبره، والمتصرف فيه رب واحد، وإله واحد لا رب للخلق غيره، ولا إله لهم سواه^(٢).

وهذا المعنى هو الذي دل عليه قوله تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾^(٣).

وأما البرهان الثاني: ففي قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٤).

وبيان التلازم هو: أن الله - سبحانه - بين في كتابه العزيز أنه لو كان معه آلهة للزم من ذلك علو بعضهم على بعض، "... وذلك يمنع إلهية المغلوب؛ فإنه يمتنع أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله مع كونه فعل الأول.

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٨ - ٦٩.

(٢) يراجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٩.

(٣) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٤) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَنَّهُمَا لَا يَقْدِرُ إِلَّا إِذَا مَكَّنَهُ الْآخِرُ وَأَقْدَرَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ أَنْ لَا يَكُونَ أَحَدُهُمَا قَادِرًا فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَنَّهُمَا قَادِرًا عَلَى الْإِسْتِقْلَالِ، وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ قَادِرِينَ عَلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ؛ فَيَلْزِمُ حَيْثُ أَنْ لَا يَوْجَدُ مَفْعُولًا وَاحِدًا لَا بِطَرِيقِ

إِسْتِقْلَالِ أَحَدِهِمَا، وَلَا بِطَرِيقِ اشْتِرَاكِهِمَا فِيهِ، وَذَلِكَ يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا قَادِرًا. وَكَذَلِكَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَتَمَاثِلِينَ فِي الْقُدْرَةِ، فَإِنَّهُ إِنْ أَمَكَّنَ كُلُّ مَنَّهُمَا مَنَعَ الْآخَرَ مِنْ الْفِعْلِ لَزِمَ إِمْتِنَاعُ الْفِعْلِ وَانْتِفَاءُ الْقُدْرَةِ مِنْ كُلِّ مَنَّهُمَا.

وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ ذَلِكَ، لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ قَادِرًا عَلَى مَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ الْآخَرُ؛ إِذْ لَوْ كَانَ قَادِرًا عَلَيْهِ، لَأَمَكَّنَهُ فَعَلَهُ، وَذَلِكَ مَمْتَنِعٌ.

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ قَادِرًا عَلَى مَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ الْآخَرُ، لَمْ تَكُنْ قُدْرَتُهُ مِثْلَ: قُدْرَتِهِ فَإِنَّ الْمَثَلِينَ هُمَا اللَّذَانِ يَسُدُّ أَحَدُهُمَا مَسَدَ الْآخَرِ، وَيَقُومُ مَقَامَهُ.

وَإِذَا امْتَنَعَ تَمَاثِلُ الْقُدْرَتَيْنِ، وَجِبَ كَوْنُ أَحَدِهِمَا أَقْدَرُ مِنَ الْآخَرِ، وَحَيْثُذُ فَالْأَقْدَرُ الْأَقْوَى يَغْلِبُ الْأَضْعَفُ^(١).

وهذا معنى قوله: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾.

ويرى ابن تيمية أن الواقع المحسوس يشهد بصحة ذلك ويؤيده، فالحوادث مشهودة، وقد "دلت على وجود القادر بنفسه، ويمتنع أن يكون في الوجود قادران على الاستقلال بالفعل بحيث يكون كل منهما مستقلاً بالفعل وحده فإنه إذا قدر ذلك، فحال ما يفعل أحدهما الفعل يمتنع أن يكون الآخر قادراً على ذلك الفعل بعينه، فاعلاً له وحده، فإنه إذا فعله أحدهما وحده، لم يكن له شريك، فضلاً عن أن يفعله غيره مستقلاً، فتبين أنه حال ما يكون الشيء مقدوراً لقادر مستقل، أو مفعولاً لفاعل مستقل لا يكون مقدوراً ولا مفعولاً لآخر مستقل.

فتبين أن ما يقدر عليه ويفعله القادر المستقل، يمتنع أن يقدر عليه غيره ويفعله غيره، بل يكون هذا عاجزاً عما يفعله هذا، ولا يكون هذا قادراً إلا إذا مكنه الآخر وجعله يفعله فلا يكون واحداً منهما قادراً حتى يجعله الآخر قادراً، فلا يكون واحداً

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٦١.

منهما قادراً.

فتبين امتناع وجود قادرين مستقلين، وتبين امتناع وجود الفعل بدون قادر مستقل وأنه لا يكفي وجود قادر غير مستقل، ولا يجوز وجود قادرين مستقلين، فعلم أن القادر على الخلق واحد، لا يجوز أن يكون إثنان قادرين على الخلق سواء اتفقا أو اختلفا وهو المطلوب.

وهذا أمر مستقر في فطر بني آدم وعقولهم، وإن تنوعت العبارات عنه، ...، ...، ... فإنهم يعلمون أنه لا يجتمع ملكان متساويان في القدرة والملك إن لم يكن ملك هذا منفصلاً عن ملك هذا، وإلا إذا كان أحدهما يتصرف فيما يتصرف فيه الآخر، امتنع أن يكون كل منهما قادراً مالكاً لما يقدر عليه الآخر ويملكه^(١)، ...، ... وقال:

"ولهذا كان أحد الملكين غير قادر على أن يكون ملكاً مع ملك غيره؛ بل إنما يكون ملكاً مع انتفاء ملك غيره..."^(٢).

وينتهي ابن تيمية من هذا كله إلى تقرير النتيجة التالية:

أنه لو قدر أن للعالم إلهين فلا بد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فيجب أن يكون الأقدر هو الإله العالي الغالب وما سواه مقهور مغلوب. فلو كان ثم آلهة لوجب أن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر، وحينئذ فلا بد أن يعلو بعضهم على بعض، فيستقل العالي وحده بالفعل ويكون هو الإله المعبود وما سواه عبداً مملوكاً له.

قال:

"... لو قدر إلهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعل شيئاً، لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، فلا بد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة. فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض، ولم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده؛ فإن الثاني المقهور إن كان محتاجاً في فعله

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٦٦.

إلى إعانة الأول كان عاجزاً بدون الإعانة وكانت قدرته من غيره، وما كان هكذا لم يكن لها بنفسه والله تعالى لم يجعل لها من مخلوقاته فامتنع أن يكون المقهور لها^(١).

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢).

يبين ابن تيمية أن هذه الآية دليل على توحيد الألوهية وإفراد المعبود الحق بالعبادة، فهي تقرر أنه لو كان في السموات والأرض معبودات لفسد نظام هذا الكون، فلو لم يكن هو المعبود لفسد نظام العالم؛ لأن فساد الخلق وشقاءهم إنما يكون بالانحراف عن عبادة الله، والميل إلى الشرك، واتخاذ معبودات فاسدة تعبد من دون الله.

قال رحمه الله:

"... فعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا.

وهذه الآية فيها بيان (لا إله إلا الله) وأنه لو كان فيهما آلهة غيره لفسدتا...^(٣).
وبيان ذلك أنه لو لم تكن إرادات العباد موجهة نحو عبادة الله وابتغاء مرضاته - لفسد العالم، والفساد هو ضد الصلاح ففساد العباد والبلاد ينشأ من جراء الشرك بالله، وصلاحهم إنما يكون بعبادة الله، وتطبيق منهجه في جميع شؤونهم والإلتزام بشرعه في كافة نواحي الحياة.

قال ابن تيمية:

"... وجماع الصلاح للآدميين هو طاعة الله ورسوله، وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرهم، والفساد بالعكس، فصلاح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته وفساده بالعكس.

والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم الذي تنتهي إليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات.

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٧١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٣) منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

ولهذا كان كل عمل يعمل لغير الله لا ينفع صاحبه بل قد يضره...^(١).
ويبين ابن تيمية أن عبادة الله هي الغاية التي خلق الله الخلق من أجلها.
قال تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢) وهي الغاية التي فيها صلاحهم وكل إنسان له إرادة تحركه وهدف يسعى لتحقيقه وغاية ينشدها، فيجب أن يكون قصد الإنسان الأول بسلوكه كله هو الله - سبحانه - وذلك بعبادته والعمل على مرضاته، ... فصالح النفوس وسعادتها وكمالها في: ذلك وهكذا العالم العلوي - أيضاً -^(٣).

ويرى ابن تيمية أنه ليس في الدنيا شيء يستأهل "... أن يكون هو المحبوب لذاته المراد لذاته المطلوب لذاته، المعبود لذاته - إلا الله كما أنه ليس ما هو - بنفسه مبدع خالق إلا الله: فكما أنه لا رب غيره فلا إله إلا هو..."^(٤).

ويرى ابن تيمية أن الله - سبحانه - قد فطر^(٥) عباده على حب عبادته: كما أنه فطرهم على حب الأغذية التي تصلح أجسادهم، فإذا تناولوا غيرها أفسدتهم. وكذلك الخلق إذا انحرفوا عن عبادة الله إلى عبادة غيره، يظهر - حينئذ - الفساد في البر^(٦) والبحر، وكمال النفوس وصلاحها، وانتفاعها يتحقق حينما تكون الغاية المطلوبة هي عبادة الله، ولا يمكن أن تصلح على عبادة غير الله^(٧).

"... والمقصود أن في هذه الآية بيان إمتناع الألوهية من جهة الفساد الناشيء عن عبادة ما سوى الله - تعالى - لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية

-
- (١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٧٢، ٣٧٣.
(٢) سورة الذاريات، الآية ٥٦.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٧٣.
(٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٧٤.
(٥) ويذكر ابن تيمية أن هذه الفطرة قد تمعرض فيحصل لها نوع فساد بحيث يفسد إدراكها: كما يفسد إحساس المريض حين يجد الحلو مرا.
(٦) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٧٥.
(٧) يراجع: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٧٤، ٣٧٥.
(٧) يراجع: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٧٤.

أفعالهم، ونهاية حركاتهم وما سوى الله لا يصلح فلو كان فيهما معبود غيره لفسدنا من هذه الجهة فإنه - سبحانه - هو: المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب الخالق بمشيئته، ... ، ... ، ... ، ولهذا قال الله تعالى في فاتحة الكتاب: إياك نعبد، وإياك نستعين.... ،.....

فالمعبود هو المقصود المطلوب المحبوب لذاته، وهو الغاية والمعنى وهو البارئ المبدع الخالق، ومنه ابتداء كل شيء والغايات تحصل بالبدايات بطلب الغايات فالإلهية هي: الغاية وبها تتعلق حكمته وهو الذي يستحق لذاته أن يعبد ويحب ويحمد ويمجد وهو سبحانه يحمد نفسه ويشفي على نفسه ويمجد نفسه ولا أحد أحق بذلك منه...^(١).

الآية الثالثة:

قول الله تعالى:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(٢).

لقد ذكر ابن تيمية أن هذه الآية تبين أن ما يدعى من دونه من الملائكة والأنبياء وغيرهم يتغى به الوسيلة إلى الله والتقرب إليه، وذلك لأنه هو الإله المعبود الحق الذي كل ما سواه مفتقر إليه من جهة أنه ربه ليس شيء إلا منه ومن جهته وإن إلهه لا ينتهي لإرادته دونه فلو لم يكن هو المعبود لفسد العالم...^(٣).

ويرى ابن تيمية أن هذه الآية دليل على التوحيد الإسلامي الذي هو مدلول كلمة الإخلاص (لا إله إلا الله) ويستنبط منها الدليل على توحيد الربوبية والألوهية معاً. ويبين ابن تيمية أنه لا يجوز التفريق بين الربوبية والألوهية، بل يجب الإقرار بهما جميعاً، فيجب على العبد أن يعبد الله لأنه الخالق المدبر للكون بأسره، ولأنه الإله المعبود المحبوب لذاته الذي تأله القلوب وتحبه، وتفزع إليه.

قال رحمه الله:

"... والواجب إثبات الأمرين أنه - سبحانه - رب كل شيء، وإله كل شيء

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣، ٧٤.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٣) منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

فإذا كانت الحركات الإرادية لا تقام إلا بمراد لذاته وبذلك يقصد فلا يجوز أن يكون مراداً لذاته إلا الله تعالى، كما لا يكون موجوداً بذاته إلا الله تعالى..."^(١).

ويقرر ابن تيمية أن الله رب كل شيء ومليكه وأنه الخالق الغني عن سواه، وكل ما في الكون من الموجودات مفتقر إليه سبحانه فكل المعبودات الباطلة التي تعبد من دون الله محتاجة إلى الله من جهة أنه ربها ومبدعها وخالقها فهو المعبود الحق، وما سواه لعبادته باطلة فيجب أن يكون هو المعبود وحده وأن يكون قصد العباد موجهاً نحو مرضاته، وإرادتهم تنتهي إليه؛ لأن كل ما في الكون يتقرب إلى الله ويرجوه ويتوسل إليه، لأنه المالك المتصرف. بيده الحكم والأمر، وجلب النفع، ودفع الضرر وكل من سواه فلا يملك ذلك، بل إن تلك المعبودات الباطلة تتخذ الوسائل التي تقربها إلى الله زلفى، وهم بين رجاء كبير في رحمة الله وهلع شديد من عقابه^(٢).

قال تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾^(٣).

وإذا كانت المعبودات تطلب الوسيلة والتقرب إليه فهي فقيرة محتاجة إلى الله، ومن ثم فهي عاجزة، والعاجز لا يكون رباً، ولا خالقاً، ولا قادراً على الإيجاد ويلزم من عجزه عن صفات الربوبية عدم استحقاقه للعبادة، لأنه إذا كان ما سوى الله من المعبودات والموجودات تستحيل عليها أفعال الربوبية لفقرها وحاجتها وضعفها، فبديهي أن تنتفي عنها أحقية الألوهية والعبادة.

يقول ابن تيمية:

"... فإن مالا يفعل شيئاً لا يصلح أن يكون ربا يعبد، ولم يأمر الله أن يعبد؛ ولهذا يبين الله امتناع الإلهية لغيره تارة ببيان أنه ليس بخالق، وتارة بأنه لم يأمرنا بذلك لقوله تعالى:

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٣، ٧٤.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٥٦ - ٥٧.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِنَّتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ﴾^(١) مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٢).
 وذلك بأن عبادة ما سوى الله تعالى قد يقال: إن الله أذن فيها لما فيه من المنفعة،
 فبين - سبحانه - أنه لم يشرعه كما قال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا
 أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَانِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾^(٣).

ويذكر ابن تيمية أن في هذه الآية قولين^(٤) للمفسرين:

• أحدهما: لا يتغوا سبيلا إلى مغالبة ذي العرش.

• الثاني: وهو القول الصحيح. أن معنى لا يتغوا إلى ذي العرش سبيلا. أي: أن
 المعبودات التي تعبد من دون الله تطلب إلى الإله الحق - الوسيلة، وذلك بالتقرب
 إليه، والعبادة، والدعاء والرجاء.

وقد أيد ابن تيمية هذا المعنى - الذي ذهب إليه - بآيات من القرآن الكريم،
 لأن الكتاب العزيز يفسر بعضه بعضا وهنا آيات تؤيد هذا المعنى وتؤكد أنه قال: إن
 تلك المعبودات والأنداد والشفعاء والوسائل... ونحوها تتخذ وسيلة إلى الإله الحق،
 وذلك بالتقرب إليه عن طريق العبادة والدعاء.

ومما يدل على هذا المعنى قوله سبحانه: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ
 سَبِيلًا﴾^(٥) وهذا السبيل هو عبادته وطاعته.

وقد أمر الله باتخاذ السبيل إليه سبحانه كقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾^(٦).
 ونستخلص - مما سبق - أن هذه الآية برهان على توحيد الربوبية والألوهية في
 آن واحد؛ لأن الرب الخالق المدبر لمن في الكون رب واحد، فيلزم من ذلك عدم أحقية

(١) أي: بقية من علم عندكم.

(٢) سورة الأحقاف، الآية ٤.

(٣) سورة الزحرف، الآية ٤٥.

(٤) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

(٥) سورة المزمل، الآية ١٩.

(٦) سورة المائدة، الآية ٣٥.

غيره في الألوهية والعبادة؛ لأن كل من سواه مفتقر إليه، يرجوه ويتخذ الوسائل التي تقربه إلى الرب الخالق والمعبود الحق المتصرف في هذا الكون بأسره.

ويقرر ابن تيمية - رحمه الله - أن الشرع قرر دلائل التوحيد؛ فبرهن على توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، وهذا هو التوحيد المطلوب.

ويوضح ابن تيمية أن التلازم ظاهر وجلي بين أنواع التوحيد الثلاثة فتوحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات - متلازمة بحيث لا يكتمل توحيد العبد حتى يحققها ويقر بها جميعاً، فتوحيد الربوبية يستلزم^(١) توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية متضمن^(٢) لتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات يشمل النوعين جميعاً.

ومن تدبر آيات القرآن الكريم - التي قررت دلائل التوحيد يتجلى له التلازم والترابط المحكم بين هذه الأنواع الثلاثة؛ والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿بِأَيِّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٣).

ففي هذه الآية نجد القرآن الكريم يعرض دلائل الربوبية، حتى إذا تقرر أنه رب كل شيء وخالقه، بين القرآن أن ذلك يقتضي من الناس أن يفردوه بالعبادة، فقد جعل القرآن توحيد الربوبية برهاناً على توحيد الألوهية^(٤).

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في مقام^(٥) آخر، حيث نجده يبين أن التلازم بين أنواع التوحيد ورد في مواضع عديدة من القرآن.

ومن ذلك أن الكتاب العزيز يبين أن تلك الآلهة التي عبدها المشركون هي خلق من خلق الله لا تملك لأحد نفعاً ولا ضراً والله سبحانه لم يأمر بعبادتها أو جعلها وسائل

(١) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ٣٧.
 (٢) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٤٤.
 (٣) سورة البقرة، آية ٢١ - ٢٢.
 (٤) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ١٢.
 (٥) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٩١، ٣٩٢.

تقرب لمرضاته فعبادتهم - إذن - لها عبث وسفه.

وهكذا يقرر القرآن أن الإعراض عن عبادة الخالق إلى عبادة المخلوقات العاجزة عن جلب النفع أو دفع الضر واتخاذها وسائط وشفعاء وأندادا خبل في العقل، وخطل في الرأي كيف؟! والله سبحانه لم يشرع عبادة غيره ولم يأذن بها.

قال سبحانه: ﴿وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَانِ إِلَهَةً يُعْبَدُونَ﴾^(١)؛ فالخالق سبحانه لم يأمر بعبادة غيره، ولم يأذن باتخاذ الأنداد والشفعاء والوسائل في عبادته؛ "... بل يبين أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فإنه كما يمتنع أن يكون غيره رباً فاعلاً يمتنع أن يكون إلهاً معبوداً.

وإذا كان جعل المملوك شريكاً في الملك الناقص، ... ممتعاً يوجب الفساد فجعل المملوك المخلوق شريكاً لمالكة الخالق أولى بالامتناع ولزوم الفساد..."^(٢).

ويذكر ابن تيمية أن التلازم بين توحيد الربوبية والألوهية يظهر واضحاً في قوله

تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٣).

فهذه الآية تشتمل على برهانين عقليين يقينيين على وحدانية الله في ربوبيته وألوهيته، فكما يمتنع أن يكون للكون ربان خالقان متكافئان كذلك يمتنع أن يكون له إلهان معبودان وأنه بمجرد وجود الشرك في الربوبية أو العبادة يفسد نظام الكون، ووجه لزوم الفساد الذي ينشأ من جراء تقدير خالقين للعالم - هو: أنه لو فرضنا أن للعالم خالقين:

- فإما أن يكونا غير متكافئين في القدرة: بمعنى أن يكون أحدهما قادراً والآخر عاجزاً، فالعاجز مقهوراً مربوباً فيمتنع أن يكون ربا، وبالتالي لا يصلح أن يكون إلهاً يعبد.

(١) سورة الزخرف، آية ٤٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٩٢.

(٣) سورة المؤمنین، آية ٩١.

• وإما أن يكونا متكافئين في القدرة؛ وحينئذ يقع بينهما التمانع فلا يصدر عنهما فعل أصلاً سواء كانا متفقين أو مختلفين أو كان أحدهما مستقلاً بالفعل، أو مشتركين وعندئذ يفسد العالم بعدم التدبير.

ويترتب على ذلك امتناع صدور العالم عن خالقين، واستحالة أن يكون له شريك في الربوبية؛ ويلزم من امتناعها، امتناع الإلهية، واستحالة أن يكون في هذا الكون معبودٌ بحق إلا الله سبحانه؛ وذلك لأن العاجز عن الربوبية وتدبير شؤون العالم لا يصلح أن يكون ربا يعبد؛ ولهذا بين الله فساد عبادة الأصنام والأشجار والكواكب والشفعاء، والوسائط، والأنداد - بعجزها عن الخلق والمخاطبتها عن بلوغ طبقات الربوبية.

قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِيَّا نِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾^(١).

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن هذه الآية تقرر أنه بمجرد وجود التعدد في الربوبية يفسد نظام هذا الكون ولكن الإتقان، والإحكام، والنظام الذي في الكون أعظم دليل على أن خالقه والمتصرف فيه رب واحد، وإله واحد لا رب للخلق سواه؛ ولا معبود لهم غيره؛ وهذا يكشف لنا عن التلازم والترابط الذي بين توحيد الربوبية والألوهية بل بين جميع الأنواع، وقد لفت ابن تيمية^(٢) الأنظار إلى هذا التلازم الذي غفل عنه المعتزلة والأشاعرة.

(١) سورة الأحقاف، الآية ٤، ٥.

(٢) تراجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

الباب الرابع الأسماء والصفات

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول : أسماء الله - تعالى - .

الفصل الثاني: صفات الله - تعالى - .

الفصل الثالث: صفات الجلال "التنزيه".

الفصل الرابع: رؤية الله - تعالى - .

الفصل الأول أسماء الله - تعالى -

وتحتة خمسة مباحث:

- المبحث الأول : تعريف الأسماء الحسنی، لغة واصطلاحاً.
- المبحث الثاني: مذهب المعتزلة في أسماء الله - تعالى -.
- المبحث الثالث: مذهب الأشعرية في أسماء الله - تعالى -.
- المبحث الرابع: جوانب التأثير في مسألة أسماء الله - تعالى -.
- المبحث الخامس: النقة

المبحث الأول

تعريف الأسماء الحسنی، لغة واصطلاحاً

الله - جل جلاله وتقدست أسماؤه - له الأسماء الحسنی، وقد ورد في الذكر الحكيم وصف أسماء الله - عز وجل - بأنها حسنی في أربع آيات منه؛ وهي:

١ - الآية الأولى:

قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١).

٢ - الآية الثانية:

قوله تعالى:

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(٢).

٣ - الآية الثالثة:

قوله تعالى:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(٣).

٤ - الآية الرابعة:

قوله تعالى:

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٤).

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٣) سورة طه، الآية ٨.

(٤) سورة الحشر، الآية ٢٢ - ٢٤.

معنى الاسم لغة واصطلاحاً:

معنى الاسم لغة:

الاسم مفرد؛ وجمعه أسماء.

والاسم: أَلْفُه ، أَلْفٌ وَصَلٍ (١).

قال ابن فارس: (ت ٣٩٥هـ)

"... أصل "اسم" سِمُو، وهو: من العلو؛ لأنه تنويه، ودلالة على المعنى..." (٢).

وقال الجوهري (٣٣٢هـ - ٣٩٣هـ):

"... السمو: الارتفاع، والعلو،،،، والاسم مشتق من سموت؛

لأنه تنويه، ورفعة.

واسم: تقديره: أفع؛ والذاهب منه الواو؛ لأن جمعه: أسماء؛ وتصغيره سُمِيٌّ.

واختلف في تقدير أصله:

- فقال بعضهم: فَعَلٌ.

- وقال بعضهم: فُعَلٌ.

وَأَسْمَاءُ: يكون جمعاً لهذين الوزنين؛ مثل: جِدْعٌ، وَأَجْدَاعٌ؛ وَقَفْلٌ، وَأَقْفَالٌ.

وهذا لا تدرك صيغته إلا بالسَّمْع... (٣).

وقال ابن منظور (ت ٧١١هـ):

"... الاسم: أَلْفُه أَلْفٌ وَصَلٍ؛ والدليل على ذلك أنك إذا صَغَرْتَ الإِسْمَ، قلت:

سُمِيٌّ.،،، وقال الزجاج (٤):

(١) الصحاح (باب الواو والياء: فصل السين) ج ٦، ص ٢٣٨٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة (باب السين، والميم، وما يثلهما)، ج ٣، ص ٩٩.

(٣) الصحاح، (باب الواو والياء، فصل السين)، ج ٦، ص ٢٣٨٢، ٢٣٨٣.

(٤) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج البغدادي، إمام زمانه في النحو واللغة.

أخذ عن ثعلب، ثم مال عنه إلى المبرد، ولازمه إلى أن مات؛ فكان يعطيه من مهنة الزجاج كل يوم درهما، فنصحته، وعلمه، واتصل بالخلفاء فنال عندهم منزلة عظيمة كانت سببا في غناه.

أخذ عنه العربية أبو علي الفارسي، وجماعة.

وله كتاب "معاني القرآن" و"كتاب القوافي" و"العروض" و"الاشتقاق" و"النوادر" وكتاب

"ما ينصرف وما لا ينصرف" و"شرح أبيات سيويه". توفي سنة ٣١١هـ.

"... معنى قولنا: "اسم"، هو: مشتق من السمو، وهو: الرفعة؛ قال: والأصل فيه سِمُوٌّ مثل: قِنُوٍ وَأَقْنَاءِ. ...، ...، ...، وقال: إنما جعل الاسم تنويهاً بالدلالة على المعنى؛ لأن المعنى تحت الاسم..."^(١).

معنى الاسم اصطلاحاً:

قال الجرجاني:

"... الاسم: ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.

وهو ينقسم إلى:

- اسم عين؛ وهو: الدال على معنى يقوم بذاته: كزيد، وعمرو.

- وإلى: اسم معنى؛ وهو: ما لا يقوم بذاته سواء كان معناه:

- وجودياً: كالعلم.

- أو عدمياً: كالجهل..."^(٢).

وقال الغزالي:

"... فإذا قيل لنا: ما حد الاسم؟.

- قلنا: إنه اللفظ الموضوع للدلالة - وربما نضيف إلى ذلك - ما يميزه عن

الحرف والفعل..."^(٣).

وقال الرازي:

"... إن العقلاء اتفقوا على أن لفظ الاسم: اسمٌ لكل ما يدل على معنى؛ من غير

أن يكون دالاً على زمان معين..."^(٤).

= ترجمته:

سير أعلام النبلاء، ج ١٤، ص ٣٦٠ الترجمة ٢٠٩. الفهرست، ص ٩٥ - ٩٦.

طبقات النحويين واللغويين، ص ١١١ - ١١٢.

(١) لسان العرب، (باب الواو، والياء من المعتل، فصل السين)، ج ١٤، ص ٤٠١، ٤٠٢.

(٢) التعريفات، ص ٢٤.

(٣) المقصد الأسنى، ص ٣٠.

(٤) لوامع البيئات، ص ١٨.

معنى الحسنى لغة واصطلاحاً:

معنى الحسنى لغة:

قال الجوهري: (٣٣٢هـ - ٣٩٣هـ)

"... الحسن: نقيض القبح.،،

والحسنى: خلاف السوأى..."^(١).

وقد وصف الله - سبحانه - أسماءه بنعت الحسنى؛ والحسنى: جمع تأنيث؛ مثل:

الكبرى؛ والمفرد المذكر منهما: الأحسن، والأكبر.

ولو قيل في أسمائه: الحُسْنُ (بضم الحاء، وفتح السين) لجاز: كما قال تعالى:

﴿إِنَّهَا لِيَأْخُذِي الْكُبْرَى﴾^(٢).

قال ابن منظور: (ت ٧١١هـ)

"... قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٣): تأنيث الأحسن. يقال: الاسم الأحسن، والأسماء

الحسنى؛ ولو قيل: - في غير القرآن - الحُسْنُ، لجاز؛ ومثله: قوله تعالى:

﴿لِنُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾^(٤)؛ لأن الجماعة مؤنثة..."^(٥).

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... وقد وصف الله - تعالى - أسماءه بنعت الحسنى؛ لأن الأسماء جماعة؛

والجماعة مؤنثة؛ والحسنى بناء على فعلى؛ والألف فيها علامة التأنيث؛ وهذا كقول الله

تعالى:

﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾^(٦)؛ لأن الآيات مؤنثة، وتذكير الحسنى،

والكبرى: الأحسن، والأكبر.

(١) الصحاح، (باب النون، فصل الحاء)، ج ٥، ص ٢٠٩٩.

(٢) سورة المدثر، الآية، ٣٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية، ١٨٠.

(٤) سورة طه، الآية ٢٣.

(٥) لسان العرب، (باب النون، فصل: الحاء) ج ١٣، ص ١١٦.

(٦) سورة النجم، الآية ١٨.

ولو قيل في أسمائه: الحُسْن (بضم الحاء، وفتح السين) لجاز؛ كما قال الله تعالى:
﴿إِنَّهَا لِيَأْخُذِي الْكُبْرَى﴾^(١)...^(٢).

معنى الحسن اصطلاحاً:

أسماء الله - جل جلاله وتقدست أسماؤه - كلها حسنى، أي: بالغة في الحسن غايته^(٣)، لأنها دالة على صفات الكمال، ونعوت الجلال؛ وقد ذكر العلماء في وصف أسماء الله - تعالى - بالحسنى وجوهاً كثيرة؛ أذكر منها تسعة أوجه:

١ - إن أسماء الله - تعالى - دالة على معانٍ حسنة؛ لأن أكمل الصفات، وأجلها، وأعلاها، هي: صفات الله - تعالى -.

٢ - لأن أسماء الله - تعالى - تشتمل على صفات الكمال، ونعوت التقديس والتنزيه، فلا كمال، ولا جلال إلا وهو له تعالى^(٤).

٣ - إن أسماء الله - تعالى - اشتملت على الصفات الحسنة؛ مثل: التوحيد، وهو نفي الشريك، والمعين، والكفؤ، والند، والشبيه، والمثيل، والسَّمِي^(٥).

٤ - إن من أسماء الله - تعالى - ما يكون دالاً على عدة صفات؛ ويكون ذلك الاسم متناولاً لجميعها تناول الاسم الدال على الصفة الواحدة لها؛ مثل: اسم العظيم، والمجيد، والصمد^(٦).

٥ - أنها وصفت بالحسنى لما وعد الله - تعالى - عليها من الثواب بدخول الجنة لمن أحصاها^(٧).

(١) سورة المدثر، الآية ٣٥.

(٢) أصول الدين للبغدادي، ص ١٢٠.

(٣) يراجع: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، ص ٦ - ١٧.

(٤) يراجع: لوامع البينات، ص ٤٧؛ أحكام القرآن لابن العربي، ج ٢، ص ٨٠٣ - ٨٠٤.

(٥) يراجع: بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٥٩ - ١٧٠؛ النهج الأسْمِي، ج ١، ص ٣٥، ٣٦.

(٦) ينظر: بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦٨؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠؛ أحكام القرآن، لابن العربي، ج ١، ص ٨٠٣.

(٧) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ج ٢، ص ٨٠٤؛ ثم يراجع: المقصد الأسْمِي، ص ٤١ -

٦ - أن أسماء الله - تعالى - تشتمل على معاني حسنة: كالتوحيد، والكمال، والتقديس؛ والمسلم إذا دعا الله - تعالى - بأسمائه التسعة والتسعين، فقد أتى بكل ذلك على وجهه، وقرره في نصابه، ومن حصل هذه المعاني في أسماء الله - تعالى - فقد نال الحسن من كل طريق، وحصل له القطع بالتوفيق^(١).

٧ - أن أسماء الله - تعالى - تختلف في معانيها^(٢)؛ ولهذا اختلفت في ثوابها. فهي تدل على صفات الجلال والإكرام.

قال ابن القيم:

"... أسماءه الدالة على صفاته هي أحسن الأسماء، وأكملها؛ فليس في الأسماء أحسن منها، ولا يقوم غيرها مقامها، ولا يؤدي معناها؛ وتفسير الإسم منها بغيره ليس تفسيراً بمرادف محض؛ بل هو على سبيل التقريب والتفهم.

وإذا عرفت هذا فله من كل صفة كمال أحسن إسم، وأكمله، وأتمه معنى، وأبعده، وأنزهه عن شائبة عيب، أو نقص، فله من صفة الإدراكات: العليم الخبير؛ دون العاقل، الفقيه. والسميع البصير؛ دون السامع، والباصر، والناظر.

ومن صفات الإحسان: البر، الرحيم، الودود؛ دون الرفيق والشفوق، ونحوهما. وكذلك العلي العظيم؛ دون الرفيع الشريف.

وكذلك الكريم؛ دون السخي. والخالق البارئ المصور؛ دون الفاعل، الصانع، المشكّل. والغفور العفو؛ دون الصفوح الساتر.

وكذلك سائر أسمائه - تعالى - يجري على نفسه منها: أكملها، وأحسنها، ومالا يقوم غيره مقامه...^(٣).

وقال:

"... إن أسماءه كلها حسنى ليس فيها اسم غير ذلك أصلاً، وقد تقدم^(٤) أن من

(١) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ج ٢، ص ٨٠٤.

(٢) يراجع المقصد الأسنى، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٣) بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦٧، ١٦٨.

(٤) يراجع: بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٥٩.

أسمائه ما يطلق عليه باعتبار الفعل؛ نحو: الخالق، والرازق، والحيي، والمميت؛ وهذا يدل على أن أفعاله كلها خير محض؛ لا شرفيها؛ لأنه لو فعل الشر، لاشتق له منه اسم، ولم تكن أسماءه كلها حسنى، وهذا باطل!!؛ فالشر ليس إليه، فكما لا يدخل في صفاته، ولا يلحق ذاته، لا يدخل في أفعاله، فالشر ليس إليه، لا يضاف إليه فعلاً، ولا وصفاً؛ وإنما يدخل في مفعولاته.

وفرق بين الفعل، والمفعول؛ فالشر قائم بمفعوله المبين له؛ لا يفعلته الذي هو فعله فتأمل هذا!!؛ فإنه خفي على كثير من المتكلمين...^(١).

٨ - أن حُسْنَهَا، شرف العلم بها؛ فإن شرف العلم بشرف المعلوم؛ والباري أشرف المعلومات؛ فالعلم بأسمائه أشرف العلوم^(٢).
والله أعلم

(١) بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦٣ - ١٦٤؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٧؛ القواعد

المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، ص ٧، ٨.

(٢) أحكام القرآن، لابن العربي، ج ٢، ص ٨٠٤.

المبحث الثاني مذهب المعتزلة في أسماء الله تعالى

يتناول هذا المبحث المسائل التالية:

- ١ - الأسماء التي أثبتتها المعتزلة.
- ٢ - الأسماء التي نفاها المعتزلة.
- ٣ - الأسماء التي أول المعتزلة معانيها.
- ٤ - أنكار المعتزلة لما دلت عليه الأسماء الحسنى من الصفات.
- ٥ - أسماء الله - تعالى - عند المعتزلة ليست توقيفية؛ بل قياسية، وطريق ثبوتها هو: اللغة، أو العقل.
- ٦ - معنى الالحاد في أسماء الله - تعالى - عند المعتزلة.
- ٧ - الاسم غير المسمى عند المعتزلة.

المبحث الثاني

مذهب المعتزلة في أسماء الله تعالى

سأتناول - في هذا المبحث - سبع مسائل؛ وهي:

١ - الأسماء التي أثبتها المعتزلة.

لقد أثبت المعتزلة لله - تعالى - بعض الأسماء الحسنى التي سمى الله - سبحانه - بها نفسه، وأمر عباده أن يدعوها بها، ونهاهم عن الإلحاد فيها، كما فعل مشركوا العرب، وسائر الكفار^(١).

ومن الأسماء الحسنى التي أثبتها المعتزلة لله - تعالى - ما يلي:

الله - جل جلاله -، الرحمن، الرحيم، الحي، القيوم، الباقي، الأول، الدائم، القدوس، المهيمن، السبوح، القدير، العليم، السيد، الصمد، الرب، الحافظ، وغيرها...

وسأذكر من أقوال المعتزلة بعض النصوص التي تدل على ذلك:

قال الزمخشري: (٤٦٧هـ - ٥٣٨هـ).

"... الحسنى: تأنيث الأحسن، وصفت بها الأسماء؛ لأن حكمها حكم المؤنث، كقولك: الجماعة الحسنى، ومثلها: ﴿مَأْرِبٌ أُخْرَى﴾^(٢) و ﴿مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾^(٣). والذي فَضَّلَتْ به أسماءه في الحسن سائر الأسماء، دلالتها على معاني التقديس، والتمجيد، والتعظيم، والربوبية، والأفعال التي هي النهاية في الحسن..."^(٤).

وقال:

"... ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٥) التي هي أحسن الأسماء؛ لأنها تدل على معانٍ

حسنة من تمجيد، وتقديس، وغير ذلك...

(١) يراجع: الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ١٠٥، ١٠٦، ٣٧٨، ٤٢٨؛ ج ٤، ص ٨٥.

(٢) سورة طه، الآية ١٨.

(٣) سورة طه، الآية ٢٣.

(٤) تفسير الكشاف، ج ٢، ص ٤٢٨.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ فسموه بتلك الأسماء، ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾:
واتركوا تسمية الذين يميلون عن الحق، والصواب، فيها...^(١).
وقال - أيضاً -:

"... قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ
الْحُسْنَى﴾^(٢).

﴿أَوْ﴾ للتخيير؛ فمعنى: ﴿ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ﴾ سُمُوا بهذا الاسم، أو
بهذا، واذكروا: إما هذا، وإما هذا.

...، ...، ...، أي: أي هذين الاسمين سميتم، وذكرتم، ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾.
...، ...، ...؛ لأنه إذا حَسُنَتْ أَسْمَاؤُهُ كُلِّهَا، حَسُنَ هَذَانِ الْإِسْمَانِ؛ لِأَنَّهُمَا مِنْهَا.
ومعنى كونهما أحسن الأسماء: أنها مستقلة بمعاني التمجيد، والتقديس،
والتعظيم...^(٣).

وقال:

"... ﴿اللَّهُ﴾: أصله الإله، ...، ...، ...، فحذفت الهمزة، وعوض منها حرف
التعريف؛ ولذلك قيل - في النداء -: يا أ الله بالقطع: كما يقال: يا إله. والإله: من
أسماء الأجناس: كالرجل والفرس.

اسم يقع على كل معبود بحق، أو باطل، ثم غلب على المعبود بحق: كما أن
النجم اسم لكل كوكب، ثم غلب على الثريا، وكذلك السنة على عام القحط، والبيت
على الكعبة، ...، ...، ...؛ وأما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على
غيره.

ومن هذا الاسم اشتق: تأله، وأله، واستأله؛ كما قيل: استنوق، واستحجر في
الاشتقاق من الناقة، والحجر.

- فإن قلت: أأسم هو؟ أم صفة؟

(١) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٣) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ٣٧٨.

- قلت: بل اسم غير صفة؛ ألا تراك تصفه، ولا تصف به، ...، ...، ...، تقول: إله، واحد، صمد...^(١).

ويرى الزمخشري أن: الاسم الأحسن: (الله) مشتق من قولهم: أله: إذا تحير^(٢).
وقال:

"... ﴿الرحمن﴾: فعلان من رحم: كغضبان، ...، ...، ...، وعطشان؛ من غضب، وعطش.

وكذلك ﴿الرحيم﴾: فعيل منه: كمريض، وسقيم؛ من مرض، وسقم. وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم؛ ولذلك قالوا: رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا. ويقولون: إن الزيادة في البناء، لزيادة المعنى. ...، ...، ...، ... لم يستعمل في غير الله - عز وجل - كما أن الله من الأسماء الغالبة؛ وأما قول بني حنيفة في مسيلمة^(٣): رحمان اليمامة...، ...، ...، فباب من تعنتهم في كفرهم. ...، ...، ...

- فإن قلت: فلم قدم ماهو أبلغ من الوصفين على ماهو دونه، والقياس: الترقى من الأدنى إلى الأعلى، ...، ...، ...؟

- قلت: لما قال: الرحمن، فتناول جلائل النعم، وعظائمها، وأصولها، أردفه: الرحيم، كاللثمة، والرديف؛ ليتناول: ما دق منها، ولطف...^(٤).
وقال:

"... قوله تعالى:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٥).

﴿الْحَيُّ﴾ الباقي الذي لا سبيل عليه للفناء؛ وهو الذي يصح أن يعلم، ويقدر^(٦).

(١) الكشاف، للزمخشري، ج ١، ص ٦.

(٢) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) هو: ممن ادعى النبوة في صدر الإسلام؛ ولتوضيح خبره، وعاقبة أمره: يراجع: عقيدة ختم النبوة بالنبوة المحمدية، أ.د. أحمد سعد حمدان، ص ١٧٨ - ١٨١.

(٤) الكشاف، للزمخشري، ج ١، ص ٦، ٧.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٦) نلاحظ أن الزمخشري أثبت اسم الله الأحسن، وهو: "الحي" ونفى صفة الحياة؛ لأن المعتزلة يفرون من إثبات صفة أزلية وجودية مع الذات الإلهية: كالحياة التي تنافي الموت، ويزعمون أن ذلك يؤدي إلى تعدد القدياء؛ ولذلك فسر الحي بما قال.

﴿وَالْقِيَوْمُ﴾: الدائم القيام بتدبير الخلق، وحفظه...^(١).

وقال عبد الجبار:

"... ويوصف - جل وعز - بأنه باق؛ ويراد به أنه موجود، وأن وجوده غير متجدد، ...، ...، ...؛ ولذلك يقال: إن الشيء يستحيل كونه فانياً باقياً. فإذا كان المستفاد بقولنا: فإن: عدمه بعد الوجود، فيجب أن يراد بقولنا: باق استمرار الوجود...^(٢)."

وقال:

"... وأما الوصف له - تعالى - بأنه أول فصحيح، وقد ورد الكتاب به في قوله

تعالى:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^(٣)؛ والمراد بذلك أنه: الموجود قبل كل موجود. ...، ...،

...،

فأما الوصف له - جل وعز - بأنه دائم فصحيح؛ والمراد بذلك عند شيخنا أبي علي أنه لا يفنى.

وقد يقال: إنه دائم، ويراد به لا آخر لوجوده...^(٤).

وقال:

"... ويوصف - تعالى - بأنه قدوس، ويراد به: منزّه عما جاز على عباده من

اتخاذ الصاحبة، والولد، وعما ينسب إليه من العيب الذي يجب تنزيهه عنه.

ويوصف - تعالى - بأنه مهيمن، وهو الشهيد.

قال الله تعالى:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا

عَلَيْهِ﴾^(٥).

(١) الكشاف، للزمخشري، ج ١، ص ١٥٣.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢٣٦، ٢٣٧.

(٣) سورة الحديد، الآية ٣.

(٤) المغني، ج ٥، ص ٢٣٩.

(٥) سورة المائدة، الآية ٤٨.

أي: شاهداً عليه.

وقيل: إنه بمعنى أمين عليه. ، ،

ويوصف - جل ثناؤه - بأنه سبوح، ومعناه: أنه منزّه عن اتخاذ الصاحبة، والأولاد، وعن فعل القبائح...^(١).

وقال:

"فأما وصفنا له - جل وعز - بأنه: رب، فمعناه: أنه مالك؛ ولهذا يقال - في مالك العبد والدار - إنه: ربهما. ، ،

وقد تعرف استعمال هذه اللفظة على الإطلاق في القديم - تعالى - من حيث كان رباً لكل شيء، ومالكاً له؛ فلذلك خص به...^(٢).

وقال:

"... فأما وصف القديم - تعالى - بأنه: سيد، فصحيح؛ لأن الاستفادة بذلك أنه مالك؛ ولذلك يقال: سيد العبد: يراد به مالكة...^(٣).

وقال:

"... فأما وصفنا له بأنه: حافظ للشيء، بمعنى صرف الآفات عنه فصحيح؛ وهو

المراد بقوله:

﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٤).

وهو: الذي يريده المسلمون بقولهم: - في الدعاء - حفظك الله!!...^(٥).

٢ - الأسماء التي نفاها المعتزلة.

أنكرت المعتزلة بعض الأسماء الحسنى التي وردت في التنزيل العزيز، ودلت عليها

أحاديث الرسول ﷺ وامتنعوا عن تسمية الله - تعالى - بها، مثل: المتين، والحق،

(١) المغني، ج ٥، ص ٢٥٥.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢٠٩.

(٤) سورة الحجر، الآية ٩.

(٥) المغني، ج ٥، ص ٢٢٦.

واللطيف، والوتر، والجميل، وغيرها...؛ لأن تلك الأسماء لا تتماشى مع مذهب المعتزلة ولا تنسجم مع مناهجهم العقلية، وطرقهم الكلامية.

قال عبد الجبار:

"... وأما الوصف بأنه متين، فإنه: لا يصح؛ لأن المتانة هي الصلابة؛ ولذلك يقال: جبل متين، إذا كان صلباً؛ ولذلك يطرد في الأشياء الصلبة. وإنما قيل: في القادر منا إنه: متين لما امتنع قهره، كما امتنع قطع الجبل المتين، ولما كان لا يكون قادراً إلا بحصول ضرب من المتانة في جسمه، وكلما صلبت آتته كان الفعل منه أكد؛ وذلك يستحيل في الله - تعالى - .

وقوله سبحانه: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^(١)، مجاز؛ لأننا لو حملناه على الحقيقة، لوجب أن تكون قوته متينة دونه، وذلك يستحيل لأمرين:

- أحدهما: أنه قادر، لا بقوة.

- والثاني: أن القوة يستحيل ذلك فيها...^(٢).

وقال:

"... وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - إن الله - تعالى - لا يوصف بأنه: حق على الحقيقة؛ لأن ذلك عبارة عن الأمر الحادث الذي ينفصل به من الباطل، ويتعالى عن ذلك. وتأول قوله تعالى:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾^(٣) على أن المراد به: أن عبادة الله هو: الحق، وعبادة غيره هو الباطل. ويجوز أن يعني به، أنه: هو الباقي، المحيي، المميت، المعاقب؛ وأن ما يدعون من دونه، هو: الباطل، أنه يبطل، ويذهب، ولا يملك لأحد ثواباً، ولا عقاباً...^(٤).

(١) سورة الذاريات، الآية ٥٨.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢١٦.

(٣) سورة الحج، الآية ٦.

(٤) المغني، ج ٥، ص ٢٥٦.

وقال:

"... ولا يوصف - تعالى - بأنه: لطيف؛ لأن حقيقة ذلك إنما تصح فيما يجوز عليه اللطافة، والكثافة من الأجسام، والجواهر؛ والله يتعالى عن ذلك. ويجوز أن يقال: - مقيداً - : إنه: لطيف التدبير، والصنع..."^(١).

وقال:

"... فأما وصفه بأنه: وتر، فلا يصح على الحقيقة؛ لأن ذلك لا يفيد كونه واحداً؛ وإنما يستعمل لتفاد به: التفرقة بين عدد الشفع، والوتر، ويدخل الواحد في جملة: كدخول الثلاثة والخمسة.

وما يروى عن رسول الله ﷺ أن الله وتر يحب الوتر^(٢)، فيجب حمله - إن صح - على الخجاز، وأن المراد به أنه واحد..."^(٣).

وقال:

"... ولا يوصف - تعالى - بأنه جميل، ...، ...؛ لمثل ماله قلنا: إنه: لا يوصف بأنه حسن^(٤)؛ لأن هذه اللفظة تستعمل على وجهين:
- أحدهما: في الحسن الذي يستجلى من جهة المنظر، وغيره: كالصورة الحسنة.
- والثاني: يراد به: أنه حادث، لا يستحق به الدم، فصلاً بينه، وبين القبيح الذي يصح استحقاق الدم به.

وكلا الوجهين يستحيل عليه - تعالى - ..."^(٥).

٣ - الأسماء التي أول المعتزلة معانيها.

لقد أول المعتزلة بعض معاني أسماء الله - تعالى - الحسنى حتى تتمشى مع مذهبهم في إنكار الصفات.

(١) المغني، ج ٥، ص ٢٥٦.

(٢) صحيح.

رواه البخاري ح/٦٤١٠؛ وينظر: فتح الباري، ج ١١، ص ٢١٤.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥٦.

(٥) المغني، ج ٥، ص ٢٥٤.

فقد جعل القاضي عبد الجبار معنى السميع البصير، بمعنى: العليم^(١).
وكذلك فسر المعتزلة بعض أسماء الله - سبحانه - الحسنى بما يتمشى مع عقائد
الاعتزال، وينجسم مع تأويلاتهم العقلية، واصطلاحاتهم الكلامية، ومناهجهم الفلسفية؛
مثل تأويل معنى: الواحد، والعلي، والأعلى، والنور، والأول، والظاهر، والباطن،
والقريب، واللطيف، والصمد، والحكيم، وغيرها... .
قال عبد الجبار:

"... قد بينا من قبل أنه - تعالى - يوصف بأنه: واحد على الحقيقة، ويراد به
أنه: لا يتجزأ، ولا يتبعض تفرقة بينه، وبين مايجوز عليه التجزؤ، والتبعض..."^(٢).
وقال:

"... ويوصف - تعالى - بأنه واحد في القدم والإلهية إلى سائر ما يستحقه من
الصفات النفسية، وهذا عند شيخنا حقيقة.
وهذه الصفة ترجع إلى معنى الإثبات؛ لأنها تفيد ما هو عليه في ذاته من الصفات
النفسية.

وقد قال شيخنا: أبوهاشم: إن وصف المنفرد بالصفة بأنه: واحد فيه حقيقة؛
ولذلك يقال: في سيد القوم: إنه واحدهم - إذا انفرد بصفات اختص بها دونهم - .
وهذا الوصف، وإن أفاد ما هو عليه - جل وعز - من الصفات النفسية، فإنه
يفيد أنه لا مشارك له فيها، وذلك بمنزلة النفي في بابه؛ وإن لم يكن نفيًا على
الحقيقة..."^(٣).

وقال الزمخشري:

"... قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^(٤): العلي: الشأن..."^(٥).

(١) المعنى، ج ٥، ص ٢٢٢.

(٢) المعنى، ج ٥، ص ٢٤٤.

(٣) المعنى، ج ٥، ص ٢٤٥.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٥) الكشاف، ج ١، ص ١٥٤.

وقال:

"... قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^(١): تسبيح اسمه - عز وعلا - تنزيهه عما لا يصح فيه من المعاني التي هي: إلحاد في أسمائه: كالجبر، والتشبيه، ونحو ذلك؛ مثل: أن يفسر الأعلى، بمعنى: العلو الذي هو: القهر، والإقتدار؛ لا بمعنى: العلو في المكان، والاستواء على العرش حقيقة، وأن يصاب عن الابتدال، والذكر؛ لا على وجه الخشوع، والتعظيم..."^(٢).

وقال عبد الجبار:

"... فأما الوصف له بأنه: عليّ، وعال، ومتعال، فقد قال شيخنا أبو علي: إنه حقيقة فيه؛ ويراد بذلك أنه قاهر، قادر على الأشياء كلها مقتدر؛ لأن ذلك معناه في اللغة؛ ولذلك قال سبحانه:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٣)؛ يعني بذلك لغلب بعضهم بعضا، وقهره.،،
وهذا هو المراد بقوله - جل وعز - : ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٤)؛ يعني: قهر أهلها.

قال - رحمه الله -:

وقد يوصف بذلك، ويراد به أنه منزّه؛ نحو قوله - جل وعز - ﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(٥) وقول المتكلمين: تعالى الله عن وصف الجاهلين؛ لأن المراد بذلك، أنه: يجل عن ذلك، وأنه منزّه عنه.

فأما عالي بمعنى ارتفاع المكان، فلا يستعمل فيه - سبحانه -؛ لأن كونه في الأماكن يستحيل، فكما لا يصح أن يستعمل ذلك في الأعراض، فكذلك فيه - جل وعز -.

(١) سورة الأعلى، الآية ١.

(٢) الكشاف، ج ٤، ص ٢٠٣.

(٣) سورة المؤمنون، الآية ٩١.

(٤) سورة القصص، الآية ٤.

(٥) سورة النحل، الآية ٣.

.... ،.... ،.... ، فأما عليٌّ فكما يكون بمعنى: الارتفاع، فقد يكون بمعنى القهر،
والتنزه، فلذلك استعملناه فيه - جل وعز...^(١).

وقال:

"... وأما وصفه - جل ذكره - بأنه فوق الأشياء، فيصح على طريق التقييد،
بأن يقال: فوقهم في القدرة، والعلم، والحكمة؛ فأما على الإطلاق، فلا يصح فيه؛ لأنه
ينبئ عن الارتفاع في المكان، والمخاذاة، وذلك يستحيل فيه - جل وعز...^(٢).

وقال الزمخشري:

"... قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣) مع قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾، و
﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ﴾....،....،....، والمعنى: ذو نور السموات، وصاحب نور
السموات؛ ونور السموات والأرض: الحق شبهه بالنور في ظهوره، وبيانه...^(٤).

وقال عبد الجبار:

"... فأما وصفنا له - جل وعز - بأنه: حكيم، بمعنى عالم، فصحيح؛ لأن
الحكمة هي: العلم، والحكيم هو: العالم؛ ولذلك قال تعالى:
﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾^(٥).

وقال تعالى:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾^(٦). ﴿وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٧).

وإنما وصف الكتاب بأنه حكمة من حيث كان طريقاً للعلم الذي هو: الحكمة في
الحقيقة...^(٨).

(١) المغني، ج ٥، ص ٢١٤، ٢١٥؛ ثم يراجع: الكشاف، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢٥٦.

(٣) سورة النور، الآية ٣٥.

(٤) الكشاف، للزمخشري، ج ٣، ص ٧٦.

(٥) سورة ص، الآية ٢٠.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

(٧) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

(٨) المغني، ج ٥، ص ٢٢٢.

وقال:

"... فإن قيل: أليس من جهة السمع يحسن أن يوصف - جل وعز - بأنه: في مكان، وبأنه: الظاهر والباطن، وبأنه: معنا حيث حللنا، وبأنه: قريب، وبأنه: لطيف؛ وإن كان حقائق هذه الأوصاف لا تصح عليه..."^(١).

وقال:

"... فإن قيل: أفتصفونه بأنه صمد؟.

- قيل له: يوصف بذلك على وجهين:

١ - أحدهما: بمعنى سيد، فيكون من صفات الذات، ويجري عليه فيما لم يزل،

.... ،.... ،....

٢ - وقد يقال له: صمد، ويراد به أنه: مضمود إليه في الخوائج^(٢)، وهذا يجري مجرى صفات الفعل؛ لأنه إنما يجري عليه إذا خلق من يصح ذلك منه، فقصده إليه بالخوائج..."^(٣).

وقال الزمخشري:

"... هو الأول: هو القديم الذي كان قبل كل شيء.

والآخر: الذي يبقى بعد هلاك كل شيء.

والظاهر: بالأدلة الدالة عليه.

والباطن: لكونه غير مدرك بالخواس... ،... ،... ،... فهو المُسْتَمِرُّ الوجود في جميع الأوقات الماضية، والآتية، وهو: في جميعها ظاهر وباطن جامع للظهور: بالأدلة؛

(١) المعنى، ج ٥، ص ١٨١.

(٢) وهذان الوجهان صحيحان؛ ولكن بقي أوجه أخرى في تفسير معنى:

"الصمد" ذكرها السلف، ونقلها عنهم المفسرون؛ ولكن عبد الجبار أهملها لأنها لا تتفق مع عقائد المعتزلة، وقواعد علم الكلام المذموم؛ كقولهم: الصمد: المصمت الذي لا خوف له. وقولهم: هو: الحكيم الذي قد كمل في حكمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، وهو: الذي قد كمل في جميع الشرف، والسؤدد.

يراجع: تفسير ابن كثير، ج ٤، ص ٥٧٠.

(٣) المعنى، ج ٥، ص ٢١٠.

والخفاء: فلا يدرك بالحواس؛ وفي هذا حجة على من جوز إدراكه في الآخرة بالحاسة...^(١).

٤ - أنكار المعتزلة لما دلت عليه الأسماء الحسنی من الصفات.

بالرغم من أن المعتزلة أثبتوا لله - تعالى - بعض الأسماء الحسنی؛ إلا أنهم أنكروا ما دلت عليه تلك الأسماء من الصفات العلی، فقد منعوا أن يشتق له من أسمائه صفات؛ فالله - سبحانه - عندهم: حيُّ بلا حياة، عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، مريد^(٢) بإرادة محدثة موجودة لا في محل^(٣)، متكلم، وكلامه فعل من أفعاله فهو مخلوق يخلقه الله - تعالى - في جسم من الأجسام، سمیع بلا سمع، بصیر بلا بصر؛ وربما جعل بعضهم السميع، البصير، بمعنى: العليم.

قال عبد الجبار:

(١) الكشاف، ج ٤، ص ٦٣، ٦٤؛ ويتجلى من هذا النص أنه يؤول هذه الأسماء بما يعزز عقيدة المعتزلة في إيجاب النظر، وإنكار الرؤية!!.

(٢) المريد: ليس من أسماء الله - تعالى - الحسنی التي وردت في القرآن والحديث؛ ومن ثم فلا يدعى به؛ لأن الله - تعالى - لا يدعى إلا بالأسماء الحسنی التي جاء بها إذن شرعي، وتوقيف. ولكن معناه صحيح؛ لقوله تعالى:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. [سورة يس، الآية ٨٢].

وقوله سبحانه:

﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾. [سورة البروج، الآية ١٦].

وقوله تعالى:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾. [سورة البقرة، الآية ١٨٥].

فيحوز إطلاقه على الله - تعالى -؛ وذلك من باب الإخبار عنه؛ وليس من باب الدعاء؛ لأن باب الإخبار عن الله - تعالى - أوسع من باب الدعاء.

قال ابن القيم:

"... إن ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي؛ وما يطلق عليه من الإخبار لا يجب أن يكون توقيفياً؛ كالقديم، والشيء، والموجود، والقائم بنفسه.

فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه: هل هي توقيفية؟ أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع؟...". بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦٢.

(٣) تراجع: المعنى، ج ٦، ص ١٤٩. القسم الثاني.

"... الكلام في ذكر أسماء الله - تعالى - وصفاته المفيدة، لما يرجع إلى ذاته...،

،... ،...

اعلم أن القديم - جل وعز - يوصف بأنه قادر، والمراد بذلك أنه يختص بحال^(١)؛

(١) قالت المعتزلة: إن الله - تعالى - قديم؛ والقدم أحص وصف للذات الإلهية. ثم أنكروا قيام صفة قديمة بذات الله - تعالى -، وزعموا: أن من أثبت ذاتاً قديمة، وصفات قديمة، فقد أثبت إلهين أزليين؛ لأن ذلك - في ظنهم - يؤدي إلى تعدد القدماء؛ وهو: شرك، وكفر، وبه كفرت النصارى.

ومن ثم؛ قالوا: تنفي صفات الباري - تعالى - من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة؛ ولكنهم أثبتوا أحكام تلك الصفات.

وقد اختلفوا في كيفية استحقاقه - تعالى - لتلك الصفات على خمسة أقوال:

أ - قال بعضهم: هو عالم بذاته، قادر بذاته حيّ بذاته؛ لا يعلم، وقدرة، وحياء.

ب - وقال أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٢٦هـ): إن الباري - تعالى - عالم يعلم؛ وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، وحي ببيعة؛ وحياته ذاته.

ج - وذهب معمر بن عباد السلمي (ت + ٢٢٠هـ) إلى: أن العلم، والقدرة، والحياة ماهي إلا معاني؛ ولذلك سمي هو، وأتباعه: بأصحاب المعاني؛ فقد تهرّب من استعمال لفظ الصفات، فاستعمل بدلها كلمة المعاني، وذهب إلى أن: الله عالم يعلم؛ وأن علمه كان لمعنى، والمعنى كان لمعنى، لا إلى غاية...؛ وكذلك سائر الصفات؛ أي: أنه جعل ذات الله - تعالى - واحدة، قديمة، وأراد أن يثبت أن الصفات ماهي إلا معاني ثانوية؛ لا أهمية لها!!.

د - وقال أبو علي الجبائي (ت + ٣٠٣هـ): الباري - تعالى - عالم لذاته، قادر حي لذاته؛ أي: لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم، أو حالاً توجب كونه عالماً.

هـ - وقال أبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ): هو: عالم لذاته؛ بمعنى أنه ذو حالة هي: صفة معلومة، وراء كونه ذاتاً موجوداً؛ وإنما تعلم الصفة على الذات؛ لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات، لا موجودة، ولا معدومة، ولا معلومة، ولا مجهولة؛ أي: هي: على حياها، لا تعرف كذلك؛ بل مع الذات تعلم.

فكونه: عالماً، قادراً، حياً، ... هي: أحوال معللة بالعلم، والقدرة، والحياة.

والحال هي: صفة وراء كونه ذاتاً، أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات.

ويعد القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) من أنصار فكرة الأحوال.

وقد تأثر بعض الأشاعرة بمذهب أبي هاشم الجبائي في الأحوال:

- فقد ردّد القاضي أبوبكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) القول في مسألة الأحوال!!.

- ونادى إمام الحرمين الجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ) بفكرة الأحوال ردحاً من الزمن؛ ثم عدل عنها!!.

لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال...^(١).

وقال:

"... وأما وصفه - جل وعز - بأنه ذو قدرة وقوة فمجاز؛ لأننا لا نثبت معنى له يكون قادراً قوياً حتى يصح إضافته إليه.

فالمراد بذلك - إذا استعملناه - أنه: قادر على الأمور...^(٢).

وقال:

"... ولا يجب إذا وصفناه بأنه قادر، والواحد منا بذلك: التشبيه؛ لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه؛ والواحد منا لعلّة. وإنما يجب التشبيه بين الشيئين، إذا اشتركا في صفة واحدة من صفات النفس. فأما وجوب التشبيه بالصفتين المختلفتين للنفس، أو بمثلين لعلّة، أو، لا، لعلّة؛ ولا للنفس، أو للنفس، في أحدهما دون الآخر، فلا يجب. هذا هو الذي نعتمده.

وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - : إنما لم يجب بذلك التشبيه؛ لأن المثبت بوصفنا الله - تعالى - بأنه قادر: ذاته.

والمثبت بوصفنا لزيد بأنه قادر: القدرة.

فلما اختلف المثبت بالوصفين، لم يجب به تشبيه...^(٣).

وقال: "... وإنما يقال: إنه - تعالى - عالم بالأشياء، ولا يحتاج في كونه عالماً إلى علم يعلم به؛ يكون ثابتاً له...^(٤).

= يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨ - ١٣١؛ ص ١٥١ - ١٦٧؛ ص ١٨٢ - ١٨٧؛ ص ١٩٧ - ٢١٦.

الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٤٤، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٨٢.

نهاية الأقدام، ص ١٣١ - ١٤٩.

المعتزلة، زهدي جار الله، ص ٦١ - ٧٥.

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٣٩١، ٣٩٢؛ ص ٤٥٣؛ ص ٥٠٦ - ٥١٠.

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٥، ص ٢٠٤.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢١٨.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢٠٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٧.

وقال:

"... يوصف - سبحانه - بأنه عالم.
والمراد به - عند شيخنا أبي هاشم - أنه: مختص بحال؛ لاختصاصه بها تتأتى
الأفعال المحكمة منه.،،
فقد صح ما ذكرناه في حد العالم، ووجب كونه - تعالى - عالماً من حيث أنه
مختص بما معه يصح منه الفعل المحكم.
....،، ويوصف بأنه: عالم فيما لم يزل ولا يزال؛ لأن ما يفيدته قولنا: عالم
يصح عليه من غير توقيف،،،
ويوصف بأنه: عالم بجميع المعلومات -،، ... - فكيف تصرفت الحال
فيها، لا تخرج من أن تكون معلومة له، ..." (١).

وقال:

"... وكذلك قولنا: - في حد وصف الحي بأنه: حي - الذي لا يتعذر كونه
عالمًا، قادراً؛ لأننا لم نجد لفظة أكشف من قولنا: حي موضوعة؛ لذلك نبهنا بذكر الأحكام
التي تصح في الحي، دون غيره على المعنى المراد بقولنا: حي." (٢).
وقال - أيضاً -:

"... قد بينا أن وصف الحي بأنه حي يفيد أنه مختص بحال معها يصح أن يقدر،
ويعلم، ويدرك؛ وبينا أن: وصفه بذلك لا يفيد أن له حياة، وأن حد الحي بأنه ممن يصح
أن يعجز، ويجهل لا يصح.

....،، وبذلك يحد شيوخنا. وربما قالوا - في حد الحي - إنه الذي لا
يتعذر كونه قادراً، عالماً....،،

فأما من قال: إن القديم - جل وعز - إنما يوصف بأنه حي لنفي الموت عنه، وأن
هذا هو المراد.،، ... - فبعيد؛ لأن الموت قد ينفي عما ليس بحي، فيقال في

(١) المغني، ج ٥، ص ٢١٩ - ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

الجماد: ليس بميت، ولا يوجب ذلك كونه حياً؛ ولأن صفة الحي معقولة بالدليل الذي قدمنا ذكره، فكيف يرجع به إلى نفي أمر آخر؟.

وكيف يقال ذلك؟؛ والميت ليس له بكونه ميتاً حال؟ وإنما يرجع بذلك إلى وجود الموت فيه من جهة العقل؟؛ فكيف ولا دليل في العقل عليه...^(١).

وقال الزمخشري:

"... الحَيُّ: الباقي الذي لا سبيل عليه للفناء، وهو - على اصطلاح المتكلمين - الذي يصح أن يعلم ويقدر..."^(٢).

وقال القاضي عبد الجبار:

"... قال شيخانا: أبو علي وأبو هاشم - رحمهما الله - وسائر من تبعهما: إنه - تعالى - : مرید في الحقيقة، وأنه يحصل مریداً بعدما لم يكن، إذا فعل الإرادة؛ وأنه يريد يارادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه، ولا يارادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل. ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل..."^(٣).

وقال:

"... اعلم أنه: إذا ثبت - بما قدمناه - أنه: مرید، وبطل أنه: مرید لنفسه، ولا لنفسه، ولا لعله، ويارادة قديمة، فيجب كونه مریداً يارادة محدثة؛ لأننا لو لم نقل بذلك، لأدى إلى خروجه من أن يكون مریداً أصلاً. فإذا لم يكن إلى نفي كونه مریداً سبيل، وجب كونه مریداً يارادة محدثة..."^(٤).

وقال:

"... قد بينا أنه - تعالى - مرید يارادة محدثة، فإذا صح ذلك لم يخل في وجودها

من أمرين:

- إما أن توجد في محل.

(١) المغني، ج ٥، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢) الكشاف، ج ١، ص ١٥٣.

(٣) المغني، ج ٦، القسم الثاني، ص ٣.

(٤) المغني، ج ٦ - القسم الثاني - ص ١٤٠.

- أو لا توجد في محل.

...، ...، ...، ومتى أبطلنا صحة وجودها في المحل على سائر الوجوه التي ذكرناها، وجب القضاء بأنها توجد لا في محل...^(١).

وقال:

"... وذلك يصحح ما قلناه من أن إرادته - جل وعز - لا يصح وجودها في محل..."^(٢).

وقال القاضي عبد الجبار:

"... اعلم أنه - سبحانه - يوصف بأنه سميع بصير، ويراد بذلك أنه: على حال اختصاصه بها يدرك المسموع، والمبصر إذا وجدا.

وقد بينا من قبل أنه لا يرجع بهذه الحال؛ إلا إلى: كونه حيا، وأنه لا صفة للسميع بكونه سمياً زائدة على ذلك. ...، ...، ...

فأما الحد الشامل في ذلك^(٣) فهو: ما حصل على حال اختصاصه بها يصح أن يدرك المسموع، والمبصر؛ إذا لم يكن هناك منع.

وهذا الحد شامل لكل سميع وبصير، محدثا كان أو قديما؛ لأنه - تعالى - يصح أن يسمع المسموع إذا وجد، بمعنى: أن ذلك لا يستحيل فيه، كما يستحيل ممن ليس بحي.

فأما وصفه - تعالى - بأنه سامع فصحيح، ويراد بذلك أنه أدرك المسموع.

وكذلك قولنا: مبصر، ورائي، ومدرك...^(٤).

وقال - أيضاً -:

"... فأما الوصف له بأنه: بصير،: بمعنى: عالم فصحيح؛ لأن هذه اللفظة:

- قد يراد بها ذلك.

- وقد يراد بها أنه على حال معها يصح أن يدرك المبصرات. ...، ...، ...

(١) المغني، ج ٦ - القسم الثاني - ص ١٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥٢.

(٣) أي: تعريف السميع والبصير.

(٤) المغني، ج ٥، ص ٢٤١.

ولذلك يقال: فلان بصير بالنحو، والفقه، يعني به أنه: عالم بهما؛ لأن الفقه مما لا يصح أن يدرك بالبصر، فيراد به الوجه الآخر...^(١).

٥ - أسماء الله - تعالى - عند المعتزلة ليست توقيفية؛ بل قياسية، وطريق ثبوتها هو: اللغة، أو العقل.

أسماء الله - تعالى - عند المعتزلة ليست توقيفية، ولا يشترطون في إطلاق الأسماء على الله - تعالى - ورودها في التنزيل العزيز، أو الحديث الشريف!!؛ بل زعمت المعتزلة أنه: يجوز أن يسمى الله - تعالى - ويوصف من جهة العقل^(٢)!!.

وزعموا - أيضاً - أن إجراء الأسماء، والصفات على الله - تعالى - كإجرائها على غيره في أنه يحسن من غير سمع وتوقيف^(٣)!!.

قالوا: إذا كان الناس قد تواضعوا على اللغات، وتسمية المسميات دون ورود إذن سمعي، وعدوا ذلك حسناً؛ لأنه بها تعرف الأشياء، ويصح بها الإخبار عند غيبة المسميات - فكذلك كل اسم حسن، وانتفت عنه وجوه القبح، وجب القضاء بحسنه، وجاز إطلاقه على الله - تعالى -^(٤)!!.

وعلى هذا الأساس؛ جعل المعتزلة طريق ثبوت الأسماء هو: نص اللغة، أو دليلها؛ دون العقل^(٥) أو السمع، وأن حسن استعمالها قد يتبع العلم، أو غالب الظن: كفروع الأحكام^(٦).

ولهذا أطلقوا على الله - تعالى - أسماء لم ترد في القرآن المبين، ولا في حديث الرسول الأمين ﷺ مثل: القديم، بمعنى: الأول.

-
- (١) المعني، ج ٥، ص ٢٢٢.
 (٢) يراجع: المعني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٥، ص ١٨٠.
 (٣) يراجع: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٩.
 (٤) يراجع: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٤.
 (٥) هكذا عند القاضي عبد الجبار مرة يشتها بالعقل، ومرة يشتها باللغة!؛ ولعله أراد أن يقول: إن طريق ثبوت الأسماء هو: ما حسن في اللغة، دون النص الشرعي؛ أو العقل؛ لأن العقل عندهم مصدر من مصادر العقيدة؛ بل هو مقدم على النص.
 (٦) يراجع: المعني، ج ٥، ص ١٩٧.

والفرد، بمعنى: الواحد. والمستطيع، بمعنى: القادر. والعارف، والطيب، كلاهما
بمعنى: العالم!!.

وأطلقوا على الله - تعالى - الموجود، رغم أنه لم يرد في القرآن ذكره.
وأطلقوا على الله - سبحانه - الوحيد، بمعنى الواحد، أو الأحد؛ والظاهر،
بمعنى: القدوس. والداري، بمعنى: العالم، ... !!.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أن جميع مذكرناه في الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المسميات
من غير إذن، يدل على حسن إجرائها على القديم - تعالى ذكره - من غير إذن؛ لأننا
إذا علمناه بالعقل، وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف، وعلمناه فاعلاً لما أحدثه - لم يمتنع
أن تجرى عليه من الأسماء: ما يفيد ماهو عليه في ذاته، وما أوجده من فعله.

...، ...، وقد بينا من قبل إبطال قول من قال: إن إجراء الأسماء،
والأوصاف على القديم - تعالى - يوجب تشبيهه بخلقه، ودللنا على أن التشبيه لا يقع
بما هذه حاله؛ وإنما يقع بالاشتراك في صفات النفس، ...، ...، ...؛ لأنه يجوز أن يسمى
- تعالى - بأسماء يستحقها، ويختص بها، من غير إذن؛ نحو الوصف له بأنه: قديم، أو
منشيء، مقدر، محيي، إلى ما شاكله، ...؛ فالتعلق بذلك لا يصح.

على أن الدعاء إلى الله - سبحانه - حسن في العقل - متى علمه العاقل،
وعرف توحيدته، وعدله -.

وقد علم أن الدعاء إلى ذلك لا يصح؛ إلا بأن يذكر بأسمائه، وصفاته، وبنبه
بذلك على طريق معرفته؛ وذلك يبين صحة القول بأنه: يجوز أن يسمى، ويوصف من
جهة العقل. ولو لم يحسن ذلك منا إذا أردنا أن نعرف الغير ما يستحقه من الأوصاف،
وننفي عنه ما يستحيل عليه، لما حسن منه - جل وعز - أيضاً إذا قصد تعريفنا نفسه،
وما يستحقه من الصفات.

وإذا صح ذلك، وحسن منه، حسن منا لما قدمناه من قبل.

وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - إنه - جل وعز - إذا علم أنه: قديم،
عالم، قادر، وعلم أن أهل اللغة قد وضعوا هذه الأسماء لتنفيذ هذه الأحوال، وجب حسن
إجرائها عليه. ...، ...،

على أن من حق الاسم، إذا أفاد في اللغة بعض الأمور، أن يطرد فيه، ولا يقع فيه اختصاص، وإلا انتقض قصدهم بالمواضعة؛ وذلك يوجب - متى علم أنه: يصح منه الفعل - أن يوصف بأنه قادر.

ومتى علم عالماً حياً، أن يوصف بذلك.

ومتى فعل الإحسان، أن يوصف بأنه: محسن، ولا ينتظر في ذلك - أجمع - ورود الإذن، والسمع...^(١).

وقال:

"... وكل ما يسألون عنه:

- من الامتناع من إجراء بعض الأسماء التي: يصح معناها على القديم - عز وجل -؛

- أو إجراء ما لا يصح معناه عليه؛

فالجواب عنه:

ما نبهنا عليه من أن ذلك - وإن رجع فيه إلى السمع - فأصل ما يجري عليه من الأسماء، طريقه: العقل على ما بيَّناه...^(٢).

وقال:

"... قد بينا من قبل أن استعمال الأسماء، والأوصاف يحسن من جهة اللغة؛ وإن

لم يرد بها التوقيف.

وإذا صح ذلك، صارت اللغة هي الأصل فيه، كما أن أصل ما يعلم من جهة

السمع، فأدلة السمع هي الأصل [فيه]^(٣).

وما يعلم بالعقل فهو [أي: العقل، هو]:^(٤) الأصل فيه.

(١) المعنى، ج ٥، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٢.

(٣) ما بين القوسين المعكوفين ليست في أصل النص؛ وإنما زدتها لتوضيح المعنى.

(٤) ما بين القوسين المعكوفين ليست في أصل النص؛ وإنما زدتها لتوضيح المعنى.

فكما أن الحكم العقلي يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق العقلية، وكذلك السمعي [أي: يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق السمعية]^(١)؛ فكذلك القول في اللغة إذا التبس الحال فيه.

يبين ذلك أنا نعتبر في اللغة مقاصدهم، كما نعتبر في الأحكام مراد النبي ﷺ .
فكما يجب الرجوع في ذلك إليه؛ فكذلك يجب الرجوع فيما يختلف فيه من الأسماء والأوصاف إليهم.

وإذا ثبت ذلك - بأن وجد عنهم نص فيه - أُتبع.

وإن لم يوجد ذلك، استدل بكلامهم عليه.

والنص المنقول عنهم:

- قد يكون مقطوعاً به.

- وقد يكون بنقل الثقات؛ ولا يقع العلم به.

وكلاهما: يحسن العمل به.

يبين ذلك أن إجراء الاسم هو: عمل، كالحكم؛ فإذا صح تلقي فروع الأحكام من جهة أخبار الآحاد، حسن ذلك في الأسماء.

ولذلك يحسن من العامي الرجوع إلى العالم في تفسير القرآن، كما يحسن منه الرجوع إليه في الأحكام؛ ولذلك عمل في تأويل القرآن على أخبار الآحاد، والاجتهاد، كما عمل بمثله في الأحكام.

والاستدلال يجري - في انقسامه إلى: هذين الضربين - مجرى النص؛ بل الحال فيه أظهر؛ ولذلك استدل أهل العلم في الأسماء، بحكايات العرب، وتمثلوا فيه بالشعر؛ وإن لم يكن ذلك مقطوعاً به من جهة العقل...^(٢).

وقال:

"... ويوصف بأنه - تعالى - قديم.

وقد اختلف قول شيخنا أبي علي في حقيقة هذه اللفظة:

(١) ما بين القوسين المعكوفين ليس في أصل النص؛ وإنما زدتها لتوضيح المعنى.

(٢) المغني، ج ٥، ص ١٩٧.

- فقال في بعض كتبه: إنه يراد به أنه: لا أول لوجوده، وأن الذي يخص بهذه التسمية هو: الله - تعالى - دون سائر الموجودات.

وإن استعمال هذه اللفظة في العرجون^(١)، وفي قولهم: هذا بناء قديم، وملك فلان للدار ملك قديم، إلى ما شاكله توسع ومجاز.،،

- وقال^(٢) - رحمه الله -: في "الأسماء والصفات" وغيره من كتبه: إن الاستفادة بقولنا: قديم إنه متقادم في الوجود على وجه يستحق أن يبالغ له في كونه موجوداً، ...،

وهذا هو: الذي يختاره شيخنا: أبوهاشم،،، واستدلاً - رحمهما الله - على ذلك بأن: ما ثبت الاستعمال فيه في اللغة، واطرد، فلا وجه لصفه إلى أنه مجاز، بل الواجب أن يحكم أنه حقيقة فيه؛ ولولا ذلك لم يكن لنا سبيل إلى معرفة شيء من الحقائق...^(٣).

ويرى القاضي عبد الجبار أن: لفظ القديم "... قد صار بتعارف المتكلمين مخصوصاً في الله - تعالى - دون غيره، واشتهر استعماله فيه، فصار المنقول من هذا الوجه...^(٤).

وقال:

"... ويوصف - تعالى - بأنه: فرد؛ لأن معناه: معنى واحد؛ ولذلك يقال: إن فلانا فرد عصره، كما يقال: هو واحد عصره.

وقد قال شيخنا أبو علي: إنه يوصف بأنه فرد منفرد فيما لم ينزل، ويعنى بذلك أنه لم ينزل موجوداً وحده؛ لا موجود معه غيره، وأنه لا شريك له، ولا نظير...^(٥).

وقال:

(١) يراجع: سورة يس، الآية ٣٩.

(٢) أي: أبو علي الجبائي.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٣٥.

(٥) المغني، ج ٥، ص ٢٤٥.

"... فأما وصفنا له - سبحانه - بأنه: مستطيع، فقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله -: إنه يوصف بذلك، ويراد به: أنه قادر؛ وأن هذه اللفظة صحيحة في الله - تعالى - . قال: ويجوز أن يقال: إنه يمكنه أن يفعل كما يقال: إنه يستطيع أن يفعل. وهذا بين؛ لأن قولنا: مستطيع، وقادر في الشاهد يجريان مجرى واحداً..."^(١).
وقال:

"... فأما الوصف له - تعالى - بأنه عارف، بمعنى: عالم فصحيح؛ لأن معنى الصفتين في اللغة واحد؛ ولذلك يطردان في الاستعمال على حد واحد. فيجب أن يستحق - جل وعز - هذه الصفة فيما لم يزل، وفيما لا يزال على الوجه الذي يوصف بأنه عالم..."^(٢).
وقال:

"... فأما الوصف له بأنه طيب، بمعنى: عالم؛ فقد قال شيخنا أبو علي: إنه حقيقة في العلم؛ لأنه يقال: فلان طب بكذا، إذا كان عالماً بهذا الأمر؛ وإن كان لغلبة الاستعمال فيمن اختص بهذا العلم المخصوص، واحترف به، لا يكاد يستعمل فيه إلا مقيداً..."^(٣).
وقال:

"... يوصف - تعالى - بأنه موجود؛ لأن المراد بذلك أنه يختص بحال تصح عليه معه الأحكام التي تختص الموجود، ... ، ... ، ... وقد بينا أنه - جل وعز - تصح له هذه الأحكام؛ لأنه يصح أن يتعلق بغيره في كونه قادراً، وعالماً، ويصح أن يُدْرَك إذا وُجِدَ المُدْرَكُ؛ فيجب كونه موجوداً، وأن يجري عليه هذا الوصف على الحقيقة. وقد بينا أنه: لا معتبر في إجراء الأوصاف عليه - تعالى - بالسمع؛ فليس لأحد أن يقول: إنه: لا يوصف بذلك، من حيث لم يرد الكتاب به..."^(٤).

(١) المعني، ج ٥، ص ٢١٧.

(٢) المعني، ج ٥، ص ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٣.

(٤) المعني، ج ٥، ص ٢٣٢.

وقال:

"... ويوصف بأنه وحيد؛ لأن معناه: معنى واحد. ومتى قيل في الواحد إنه: واحد، بمعنى: أنه لا عشيرة له، فذلك مجاز على جهة التشبيه..."^(١).

وقال:

"... وقال شيخنا أبو علي - رحمه الله -:

يوصف بأنه طاهر، ويراد به أنه: منزه عن الأفعال القبيحة، وما يجوز على خلقه من صفات النقص؛ وإن كان لا يصح أن يوصف به على غير هذا الوجه..."^(٢).

وقال:

"... وأما الوصف له بأنه: داري، بمعنى: عالم، فصحيح.

وقد قال شيخنا أبو علي: إن قلة استعمالهم ذلك فيه لا يؤثر في استحقاقه له؛ لأن اللفظة إذا أفادت معنى على الحقيقة ولم ينتقل بشرع، أو عرف لقلة الاستعمال للاستغناء بغيرها عنها، ولشهرة غيرها دونها، ...، ...، ...، ...

على أنه يوصف بذلك كما يوصف بقولنا: عالم..."^(٣).

٦ - معنى الإلحاد في أسماء الله - تعالى - عند المعتزلة.

يرى الزمخشري^(٤) أن الله - تعالى - نهى عن الإلحاد في أسمائه؛ كما قال تعالى:

﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾^(٥).

وقد فسّر المراد بالإلحاد في أسماء الله - تعالى - بعدة أقوال:

- أصاب الحق في بعضها.

- وجانب الصواب في البعض الآخر.

ومما أصاب الحق فيه أنه فسّر الإلحاد في أسماء الله - تعالى - بما يلي:

(١) المغني، ج ٥، ص ٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥٧.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٤) تراجع: الكشف، ج ٢، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

أ - تسميته بغير الأسماء الحسنی؛ وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه، كما يقول:
 بعض جهلة العامة: يا أبيض الوجه، يا نخي، يا أبا المكارم.
 ب - أو أن يابوا تسميته ببعض أسمائه الحسنی، نحو: أن يقولوا: يا الله، ولا
 يقولوا: يا رحمن.

ج - تسميتهم الأصنام آلهة، واشتقاقهم اللات من: الله؛ والعزى من: العزيز.
 ومما جانب الحق فيه أنه: فسر الإلحاد في أسماء الله - تعالى - بما يلي:
 أ - وصفه - تعالى - بأنه خالق أفعال العباد:

سواء الصلاح والفساد، والفحشاء والمنكر، العدل، والإحسان.

ب - وصفه - تعالى - بأنه قدّر عليهم الطاعة والمعصية.

ج - وصف الله - تعالى - بالصفات الخيرية: كالوجه، واليد، والعلو،
 والاستواء... والأفعال الاختيارية: كالنزول، والمجيء، والإتيان، والرضى،
 والغضب...؛ لأنه توهم أن وصفه بذلك يدخل في التشبيه!!.

د - وصف الله - تعالى - بأنه يرى بالأبصار في دار القرار؛ وقد توهم أن ذلك
 يدخل في التشبيه.

قال الزمخشري:

"...﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(١) التي هي أحسن الأسماء؛ لأنها تدل على معانٍ
 حسنة من تمجيد، وتقديس، وغير ذلك...

﴿فادعوه بها﴾ فسموه بتلك الأسماء، ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾:
 واتركوا تسمية الذين يميلون عن الحق، والصواب، فيها:

أ - فيسمونه بغير الأسماء الحسنی، وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه: كما سمعنا
 البدو يقولون: بجهلهم - يا أبا المكارم، يا أبيض الوجه، يا نخي.

ب - أو أن يابوا تسميته ببعض أسمائه الحسنی، نحو: أن يقولوا: يا الله، ولا
 يقولوا: يا رحمن.

وقد قال الله تعالى:

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(١).

ويجوز أن يراد والله الأوصاف الحسنى، وهي: الوصف بالعدل، والخير، والإحسان، وانتفاء شبه الخلق؛ فصفوه بها، وذروا الذين يلحدون في أوصافه.

ج - فيصفونه بمشينة القبائح، وخلق الفحشاء والمنكر، وبما يدخل في التشبيه: كالرؤية، ونحوها.

د - وقيل: إلهادهم في أسمائه تسميتهم الأصنام آلهة، واشتقاقهم اللات من: الله: والعزى من: العزيز...^(٢).

٧ - الاسم غير المسمى عند المعتزلة.

لقد ذهب المعتزلة إلى: أن الاسم غير المسمى.

قال الزمخشري:

"... الله، والرحمن: المراد بهما: الاسم؛ لا المسمى.

...، ...، ...، ﴿قُلْ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٣).

والضمير في فله ليس براجع إلى أحد الاسمين المذكورين؛ ولكن إلى مسماهما،

وهو: ذاته تعالى؛ لأن التسمية للذات، لا للاسم...^(٤).

وقال أحمد بن يحيى المعتزلي: (٧٧٥ - ٨٤٠هـ)

"... والاسم غير المسمى..."^(٥).

وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ﴾^(٦).

قال:

(١) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٢) الكشاف، ج ٢، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٤) الكشاف، ج ٢، ص ١٧٨.

(٥) القلائد في تصحيح العقائد، ص ٨٧.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

"... والمضاف غير المضاف إليه، سلمنا وإلا لزم أن يحترق لسان من لفظ النار..."^(١).

هذا هو: مذهب المعتزلة في أسماء الله - تعالى -، وسأنتقل إلى بيان مذهب الأشعرية، وأسأل الله السداد والتوفيق.

(١) القلائد في تصحيح العقائد، ص ٨٧؛ ثم يراجع: مقالات الإسلاميين، ص ١٧٢؛ ص ٢٩٠؛ ص ٢٩٣.

المبحث الثالث
مذهب الأشعرية في أسماء الله تعالى

المبحث الثالث

مذهب الأشعرية في أسماء الله تعالى

الكلام عن مذهب الأشاعرة في أسماء الله - تعالى - ينقسم إلى فرعين:
- الفرع الأول: ما وافق فيه جمهور الأشاعرة أهل السنة والجماعة.
ويندرج تحت هذا الفرع ثلاث مسائل:

١ - المسألة الأولى:

أن أسماء الله - تعالى - الحسنى توقيفية^(١)
وقد اختلف الأشاعرة في هذه المسألة إلى أربعة أقوال:

- (١) التوقيفية: هي تفعيل من الوقف؛ وهو الحبس والمنع؛ والياء للنسبة، والتاء لها كذلك، فهي مصدر صناعي.
والتوقيف في الشرع، كالنص.
ومعنى قولنا: أسماء الله - تعالى - توقيفية هو: حبس اللسان، ومنعه عن إطلاق اسم على الله - تعالى - إلا بدليل من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع.
قال الجرجاني:
"... أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه...".
شرح المواقف، ص ٣٥٢؛ ثم يراجع: شرح الجوهرة، ص ٩٠.
وقال حسن جليي:
"... فإن قلت: من الأوصاف ما يمتنع إطلاقه عليه - تعالى - مع ورود الشرع بها: كالمأكر، والمستهزئ، ونظائرها.
- قلت: أحاب في شرح المقاصد بأنه لا يكفي في الإذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة، بحسب المقام، وسياق الكلام؛ بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم، ورعاية أدب..."
حاشية الجليي على شرح المواقف - هامش (١) -، ص ٣٥٢؛ ثم يراجع: شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٥.
يراجع: الصحاح، للجوهري (باب الفاء، فصل: الواو) ج ٤، ص ١٤٤٠؛ لسان العرب (باب الفاء، فصل: الواو)، ج ٩، ص ٣٥٩ - ٣٦٢؛ تاج العروس (باب الفاء، فصل: الواو) ج ٦، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

القول الأول: ذهب جم غفير من الأشاعرة إلى أنها توقيفية^(١). فلا يجوز إطلاق اسم على الله - تعالى - إلا إذا ورد به القرآن، أو ثبت في السنة، أو أجمعت عليه الأمة؛ ولا يجوز أن تكون أسماء الله - تعالى - قياسية، أو اصطلاحية. وهو قول أبي الحسن^(٢) الأشعري، وعبد القاهر البغدادي والبيهقي، والآمدي، والإيجي وعلي الجرجاني، وسعد الدين التفتازاني، وإبراهيم اللقاني، والبيجوري، ... قال عبد القاهر البغدادي:

"... وكل ما نطق به القرآن من أسماء الله - تعالى -، أو وردت به السنة الصحيحة، أو أجمعت عليه الأمة من أسمائه - تعالى - فجائز إطلاقه. وما خرج من هذه الأقسام، فلا يجوز وصف الله - عز وجل - به. ومن سماه بالقياس، صار من القياس في إياس!!..."^(٣). وقال البغدادي:

"... وقال أهل السنة: إنها مأخوذة من التوقيف. - وقالوا: لا يجوز إطلاق اسم على الله من جهة القياس؛ وإنما يطلق من أسمائه ماورد به الشرع في الكتاب، والسنة الصحيحة، أو أجمعت الأمة عليه؛ ...، ...، ...، ...، والدليل على المنع من القياس في أسماء الله - عز وجل -:- أ - أن العبد لا يضع لمولاه اسماً كما لا يضع الولد لأبيه اسماً؛ وإنما يضع الأب للولد، والسيد للعبد اسماً.

ب - ولأن الله - تعالى - موصوف بأسماء، لا يوصف بما في معناها؛ نحو: صفته بأنه جواد كريم؛ ولا يوصف بأنه: سخيٌّ. ويقال: إنه قديم؛ ولا يقال: عتيق؛ وإن كان ذلك في معنى القديم.

(١) يراجع: أصول الدين، ص ١١٩؛ شرح المواقف، ٣٥٣؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٢ - ٣٤٥؛ شرح جوهره التوحيد، ص ٨٨ - ٩٠.
(٢) رسالة الثغر، ص ٤٨، ٥٠، ٦٢، ٦٦.
ثم يراجع: المقصد الأسنى، ص ١٥٤، شرح المواقف، ص ٣٥٣.
(٣) أصول الدين، ص ١١٩.

ويقال: رحيم؛ ولا يقال: شفيق.

وفي هذا دليل بطلان القياس في أسمائه...^(١).

وقال أبو بكر البيهقي^(٢) (ت ٤٥٨ هـ):

"... أسماء الله - جل ثناؤه - وصفاته التي دل كتاب الله - تعالى - على

إثباتها، أو دلت عليها سنة رسول الله ﷺ أو دل عليها إجماع سلف هذه الأمة، قبل وقوع الفرقة، وظهور البدعة..."^(٣).

وقال:

"... إثبات أسماء الله - تعالى ذكره - بدلالة الكتاب، والسنة، وإجماع

الأمة..."^(٤).

وقال الرازي^(٥):

(١) أصول الدين، ص ١١٦.

(٢) هو: الحافظ، أبو بكر، أحمد بن الحسين، بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي. ولد في شعبان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة (٣٨٤ هـ). وقد رحل في طلب العلم إلى خراسان، والعراق، والحجاز. ومن شيوخه:

محمد بن الحسن بن فورك (ت ٤٠٦ هـ)، وأبو عبد الله محمد الحاكم النيسابوري صاحب المستدرک (٣٢١ هـ - ٤٠٥ هـ). وله مصنفات كثيرة منها:

إثبات عذاب القبر، وأحكام القرآن، والأسماء، والصفات، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، البعث والنشور، دلائل النبوة، السنن الصغرى، السنن الكبرى، القضاء والقدر، وغيرها، ...

توفي بنيسابور سنة ثمان وخمسين وأربع مئة (٤٥٨ هـ). ترجمته:

سير أعلام النبلاء، ج ١٨، ص ١٦٣ - ١٦٩. طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٤، ص ٨ - ١٦ رقم الترجمة ٢٥٠.

وقد ترجم له: أ. د. أحمد بن عطية بن علي الغامدي ترجمة، دقيقة، ضافية، شافية في كتابه: البيهقي وموقفه من الإلهيات، ص ٧ - ٨٠.

(٣) الأسماء والصفات، ص ٢٤.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٥.

(٥) الرازي: هنا يحكي قول جمهور الأشاعرة؛ وأما رأيه الخاص الذي اختاره، فسوف يتجلى في القول الرابع.

"... مذهب أصحابنا أنها [أي: أسماء الله] توقيفية...، ...،

حجة الأصحاب:

لو لم يقف ذلك على الإذن، لجاز تسميته عارفاً، وفقهياً، ودارياً، وفهماً، وموقناً، وعاقلاً، وفطناً، وطيباً، وليبياً، كما جاز وصفه بكونه عالماً؛ لأن هذه الأسماء التي ذكرناها مرادفة للعالم في اللغة؛ ولَمَّا لم يجز ذلك، علمنا أن الاستعمال موقوف على السمع، والإذن...^(١).

وقال الجرجاني:

"... تسميته - تعالى - بالأسماء: توقيفية، أي: يتوقف إطلاقها على الإذن فيه، وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعية في اللغات؛ إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال...، ...،

وذهب الشيخ ومتابعوه: إلى أنه: لا بد من التوقيف؛ وهو المختار، وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً؛ لعظم الخطر في ذلك؛ ولا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا؛ بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع.

والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون إسماً...^(٢).

وقال مسعود التفتازاني:

"... أسماء الله - تعالى - توقيفية؛ خلافاً للمعتزلة، والقاضي، ...، ...،
ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه، ولم يرد إذن، ولا منع به، ولا بمرادفه، وكان مشعراً بإجلال، من غير وهم إخلال.

لنا أنه لا يجوز في حق النبي ﷺ؛ بل لا يرتضيه آحاد الناس...، ...،

لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري - تعالى - إذا:

- ورد إذن الشرع.

- وعدم جوازه إذا ورد منعه.

(١) لوامع البينات، ص ٣٦.

(٢) شرح المواقف، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

- إنما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولا منع؛ وكان هو موصوفاً بمعناه؛ ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيل في حقه.

فعدنا لا يجوز؛ وعند المعتزلة يجوز؛ وإليه مال القاضي أبوبكر منّا،....،....،....،....

- فإن قيل: قد وجدنا من الأوصاف ما يمتنع إطلاقها، مع ورود الشرع بها،

كالماكر، والمستهزئ، والمنزل، والمنشيء، والحارث، والزارع، والراميء.

- قلنا: لا يكفي في صحة الإجراء على الإطلاق مجرد وقوعها في الكتاب،

والسنة، بحسب اقتضاء المقام، وسياق الكلام؛ بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم، ورعاية أدب...^(١).

ولكن بعض الأشاعرة الذين صرحوا بأن أسماء الله - تعالى - توقيفية، خالفوا

ذلك عملياً؛ حيث نجد بعضهم عندما شرع في سرد أسماء الله - تعالى - أطلق على الله

- سبحانه - بعض الأسماء القياسية التي لم ترد في القرآن، أو السنة، أو الإجماع؛ وقد

صنع ذلك عبد القاهر البغدادي، والبيهقي، ومحمد الأصفهاني، وعلي الجرجاني،

ومسعود التفتازاني، وغيرهم، ...

فقد أطلقوا على الله - تعالى - : القديم^(٢)، والمريد، والمتكلم^(٣)، والذات^(٤)،

والطالب^(٥)، والقاضي^(٦)، والطيب^(٧)، والفرد^(٨)، والصانع^(٩)، والواجب^(١٠)، الأزلي^(١١)،

(١) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٣ - ٣٤٥.

(٢) أصول الدين، ص ١١٦؛ الأسماء والصفات، ج ١، ص ٣٥.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص ١١٧؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٨، ص ١٤٣.

(٤) أصول الدين، ص ١٢١، ص ١٢٢؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٨.

(٥) الأسماء والصفات، ج ١، ص ٨٢.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١١، ١١٢.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٥.

(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠.

(٩) الاعتقاد، ص ١٤؛ شرح المواقف - تحقيق: د. أحمد المهدي - ص ٨، ص ١٩.

(١٠) شرح المواقف، ص ٨، ص ١٨؛ ص ١٤. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٥، ص ٤٣، ص ٥٢، ص ٥٤.

(١١) شرح المقاصد، ج ٤، ص ١١٠؛ ج ٤، ص ٣٤٨؛ شرح المواقف، ص ١٩، ص ٢٠.

واجب الوجود^(١)، وشيء^(٢)، والموجود^(٣)، والواعد، والموعد، والصادق^(٤)، وغيرها، ...

قال عبد القاهر البغدادي:

"... أسماء الله - تعالى - على ثلاثة أقسام:

- قسم منها يستحقه لذاته، كوصفه بأنه: شيء، وموجود، وذات، ...، ...،

...، وقسم منها يستحقه لمعنى قام به، ...، ...، ...، والمريد، والمتكلم، ...، ...، ...،

وقلنا: إن أسماء نوعان:

- أحدهما: لازم لا يتعداه، والإشارة فيه إلى ذاته: كالشيء، ..."^(٥).

وقال:

"... والواعد، والموعد، والصادق، والذاكر، من أسمائه راجع إلى معاني كلامه

الأزلي..."^(٦).

وقال البيهقي:

"... باب ذكر الأسماء التي تتبع إثبات الباري - جل ثناؤه - والاعتراف بوجوده

- جل وعلا - منها: القديم.،،، ..

قال الحلبي^(٧): - رحمه الله تعالى - في معنى القديم: إنه الموجود الذي ليس

لوجوده ابتداء، والموجود الذي لم يزل.

(١) شرح المواقف، ص ٧، ص ٣٥٣.

(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٨؛ أصول الدين، ص ١٢٢.

(٣) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٨.

(٤) أصول الدين، للبغدادي، ص ١٢٤.

(٥) أصول الدين، ص ١٢١، ١٢٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٧) هو: الحسين، بن الحسن، بن محمد، بن حلیم [باللام] أبو عبد الله الحلبي.

شيخ الشافعية بما وراء النهر، الفقيه، القاضي، المحدث. ولد في بخارى سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة (٣٨٨هـ) توفي سنة ثلاث وأربعمئة (٤٠٣هـ).

ومن مصنفاته: "المنهاج في شعب الإيمان"، طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٤، ص ٣٣٣ - ٣٤٣؛ طبقات الشافعية، لابن هداية الله، ص ١٢٠.

ثم يراجع: البداية والنهاية، ج ١١، ص ٣٤٩. شذرات الذهب، ج ٣، ص ١٦٧.

ثم يراجع: المنهاج في شعب الإيمان، للحلبي، ج ١، ص ١٨٨.

وأصل القديم في اللسان: السابق؛ لأن القديم، هو القادم.،،،
 فقيل لله - عز وجل - قديم بمعنى أنه سابق للموجودات كلها، ولم يجز - إذ
 كان كذلك - أن يكون لوجوده ابتداء؛ لأنه لو كان لوجوده ابتداء، لاقتضى ذلك أن
 يكون غير له أوجده؛ وَلَوْجَبَ أن يكون ذلك الغير موجوداً قبله؛ فكان لا يصح - حينئذ
 - أن يكون هو سابقاً للموجودات،،،؛ فكان القديم في وصفه - جل ثناؤه
 عبارة عن هذا المعنى...^(١).

وقال البيهقي - فيما نقله عن شيخه الحلبي -:

"... ومنها: "الطالب".

قال الحلبي:

وهذا اسم جرت عادة الناس باستعماله في اليمين مع الغالب؛ ومعناه: المتَّبِعُ، غير
 المُهْمَلُ؛ وذلك أن الله - عز وجل - يُمَهَّلُ ولا يُهْمَلُ، وهو: على الإمهال بالغ
 أمره...^(٢).

وقال:

"... ومنها القاضي.،،

قال الحلبي:

ومعناه: الملزم حكمه؛ وبيان ذلك أن: الحاكم من العباد، لا يقول إلا ما يقوله
 المفتي؛ غير أن الفتيا لما كانت لا تلزم لزوم الحكم، والحكم يلزم، سمي الحاكم: قاضياً، ولم
 يسم المفتي قاضياً، فعلمنا أن القاضي هو الملزم، وحكم الله - تعالى جَدّه - كله لازم
 فهو - إذاً - قاض، وحكمه قضاء...^(٣).

وقال:

"... قال الحلبي:

(١) الأسماء والصفات، ج ١، ص ٣٥ - ٣٦.
 (٢) الأسماء والصفات، ج ١، ص ٨٢؛ وينظر: المنهاج في شعب الإيمان، للحلبي، ج ١، ص ١٩٨.
 (٣) الأسماء والصفات، ج ١، ص ١١١، ١١٢؛ وينظر: المنهاج في شعب الإيمان، للحلبي، ج ١،
 ص ٢٠٢.

ومنها: "الفرد"؛ لأن معناه: المنفرد بالقدم، والإبداع، والتدبير...^(١).

وقال التفتازاني:

"... وقد شاع في عبارات العلماء: المرید، والمتكلم، والشيء، والموجود،

والذات، والأزلي، والصانع، والواجب، وأمثال ذلك..."^(٢).

ونستخلص - مما سبق - أن بعض الأشاعرة، رغم قولهم بأن أسماء الله - تعالى

- توقيفية؛ إلا أنهم أطلقوا على الله - تعالى - أسماء لم يرد بها إذن شرعي، ولا توقيف.

القول الثاني: ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني^(٣) إلى: أن أسماء الله - تعالى -

ليست توقيفية؛ بل قياسية اصطلاحية؛ فكل لفظ لم يرد به إذن، ولا منع، ودل - أيضاً

- على معنى ثابت لله - تعالى - جاز إطلاقه على الله - تعالى - بلا توقيف؛ إذا لم

يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بجلاله وعظمته؛ ولهذا أطلق على الله - تعالى - أسماء غير

التي ورد بها القرآن، والحديث، مثل: المتفضل، الخبي، المميت، الموجود، القديم، المرید،

المتكلم، والذات، والمُخَدِّث، والأزلي، وغيرها^(٤).

قال الباقلاني:

"... ولا يجب أن لا يشتق له من جميع أفعاله اسم؛ لأن ذلك يوجب أن لا يشتق

له من العدل عادلاً، ومن الإحسان، والتفضل، محسناً متفضلاً؛ وذلك خلاف الإجماع.

فوجب أن يشتق له من بعض ما خلق، ولا يشتق له من بعض..."^(٥).

وقال:

"... فإن قال قائل: فعلى كم وجه تنقسم أسماء الله - تعالى -؟.

(١) الأسماء والصفات، ج ١، ص ١٦٠؛ وينظر: المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، ج ١، ص ٢١٠.

(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٨.

(٣) التمهيد، ص ٢١٥، ٢٢٣؛ ٢٣٠، ٢٣١؛ ٢٣٢، ٢٣٣.

ثم يراجع: لوامع البينات، ص ٣٦؛ شرح المواقف، ص ٣٥٢، ٣٥٣. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٣، ٣٤٤.

(٤) التمهيد، ص ٢١٥؛ ٢٢٣.

(٥) التمهيد، ص ٢٢٣.

- قيل له على ضربين:

- فضرب منها هو، هو، تعالى - إذا كان اسماً عائداً إلى نفسه - ككونه: موجوداً، وشيئاً، وقديماً، وذاتاً، وواحداً، وغيراً لما غير، وخلافاً لما خالف، وأمثال ذلك من الأسماء الراجعة إلى ذاته - تعالى -؛ لأن ذاته ليس بمعنى سواه، أو معنى لا يقال: هو هو.

وقد دلت الدلالة على أنه: شيء، موجود، قديم، وذات، وواحد، وغير لما غيره، وخلاف لما خالفه لنفسه؛ لا لمعنى.

فوجب أن تكون هذه الأسماء هي الله - تعالى -.

- والضرب الآخر: اسم هو الله - تعالى - وهو الصفة الحاصلة له.

وهي على ضربين:

- إما أن تكون: صفة ذات.

- أو صفة فعل.

فإن كانت صفة ذات - كقولنا: "عالم" الراجع إلى العلم، ...، ...، ... فهي أسماء له، ولا يقال: هي غيره؛ لاستحالة مفارقتها له على بعض وجوه المفارقات الموجبة للغيرية.

وما كان من أسمائه راجعاً إلى إثبات صفة من صفات فعله - ككونه: عادلاً، ومحسناً، ومتفضلاً، ومحياً، ومميتاً - فهي غيره؛ لأنه قد كان موجوداً، متقدماً عليها، ومع عدمها...^(١).

وقال:

"... وتأويل قول النبي ﷺ (لله تسعة وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة)^(٢)،

أي: له تسع وتسعون تسمية هي عبارات عن كون الباري - تبارك وتعالى - على أوصاف شتى، منها ما يستحقه لنفسه، ومنها ما يستحقه لصفة تتعلق به.

(١) التمهيد، ص ٢٣٠؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٣١، ٢٣٣.

(٢) صحيح البخاري، ح/٧٣٩٢؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٧٧.

وأسماءه العائدة إلى نفسه هي هو، وما تعلق منها بصفة له، فهي أسماء له، فمنها صفات ذات، ومنها صفات أفعال.

وهذا هو تأويل قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(١)، أي: تسميات...^(٢).

القول الثالث: التوقف؛ وإليه مال أبو المعالي عبد الملك الجويني^(٣).

يرى إمام الحرمين: أن ما اتصف الباري - سبحانه - بمعناه من الأسماء، ولم يرد منع، ولا إذن شرعي به، ولا بمرادفه، وكان مشعراً بكمال وإجلال؛ من غير وهم نقص، وإخلال - فلا يُقضى في حكم إطلاقه على الله - تعالى - بجواز، ولا تحريم؛ لأن الحل والحرمة من أحكام الشرع، فيتوقف على دليل شرعي؛ ولا عبرة بالقياس في الأسماء والصفات.

ثم هو لا يشترط في جواز الإطلاق ورود ما يقطع به في الشرع؛ بل ما يقتضي العمل^(٤) - وإن لم يوجب العلم - فهو كاف.

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) التمهيد، ص ٢٣٢؛ ثم يراجع: لوامع البينات فقد أطال الرازي النفس في ذكر مذهب الباقلاني، ص ٣٦، ٣٧.

(٣) الإرشاد، ص ١٤٣؛ ثم يراجع: شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٣، ٣٤٤؛ شرح الجوهرة، ص ٨٩.

(٤) لعله أراد بذلك جواز تسمية الله - تعالى - بما ثبت بخير الواحد، مثل: الحنان، والمنان، والجميل، ونحوها...؛ لأن الأشاعرة يزعمون أن خير الآحاد لا يحتج به في باب الاعتقاد؛ لأنه لا يفيد العلم؛ وإن كان يوجب العمل، ويحتج به في باب العمل.

يؤيد ذلك قول حسن جليي الفناري (٨٤٠هـ - ٨٨٦هـ): "... اختلف في أنه: هل يجوز تسمية الله - تعالى - بما ثبت بخير الواحد؟

- فقول: يجوز؛ لأنه من باب العمل.

- وقيل: لا يجوز؛ لأنه من باب الاعتقاد.

ثم الظاهر أن الإطلاق؛ وإن كان على وجه الأخبار يكفي في الإذن ما لم يكن في السوق أمر آخر يمنعه؛ وإلا يلزم أن لا يكون كثير من الأسماء مأذونة؛ فلا عبرة بما في شرح المشارق من أنه لا يلزم من قول عائشة - رضي الله تعالى عنها - : إن الله رفيق يحب الرفق، صحة أن يقال: يارفيق؛ لأنه ذكر على وجه الأخبار...".

حاشية حسن جليي على شرح المواقف للجرجاني، الموقف الخامس - تحقيق: د. أحمد المهدي، ص ٣٥٤، ٣٥٥.

وأما القياس فلا عبرة به في إطلاق الأسماء على الله - تعالى -؛ لاحتمال إيهام أحد المترادفين، دون الآخر: كالعالم والعارف؛ والجواد والسخي، والحليم والعاقل؛ فقياس "العارف" بناء على أنه لم يرد في القرآن والحديث على "العالم" ممنوع^(١).

قال الجويني:

"... ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله - تعالى - وصفاته، أطلقناه.

- وما منع الشرع من إطلاقه، منعناه.

- وما لم يرد فيه إذن، ولا منع لم نقض فيه بتحليل، ولا تحريم.

فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع؛ ولو قضينا بتحليل، أو تحريم من غير شرع، لكننا مثبتين حكماً دون السمع.

ثم لا يشترط في جواز الإطلاق ورود ما يقطع به في الشرع؛ ولكن ما يقتضي العمل - وإن لم يوجب العلم -، فهو كاف. غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه...^(٢).

- **القول الرابع:** التفصيل؛ بمعنى: التفريق بين الاسم، والوصف:

- فكل ما يرجع إلى الاسم فهو: توقيفي.

- وكل ما يرجع إلى الوصف فلا يتوقف على الإذن الشرعي؛ بل إذا صح اللفظ

في اللغة، ووصف الله بمعناه، جاز إطلاقه على الله - تعالى -، مثل: القديم، والموجود، والموجد، والمظهر، والمخفي، والمسعد، والمشقي، والمبقي، والمغني،

وهو قول الغزالي، واختيار الرازي.

وقد ذكر الرازي الدليل على أن الاسم يجب أن يكون توقيفياً؛ وأما الوصف فلا

يجب أن يتوقف على الإذن الشرعي.

ثم قسم الألفاظ التي تدل على الوصف إلى ثلاثة أنواع:

- **النوع الأول:** ما يدل على صفات ثابتة في حق الله - تعالى - قطعاً.

(١) شرح جوهرية التوحيد، ص ٨٨ - ٩٠.

(٢) الارشاد، ص ١٤٣؛ ثم يراجع: شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٣ - ٣٤٤؛ شرح جوهرية التوحيد، ص ٨٩.

وهذا النوع يتفرع إلى ثلاثة أقسام:

أ - ألفاظ يجوز إطلاقها على الله - تعالى - مفردة، ومضافة، مثل: القديم، الموجود، الأزلي.

ب - ألفاظ يجوز إطلاقها مفردة، ولا يجوز إطلاقها مضافة إلى بعض الأشياء، فيقال: ياخالق، ياملِك؛ ولا يقال: يا خالق القردة، وياخالق الخنازير؛ بل يقال: ياخالق السموات والأرض، ياخالق كل شيء.

ج - ألفاظ لا يجوز ذكرها مفردة؛ بل يجوز ذكرها مضافة؛ مثل: الرامي، الزارع، ...

ولكن يجوز أن يقال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١).

- **النوع الثاني:** ألفاظ - على حد قوله - لا يجوز وصف الباري بها مثل: النزول، والإتيان، والحجىء، والصورة.

وقد أول معنى الاسم الأحسن المصور^(٢).

- **النوع الثالث:** وهو: الذي يكون مركباً من:

- أمر ثابت في حق الله - تعالى -.

- ومن كيفية يتمتع ثبوتها لله - تعالى -؛ مثل قوله تعالى:

﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾^(٣).

فيجب إطلاقه على الله - تعالى - بعين هذا اللفظ، كما ورد في القرآن؛ ولكن

لا يجوز أن يسمى الله - تعالى - الماكر، الخادع، المستهزئ، ونحوه.

قال أبو حامد الغزالي الطوسي:

"... والذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري - رحمة الله عليه - أن ذلك

موقوف على التوقيف؛ فلا يجوز أن يطلق في حق الله - تعالى - ما هو موصوف بمعناه إلا

إذا أذن فيه.

(١) سورة الأنفال، الآية ١٧.

(٢) لوامع البينات، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٥٤.

والمختار عندنا: أن نفصل؛ ونقول:

- كل ما يرجع إلى الاسم، فذلك موقوف على الإذن.

- وما يرجع إلى الوصف، فذلك لا يقف على الإذن؛ بل الصادق منه مباح، دون الكاذب...، ...، ...، ... وعلى الجملة هذه مسألة فقهية؛ إذ هو نظر في إباحة لفظ، وتحريمه.

فنقول: أما الدليل على المنع من وضع اسم له، فهو المنع من وضع اسم لرسول الله ﷺ لم يسم به نفسه، ولا سماه به ربه، ولا أبواه.

وإذا منع في حق الرسول ﷺ فهو في حق الله أولى. وهذا نوع قياسي فقهي يبنى على مثله الأحكام الشرعية.

وأما دليل إباحة الوصف، فهو: أنه خبر عن أمر؛ والخبر ينقسم إلى: صادق، وكذب. والشرع قد دل على تحريم الكذب في الأصل؛ والكذب حرام إلا لعارض دل على إباحته، والصدق حلال إلا لعارض.

وكما أنه يجوز لنا أن نقول في زيد: إنه موجود؛ لأنه موجود... فكذلك في حق الله - تعالى - ورد به الشرع، أو لم يرد.

ونقول: إنه قديم... وإن قدرنا أن الشرع لم يرد به، ...، ...، ...

وكذلك قد يمنع من اطلاق لفظ، فإذا قرن به قرينة جوزناه؛ فلا يجوز أن يقال في

حق الله - تعالى - : يزارع، يا حارث. ...، ...،

وكذلك في الدعاء ندعو الله - تعالى - بأسمائه الحسنی كما أمرنا.

وإذا جاوزنا الأسماء إلى أن ندعوه بصفاته دعواته بصفات المدح والجلال، فلا نقول: يا موجد، يا محرك، يا مسكن؛ بل نقول: يا مقيل العثرات، يا منزل البركات، ويا ميسر كل عسير، وما يجري مجراه.

...، ...، ... والله - تعالى - هو: الموجود، والموجد، والمظهر، والمخفي،

والمسعد، والمشقي، والمبقي، والمغني.

وكل ذلك يجوز إطلاقه؛ وإن لم يرد فيه توقيف...^(١).

وقال الرازي:

"... واختيار الشيخ الغزالي أن الأسماء موقوفة على الإذن؛ أما الصفات فغير

موقوفة على الإذن؛ وهذا هو المختار...^(٢).

وقال:

"... الدليل على أنه لا يجوز وضع الاسم لله - تعالى - أنا أجمعنا على أنه لا

يجوز لنا أن نسمي الرسول باسم ما سماه الله به، ولا باسم ما سمي هو نفسه به؛ فإذا لم

يجز ذلك في حق الرسول؛ بل في حق أحد من آحاد الناس، فهو في حق الله - تعالى -

أولى...، ...،

وأما بيان أن الوصف لا يتوقف على التوقيف، فهو: أن مدلول اللفظ لما كان

ثابتاً في حق الله - تعالى - كان وصف الله - تعالى - به كلاماً صدقاً، فوجب أن يجوز

ذلك...^(٣).

المسألة الثانية:

أن أسماء الله - تعالى - مشتقة من صفاته؛ وليست جامدة؛ بل يشتق له منها

صفات؛ ولذلك حرص العلماء على شرحها، وبيان معانيها.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... وجملة أسمائه قسمان:

- مشتق.

- وغير مشتق.

فالمشتق منها نوعان: ...، ...،

- أحدهما: مشتق من صفة له قائمة به.

(١) المقصد الأسنى، ص ١٥٤ - ١٥٦.

(٢) لوامع البينات، ص ٣٦.

(٣) لوامع البينات، ص ٣٩.

وهذا النوع منه اسم له أزلي: كالقادر، والعالم، والحي، والسميع، والبصير،
والمريد، والمتكلم.

- والثاني: مشتق له من فعل، ...، ...، ...؛ وذلك نوعان:

- أحدهما: مشتق من فعله، كخالق، والرازق، والمنعم، ونحو ذلك.

- والثاني: مشتق له من فعل غيره، كمعبود، ومشكور، ونحو ذلك. ...^(١)

وقال - أيضاً -:

"... أسماء الله - تعالى - على ثلاثة أقسام:

- قسم منها يستحقه لذاته، كوصفه بأنه: شيء، وموجود، وذات، وغني، ونحو

ذلك.

- وقسم منها يستحقه لمعنى قام به: كالحي، والعالم، والقادر، والمريد، والمتكلم،

والسميع، والبصير.

- وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله: كخالق، والغافر، ونحو ذلك...^(٢)

وقال أبو حامد الغزالي:

"... وإنما فضيلة هذه الأسماء لما تحتها من المعاني، فإذا خلا عن المعنى، لم يبق إلا

الألفاظ.

والمعنى إذا دل عليه: "بألف اسم"، لم يكن له فضل على المعنى الذي يدل عليه

ياسم واحد.

فبعيد أن يكمل هذا العدد المحصور بتكرير الألفاظ على معنى واحد؛ بل الأشبه

أن يكون تحت كل لفظ خصوصي معنى...^(٣)

وقال الرازي:

"... الأسماء ألفاظ دالة على المعاني فهي: إنما تحسن بحسن معانيها، ومفهوماتها،

(١) أصول الدين، ص ١١٧ - ١١٨.

(٢) أصول الدين، ص ١٢١، ١٢٢.

(٣) المقصد الأسنى، ص ٤١.

ولا معنى للحسن في حق الله - تعالى - إلا ذكر صفات الكمال، ونعوت الجلال...^(١).

وقال - أيضاً -:

"... إن أسماء الله ليست إلا لله، والصفات الحسنى ليست إلا لله، فيجب كونها موصوفة بالحسن، والكمال فهذا يفيد أن كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال، وجلال، فإنه لا يجوز إطلاقه على الله - سبحانه - ..."^(٢).

٣ - المسألة الثالثة:

إن أسماء الله - تعالى - لا تنحصر في العدد تسعة وتسعين؛ وأن العدد المذكور في الحديث، لا يفيد الحصر؛ بل إنها تزيد على التسعة والتسعين^(٣).

قال عبد القاهر البغدادي:

"... وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة وتسعين المنع من الزيادة عليها؛ لورود الشرع بأسماء له سواها.

وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين. ...

... ، ...

- وقيل: إن العدد نوعان:

زوج، وفرد. والفرد أفضل من الزوج.

وفي الحديث: (إن الله وتر يحب الوتر)^(٤).

وإذا صح أن الفرد أفضل من الزوج؛ وأول الأفراد واحد، وآخرها تسعة

وتسعون، أنعم الله على عباده بأكمل الأفراد عدداً من أسمائه، فأمرهم أن يدعوه بها؛

(١) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ٦٦.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ٦٨.

(٣) تراجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ١٢٠ - ١٢١؛ المقصد الأستنى، ص ١٤٧ - ١٥٣؛

لوامع البينات، ص ٧٣ - ٨٢؛ التمهيد، ص ٢٣٢؛ الانصاف، ص ٦١.

(٤) صحيح البخاري ح/٦٤١٠، فتح الباري، ج ١١، ص ٢١٤؛ ولفظ البخاري، (وهو وتر يحب الوتر).

وهي تسعة وتسعون.

وأما قوله: من أحصاها دخل الجنة، فلم يرد به من أحصاها لفظاً؛ إذ قد يحصيها المشرك والمنافق؛ وليس من أهل الجنة؛ وإنما أراد من أحصاها، من علمها، واعتقدها...^(١).

وقال - أيضاً -:

"... وفي القرآن من أسماء الله - تعالى - ما لم يذكر في هذا الخبر: كرفيع الدرجات، ونحو ذلك..."^(٢).

وقال البيهقي:

"... باب: البيان أن الله - جل ثناؤه - أسماء أخر."

وليس في قول النبي ﷺ تسعة وتسعون اسماً نفي غيرها؛ وإنما وقع التخصيص بذكرها؛ لأنها أشهر الأسماء، وأبينها معاني. وفيها ورد الخبر أن من أحصاها دخل الجنة، ، ، ...؛ وذلك يدل على أن المراد بقوله: من أحصاها:

- من عدّها.

- وقيل: معناه: من أطاقتها بحسن المراعاة لها، والمحافظة على حدودها، في معاملة الرب بها.

- وقيل معناه: من عرفها، وعقل معانيها، وآمن بها. والله أعلم...^(٣).

وقال الرازي:

"... إن تخصيص العدد بالذكر ليس فيه نفي الزائد عليه.

ويحتمل أن يكون سبب التخصيص أمرين:

- أحدهما: لعل هذه الأسماء أعظم، وأجل من غيرها.

- والثاني: أن لا يكون قوله: إن لله تسعة وتسعين اسماً كلاماً تاماً؛ بل يكون

مجموع قوله: "إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها، دخل الجنة"، كلاماً واحداً؛ وذلك

(١) أصول الدين، ص ١٢٠-١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣) الأسماء والصفات، للبيهقي، ج ١، ص ٣٠.

بمنزلة قولك: إن لزيد ألف درهم أعدها للصدقة؛ وهذا لا يدل على أنه: ليس له من الدراهم أكثر من الألف...^(١).

- الفرع الثاني: ما خالف فيه بعض الأشاعرة أهل السنة والجماعة^(٢).
ويشتمل هذا الفرع على ثلاث مسائل:

١ - المسألة الأولى:

أن بعض الأشاعرة أطلق على الله - تعالى - بعض الأسماء التي لم ترد في القرآن، أو السنة، أو الإجماع؛ مثل: القديم، والأزلي، والصانع، والواجب، وواجب الوجود، والفرد، والمريد، والمتكلم، والذات، والطالب، والقاضي، والطبيب، والمتفصل، والمحدث، والواعد، والموعد، والصادق، والذاكر، وغيرها.
وقد قال بهذا القول فريقان من الأشاعرة:

- الأول: من قال - مطلقاً - بأن أسماء الله - تعالى - ليست توقيفية؛ بل قياسية اصطلاحية. ويمثل هذا الاتجاه أبوبكر الباقلاني؛ وقد تقدم^(٣) توضيح رأيه فيما سبق؛ فلا وجه لإعادته.

- الثاني: بعض الأشاعرة الذين صرحوا بأن أسماء الله - تعالى - توقيفية، خالفوا ذلك عملياً؛ حيث نجد بعضهم عندما شرع في الكلام عن أسماء الله - تعالى - أطلق على الله - تعالى - بعض الأسماء القياسية التي لم ترد في القرآن، أو السنة، أو الإجماع، فأطلقوا على الله - تعالى - أسماء لم يرد بها إذن شرعي، ولا توقيف.

وقد قال بذلك: عبد القاهر البغدادي، والبيهقي، ومحمد الأصفهاني، وعلي الجرجاني، ومسعود التفتازاني، ومحمد بن يوسف السنوسي^(٤) (ت ٨٩٥هـ)، ومحمد

(١) لوامع البينات، ص ٧٤؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٧٣ - ٨٢. "تفسير الأسماء والصفات"، للخطابي، ص ٦؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٣٨، ١٣٩؛ التمهيد، للباقلاني، ص ٢٣٢؛ الانصاف، للباقلاني، ص ٦١؛ المقصد الأسنى، ص ١٤٧ - ١٥٣.
(٢) يراجع: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج ٣، ص ١٠٤١ - ١٠٤٨.
(٣) يراجع: ص ٦٤٧ من هذه الرسالة.
(٤) يراجع: حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٨٦؛ ص ٩٣؛ ص ١٥٤، ١٥٥.

الدسوقي، وإبراهيم اللقاني^(١)، وإبراهيم البيجوري^(٢).
وقد نقلت - فيما سبق^(٣) - نصوصاً من كلامهم؛ فلا وجه لإعادتها.

٣ - المسألة الثانية:

مسألة هل الإسم هو المسمى؟ أو غيره؟

وقد اختلف الأشاعرة فيها إلى ثلاثة أقوال؛ وهي:

أ - ذهب بعض الأشاعرة إلى أن: الاسم غير المسمى، وهذا القول ذهب إليه أبو حامد الغزالي^(٤)، والفخر الرازي^(٥)، والآمدي^(٦)، وهو قول الجهمية، والمعتزلة من قبل.

قال أبو حامد الغزالي:

"... قد كثر الخائضون في الاسم والمسمى، وتشعبت بهم الطرق، ...، ...، ..."

....

والحق أن الاسم غير التسمية، وغير المسمى؛ وأن هذه أسماء ثلاثة متباينة، غير مترادفة...^(٧).

وقال:

"... من ظن أن الاسم هو المسمى على قياس الأسماء المترادفة، كما يقال: الخمر

هي العقار - فقد أخطأ جداً؛ لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم؛ ...، ...، ..."

فهذا - كله - يعرفك أن الاسم غير المسمى...^(٨).

وقال:

(١) تراجع: تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص ٥٢.

(٢) تراجع: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣) تراجع: ص من هذه الرسالة.

(٤) تراجع: المقصد الأسنى، ص ٢٧، ٢٨، ٣١.

(٥) تراجع: لوامع البينات، ص ١٨؛ شرح المواقف، ص ٣٤٥، ٣٤٦.

(٦) تراجع: أبكار الأفكار، ص ٩٦٩ - ٩٧٤؛ شرح المواقف، ص ٣٤٦.

(٧) المقصد الأسنى، ص ٢٧، ٢٨.

(٨) المقصد الأسنى، ص ٣١.

"... - فإن قيل: فقد قال تعالى:

﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾^(١).

ومعلوم أنهم ما كانوا يعبدون الألفاظ التي هي حروف مقطعة؛ بل كانوا يعبدون المسميات.

- فنقول: إن المستدل بهذا لا يفهم وجه دلالة ما لم يقل: إنهم كانوا يعبدون المسميات دون الأسماء. فيكون في كلامه التصريح بأن الأسماء غير المسميات.

.....،، وهذا هو الدليل على أن الاسم غير المسمى؛ لأنه أضاف الاسم إلى التسمية، وأضاف التسمية إليهم؛ فجعلها فعلاً لهم؛ فقال: ﴿أسماء سميتموها﴾^(٢)، يعني أسماء حصلت بتسميتهم، وفعلهم، وأشخاص الأصنام لم تكن هي الحادثة بتسميتهم...^(٣).

وقال الرازي:

"... المشهور من قول أصحابنا - رحمهم الله تعالى - أن الاسم نفس المسمى، وغير التسمية.

وقالت المعتزلة: إنه: غير التسمية، وغير المسمى.

واختيار الشيخ الغزالي - رضي الله عنه - أن: الاسم، والمسمى، والتسمية، أمور ثلاثة متباينة؛ وهو: الحق عندي...^(٤).

وقال:

"... الذي يدل على أن الإسم غير المسمى، وجوه:

- الحجة الأولى: أسماء الله - تعالى - كثيرة؛ والمسمى ليس بكثير، فالاسم غير المسمى؛ إنما قلنا أسماء الله كثيرة لوجوه:

- أحدها: قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(٥).

(١) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) المقصد الأسنى، ص ٣٧؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٣٨ - ٣٩.

(٤) لوامع البينات، ص ١٨.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

...، ...، ...؛ وأما أن المسمى بهذه الأسماء ليس بكثير، فهو متفق عليه؛ فثبت أن الأسماء كثيرة، وأن المسمى ليس بكثير؛ وكانت الأسماء مغايرة للمسمى لا محالة...^(١).

وقال:

"... واحتج القائلون بأن الاسم نفس المسمى بوجوه:

...، ...، ...، قوله تعالى:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾^(٢).

أخبر الله - تعالى - أنهم عبدوا الأسماء، والقوم ما عبدوا إلا تلك الذوات؛ فهذا

يدل على أن الاسم هو: المسمى...، ...، ...، وأما الجواب: ...، ...، ...،

- فنقول: إن قوله تعالى:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا﴾^(٣).

يدل على أن الاسم غير المسمى لوجهين:

- الأول: أن قوله: ﴿إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ يدل على أن تلك الأسماء إنما

حصلت بجعلهم، ووضعهم؛ ولا شك أن تلك الذوات ما حصلت بجعلهم، ووضعهم؛ وهذا يقتضي أن: الاسم غير المسمى.

- الثاني: أن الآية تدل على أن اسم الإله، كان حاصلًا في حق الأصنام؛

ومسمى الإله ما كان حاصلًا في حقهم؛ وهذا يوجب المغايرة بين الاسم، والمسمى، ويدل على أن الاسم غير المسمى.

ثم نقول: المراد بالآية أن تسمية الصنم بالإله، كان اسمًا بلا مسمى، كمن يسمي

نفسه باسم السلطان، وكان في غاية القلة والذلة؛ فإنه يقال: إنه ليس له من السلطنة إلا الاسم، فكذا هنا...^(٤).

(١) لوامع البيئات، ص ١٩.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٤) لوامع البيئات، ص ٢١؛ ص ٢٥؛ ثم يراجع: ص ١٨ - ٢٦.

ب - أن الاسم هو: عين المسمى؛ وبه قال إمام الحرمين^(١) الجويني، وقد اختاره البيهقي^(٢)، ثم عزاه إلى: الحارث بن أسد المحاسبي^(٣)، وأبي بكر بن فورك^(٤)، وأبي محمد الحسين^(٥) بن مسعود البغوي، وأبي عبيد القاسم بن سلام^(٦)، وهو أحد قولي أبي الحسن^(٧) الأشعري وأصحابه.

قال إمام الحرمين:

"... التسمية ترجع عند أهل^(٨) الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم، والاسم لا يرجع إلى لفظه [أي: إلى لفظ المسمى]؛ بل هو مدلول التسمية. فإذا قال القائل: زيد، كان قوله تسمية، وكان المفهوم منه اسماً؛ والاسم هو المسمى في هذه الحالة، والوصف والصفة، بمثابة: التسمية والاسم. فالوصف: قول الواصف.

والصفة: مدلول الوصف....،، ثم الدليل على أن: الاسم يفارق التسمية، ويراد به المسمى: آي من كتاب الله - تعالى -؛ منها: قوله تعالى:

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^(٩)؛ وإنما المسيح وجود الباري - تعالى - دون ألفاظ الذاكرين.

وقال عز وجل:

-
- (١) الارشاد، ص ١٤١، ١٤٢.
- (٢) الجامع لشعب الإيمان، للبيهقي، ج ١، ص ٣٣٦، ٣٣٧؛ الاعتقاد، ص ٣٢؛ البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٦؛ ص ١٤٨؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج ٣، ص ١٠٤٣.
- (٣) الجامع لشعب الإيمان، للبيهقي، (١: ل ١٥)؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٥.
- (٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧؛ شرح المواظف ص ٣٤٦، ٣٤٧.
- (٥) شرح السنة، ج ٥، ص ٢٩.
- (٦) البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٧؛ الاعتقاد، ص ٣٣.
- (٧) مقالات الاسلاميين، ص ١٧٢؛ ص ٢٩٠؛ ص ٢٩٣؛ أصول الدين، للبغدادي، ص ١١٤، ١١٥.
- (٨) يقصد بهم: الأشاعرة.
- (٩) سورة الأعلى، الآية ١.

﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾^(١).

وقال تعالى:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾^(٢).

ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام؛ وإنما عبدوا المسميات؛ لا

التسميات.

فإن قيل: أطلق المسلمون القول: بأن: الله - تعالى - تسعة وتسعين اسماً؛ فلو

كان الاسم هو: المسمى لكان ذلك حكماً بتعدد الآلهة.

ولنا في جواب ذلك مسلكان:

- أحدهما: أن نقول: قد يراد بالاسم التسمية، وهذا مما لا ننكره، فيحمل

الاطلاق في الاسماء على المسميات.

- والوجه الثاني: أن كل اسم دل على فعل، فهو اسم، فالأسماء هي: الأفعال،

وهي متعددة؛ وما دل على الصفات القديمة، لم يبعد فيه التعدد.

وما دل على الصفات النفسية،

- وهي: الأحوال - فلا يبعد - أيضاً - تعددها...^(٣).

وقال البيهقي - فيما نقله - عن شيخه الأستاذ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد

الإسفرائيني: "... وذهب بعض أصحابنا من أهل الحق في جميع أسماء الله - عز وجل -

إلى أن الاسم والمسمى واحد.

قال: والاسم في قولنا: عالم، وخالق لذات الباري التي لها صفات الذات؛ مثل

العلم، والقدرة.

وصفات الفعل؛ مثل: الخلق والرزق.

قال: ولا نقول هذه الصفات، إنها: أسماء؛ بل الاسم ذات الله الذي له هذه

(١) سورة الرحمن، الآية ٧٨.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) الإرشاد، ص ١٤١، ١٤٢.

الصفات... " (١).

وقد نسب البيهقي هذا القول إلى بعض الأشاعرة؛ ومنهم شيخه أبي بكر بن الحسن بن فورك، وذكر طرفاً من أدلتهم عليه، ثم اختار هذا القول، ورجحه على غيره.
قال البيهقي:

"... وإلى هذا ذهب الحارث بن أسد المحاسبي - فيما حكاه عنه الأستاذ أبو بكر ابن الحسن بن فورك-،....، ويصح ذلك عندي بما يشهد له اللسان بذلك، ألا ترى إلى قوله - عز وجل - ﴿بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى﴾ (٢).

فأخبر أن اسمه يحيى؛ قال: ﴿يَا يَحْيَى﴾ (٣): فخاطب اسمه؛ فعلم أن المخاطب يحيى، وهو: اسمه؛ واسمه هو.

وكذلك قال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ (٤)، وأراد: المسميات.

ولأنه لو كان غيره، أو ، لا، هو المسمى، لكان القائل إذا قال: عبدت الله؛ والله اسمه، أن يكون عبد اسمه.

- أما غيره

- وأما لا يقال إنه هو؛ وذلك محال.

وقوله:

(إن لله تسعة وتسعين اسماً) (٥)، معناه: تسميات العباد لله؛ لأنه في نفسه واحد.

قال الشاعر:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما (٦).

(١) الجامع لشعب الإيمان، للبيهقي (١: ١٥٧) نقلاً عن البيهقي وموقفه من الالهييات، ص ١٤٥.

(٢) سورة مريم، الآية ٧.

(٣) سورة مريم، الآية ١٢.

(٤) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٥) صحيح البخاري، ح/٧٣٩٢؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٧٧.

(٦) هذا شطر من البيت وعجزه:

** ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

قال أبو عبيد:

أراد: ثم السلام عليكم؛ لأن السلام، هو: السلام،،،
والمختار من هذه الأقاويل، ما اختاره الشيخ: أبو بكر بن فورك - رحمه الله -
...^(١).

وقال البيهقي - أيضاً -:

"... ومن أصحابنا من ذهب إلى أن جميع أسمائه لذاته الذي له صفات الذات،
وصفات الفعل؛ فعلى هذا الاسم والمسمى في الجميع واحد؛ والله أعلم.
وعلى هذه الطريقة يدل كلام المتقدمين من أصحابنا..."^(٢).

وقال الحسين البغوي:

"... والاسم هو: المسمى وذاته..."^(٣).

= وقد نسب هذا البيت إلى لييد كل من:

اللالكائي، والقاضي أبو بكر الباقلائي، وابن حزم، والآمدي، والرازي، والجرجاني.
يراجع:

شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٢، ص ٢١٣.

التمهيد، للباقلاني، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥، ص ٢٨.

أبكار الأفكار، ص ٩٧١.

لوامع البينات، للرازي، ص ٢٢.

شرح المواقف، ص ٣٤٨.

والشاعر: هو: لييد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب العامري، أبو عقيل، أحد الشعراء
الأشرف في الجاهلية، أدرك الإسلام، وقدم على رسول الله ﷺ نزل الكوفة، وأقام فيها إلى أن
توفي عام (٤١هـ) قيل إن عمره بلغ (١٥٧هـ) ولم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً من الشعر.

ترجمته: الإصابة، ج ٣، ص ٣٢٦؛ شذرات الذهب، ج ١، ص ٥٢؛ الشعر والشعراء، لابن
قتيبة، ج ١، ص ٢٧٤؛ خزنة الأدب، ج ٢، ص ٢٤٨؛ طبقات فحول الشعراء، ج ١، ص
١٣٥.

(١) الجامع لشعب الإيمان، للبيهقي، (١: ل ١٥)؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من الالهيات، ص
١٤٥ - ١٤٦.

(٢) الاعتقاد، ص ٣٢؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.

(٣) شرح السنة، للبغوي، ج ٥، ص ٢٩.

وقال البغدادي:

"... اختلفوا في الاسم: فقال أكثر أصحابنا: إنه: المسمى؛ والعبارات تسمية له.

وقد نص أبو الحسن الأشعري على هذا القول في كتاب: "تفسير القرآن".

وذكر في كتاب الصفات أن: الاسم هو: الصفة؛ وقسمه تقسيم الصفات...^(١).

ج - التفصيل؛ بمعنى أن الأسماء على ثلاثة^(٢) أقسام:

- تارة يكون الاسم هو: المسمى؛ كوصف الواصف له - سبحانه - : بأنه

شيء، وذات، وموجود، وقديم، وإله، وملك، وقدس، وعظيم، وعزيز، ومتكبر، ...؛

فالإسم والمسمى في هذا القسم واحد.

- تارة يكون الاسم غير المسمى؛ كوصف الواصف له بأنه: خالق، رازق، محيي،

ميت، ...

- وتارة لا يكون الاسم هو المسمى؛ ولا غيره: كاسم: العليم، القدير، السميع،

البصير، الحي، ...

فدللت هذه الأوصاف على صفات زائدة على ذاته، قائمة به: كحياته، وعلمه،

وقدرته، وإرادته، وسمعه، وبصره، وكلامه؛ فالإسم في هذا القسم صفة قائمة بالمسمى،

لا يقال: إنها المسمى، ولا أنها غير المسمى.

وهذا القول هو: المشهور عن أبي الحسن^(٣) الأشعري - في أحد قوليهِ -، وهو

أحد قولي البيهقي^(٤)، وأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري^(٥) (١٤٢٦ هـ - ٤٧٨ هـ).

قال مسعود التفتازاني:

(١) أصول الدين، للبغدادي، ص ١١٤، ١١٥.

(٢) يراجع: الاعتقاد، ص ٣١، ٣٢؛ شرح المواقف، ص ٣٤٦؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٣٨؛

الغنية في أصول الدين، ص ١١٢؛ البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٤ - ١٤٥؛ موقف

ابن تيمية من الأشاعرة، ج ٣، ص ١٠٤٣.

(٣) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٣٨؛ شرح المواقف، ص ٣٤٦.

(٤) الاعتقاد، ص ٣١، ٣٢؛ الجامع لشعب الإيمان (١: ل ١٥)؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من

الالهيات، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٥) الغنية في أصول الدين، ص ١١٢.

"... وفيما ذكره الشيخ الأشعري من أن أسماء الله - تعالى - ثلاثة أقسام:
 - ماهو نفس المسمى؛ مثل: الله الدال على الوجود، أي: الذات.
 - وما هو غيره؛ كخالق، والرازق، ونحو ذلك مما يدل على فعل.
 - ومالا يقال إنه: هو، ولا غيره؛ كالعالم، والقادر، وكل ما يدل على الصفات
 القديمة..."^(١).

وقال علي الجرجاني:

"... وقال بعضهم^(٢):

- من الأسماء ماهو عين: كالموجود، والذات.
 - ومنها: ماهو غير: كخالق؛ فإن المسمى ذاته؛ والاسم هو نفس الخلق؛ وخلقه
 غير ذاته.

- ومنها: ما ليس عينا، ولا غيراً: كالعالم؛ فإن المسمى ذاته، والاسم علمه الذي
 ليس عين ذاته، ولا غيرها..."^(٣).

وقال أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري:

"... أسامي الرب - تعالى - على ثلاثة أقسام:

- فمن الأسامي ما يطلق بأنه المسمى؛ وهو: مادلت التسمية به على وجوده؛ مثل
 قولنا: حق، وموجود، وذات.

- ومن أسمائه ما يطلق بأنه غير المسمى؛ وهو: مادلت التسمية على فعله:
 كخالق، والرازق.

- ومن أسمائه: مالا يقال فيه إنه: المسمى، ولا غير المسمى، وهو: مادلت
 التسمية به على صفة قديمة: كالعالم، والقادر، والسميع، والبصير..."^(٤).

(١) شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٣٨.

(٢) الضمير هنا يرجع إلى قوله: "... وذهب أكثر أصحابنا..." الموافق، ص ٣٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٤) الغنية في أصول الدين، ص ١١٢.

المسألة الثالثة:

الأسماء الحسنى التي أول الأشاعرة معناها:

بالرغم من أن الأشاعرة أثبتوا لله - تعالى - الأسماء الحسنى، وأشتقوا له من أسمائه صفات الكمال، ونعوت الجلال؛ إلا أنهم عندما شرعوا في شرح معاني أسماء الله الحسنى فسروها بما يوافق معتقد الأشاعرة في نفي بعض الصفات، وتحريف معاني النصوص الواردة باثباتها عن طريق التأويلات الفاسدة؛ فإذا كان الاسم يدل على صفة ينفونها أنكروا دلالة ذلك الاسم على تلك الصفة التي ينفونها؛ والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

١ - اسم الله الأحسن "العلي" فكل من شرح هذا الاسم من الأشاعرة فسره بعلو الشرف، والمكانة، والشأن، والرتبة، أو القهر، أو الغلبة، ونحوها... وأنكروا دلالة على إثبات العلو بالذات، وعلو الله - تعالى - على خلقه، وصرحوا بنفي هذا المعنى.

قال البيهقي:

"... العلي: هو: العالي، القاهر.

وقيل: هو: الذي علا، وجل، من أن يلحقه صفات الخلق، وهذه صفة يستحقها بذاته..."(١).

وقال الجويني:

"... المتكبر: معناه، ومعنى "العلي"، "المتعال"، و"العظيم": واحد.

ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه، والتعالي، والتقديس، عن أمارات الحدث، وسمات النقص.

ومن الأئمة من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب خلقه.

ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه، وهذا أحسن.

ولابعد في اشتمال الاسم الواحد على معانٍ تنقسم إلى النفي والاثبات..."(٢).

(١) الاعتقاد، ص ٢٣.

(٢) الارشاد، ص ١٤٨.

وقال الرازي:

"... قال سبحانه:

﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^(١).

وقال:

﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾^(٢).

وقال:

﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِي﴾^(٣).

....،،، اعلم أن العليّ: فعيل من العالي. وهو: مشتق من العلو؛ وهو:

مقابلة السفلى.

ثم العلو، والسفل، قد يحصلان:

- في الأمور المحسوسة تارة.

- وفي المعقول أخرى.

أما في المحسوسة: فكما يقال: للعرش، أعلى من الكرسي. والسماء، أعلى من الأرض. والعلوية، والفوقية - بهذا المعنى - لا تتأني إلا في الأجسام؛ ولما تقدس الحق عن الجسمية، تقدس علوه عن أن يكون بهذا المعنى.

وأما في الأمور المعقولة: فكقوله تعالى:

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(٤).

ومعلوم أن هذه الرفعة ليست إلا في كمال الدرجة.

ويقال: لفلان درجة عالية في العلم، والزهد؛ ولا يراد به العلو في الجهة؛ بل في

الشرف، والمنقبة.،،،

ويقال: فلان من عليّة الناس؛ أي: من أشرافهم.

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٢) سورة غافر، الآية ١٢.

(٣) سورة الرعد، الآية ٩.

(٤) سورة المجادلة، الآية ١١.

...، ...، ..؛ فثبت أنه - سبحانه - أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية، وجل وتقدس عن أن يكون علوه عليها في المكان، والجهة. وإذا عرفت العلو بهذا المعنى، عرفت الفوقية في قوله سبحانه:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(١).

وفي قوله:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^(٢).

ثم نقول: يرجع حاصل هذا العلو إلى أحد أمور ثلاثة:

- إلى أنه لا يساويه شيء في الشرف، والمجد، والعزة؛ فحينئذ يكون هذا الاسم من أسماء التنزيه.

- أو إلى أنه: قادر على الكل؛ والكل تحت قدرته، وقهره؛ فيكون هذا الاسم من أسماء الصفات المعنوية.

- أو أنه: متصرف في الكل؛ فيكون من أسماء الأفعال...^(٣).

وقال: "... ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^(٤).

واعلم أنه: لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة...^(٥).

وقال:

"... الحق - سبحانه وتعالى - مرتفع؛ لا بالمكان، فإن من كان ارتفاعه بالمكان؛ كان مكانه مساوياً له في الارتفاع؛ بل التحقيق أن ذلك المكان يكون مرتفعاً بذاته؛ والتمكن يكون مرتفعاً بسبب ارتفاع ذلك المكان؛ فيكون ذلك الارتفاع للمكان بالذات؛ وللمتمكن بالتبع؛ وجلّ الحق عن أن يكون كذلك؛ بل الحق - سبحانه وتعالى - مرتفع عن المكان فلا يكون مكانياً، وعن الزمان فلا يكون زمانياً، فهو متعال عن

(١) سورة الأنعام، الآية ١٨.

(٢) سورة النحل، الآية ٥٠.

(٣) لوامع البينات، ص ٢٥٩ ، ٢٦٠.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٥) تفسير الرازي، ج ٧، ص ٦٣؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٣، ١٤.

مناسبة المحدثات، ومشابهة الممكنات، وتقدير الأوقات والساعات، وإحاطة الأحياء والجهات...^(١).

٢ - اسم الله - تعالى - الأحسن "النور"، فبعض الأشاعرة أول معنى هذا الاسم، وفسره: بمعنى الهادي؛ ولم يثبت أن الله - تعالى - نور، وأن من صفاته النور، وحجابه النور.

قال الخطابي^(٢):

"... النور: هو الذي بنوره يبصر ذو العماية، وبهدايته يرشد ذو الغواية، وعلى

مثل هذا يتأول قوله - جل وعز -:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣).

أي: منه نور السموات والأرض.

ولا يجوز أن يتوهم أن الله - تعالى - نور من الأنوار، وأن يعتقد ذلك فيه سبحانه!! فإن النور تضاده الظلمة، وتعاقبه فتزيله، وتعالى الله أن يكون له ضد، أو ند!!...^(٤).

وقال البيهقي:

"... النور: هو الهادي.

- وقيل: هو: المنور؛ وهو: من صفات الفعل.

- وقيل: هو: الحق.

- وقيل: هو: الذي لا يخفى على أوليائه بالدليل، وتصح رؤيته بالأبصار.

(١) لوامع البينات، ص ١١٦.

(٢) هو: أبو سليمان، حمّد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب، البستي الخطابي. إمام، عالم، حافظ، لغوي، ولد سنة بضع عشرة وثلاثمائة. رحل في طلب الحديث، وقراءة العلوم، ثم أُلّف في فنون من العلم، وفي شيوخه كثرة، ومن تصانيفه:

شرح سنن أبي داود، العزلة، اصلاح غلط المحدثين، وبيان إعجاز القرآن، شأن الدعاء، توفي "بيست" في شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاث مئة.

ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ٢٣ - ٢٨.

(٣) سورة النور، الآية ٣٥.

(٤) شأن الدعاء، ص ٩٥؛ ينظر: النهج الأسمى، ج ٢، ص ٢٤٣.

وهذه صفة يستحقها الباري - تعالى - بذاته...^(١).

وقال الآمدي:

"... وقوله:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢).

فإنه يحتمل أن يكون المراد به، أنه: هادي أهل السموات والأرض، ويكون

إطلاق اسم النور عليه باعتبار هذا المعنى...^(٣).

٣ - اسم الله - تعالى - الأحسن "الواحد" فقد فسر بعض الأشاعرة معنى هذا

الاسم بما يوافق قواعد المذهب الأشعري، والمنهج الكلامي.

قال الغزالي:

"... الواحد هو: الذي لا يتجزأ، ولا يتثنى، ...

- أما الذي لا يتجزأ، فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم؛ فيقال إنه: واحد.

بمعنى أنه: لا جزء له، وكذا النقطة لا جزء لها.

والله - تعالى - واحد، بمعنى: أنه يستحيل تقدير الإنقسام في ذاته.

- وأما الذي لا يتثنى، فهو: من لا نظير له كالشمس - مثلاً - فإنها - وإن

كانت قابلة للإنقسام بالوهم - متجزئة في ذاتها؛ لأنها من قبيل الأجسام.

فهي لا نظير لها؛ إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير.

فإن كان في الوجود موجود - ينفرد بخصوص وجوده تفرداً، لا يتصور أن

يشاركه غيره فيه أصلاً - فهو: الواحد، المطلق، أزلاً، وأبداً.

....،....،....،... فلا وحدة على الإطلاق إلا لله - تعالى -...^(٤).

وقال الرازي:

"... اعلم أن الواحد:

(١) الاعتقاد، ص ٢٨؛ ثم يراجع: الارشاد، ص ١٥٥؛ لوامع البينات، ص ٣٤٦ - ٣٤٨.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) غاية المرام، ص ١٤٠.

(٤) المقصد الأسنى، ص ١١٨.

- قد يراد به نفي الكثرة في الذات.

- وقد يراد به نفي الضد والند.

أما الواحد بالتفسير الأول، فقد ذكروا في تفسيره وجوها:

- الأول: أنه شيء لا ينقسم؛ وإنما قلنا: شيء احترازاً عن المعدوم؛ لأن المعدوم

لا ينقسم؛ وإنما قلنا: لا ينقسم احترازاً عن قولنا: رجل واحد، وذات واحدة، فإنه: يقبل القسمة.

أما الواحد الحقيقي: فإنه: لا يقبل القسمة بوجه البته.،،

- أما الواحد بالتفسير الثاني: فهو أنه ليس في الوجود موجود يساويه في

الوجوب الذاتي، وفي العلم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها. ...^(١)

٤ - اسم الله - تعالى - الأحسن "الإله"، فقد فسر بعض الأشاعرة هذا الاسم

بما يوافق أصول مذهب الأشاعرة، ومنهج المتكلمين؛ حيث فسروا الإله بأنه: القادر على الاختراع، وأن الإلهية هي: القدرة على الاختراع؛ وليس الإله بمعنى المعبود.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... اختلف أصحابنا في معنى الإله:

- فممنهم من قال: إنه مشتق من الإلهية، وهي قدرته على اختراع الأعيان.

وهو اختيار أبي الحسن الأشعري؛ وعلى هذا القول يكون "الإله" مشتقاً من صفة...^(٢).

وقال البيهقي:

"... الله، معناه: من له الإلهية؛ وهي: القدرة على اختراع الأعيان، وهذه صفة

يستحقها بذاته...^(٣).

وقال الرازي:

(١) لوامع البينات، ص ٣٠٨ - ٣١٠.

(٢) أصول الدين، للبغدادي، ص ١٢٣.

(٣) الاعتقاد، ص ٢٠.

"... الإله: من له الإلهية؛ وهي: القدرة على الاختراع؛ والدليل عليه أن: فرعون لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(١).

- قال موسى في الجواب:

﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢).

فذكر في الجواب عن السؤال: الطالب لِمَاهِيَةِ الإله: القدرة على الاختراع؛ ولولا أن حقيقة الإلهية هي: القدرة على الاختراع، لم يكن هذا الجواب^(٣) مطابقاً لذلك السؤال...^(٤).

وقال علي الجرجاني:

"... الله، وهو: اسم خاص بذاته، لا يوصف به غيره؛ أي: لا يطلق على غيره

أصلاً.

....،، وقيل: معنى الإله، هو: القادر على الخلق، فيرجع إلى صفة القدرة...^(٥).

(١) سورة الشعراء، الآية ٢٣.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٢٤.

(٣) زعمت طائفة من أهل الكلام، والمنطق: أن سؤال فرعون كان عن الماهية. ولما كان السؤال عن الماهية في حق الله - تعالى - محالاً، عدل موسى عن الجواب إلى ذكر بعض صفات الله - تعالى - وأفعاله.

وقد ردّ عليهم ابن تيمية، وحرر هذه المسألة تحريراً دقيقاً.
يراجع:

درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢٧٢ - ٢٨١؛ المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٢؛
المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٩؛ الرد على المنطقيين، ص ٦٤، ٦٥.

ثم يراجع: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٧٧؛ تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٢٣٢.
وأما بالنسبة لتوضيح أقوال علماء الكلام: فيراجع:

تفسير الرازي، ج ٢٤، ص ١٢٩، ١٣٠. تفسير أبي السعود، ج ٦، ص ٢٢٩ - ٢٤٠.
لباب التأويل في معاني التنزيل، علي الخازن، ج ٥، ص ١١٦.

تفسير النسفي، ج ٣، ص ١٨٢. رغائب الفرقان، للنيسابوري، ج ١٩، ص ٤٩.

(٤) لوامع البينات، ص ١١٨.

(٥) شرح المواقف، ص ٣٥٦.

وهكذا نجد أن بعض الأشاعرة أول معاني بعض الأسماء^(١)، وأنكر دلالتها على
بعض الصفات؛ لأنها لا تتفق مع طرقهم الكلامية، ومناهجهم العقلية.
والله أعلم.

(١) يراجع: الارشاد، ص ١٥٤؛ الاعتقاد، ص ٢٦؛ شرح المواقف، ص ٣٦٧، ٣٦٨؛ لوامع
البيئات، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

المبحث الرابع
جوانب التأثير في مسألة أسماء الله - تعالى -

المبحث الرابع

جوانب التأثير في مسألة أسماء الله - تعالى -

بعد عرض أقوال المعتزلة والأشاعرة في مسألة أسماء الله - تعالى - تبين لنا أن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في ثلاث مسائل؛ وهي:

١ - المسألة الأولى:

القول بأن أسماء الله - تعالى - ليست توقيفية؛ بل قياسية اصطلاحية ذهب المعتزلة إلى أن أسماء الله - تعالى - ليست توقيفية؛ بل هي قياسية، اصطلاحية، وطريق ثبوتها هو: اللغة، أو العقل؛ فرعموا: أن إجراء الأسماء على الله - تعالى - كإجرائها على غيره في أنه يحسن من غير سمع، وتوقيف؛ فكل اسم يدل على معنى حسن، وانتفت عنه وجوه القبح، وجب القضاء بحسنه، وجاز اطلاقه على الله تعالى؛ ولهذا أطلقوا على الله - تعالى - أسماء قياسية، غير توقيفة، مثل: القديم، الفرد، الموجود، ...
قال عبد الجبار:

"... اعلم أن: جميع ما ذكرناه في الدلالة على حسن اجراء الأسماء على المسميات من غير إذن، يدل على حسن إجرائها على القديم - تعالى - ذكره - من غير إذن؛ ...، ...، ...؛ لأنه يجوز أن يسمى - تعالى - بأسماء يستحقها، ويختص بها، من غير إذن؛ نحو الوصف له بأنه: قديم، أو منشيء، مقدر، محيي، ... إلى ما شاكله..."^(١).
وقال:

"... وكل ما يسألون عنه:

- من الإمتناع من إجراء بعض الأسماء التي: يصح معناها على القديم - عز وجل -؛

- أو إجراء مالا يصح معناه عليه؛

(١) المغني، ج ٥، ص ١٧٩ - ١٨٠.

- فالجواب عنه:

ما نبهنا عليه من أن ذلك - وإن رجع فيه إلى السمع - فأصل ما يجري عليه من الأسماء، طريقه: العقل على ما بيناه...^(١).

ويرى القاضي عبد الجبار أن: لفظ القديم "... قد صار بتعارف المتكلمين مخصوصاً في الله - تعالى - دون غيره، واشتهر استعماله فيه، فصار المنقول من هذا الوجه..."^(٢).

وقد تأثر الأشاعرة بقول المعتزلة: إن أسماء الله - تعالى - ليست توقيفية، وبرز هذا الأثر في ثلاثة مظاهر؛ وهي:

- الأول:

من الأشاعرة من وافق المعتزلة - مطلقاً - فقال: إن أسماء الله - تعالى - ليست توقيفية؛ بل قياسية، اصطلاحية؛ ويمثل هذا الاتجاه القاضي أبوبكر الباقلاني.

- الثاني:

بالرغم من أن جمهور الأشاعرة قد صرحوا بأن أسماء الله - تعالى - توقيفية؛ إلا أنهم خالفوا ذلك في واقع الأمر؛ حيث أطلقوا على الله - تعالى - أسماء لم يرد بها الكتاب والسنة؛ مثل: القديم، المرید، المتكلم، الذات، الطالب، القاضي، الطيب، الفرد، الصانع، الواجب، الأزلي، واجب الوجود، شيء، الموجود، الواعد، الموعد، الصادق...

- الثالث:

التفصيل: بمعنى التفريق بين الاسم، والوصف^(٣):

(١) المعني، ج ٥، ص ١٨٢.

(٢) المعني، ج ٥، ص ٢٣٥.

(٣) قال الجرجاني: "... الوصف: عبارة عما دل على الذات باعتبار معنى هو: المقصود من جوهر حروفه، أي: يدل على الذات بصفة: كأحمر فإنه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود، وهو: الحمرة.

فالوصف، والصفة مصدران، كالوعد، والعدة.

والمتكلمون فرقوا بينهما، فقالوا: الوصف: يقوم بالوصف.

والصفة: تقوم بالموصوف.

وقيل: الوصف: هو: القائم بالفاعل..."

- فكل ما يرجع إلى الاسم فهو: توقيفي.
 - وكل ما يرجع إلى الوصف فلا يتوقف على الإذن الشرعي؛ بل إذا صح اللفظ في اللغة، ووصف الله بمعناه، جاز إطلاقه على الله - تعالى -، مثل:
 القديم، والموجود، والموجد، والمظهر، والمخفي، والمسعد، والمشقي، والمبقي،
 والمعني،

وهو قول الغزالي، واختيار الفخر الرازي^(١).
 وسأعرض - فيما يلي - كل مظهر من هذه المظاهر الثلاثة، التي تجلى فيها تأثر الأشاعرة بمذهب المعتزلة، مع ذكر بعض النصوص من أقوال الأشاعرة.
 الأول:

قول أبي بكر الباقلاني الذي تأثر بالمعتزلة - مطلقاً - فقال إنه: يجوز أن يطلق على الله - تعالى - أسماء بطريق العقل؛ إلا ما منع منه الشرع؛ أو أشعر بما يستحيل معناه على الله - تعالى -.

- فأما مالا مانع فيه، فإنه جائز^(٢).
 وذهب - أيضاً - إلى أن أسماء الله - تعالى - ليست توقيفية؛ بل قياسية، اصطلاحية: فكل لفظ لم يرد به إذن، ولا منع، ودل - أيضاً - على معنى ثابت لله - تعالى - جاز إطلاقه على الله - تعالى - بلا توقيف؛ إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بجلاله وعظمته؛ ولهذا أطلق على الله - تعالى - أسماء غير التي ورد بها القرآن والحديث، مثل: المتفضل، والمحبي، المميت، الموجود، القديم، المرید، المتكلم، والذات، والمحدث، والأزلي، وغيرها....

= التعريفات، ص ٢٥٢.

وقال:

"... الصفة: هي، الاسم الدال على بعض أحوال الذات؛ وذلك نحو: طويل، وقصير، وعاقل،
 ... وغيرها...."

التعريفات، ص ١٣٣.

(١) يراجع: المقصد الأسنى، ص ١٤٧، ١٤٨، لوامع البينات، ص ٣٦ - ٣٩؛ ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٢) ينظر: المقصد الأسنى، ص ١٥٤.

وقد اعترف بعض الأشاعرة بأن الباقلاني - هنا - قد تأثر بقول المعتزلة، ومال إليه.

قال الباقلاني:

"... ولا يجب أن لا يشتق له من جميع أفعاله اسم؛ لأن ذلك يوجب أن لا يشتق له من العدل، عادلاً، ومن الإحسان والتفضل محسناً متفضلاً؛ وذلك خلاف الإجماع. فوجب أن يشتق له من بعض ما خلق، ولا يشتق له من بعض...." (١).

وقال:

"... وقد دلت الدلالة على أنه: شيء، موجود، قديم، وذات، ...، ...، ...

فوجب أن تكون هذه الأسماء هي: الله - تعالى - ..." (٢).

وقال الرازي:

"... مذهب أصحابنا أنها توقيفية.

وقالت المعتزلة: ...، ...، ...، إن اللفظ إذا دل العقل على أن المعنى ثابت في حق الله - سبحانه - جاز إطلاق ذلك اللفظ على الله - تعالى - سواء ورد التوقيف به، أو لم يرد.

وهو: قول القاضي أبي بكر الباقلاني من أصحابنا... (٣).

وقال أبو حامد الغزالي:

"... الفصل الثالث: في بيان أن الصفات، والأسماء المطلقة على الله - تعالى -:

- هل تقف على التوقيف؟.

- أو تجوز بطريق العقل؟.

والذي مال إليه القاضي أبو بكر: أن ذلك جائز؛ إلا ما منع منه الشرع، أو أشعر

بما يستحيل معناه على الله - تعالى -.

(١) التمهيد، ص ٢٢٣.

(٢) التمهيد، ص ٢٣٠؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٣١، ص ٢٣٣.

(٣) لواعب البيئات، ص ٣٦؛ ثم يراجع: شرح المواقف، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

فأما مالا مانع فيه، فإنه: جائز...^(١).

وقال مسعود التفتازاني:

"... أسماء الله - تعالى - توقيفية؛ خلافاً للمعتزلة، والقاضي...،...،...،...".

- لا خلاف في جواز اطلاق الأسماء، والصفات على الباري - تعالى - إذا ورد

إذن الشرع.

- وعدم جوازه إذا ورد منعه.

- وإنما الخلاف فيما لم يرد به إذن، ولا منع، وكان هو موصوفاً بمعناه، ولم يكن

إطلاقه عليه مما يستحيل في حقه.

- فعندنا^(٢) لا يجوز.

- وعند المعتزلة يجوز.

- وإليه مال القاضي أبوبكر منا!!...^(٣).

الثاني:

قول جمهور الأشاعرة.

لم يقف تأثر الأشاعرة بالمعتزلة - في هذه المسألة - عند القاضي أبي بكر

الباقلاني فحسب؛ بل سرى التأثير إلى آخرين!!؛ فقد وجدت أن جمهور الأشاعرة الذين

صرحوا بأن أسماء الله - تعالى - توقيفية، خالفوا ذلك عملياً، فأطلقوا على الله - تعالى

- أسماء قياسية، اصطلاحية لم يرد بها إذن، ولا توقيف.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... والواعد، والموعد، والصادق، والذاكر، من أسمائه؛ راجع إلى معاني كلامه

الأزلي...^(٤).

وقال البيهقي:

(١) المقصد الأسنى، ص ١٥٤.

(٢) أي: جمهور الأشاعرة.

(٣) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٣، ٣٤٤.

(٤) أصول الدين، ص ١٢٤؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ١٢١، ١٢٢.

"... باب: ذكر الأسماء التي تتبع إثبات الباري - جل ثناؤه - والإعتراف
بوجوده - جل وعلا - منها: القديم..."^(١).

وقال:

"... ومنها: "الطالب".

قال الحليمي: وهذا اسم جرت عادة الناس باستعماله في اليمين مع الغالب؛
ومعناه: المُتَّعِ، غير المُهْمَلِ؛ وذلك أن الله - عز وجل - يُمَهِّلُ، ولا يُهْمِلُ، وهو: على
الإمهال بالغ أمره..."^(٢).

وقال:

"... ومنها: القاضي.،،

قال الحليمي:

ومعناه: الملزم حكمه؛،،

وحكم الله - تعالى جَدُّهُ - كله لازم، فهو - إِذَا - قاضٍ، وحكمه
قضاء..."^(٣).

وقال:

"... فأما الطيب، فهو: العالم بحقيقة الداء، والدواء، القادر على الصحة
والشفاء؛ وليس بهذه الصفة إلا الخالق، الباري، المصور؛ فلا ينبغي أن يسمى بهذا
الإسم أحد سواه؛ فأما صفة تسمية الله - جل ثناؤه - فهي أن يذكر ذلك في حال
الاستشفاء مثل: أن يقال: اللهم إنك أنت المصح، والممرض، والمداوي، والطيب، ونحو
ذلك..."^(٤).

وقال:

(١) الأسماء والصفات، ج ١، ص ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢.

(٣) الأسماء والصفات، ج ١، ص ١١١، ١١٢؛ وينظر: المنهاج، للحليمي، ج ١، ص ٢٠٢.

(٤) الأسماء والصفات، ج ١، ص ١٥٥؛ ثم يراجع: المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، ج ١، ص

"... قال الحلبي:

ومنها: "الفرد"؛ لأن معناه: المنفرد بالقدم، والإبداع، والتدبير...^(١).

وقال مسعود التفتازاني:

"... وقد شاع في عبارات العلماء: المرید، والمتكلم، والشيء، والموجود،

والذات، والأزلي، والصانع، والواجب، وأمثال ذلك...^(٢).

الثالث:

التفصيل، وهو: قول الغزالي، والرازي، فقد فرقا بين الاسم، والوصف؛ حيث

قالا:

- ما يرجع إلى الاسم، فهو: توقيفي.

- وما يرجع إلى الوصف فذلك غير توقيفي، فأطلقوا على الله - تعالى - أسماء

لم يرد بها إذن، ولا توقيف، مثل: الموجود، الموجد، المظهر، والمخفي، والمسعد،

والمشقي، والمبقي،

قال أبو حامد الغزالي:

"... بيان أن الصفات والأسامي المطلقة على الله - تعالى -:

- هل تقف على التوقيف؟

- أو تجوز بطريق العقل؟

....،، والمختار عندنا أن نفصل، ونقول:

- كل ما يرجع إلى الإسم فذلك موقوف على الإذن.

- وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن؛ بل الصادق منه مباح، دون

الكاذب.

ولا يفهم هذا إلا بعد فهم الفرق بين الاسم، والوصف؛ فنقول:

(١) الأسماء والصفات، ج ١، ص ١٦٠؛ ثم يراجع: المنهاج في شعب الإيمان، للحلبي، ج ١، ص ٢١٠.

(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٨.

- الإسم هو: اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى؛ فزيد - مثلاً - اسمه زيد، وهو في نفسه أبيض وطويل.

- فلو قال له قائل: يا طويل، ويا أبيض، فقد دعاه بما هو: موصوف به، وصدق؛ ولكنه عدل عن اسمه؛ إذ اسمه: زيد؛ دون الطويل، والأبيض، ...، ...، ...،
نقول لزيد: إنه أبيض، وطويل؛ لا في معرض التسمية؛ بل في معرض الإخبار عن صفته...^(١).

وقال:

"... والله - تعالى - هو الموجود، والموجد، والمظهر، والمخفي، والمسعد، والمشقي، والمبقي، والمغني. وكل ذلك يجوز إطلاقه؛ وإن لم يرد فيه توقيف..."^(٢).

المسألة الثانية:

تأثر بعض الأشاعرة بالمعتزلة في قولهم: بأن الإسم غير المسمى.

ذهبت المعتزلة إلى أن: الإسم غير المسمى.

قال الزمخشري:

"... الله، والرحمن: المراد بهما: الاسم؛ لا المسمى.

...، ...، ...، ﴿قُلْ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٣). والضمير في فله ليس براجع إلى أحد

الإسمين المذكورين؛ ولكن إلى مساهما، وهو: ذاته - تعالى -؛ لأن التسمية للذات، لا للإسم...^(٤).

وقال أحمد بن يحيى المعتزلي: (٧٧٥هـ - ٨٤٠هـ) "... والإسم غير

المسمى..."^(٥).

وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٦).

(١) المقصد الأسنى، ص ١٥٤، ١٥٥.

(٢) المقصد الأسنى، ص ١٥٦. ثم يراجع: ص ١٤٨؛ لواضع البيانات، ص ٣٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٤) الكشف، ج ٢، ص ١٧٨.

(٥) القلائد في تصحيح العقائد، ص ٨٧.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

قال:

"... والمضاف غير المضاف إليه؛ سلمنا؛ وإلا لزم أن يحترق لسان من لفظ النار..."^(١).

وقد تأثر بعض الأشاعرة بهذا القول؛ حيث ذهبوا إلى أن الاسم غير المسمى، وقد مال إلى هذا القول كل من:

أبي حامد الغزالي^(٢)، والفخر الرازي^(٣)، والآمدي^(٤)، يظاهرون قول المعتزلة من قبل.

قال أبو حامد الغزالي:

"... قد كثر الخائضون في الإسم، والمسمى، وتشعبت بهم الطرق...، ...، ..."

والحق أن الاسم غير التسمية، وغير المسمى؛ وأن هذه أسماء ثلاثة متباينة، غير مترادفة...^(٥).

وقال:

"... من ظن أن الاسم هو: المسمى على قياس الأسماء المترادفة،...، ...، ... - فقد أخطأ جداً؛ لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم؛ ...، ...، ...، ... فهذا - كله - يعرفك أن الإسم غير المسمى..."^(٦).

وقال الرازي:

"... المشهور من قول أصحابنا - رحمهم الله تعالى - أن الاسم نفس المسمى، وغير التسمية.

(١) القلائد في تصحيح العقائد، ص ٨٧؛ ثم يراجع: مقالات الإسلاميين، ص ١٧٢، ص ٢٩٠؛ ص ٢٩٣.

(٢) ينظر: المقصد الأسنى، ص ٢٧، ٢٨؛ ص ٣١.

(٣) ينظر: لوامع البينات، ص ١٨؛ شرح المواقف، ص ٣٤٥ - ٣٤٩.

(٤) ينظر: أبحاث الأفكار، ص ٩٦٩ - ٩٧٤؛ نقلاً عن شرح المواقف، ص ٣٤٦.

(٥) المقصد الأسنى، ص ٢٧، ٢٨؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٣٧؛ ص ٣٨، ٣٩.

(٦) المقصد الأسنى، ص ٣١.

وقالت المعتزلة: إنه: غير التسمية، وغير المسمى.
واختيار الشيخ الغزالي - رضي الله عنه - أن: الاسم، والمسمى، والتسمية:
أمور ثلاثة متباينة.

وهو: الحق عندي...^(١).

وقال:

"... قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(٢).

دلت الآية على أن الاسم غير المسمى؛ لأنها تدل على أن أسماء الله كثيرة؛ لأن لفظ الأسماء لفظ الجمع، وهي تفيد الثلاثة فما فوقها، فثبت أن أسماء الله كثيرة، ولا شك أن الله واحد؛ فلزم القطع بأن الاسم غير المسمى.
وأيضاً - قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(٣)، يقتضي إضافة الأسماء إلى الله، وإضافة الشيء إلى نفسه محال.

وأيضاً فلو قيل: والله الذوات، لكان باطلاً، ولما قال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ﴾ كان حقاً؛ وذلك يدل على أن الاسم غير المسمى...^(٤).

وقد اعترف بعض الأشاعرة بتأثر بعض أتباع المذهب بالمعتزلة - في هذه المسألة -
قال الجرجاني:

"... وذهب المعتزلة: إلى أن الاسم هو: التسمية، وأنه غير المسمى.

ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا...^(٥).

المسألة الثالثة:

تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في تأويل معاني بعض أسماء الله - تعالى - الحسنی:

- (١) لوامع البينات، ص ١٨؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ١٩.
- (٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.
- (٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.
- (٤) التفسير الكبير، للرازي، ج ١٥، ص ٧٠؛ ثم يراجع: لوامع البينات، ص ٢١؛ ص ٢٥؛ ص ١٨ - ٢٦؛ شرح المواقف، ص ٣٤٦ - ٣٤٩.
- (٥) شرح المواقف - الموقف الخامس - تحقيق: د. أحمد المهدي، ص ٣٤٧؛ ثم ينظر: حاشية حسن جلي على شرح المواقف، ص ٣٤٧.

لقد أول المعتزلة معاني بعض أسماء الله - تعالى - الحسنى؛ حتى تتلاءم مع مناهجهم العقلية، وتنسجم مع مذهبهم في تأويل الصفات، ومن تلك الأسماء التي أولوا معانيها: الواحد، العلي، الأعلى، النور، الإله...
وقد تأثر بهم الأشاعرة في هذا الجانب، فأولوا معاني بعض الأسماء الحسنى ومن تلك الأسماء التي أول الأشاعرة معناها: الواحد، العلي، الأعلى، النور، الإله، ...
وسأذكر - فيما يلي - نصوصاً تدل على تأثر الأشاعرة ببعض تأويلات المعتزلة لبعض الأسماء الحسنى:

١ - ذهب المعتزلة إلى تأويل معنى اسم الله الأحسن "الواحد" بحيث يتمشى مع مصطلحاتهم الكلامية، ومناهجهم الفلسفية.
قال عبد الجبار:

"... إنه - تعالى - يوصف بأنه: واحد على الحقيقة، ويراد به أنه: لا يتجزأ، ولا يتبعض؛ تفرقةً بينه، وبين ما يجوز عليه التجزؤ، والتبعض..."^(١).
وقال:

"... إن القديم يوصف بأنه: واحد على وجوه ثلاثة:

- أحدها: بمعنى أنه: لا يتجزأ، ولا يتبعض.

- والثاني: بمعنى أنه: متفرد بالقدم؛ لا ثاني فيه.

- والثالث: ..."^(٢).

وقد تأثر الأشاعرة بهذا التفسير لمعنى الواحد؛ حيث فسروا معنى الواحد: بنفي التعدد، والإثنية، والتأليف، والتركيب، والانقسام، والتبعض.
قال الجويني:

"... الباري - سبحانه وتعالى - واحد.

والواحد في اصطلاح الأصوليين: الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو: الشيء، لوقع الإكتفاء بذلك؛ والرب - سبحانه وتعالى - موجود فرد، متقدس عن

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٥، ص ٢٤٤.

(٢) المغني، ج ٤، ص ٢٤١؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٤٥.

قبول التبعض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له، ولا نظير، ويترتب على اعتقاد حقيقة الوجدانية، إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف...^(١).
وقال الغزالي:

"... الواحد هو: الذي لا يتجزأ، ولا يتثنى، ...

- أما الذي لا يتجزأ، فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم؛ فيقال إنه: واحد.

بمعنى أنه: لا جزء له، وكذا النقطة لا جزء لها.

والله - تعالى - واحد، بمعنى: أنه يستحيل تقدير الإنقسام في ذاته.

- وأما الذي لا يتثنى، فهو: من لا نظير له كالشمس - مثلاً - فإنها - وإن

كانت قابلة للإنقسام بالوهم - متجزئة في ذاتها؛ لأنها من قبيل الأجسام. فهي لا نظير لها؛ إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير.

فإن كان في الوجود، موجود - ينفرد بخصوص وجوده تفرداً، لا يتصور أن

يشاركه غيره فيه أصلاً - فهو: الواحد، المطلق، أزلاً، وأبداً.

....،،، فلا وحدة على الإطلاق إلا لله - تعالى -^(٢).

وقال الرازي:

"... اعلم أن الواحد:

- قد يراد به نفي الكثرة في الذات.

- وقد يراد به نفي الضد، والند.

أما الواحد بالتفسير الأول: فقد ذكروا في تفسيره وجوها:

- الأول: أنه شيء لا ينقسم؛ وإنما قلنا: شيء احترازاً عن المعدوم؛ لأن المعدوم

لا ينقسم؛ وإنما قلنا: لا ينقسم احترازاً عن قولنا: رجل واحد، وذات واحدة، فإنه: يقبل القسمة.

أما الواحد الحقيقي: فإنه: لا يقبل القسمة بوجه ألبتة.،،

- أما الواحد بالتفسير الثاني:

(١) الإرشاد، ص ٥٢.

(٢) المقصد الأسنى، ص ١١٨؛ ثم يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٩.

فهو أنه ليس في الوجود، موجود يساويه في الوجود الذاتي، وفي العلم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها..."^(١).

٢ - أول المعتزلة اسم الله - تعالى - الأحسن "العلي" وما في معناه: كالأعلى، المتعال، بما يتلاءم مع مذهبهم في نفي صفة العلو بالذات عن الله - تعالى - ثم فسروا العلو: بعلو الشأن، أو القهر، أو الإقتدار، أو الغلبة، أو أنه منزّه، ومقدس عما لا يليق به من صفات النقص.

قال الزمخشري:

"... قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^(٢): العلي: الشأن..."^(٣).

وقال:

"... قوله تعالى: ﴿سَبَّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^(٤): تسيح اسمه - عز وجل - تنزيهه عما لا يصح فيه من المعاني التي هي: إلحاد في أسمائه: كالجبر، والتشبيه، ونحو ذلك؛ مثل: أن يفسر الأعلى، بمعنى: العلو الذي هو: القهر، والإقتدار؛ لا بمعنى: العلو في المكان، والإستواء على العرش حقيقة، وأن يسان علي الابتغال، والذكر؛ لا على وجه الخشوع، والتعظيم..."^(٥).

وقال عبد الجبار:

"... فأما الوصف له بأنه: عليٌّ، وعال، ومتعال، فقد قال شيخنا أبو علي: إنه حقيقة فيه؛ ويراد بذلك أنه: قاهر، قادر على الأشياء - كلها - مقتدر؛ لأن ذلك معناه في اللغة؛ ولذلك قال سبحانه:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلْنَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٦)؛ يعني بذلك لغلب بعضهم بعضا، وقهره.،،

(١) لوامع البينات، ص ٣٠٨ - ٣١٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٣) الكشاف، ج ١، ص ١٥٤.

(٤) سورة الأعلى، الآية ١.

(٥) الكشاف، ج ٤، ص ٢٠٣.

(٦) سورة المؤمنون، الآية ٩١.

وهذا هو: المراد بقوله - جل وعز - : ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١)؛ يعني: قهر أهلها.

قال - رحمه الله^(٢) -:

وقد يوصف بذلك، ويراد به أنه منزّه؛ نحو قوله - جل وعز - ﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(٣).

وقول المتكلمين: تعالی الله عن وصف الجاهلين؛ لأن المراد بذلك، أنه: يجل عن ذلك، وأنه: منزّه عنه.

فأما عالي بمعنى: ارتفاع المكان، فلا يستعمل فيه - سبحانه -؛ لأن كونه في الأماكن يستحيل، فكما لا يصح أن يستعمل ذلك في الأعراض، فكذلك فيه - جل وعز -.

...، ...، ...، فأما عليّ، فكما يكون بمعنى: الإرتفاع، فقد يكون بمعنى القهر، والتنزه، فلذلك استعملناه فيه - جل وعز - ...^(٤).

وقال عبد الجبار - أيضاً -:

"... وأما وصفه - جل ذكره - بأنه: فوق الأشياء، فيصح على طريق التقييد، بأن يقال: فوقهم في القدرة، والعلم، والحكمة؛ فأما على الإطلاق، فلا يصح فيه؛ لأنه ينبئ عن الإرتفاع في المكان، والمخاذاة، وذلك يستحيل فيه - جل وعز - ..."^(٥).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في تأويل معنى اسم الله الأحسن "العلي"، وأنكروا دلالة على إثبات العلو بالذات، وصرحوا بنفي هذا المعنى؛ ولهذا نجد كل من شرح هذا الإسم من الأشاعرة فسره بعلو الشرف، والمكانة، والرتبة؛ أو القهر، أو الغلبة، ... ونحوها.

(١) سورة القصص، الآية ٤.

(٢) القائل هو: أبو علي الجبائي، أخذ عنه القاضي عبد الجبار الإعتزال؛ وعبد الجبار ينقل - هنا - كلامه.

(٣) سورة النحل، الآية ٣.

(٤) المغني، ج ٥، ص ٢١٤، ٢١٥؛ ثم يراجع: الكشاف، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٥) المغني، ج ٥، ص ٢٥٦.

قال البيهقي:

"... العلي: هو: العالي، القاهر.

وقيل: هو الذي علا، وجل، من أن يلحقه صفات الخلق، وهذه صفة يستحقها

بذاته...^(١).

وقال الرازي:

"... قال سبحانه:

﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^(٢).

وقال:

﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾^(٣).

وقال:

﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِي﴾^(٤).

...، ...، ...، اعلم أن العلي: فعيل من العالي. ...، ...،

فثبت أنه - سبحانه - أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية، وجل

وتقدس عن أن يكون علوه عليها في المكان، والجهة.

وإذا عرفت العلو بهذا المعنى، عرفت الفوقية في قوله سبحانه:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(٥).

وفي قوله:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^(٦).

ثم نقول: يرجع حاصل هذا العلو إلى أحد أمور ثلاثة:

(١) الاعتقاد، ص ٢٣؛ ثم يراجع: الإرشاد، ص ١٤٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٣) سورة غافر، الآية ١٢.

(٤) سورة الرعد، الآية ٩.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٨.

(٦) سورة النحل، الآية، ٥٠.

- إلى أنه لا يساويه شيء في: الشرف، والجد، والعزة؛ فحينئذ يكون هذا الاسم من أسماء التنزيه.

- أو إلى أنه: قادر على الكل؛ والكل تحت قدرته، وقهره؛ فيكون هذا الاسم من أسماء الصفات المعنوية.

- أو أنه: متصرف في الكل؛ فيكون من أسماء الأفعال...^(١)
وقال:

"... ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾"^(٢).

واعلم أنه: لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة...^(٣)
وقال:

"... الحق - سبحانه وتعالى - مرتفع؛ لا بالمكان، فإن من كان ارتفاعه بالمكان؛ كان مكانه مساوياً له في الإرتفاع؛ بل التحقيق أن ذلك المكان يكون مرتفعاً بذاته؛ والتمكن يكون مرتفعاً بسبب ارتفاع ذلك المكان؛ فيكون ذلك الإرتفاع للمكان بالذات؛ وللمتمكن بالتبع؛ وجل الحق عن أن يكون كذلك؛ بل الحق - سبحانه وتعالى - مرتفع عن المكان فلا يكون مكانياً، وعن الزمان فلا يكون زمانياً، فهو متعالٍ عن مناسبة المحدثات، ومشابهة الممكنات، وتقدير الأوقات، والساعات، وإحاطة الأحياز والجهات..."^(٤).

٣ - أول المعتزلة اسم الله الأحسن "النور" بما يتمشى مع مذهب المعتزلة في نفي الصفات، ولم يثبتوا أن من أسمائه الحسنى النور، وأن من صفاته النور، وأن حجاب النور.
قال الزمخشري:

(١) لوامع البينات، ص ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٣) تفسير الرازي، ج ٧، ص ٦٣؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٣، ١٤.

(٤) لوامع البينات، ص ١١٦.

"... قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١)، مع قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾^(٢)،
و ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ﴾^(٣)

...، ...، ... والمعنى: ذو نور السموات، وصاحب نور السموات؛ ونور
السموات والأرض: الحق؛ شَبَّهَ بالنور في ظهوره، وبيانه...^(٤).

وقال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد بقول الله - تعالى - :

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٥).

أي: منور السموات والأرض؛ فذكر الفعل وأراد به الفاعل، وهذا كثير في

كلامهم.

ألا ترى أنهم يقولون: رجل: صوم، وعدل، ورضى.

والذي يؤكد هذا أنه: أضاف النور إلى نفسه، فقال: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾^(٦)؛ وهذا
يقضي أن يكون النور غيره؛ ولن يكون ذلك كذلك، إلا وما قلناه، على ما
قلناه...^(٧).

وقد تأثر الأشاعرة بتأويل المعتزلة لمعنى اسم الله الأحسن "النور"، ففسروه بمعنى
الهادي، أو الحق، أو منور السموات والأرض؛ ولم يشتموا أن النور اسم من أسمائه الحسنی،
وأن الله - تعالى - نور، وأن من صفاته النور، وحجابه النور.

قال الخطابي:

"... النور: هو: الذي بنوره يبصر ذو العمية، وبهدياته يرشد ذو الغواية، وعلى

مثل هذا يتأول قوله - جل وعز - :

-
- (١) سورة النور، الآية ٣٥.
(٢) نفس السورة، والآية.
(٣) نفس السورة، والآية.
(٤) الكشاف، للزمخشري، ج ٣، ص ٧٦.
(٥) سورة النور، الآية ٣٥.
(٦) نفس السورة، والآية.
(٧) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩١.

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١).

أي: منه نور السموات والأرض.

ولا يجوز أن يتوهم أن الله - تعالى - نور من الأنوار، وأن يعتقد ذلك فيه سبحانه!! فإن النور تضاده الظلمة، وتعاقيه فتزيله، وتعالى الله أن يكون له ضد، أو ند!!...^(٢).

وقال البيهقي:

"... النور: هو الهادي.

- وقيل: هو: المنور؛ وهو: من صفات الفعل.

- وقيل: هو: الحق.

- وقيل: هو: الذي لا يخفى على أوليائه بالدليل، وتصح رؤيته بالأبصار.

وهذه صفة يستحقها الباري - تعالى - بذاته...^(٣).

وقال الآمدي:

"... وقوله:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤).

فإنه يحتمل أن يكون المراد به، أنه: هادي أهل السموات والأرض، ويكون إطلاق اسم النور عليه باعتبار هذا المعنى...^(٥).

٤ - تأثر الأشاعرة بتأويل المعتزلة لإسم الله - تعالى - الأحسن الإله:

ذهب المعتزلة إلى أن معنى الإله هو: القادر على الخلق؛ وليس بمعنى المعبود!!.

وزعموا - أيضاً - أن الإلهية، هي: القدرة على اختراع الأعيان، وإيجادها؛ وليست، بمعنى: العبادة.

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) شأن الدعاء، ص ٩٥؛ ينظر: النهج الأسمى، ج ٢، ص ٢٤٣.

(٣) الاعتقاد، ص ٢٨؛ ثم يراجع: الارشاد، ص ١٥٥؛ لوامع البيئات، ص ٣٤٦ - ٣٤٨.

(٤) سورة النور، الآية ٣٥.

(٥) غاية المرام في علم الكلام، ص ١٤٠.

ولهذا فسروا كلمة الإخلاص: "لا إله إلا الله" على أساس هذا الاصطلاح الكلامي المتدع؛ فشهادة الحق تعني عند المعتزلة عدة أمور:

- ١ - أن الله - تعالى - قديم، وأن القدم هو: أخص خصائص الذات الإلهية^(١).
 - ٢ - أنه لا شريك له في القدم؛ ومن ثم جعلوا غاية التوحيد هي نفي صفات قديمة بذات الله - تعالى -^(٢).
 - ٣ - أنه تعالى لا شريك له في خلق العالم: (الجواهر والأعراض)؛ ومن ثم استدلوا على نفي ثان يشاركه في الخلق بدليل التمانع^(٣).
- وهذا القول هو: الذي يهمنا، هنا.

قال عبد الجبار:

"...الكلام في أنه - تعالى - واحد، لا ثاني له في القدم، والإلهية.

فصل: في معنى وصفنا له - سبحانه - بأنه واحد، وما يتصل بذلك.

- قال شيخنا أبو علي - ...، ... -: إن القديم يوصف بأنه واحد، على وجوه

ثلاثة:

- أحدها: بمعنى أنه: لا يتجزأ، ولا يتبعض؛ ...، ...، ...، ...، ...، ...
 - والثاني: بمعنى أنه متفرد بالقدم؛ لا ثاني فيه.
 - والثالث: أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية، من كونه: قادراً لنفسه، وعالماً لنفسه، وحيّاً لنفسه.
- قال - ...، ...، ... -: وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنه: واحد، لاختصاصه بذلك دون غيره. ...، ...، ...، ...
- وذهب بعضهم: إلى أنه: يوصف بأنه واحد في الفعل، والتدبير؛ دون سائر الوجوه.

(١) ينظر: المعنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٥٠، ٢٥١.

(٢) ينظر: المعنى، ج ٤، ص ٣٤١؛ شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٦، ١٨٧، ص ١٩٥ - ١٩٧.

(٣) ينظر: المعنى، ج ٤، ص ٢٦٧ - ٢٧٦.

....،، فقول القائل: "الله واحد"، و "لا إله إلا الله" توحيد؛ لأنه خبر عن كونه واحداً. ويجري ذلك على: العلم بأنه واحد، وبأنه مختص بسائر صفاته على وجه لا يشاركه فيها، أو في جهة استحقاقها، غيره، في تعارف المتكلمين؛ ولذلك يقولون: هذا علم التوحيد...^(١).

وقال - أيضاً -:

"... - فإن قيل: فما مقصدكم إذا وصفتموه بأنه: واحد، ودلتم عليه بأنه لو كان معه ثان، لصح التمانع بينهما؟.

- قيل له: إنا نريد بذلك كونه واحداً في القدم، وسائر ما يختص به من الصفات، وأنه لا ثاني له فيها: ولذلك نستدل بدليل التمانع؛ وذلك الدليل يطابق هذه الفتوى.

فأما ما به يعلم وجوب كونه واحداً - من جهة العدد، وأنه لا يصح أن يتجزأ، ولا يتبعص - فالذي يدل عليه ما تقدم ذكره في نفي التشبيه...^(٢).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة؛ ففسروا معنى الإله بأنه: القادر على الإختراع، وأن الإلهية، هي: القدرة على الإختراع؛ وليس الإله بمعنى المعبود، وليس الألوهية، بمعنى العبادة.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... اختلف أصحابنا في معنى الإله:

- فمنهم من قال: إنه مشتق من الإلهية، وهي قدرته على اختراع الأعيان. وهو اختيار أبي الحسن الأشعري؛ وعلى هذا القول يكون "الإله" مشتقاً من صفة...^(٣).

وقال البيهقي:

"... الله، معناه: من له الإلهية؛ وهي: القدرة على اختراع الأعيان، وهذه صفة

(١) المغني، ج ٤، ص ٢٤١، ٢٤٢.

(٢) المغني، ج ٤، ص ٢٤٥؛ ثم يراجع: الكشاف، ج ١، ص ١٠٥.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص ١٢٣.

يستحقها بذاته... " (١).

وقال الرازي:

"... الإله: من له الإلهية؛ وهي القدرة على الإختراع... " (٢).

وقال الجرجاني:

"... الله، وهو: اسم خاص بذاته، لا يوصف به غيره؛ أي: لا يطلق على غيره

أصلاً.

...، ...، ...، وقيل: معنى الإله، وهو: القادر على الخلق، فيرجع إلى صفة

القدرة... " (٣).

وهكذا نجد أن المعتزلة أولوا معاني بعض الأسماء الحسنى، وأنكروا دلالتها على بعض الأسماء؛ لأنها لا تتفق مع مناهجهم العقلية، وطرقهم الكلامية؛ وقد تأثر بهم الأشاعرة في هذا الجانب، فأولوا معاني بعض الأسماء، وأنكروا دلالتها على الصفات التي ينكرونها، كالعلو، وصفة النور،

ومن تلك الأسماء: العلي، الأعلى، المتعال، النور، الواحد، الأحد، الإله،

وغيرها... .

والله أعلم.

(١) الاعتقاد، ص ٢٠.

(٢) لوامع البينات، ص ١١٨.

(٣) شرح المواقف - تحقيق: د. أحمد المهدي - ص ٣٥٦.

المبحث الخامس
النقد

المبحث الخامس

النقد

مذهب أهل السنة والجماعة في الأسماء الحسنی، هو: الإيمان بأن الله - تعالى - له الأسماء الحسنی التي تدل على صفات كماله، ونعوت جلاله - سبحانه - .
وقد دلت آيات الذكر الحكيم، وأحاديث النبي الرحيم ﷺ على أن الله - تعالى - له الأسماء الحسنی، والصفات العلی؛ فيجب الإيمان بها، وإثباتها لله - تعالى - من غير تأويل، ولا تعطيل، ولا تحريف، ولا تكيف، ولا تشبيه ولا تمثيل.

الأدلة على إثبات الأسماء الحسنی لله - تعالى - :-

أسماء الله - تعالى - ثابتة بدلالة الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

الأدلة على إثبات الأسماء الحسنی، لله - تعالى - من الذكر الحكيم كثيرة، منها:
قول الله تعالى:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(١).

وقال تعالى:

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢).

وقال الله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣).

وقال تعالى:

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٤).

(١) سورة طه، الآية ٨.

(٢) سورة الحشر، الآية ٢٤.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٤) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

الأدلة من الحديث على إثبات الأسماء الحسنى لله - تعالى :-

- الأدلة على أن الله - تعالى - له الأسماء الحسنى كثيرة؛ نذكر منها ما يلي:
- ١ - روى البخاري بسنده عن حذيفة قال:

كان النبي ﷺ إذا أوى إلى فراشه قال: "اللهم باسمك أحيا وأموت. وإذا أصبح قال: الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور" (١).

 - ٢ - وروى البخاري بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إن لله تسعة وتسعين اسماً؛ مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة" (٢).
 - ٣ - وروى البخاري بسنده عن النبي ﷺ أنه قال: "إذا جاء أحدكم فراشه...، ...، وليقل: باسمك ربي وضعت جنبي، وبك أرفعه، إن أمسكت نفسي فاغفر لها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين" (٣).
 - ٤ - روى اللالكائي (٤) بسنده عن أبي سلمة عن عبد الرحمن عن عائشة: "أن النبي ﷺ كان إذا اشتكى رقاها جبريل؛ فقال:

بسم الله (أبريك) من كل داء يشفيك من كل شر ذي عين، ومن شر كل حاسد إذا حسد..." (٥).

 - ٥ - وروى اللالكائي عن أبي سعيد: إن جبريل أتى النبي ﷺ فقال: اشتكيت يا محمد؟
- فقال: نعم.

(١) صحيح البخاري ح/٧٣٩٤؛ وانظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٧٨.

(٢) صحيح البخاري، الحديث رقم ٧٣٩٢؛ ينظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٧٧.

(٣) صحيح البخاري، الحديث رقم ٧٣٩٣. ينظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٧٨.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج٢، ص ٢١٠.

(٥) قال شيخنا محقق الكتاب - شكر الله سعيه -
رواه مسلم: ح/٢١٨٥.

ورواه أحمد في مسنده بدون واسطة بين محمد بن إبراهيم وعائشة، ج٦، ص ١٦٠.

ولفظ اللالكائي (أبريك) وفي مسلم (بيريك)، وفي المسند (أريقك).

يراجع: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج٢، ص ٢١٠، هامش رقم (٢).

- فقال: بسم الله أرقيك، من كل شيء يؤذيك، ومن شر كل نفسٍ وعينٍ: الله يشفيك؛ بسم الله أرقيك" (١).

وسوف يتركز النقد على ثلاث مسائل؛ وهي:

- المسألة الأولى: هل أسماء الله - تعالى - توقيفية؟ أم قياسية اصطلاحية؟.

- المسألة الثانية: نقد قولهم بأن: الاسم غير المسمى.

- المسألة الثالثة: نقد تأويلهم لبعض معاني أسماء الله - تعالى - الحسنی؛ مثل:

الواحد، العلي والأعلى، النور، الإله؛ فأقول وبالله التوفيق.

المسألة الأولى:

هل أسماء الله - تعالى - توقيفية؟ أم هي قياسية اصطلاحية؟.

قلنا: - فيما سبق - إن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن أسماء الله - تعالى - قياسية،

اصطلاحية؛ وقد وافقهم على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني من الأشاعرة؛ ثم إن بعض

الأشاعرة - رغم قولهم: بأن أسماء الله توقيفية-؛ إلا أنهم خالفوا ذلك في الواقع؛ حيث

أطلقوا على الله - تعالى - أسماء لم يرد بها سمع، ولا توقيف؛ مثل: الأزلي، واجب

الوجود، القديم، الذات،....

والحق أن مسألة أسماء الله - تعالى - هل هي توقيفية؟ أم قياسية اصطلاحية؟،

من المسائل التي كثر فيها الخلاف بين المسلمين:

- فهناك من يقول: إن أسماء الله - تعالى - توقيفية، سمعية، شرعية فلا يطلق

على الله - تعالى - إلا ما ورد به القرآن، أو السنة، أو الإجماع.

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج٢، ص ٢١٠؛ ثم يراجع: الهامش رقم (٢).

رواه مسلم: ح/٢١٨٦.

ورواه الترمذي ح/٩٧٢.

وابن ماجه، ج٢، ص ١١٦٤ ح/٣٥٢٣.

مسند أحمد: ج٣، ص ٢٨؛ ص ٥٦.

صححه الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني؛ يراجع: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢٠٦٠)؛

صحيح سنن ابن ماجه، ج٣، ص ١٧٩، ح/٢٨٥٦.

- وهناك من يقول: كل اسم ثبت معناه في الشرع، وضح معناه في اللغة، ولا يلحق من إطلاقه على الله - تعالى - نقص، جاز تسمية الله - تعالى - به. والصواب هو: التفريق بين دعائه - سبحانه -، وبين الإخبار عنه. - فإذا أراد العبد أن يدعو الله - تعالى - فإنه لا يجوز أن يدعوه إلا بالأسماء الحسنى؛ لأن الدعاء عبادة، والعبادة أصلها التوقيف ومتابعة ماجاء في الكتاب، والسنة، والإجماع.

قال تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١).

وأما الإخبار عنه - تعالى - فهو باب واسع؛ فإذا احتاج العبد أن يفهم غير العرب بعض معاني أسماء الله - تعالى - أو يعبر عن معنى صحيح بعبارة اصطلاحية، أو احتاج أن يخبر عن الله - تعالى - وصفاته، فإنه يجوز أن يطلق عليه بعض الأسماء القياسية التي لم يرد بها سمع ولا توقيف، مثل: المتكلم، المرید، الموجود؛ لكن لا يدعى بمثل هذه الأسماء؛ وهذا هو أعدل الأقوال.

قال القاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ):

"... ويجوز أن يسمى الله - تعالى - بكل اسم ثبت له معناه في اللغة، ودل العقل، والتوقيف عليه؛ إلا أن يمنع من ذلك سمع وتوقيف..."^(٢).

وأئمة السنة قد جوزوا تسمية الله - تعالى - بكل ما دل على معناه القرآن، والحديث، وما ثبت لله - تعالى - معناه في اللغة، وصحح العقل إثباته له - تعالى -؛ لأن من يميز تسمية الله - تعالى - بذلك لا يسمى الله - تعالى - بأسماء هي أعلام فارغة عن المعاني، وإنما يسميه بما ثبت له معناه في اللغة، ودل العقل والتوقيف عليه^(٣)؛ وذلك كله من باب الإخبار عنه - تعالى -.

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) المعتمد في أصول الدين، ص ٦٢.

(٣) يراجع: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... إن المسلمين في أسماء الله - تعالى - على طريقتين:

- كثير منهم يقول: إن أسماءه، سمعية، شرعية، فلا يسمى إلا بالأسماء التي جاءت بها الشريعة؛ فإن هذه عبادة، والعبادات مبناها على التوقيف والاتباع.
- ومنهم من يقول: ما صح معناه في اللغة، وكان معناه ثابتاً له، لم يحرم تسميته به؛ فإن الشارع [لم] ^(١) يحرم علينا ذلك، فيكون عفواً.
- والصواب القول الثالث؛ وهو: أن يفرق بين: أن يدعى بالأسماء؛ أو يخبر بها عنه.

فإذا دعي لم يدع [إلا] ^(٢) بالأسماء الحسنى؛ كما قال تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ ^(٣).

- وأما الإخبار عنه، فهو بحسب الحاجة، فإذا احتيج - في تفهيم الغير المراد - إلى أن يترجم أسماؤه بغير العربية باسم له معنى صحيح؛ لم يكن ذلك مُحَرَّمًا... ^(٤).
- وقال:

"... ويفرق بين: دعائه؛ والإخبار عنه.

- فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى.

- وأما الإخبار عنه: فلا يكون باسم سيء؛ لكن قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيء؛ وإن لم يحكم بحسنه؛ مثل: اسم: شيء، وذات، وموجود؛ ...، ...، ...، ...
- ... وكذلك المرید، والمتكلم؛ فإن الإرادة، والكلام تنقسم إلى محمود، ومذموم، فليس ذلك من الأسماء الحسنى؛ بخلاف الحكيم، والرحيم، والصادق، ونحو ذلك، فإن ذلك لا يكون إلا محموداً... ^(٥).

(١) في المطبوعة من الجواب الصحيح بدون [لم] والسياق يقتضيها.

(٢) في المطبوعة من الجواب الصحيح بدون كلمة [إلا] والسياق يقتضيها.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٤) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ٣، ص ٢٠٣؛ ثم يراجع: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج ٣، ص ١٠٤١، ص ١٠٤٢.

(٥) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ١٤٢؛ ثم يراجع: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص ٢٠٦.

وقال:

"... والناس متنازعون:

- هل يسمى الله بما صح معناه في اللغة، والعقل، والشرع؛ وإن لم يرد بإطلاقه نص، ولا إجماع؟.

- أم لا يطلق إلا ما أطلق نص، أو إجماع؟. على قولين مشهورين.

وعامة النظار يطلقون مالا نص في إطلاقه، ولا إجماع، كلفظ: القديم، والذات، ونحو ذلك.

- ومن الناس من يفصل بين:

أ - الأسماء التي يدعى بها.

ب - وبين ما يخبر به عنه للحاجة.

فهو - سبحانه - إنما يدعى بالأسماء الحسنى؛ كما قال:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(١).

وأما إذا احتيج إلى الإخبار عنه؛ مثل أن يقال: ليس هو بقديم، ولا موجود، ولا ذات قائمة بنفسها، ونحو ذلك.

- ف قيل - في تحقيق الإثبات - : بل هو - سبحانه - قديم، موجود، وهو ذات

قائمة بنفسها.

- وقيل: ليس بشيء؛ ف قيل: بل هو: شيء.

فهذا سائغ؛ وإن كان لا يدعى بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل على المدح، كقول القائل: يا شيء؛ إذ كان هذا لفظاً يعمُّ كل موجود، وكذلك لفظ "ذات، وموجود" ونحو ذلك...^(٢).

وقال الإمام ابن القيم:

"... إن ما يدخل في باب الإخبار عنه - تعالى - أوسع مما يدخل في باب أسمائه،

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٩، ص ٣٠٠ - ٣٠١؛ ثم يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٩٧، ٢٩٨.

وصفاته: كالشيء، والموجود، والقائم بنفسه؛ فإنه يخبر به عنه، ولا يدخل في أسمائه الحسنی، وصفاته العليا..^(١).
وقال - أيضاً - .

"... إن ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي.

وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون: توقيفياً، كالقديم، والشيء، والموجود، والقائم بنفسه.

فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه:

- هل هي توقيفية؟

- أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع...^(٢).

ولكن إذا كان يجوز أن يطلق على الله - تعالى - أسماء لم يرد بها نص من القرآن، أو السنة، أو الإجماع، فما المراد بقول الرسول ﷺ:

"... إن لله تسعة وتسعين إسماً؛ مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة..."^(٣).

(١) بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦١؛ ثم يراجع: مدارج السالكين، ج ٣، ص ٤١٥.

(٢) بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦٢.

(٣) متفق عليه.

* رواه البخاري، ح ٢٧٣٦؛ ينظر: فتح الباري، ج ٥، ص ٣٥٤.

* رواه البخاري، ح ٦٤١٠؛ ينظر: فتح الباري، ج ١١، ص ٢١٤.

* رواه البخاري، ح ٧٣٩٢؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٧٧.

* رواه مسلم ح ٢٦٧٧.

* أما الرواية التي فيها عد الأسماء فقد رواها الترمذي، ح ٣٥٧٤ في طبعة عثمان و/ح ٣٥٠٧

في طبعة ابراهيم عطوة؛ ينظر: صحيح الترمذي بشرح ابن العربي، ج ١٣، ص ٣٦ - ٤٢.

* رواها ابن ماجه في سننه، ح ٣٨٦١، ج ٢، ص ١٢٦٩، ١٢٧٠.

وقد ضعف الألباني هذه الرواية؛ ينظر: ضعيف سنن ابن ماجه، ح ٧٧٦، ص ٣١٤، ٣١٥.

* رواها ابن حبان ح/٨٠٥، ص ٨٨ - ٨٩، من الإحسان.

* رواها الحاكم في المستدرک، ج ١، ص ١٦، ١٧.

* رواها البيهقي في شرح السنة، ج ٥، ص ٣٢.

* رواها البيهقي في الجامع لشعب الإيمان، ج ١، ص ٢٧٧.

* رواها البيهقي - أيضاً - في الأسماء والصفات، ج ١، ص ٢٨، ٢٩.

* رواها البيهقي - أيضاً - في الاعتقاد، ص ١٨، ١٩.

والجواب عن ذلك هو أن يقال: الذي عليه جمهور المسلمين، وأهل السنة والجماعة أن أسماء الله - تعالى - ليست محصورة في العدد تسعة وتسعين؛ بل هي تزيد على ذلك - خلافاً لابن حزم^(١) ومن وافقه - .

والدليل على أن العدد المذكور في الحديث ليس للحصر مايلي:

١ - حديث الشفاعة الطويل. وقد رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة: ... ، ... ، ... إلى أن قال الرسول ﷺ فأنتلي، فأتيت تحت العرش، فأقع ساجداً لربي - عز وجل -، ثم يفتح الله عليّ من محامده، وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه علي

= وهذه الروايات التي فيها عد الأسماء ضعيفة؛ وقد رجح العلماء أن عد الأسماء هو: من إدراج بعض الرواة.

قال الحافظ ابن حجر:

"... وقد أطلق ابن عطية في تفسيره أنه تواتر عن أبي هريرة؛ فقال: في سرد الأسماء نظراً!!؛ فإن بعضها ليس في القرآن، ولا في الحديث الصحيح، ولم يتواتر الحديث من أصله؛ وإن خرج في الصحيح.

... ، ... ، ... - إلى أن قال:

قال البيهقي: يمتثل أن يكون التعيين وقع من بعض الرواة في الطريقتين معاً؛ ولهذا وقع الاختلاف الشديد بينهما؛ ولهذا الإحتمال ترك الشيخان تخريج التعيين..."

فتح الباري، ج ١١، ص ٢١٥.

وقد أطال ابن حجر النفس في هذه المسألة، ثم رجح أن سرد الأسماء إدراج من بعض الرواة. يراجع: فتح الباري، ج ١١، ص ٢١٤ - ٢٢٨.

قال ابن حجر:

"... وساق الترمذي، وابن حبان الأسماء؛ والتحقيق أن سردها إدراج من بعض الرواة..."

بلوغ المرام من أدلة الأحكام/ ح ١٣٦٨، ج ٢، ص ١٨٣.

وقال الصنعاني:

"... اتفق الحفاظ من أئمة الحديث أن سردها، إدراج من بعض الرواة..."

سبل السلام، ج ٤، ص ١٠٨.

وقال ابن القيم:

"... فأما "الواجد" فلم تجئ تسميته به إلا في حديث تعداد الأسماء الحسنی؛ والصحيح: أنه ليس من كلام النبي ﷺ..."

مدارج السالكين، ج ٣، ص ٤١٥.

يراجع: النهج الأسمى، محمد الحمود، ج ١، ص ٥٧ - ٦٢.

يراجع: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص ٢٠٤ - ٢١٥. (١)

أحد قبلي، ثم يقال: يا محمد، إرفع رأسك، سل تعطه، واشفع تشفع...^(١).
 فقوله ﷺ: "ثم يفتح الله عليّ من محامده، وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه عليّ
 أحد قبلي"، دليل على أن أسماء الله - تعالى - ليست محصورة في العدد تسعة
 وتسعين؛ لأن حمد الله - تعالى - والثناء عليه بأسمائه، وصفاته المعروفة يجري
 على السنة أنبياء الله، ورسله، وعباده المؤمنين.

وما يفتح الله على رسوله محمد ﷺ في الموقف يوم القيامة من الدعاء بذكر محامد
 الله وحسن الثناء عليه - سبحانه - عند الشفاعة - غير هذا؛ لأنه - عليه السلام -
 قال: "لم يفتح عليّ أحد قبلي"، ولا يكون الدعاء بغير أسماء الله - تعالى - وصفاته؛ فهي
 زائدة على التسعة والتسعين؛ ولا يجوز حصر أسماء الله - تعالى - في العدد فقط، لأن
 محامده - سبحانه - وصفات كماله، ونعوت جلاله - غير متناهية.

وأيضاً فإن الحديث الذي ورد فيه ذكر: "التسعة والتسعين" يشتمل على قضية
 واحدة؛ لا على قضيتين؛ وهو: كقول القائل: إن لزيد مائة كتاب أوقفها على طلبة
 العلم؛ فهذا العدد لا يدل على حصر كتبه في هذا العدد؛ فقد يكون عنده كُتُبٌ أخرى
 خاصة به، وكُتُبٌ أخرى أعدها للبيع، ... وهكذا؛ وإنما يدل على أن الكتب التي وقفها
 على طلبة العلم عددها مائة.

وكذلك إذا قيل: إن لزيد داراً جعلها وقفاً لطلاب العلم، لا يمنع أن ليس عنده
 غيرها؛ بل قد يكون عنده دارٌ أخرى وقفها للمساكين، وأخرى للتجارة، وأخرى
 للسكن، ... وهكذا.

(١) متفق عليه.

تخریجه:

* رواه البخاري، ح/٤٧١٢؛ ينظر: فتح الباري، ج٨، ص ٣٩٥ - ٣٩٦.

* رواه مسلم (كتاب الإيمان، باب: ذكر سدرة المنتهى: الشفاعة)؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح
 النووي، ج٣، ص ٦٥ - ٧٠.* رواه الترمذي (أبواب صفة القيامة: باب في الشفاعة) ينظر: سنن الترمذي بشرح ابن العربي،
 ج٧، ص ٢٦٢ - ٢٦٦.

* رواه الإمام أحمد في مسنده، ج٢، ص ٤٣٥، ٤٣٦.

وعلى قول من يجعل أسماء الله - تعالى - محصورة في العدد تسعة وتسعين -
فالحديث يشتمل على قضيتين^(١):

- الأولى: أن لله تسعة وتسعين اسماً.

- الثانية: أن من أحصاها، دخل الجنة.

وعلى قول من جعل العدد للحصر، يكون الاقتصار على القضية الأولى، كلاماً
تاماً.

وأما من قال: إن العدد في الحديث لا يفيد الحصر؛ وإنما يفيد أن تلك الأسماء
التسعة والتسعين اشتملت على فضائل، وخصائص تنبئ عن كمال الله وجلاله لا توجد
في غيرها من الأسماء؛ فمن أحصاها دخل الجنة؛ وبناء عليه فلا يمكن الاقتصار على ذكر
القضية الأولى؛ وهو القول الراجح.

والحديث يفيد أن الله - تعالى - تسعة وتسعين اسماً، وأن تلك الأسماء اختصت
بجزية شرف، واشتملت على فضائل لا توجد في غيرها؛ مع أن الحق - سبحانه - له
أسماء غيرها.

وتلك الأسماء التسعة والتسعون، من فضائلها أن من أحصاها دخل الجنة؛ فأسماء
الله - تعالى - تتفاوت في الفضل لتفاوت معانيها.

- فإن قيل: فما سبب تخصيص هذا العدد من بين سائر الأعداد؟؛ وَلَمْ كَمْ يبلغ
مائة؟.

- قلنا: فيه احتمالان^(٢):

- أحدهما: أن يقال: إن المعاني الشريفة بلغت هذا المبلغ؛ لا، لأن العدد
مقصود؛ ولكن وافقت المعاني هذا العدد.

- الثاني: أن السبب فيه، ما ذكره رسول الله ﷺ؛ حيث قال:

"... لله تسعة وتسعون اسماً - مائة إلا واحدة - لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة؛

(١) يراجع: المقصد الأسنى، ص ١٤٩، ١٥٠.

(٢) ينظر: المقصد الأسنى، ص ١٥١.

وهو وتر يحب الوتر...^(١).

قال عبد القاهر البغدادي:

"... وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنی بتسعة وتسعين المنع من الزيادة

عليها؛ لورود الشرع بأسماء، له، سواها.

— وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين.

.... ،... ،... وقيل: إن العدد نوعان:

زوج، وفرد؛ والفرد أفضل من الزوج؛ وفي الحديث: "... إن الله وتر يحب

الوتر..."^(٢).

وإذا صح أن الفرد أفضل من الزوج؛ وأول الأفراد واحد، وآخرها تسعة

وتسعون، أنعم الله على عباده بأكمل الأفراد عدداً من أسمائه، فأمرهم أن يدعوه بها،

وهي: تسعة وتسعون اسماً...^(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... فإن الذي عليه جماهير المسلمين أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين.

— قالوا: — ومنهم الخطابي^(٤) — قوله: "إن لله تسعة وتسعين إسماً من أحصاها".

التقييد بالعدد عائد إلى الأسماء الموصوفة بأنها: هذه الأسماء.

فهذه الجملة، وهي قوله: "من أحصاها دخل الجنة" صفة للتسعة والتسعين،

ليست جملة مبتدأة؛ ولكن موضعها النصب، ويجوز أن تكون مبتدأة، والمعنى لا يختلف.

والتقدير: إن لله أسماء بقدر هذا العدد، من أحصاها دخل الجنة، كما يقول

القائل: إن لي مائة غلام أعددتهم للعتق؛ وألف درهم أعددتها للحج، فالتقييد بالعدد

(١) صحيح.

تخرجه:

* رواه البخاري، ح/٦٤١٠؛ ينظر: فتح الباري، ج ١١، ص ٢١٤.

(٢) سبق تخرجه.

(٣) أصول الدين، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٤) يراجع: تفسير الأسماء والصفات - مخطوط - ل ٦؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من الإلهيات، د/

أحمد عطية الغامدي، ص ١٣٨، ١٣٩.

هو: في الموصوف بهذه الصفة؛ لا في أصل استحقاقه لذلك العدد؛ فإنه لم يقل: إن أسماء الله تسعة وتسعون.

....،، وأيضا فقلوه: "إن لله تسعة وتسعين" تقييده بهذا العدد، بمنزلة قوله تعالى: ﴿تِسْعَةَ عَشَرَ﴾^(١)؛ فلما استقلوهم، قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢)؛ فأن لا يعلم أسماءه إلا هو، أولى.

....،، فقلوه: "إن لله تسعة وتسعين" قد يكون للتحصيل بهذا العدد فوائد غير الحصر؛ ومنها:

- ذكر أن إحصاءها يورث الجنة؛ فإنه لو ذكر هذه الجملة منفردة، وأتبعها بهذه منفردة، لكان حسنا؛ فكيف والأصل في الكلام الاتصال، وعدم الانفصال؟! فتكون الجملة الشرطية:

- صفة.

- لا ابتدائية.

فهذا هو: الراجح في العربية، مع ما ذكر من الدليل.

ولهذا قال: "إنه وتر يجب الوتر"^(٣).

ومحبته لذلك تدل على أنه: متعلق بالإحصاء؛ يُحِبُّ أن يحصى من أسمائه هذا العدد.

وإذا كانت أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين، أمكن أن يكون إحصاء تسعة وتسعين إسما يورث الجنة - مطلقاً - على سبيل البديل...^(٤).

وقال - أيضاً -:

"... والصواب الذي عليه جمهور العلماء أن قول النبي ﷺ: "إن لله تسعة

وتسعين إسماً من أحصاها دخل الجنة"، معناه: أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه

(١) سورة المدثر، الآية ٣٠.

(٢) سورة المدثر، الآية ٣١.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٣٨١، ٣٨٢.

دخل الجنة، ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون إسما،،،
 وثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده: "اللهم إني أعوذ برضاك
 من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت
 على نفسك" (١).

فأخبر أنه ﷺ لا يحصي ثناء عليه، ولو أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها،
 فكان يحصي الثناء عليه؛ لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه... (٢).

وقال الإمام ابن القيم:

"... إن الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر، ولا تحد بعدد؛ فإن لله - تعالى -
 أسماء، وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده، لا يعلمها ملك مقرب، ولا نبي مرسل،
،،

ومن هذا قول النبي ﷺ في حديث الشفاعة "يفتح عليّ من محامده بما لا أحسنه
 الآن" (٣). وتلك المحامد هي تفي بأسمائه، وصفاته.
 ومنه قوله ﷺ: "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك" (٤).

(١) صحيح.

تخریجه:

سيأتي بعد قليل.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٣٣٢، ٣٣٣.

(٣) سبق تخریجه.

(٤) صحيح.

تخریجه:

* رواه مسلم. عن أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - (كتاب الصلاة، باب: ما يقال في

الركوع)؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٤، ص ٢٠٣.

* رواه أبو داود، ح/٨٧٥، ج ١، ص ٢٣٢.

* رواه الترمذي (كتاب الدعاء، باب: في دعاء الوتر)، ينظر: صحيح الترمذي بشرح ابن

العربي، ج ١٣، ص ٧٢.

* رواه النسائي (كتاب الافتتاح، باب: نصب القدمين)؛ ينظر: سنن النسائي بشرح السيوطي،

وحاشية السندي، ج ٢، ص ٢١٠.

* سنن ابن ماجه، ح/٣٨٤١؛ ج ٢، ص ١٢٦٢، ١٢٦٣.

وأما قوله ﷺ : "إن لله تسعة وتسعين إسماً من أحصاها دخل الجنة" (١) صفة؛ لا خبر مستقبل.

والمعنى له أسماء متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة؛ وهذا لا ينفي أن يكون له أسماء غيرها؛ وهذا كما تقول: لفلان مائة مملوك قد أعدهم للجهاد؛ فلا ينفي هذا أن يكون له ممالك سواهم: معدون لغير الجهاد. وهذا لا خلاف بين العلماء فيه... (٢).

وبناء على ماسبق، فأسماء الله - تعالى - ليست محصورة في العدد تسعة وتسعين؛ بل إنها تزيد على ذلك؛ وأما الطرق التي فيها سرد أسماء الله - تعالى - حتى العدد

* رواه الإمام أحمد في المسند، ج ٦، ص ٥٨؛ ص ٢٠١.

* رواه مالك في الموطأ (كتاب القرآن، ماجاء في الدعاء) رقم الحديث ٣١، ج ١، ص ٢١٤. وقد صححه الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني، صفة صلاة النبي من التكبير إلى التسليم، باب: أذكار السجود، ص ١٢٩؛ صحيح سنن ابن ماجه، رقم الحديث ٣١١٣ - ٣٩٠٩؛ ج ٣، ص ٢٥٧.

* رواه - أيضاً - أبوداود، عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ كان يقول في آخر وتره... الحديث ح ١٤٢٧، ج ٢، ص ٦٤. * ورواه - أيضاً - من هذه الطريق الإمام أحمد في المسند، ج ٦، ص ٩٦؛ ص ١١٨؛ ص ١٥٠.

وقد صحح الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني هذه الطريق. قال:

"... صحيح. أخرجه أبوداود (١٤٢٧)؛ والنسائي (٢٥٢/١)؛ والترمذي (٢٧٤/٢)؛ وابن ماجه (١١٧٩)؛ وابن أبي شيبة (٢/٥٧/٢)؛ وأحمد (٩٦/١، ١١٨، ١٥٠)؛ وابن نصر (١٤١) من طريق حماد بن سلمة عن هشام بن عمرو الفزاري عن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن علي بن أبي طالب به. وقال الترمذي: "حديث حسن غريب".

قلت: ورجاله ثقات رجال الصحيح؛ غير الفزاري هذا، ولم يرو عنه غير حماد بن سلمة؛ ومع ذلك وثقه ابن معين، وأبو حاتم، وأحمد، وذكره ابن حبان في الثقات...".

إرواء الغليل، رقم الحديث ٤٣٠، ج ٢، ص ١٧٥.

(١) سبق تخريجه.

(٢) بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦٦، ١٦٧؛ ثم يراجع: شرح السنة، للبغوي، ج ٥، ص ٣٥؛ فتح

الباري، ج ١١، ص ٢٢٠ - ٢٢١؛ البيهقي وموقفه من الإلهيات، د/ أحمد عطية الغامدي، ص

١٣٣ - ١٤١.

تسعة وتسعين، فهي طرق ضعيفة، وقد ذكر المحققون من العلماء أنها من إدراج بعض الرواة.

قال ابن تيمية:

"... والحديث الذي في عدد الأسماء الحسنی الذي يذكر فيه المنتقم، فذكر في سياقه: "البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف" ليس هو عند أهل المعرفة بالحديث من كلام النبي ﷺ بل هذا ذكره الوليد^(١) ابن مسلم عن سعيد^(٢) بن عبد العزيز، أو عن بعض شيوخه؛ ولهذا لم يروه أحد من أهل الكتب المشهورة إلا الترمذي، رواه عن طريق الوليد بن مسلم بسياق، ورواه غيره باختلاف في الأسماء، وفي ترتيبها: بين أنه ليس من كلام النبي ﷺ.

وسائر من روى هذا الحديث عن أبي هريرة، ثم عن الأعرج^(٣)، ثم عن أبي الزناد^(٤)، لم يذكروا أعيان الأسماء؛ بل ذكروا قوله ﷺ "إن لله تسعة وتسعين إسماً مائة

(١) هو: الوليد بن مسلم الدمشقي أبو العباس الأموي مولا هم روى عن مالك، ويحيى الزمار، ويزيد بن أبي مریم، وخلائق، بلغت مصنفاته: سبعين كتاباً. وقال عنه أبو مسهر كان مدلساً ربما دلس عن الكذابين. ولد سنة ١١٩هـ، وتوفي سنة ١٩٥هـ.

يراجع:

التقريب، ج ٢، ص ٣٣٦؛ تهذيب الكمال، ج ٣، ص ١٤٧٤؛ ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ٣٤٧. التهذيب، ج ١١، ص ١٥١؛ شذرات الذهب، ج ١، ص ٣٤٤.

(٢) هو: سعيد بن عبد العزيز التنوخي الدمشقي. ثقة، إمام اختلط في آخر عمره، روى عن ربيعة بن يزيد الدمشقي، وعنه وكيع. مات سنة ١٦٧هـ.

يراجع:

التقريب، ج ١، ص ٣٠١، التهذيب، ج ٤، ص ٥٩.

(٣) هو: عبد الرحمن بن هرمز الأعرج أبو داود المدني، مولى ربيعة بن الحارث. ثقة، ثبت، عالم. روى عن أبي هريرة، وعنه عبد الله بن ذكوان، ووثقه ابن سعد، والعجلي، وأبو زرعة بن خراش، مات بالأسكندرية سنة ١١٧هـ.

يراجع:

تهذيب التهذيب، ج ٦، ص ٢٩٠، ٢٩١. التقريب، ج ١، ص ٥٠١. شذرات الذهب، ج ١، ص ١٥٣.

(٤) هو: عبد الله بن ذكوان القرشي أبو عبد الرحمن المدني المعروف بأبي الزناد مولى من الموالي. روى عن عروة بن الزبير، وأنس، وغيره؛ وعنه ابنه عبد الرحمن، ووثقه أحمد.

إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة".

وهكذا أخرجه أهل الصحيح كالبخاري، ومسلم، وغيرهما؛ ولكن روي عدد الأسماء من طريق أخرى من حديث محمد بن سيرين عن أبي هريرة، ورواه ابن ماجه، وإسناده ضعيف يعلم أهل الحديث أنه ليس من كلام النبي ﷺ؛ وليس في عدد الأسماء الحسنى عن النبي ﷺ إلا هذان الحديثان كلاهما مروى من طريق أبي هريرة...^(١).

وقال ابن تيمية:

"... إن التسعة والتسعين إسماء لم يرد في تعيينها حديث صحيح عن النبي ﷺ، وأشهر مافيهما حديث الترمذي الذي رواه الوليد بن مسلم عن شعيب عن أبي حمزة، وحفاظ أهل الحديث يقولون: هذه الزيادة مما جمعه الوليد بن مسلم عن شيوخه من أهل الحديث، وفيها حديث ثان أضعف من هذا. رواه ابن ماجه. وقد روي في عددها غير هذين النوعين من جمع بعض السلف..."^(٢).

وإذا كان النبي ﷺ قد وعد من أحصى التسعة والتسعين من أسماء الله - تعالى - بدخول الجنة، فما هو المراد بالإحصاء؟

اختلف العلماء في معنى الإحصاء في الحديث على عدة أقوال؛ أهمها اثنا عشر قولاً؛ وهي:

١ - قيل: إنه بمعنى: أن يعدها حتى يستوفيتها؛ فلا يقتصر على بعضها؛ لكن

= وقال البخاري أصح أسانيد أبي هريرة أبو الزناد عن الأعرج، عن أبي هريرة، مات سنة ١٣٠هـ وقيل غير ذلك.

يراجع:

تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ٢٠٣ - ٢٠٥. التقريب، ج ١، ص ٤١٣. شذرات الذهب، ج ١، ص ١٨٢.

(١) مجموع الفتاوى، ج ٨، ص ٩٦، ٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢٢، ص ٤٨٢؛ ثم يراجع:

المصدر نفسه، ج ٢٢، ص ٤٨٢ - ٤٨٦؛ ابن حزم وموقفه من الإلهيات - عرض ونقد -، ص ٢٠٤ - ٢١٥؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د/ عبد الرحمن المحمود، ج ٣، ص ١٠٤٠، ١٠٤١.

يدعو الله بها - كلها - ويثني عليه بجميعها، فيستوجب الموعود به من الثواب؛ كقوله تعالى:

﴿وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^(١).

واعترض أبو يزيد البلخي^(٢) على هذا القول؛ فقال: إن الله - سبحانه - جعل استحقاق الجنة مشروطاً ببذل النفس والمال؛ كما قال تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾^(٣).

وقال سبحانه:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾^(٤).

فالجنة لا تستحق إلا ببذل النفس والمال؛ فكيف يجوز الفوز بها بسبب إحصاء ألفاظ يعدها الإنسان عدداً في أقل زمان، وأقصر مدة^{(٥)!!؟}.

وقد تعقب الحافظ ابن حجر هذا القول، وردّه؛ ثم أجاب عن اعتراض أبي زيد البلخي؛ فقال:

(١) سورة الجن، الآية ٢٨.

(٢) هو: أبو يزيد، أحمد بن سهل البلخي، كان معاصراً للطبيب محمد بن زكريا الرازي، وقد قرأ الطبيب الرازي عليه الفلسفة.

وكان البلخي حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة. وقد قرأ المنطق. وكان يسلك في تصانيفه طريقة الفلاسفة؛ إلا أنه بأهل الأدب أشبه. وقد رمي بالإلحاد؛ لأنه كان يظهر في تضاعيف كلامه انحلال من الدين، وازدراء أهل العلوم الشرعية.

له مصنفات منها:

كتاب أسماء الله - عز وجل - وصفاته؛ كتاب الرد على عبدة الأصنام؛ عصمة الأنبياء - عليهم السلام -؛ البحث عن التأويلات؛ الإبانة عن كمال الدين؛ رسالة في حدود الفلسفة؛ شرائع الأديان؛ القرابين والذبائح.

توفي سنة ٣٢٢هـ.

ترجمته:

الفهرست، ص ٢٢٢ - ٢٢٤؛ ص ٤٦٩، ٤٧٠. لسان الميزان، ج ١، ص ١٨٤.

(٣) سورة التوبة، الآية ١١١.

(٤) سورة الكهف، الآية ١٠٧.

(٥) لوامع البيئات، ص ٨١؛ فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٥؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٧،

ص ٤، ٥.

"... وتعقب بأن الشرط المذكور ليس مطرداً، ولا حصر فيه؛ بل قد تحصل الجنة بغير ذلك كما ورد في كثير من الأعمال - غير الجهاد - أن فاعله يدخل الجنة. وأما دعوى: أن حفظها يحصل في أيسر مدة؛ فإنما يرد على من حمل الحفظ، والإحصاء على معنى أن يسردها عن ظهر قلب. فأما من أوّله على بعض الوجوه المتقدمة، فإنه: يكون في غاية المشقة. ويمكن الجواب عن الأول: بأن الفضل واسع..."^(١).

٢ - وقيل: المراد به حفظها.

قال أبو حامد الغزالي:

"... فمن أحصاها، أي: جمعها، وحفظها، نال تعباً شديداً في اجتهاده، فبالحرى أن يدخل الجنة؛ وإلا فإحصاء ما وردت الرواية به مرة واحدة سهل على اللسان. نعم قد ورد في بعض ألفاظ الصحاح من حفظها دخل الجنة: والحفظ يجوج إلى مزيد تعب..."^(٢). وقال الإمام النووي (٦٣١هـ - ٦٧٦هـ):

"... وأما قوله ﷺ من أحصاها دخل الجنة، فاختلفوا في المراد بإحصائها: فقال البخاري - وغيره من المحققين - معناه: حفظها؛ وهذا هو: الأظهر؛ لأنه جاء مفسراً في الرواية الأخرى من حفظها..."^(٣).

وقال - أيضاً -:

"... ومعنى أحصاها: حفظها، هكذا فسره البخاري، والأكثرون؛ ويؤيده أن في رواية - في الصحيح - من حفظها دخل الجنة..."^(٤). وقال ابن عطية^(٥):

(١) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٧، ٢٢٨.

(٢) المقصد الأستنى، ص ١٥٣.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٧، ص ٥.

(٤) الأذكار النووية، ص ٨٥.

(٥) هو: الإمام العلامة، شيخ المفسرين، عبد الحق، بن غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، أبو محمد. كان إماماً في التفسير، والفقه، والعربية، ذكياً، فطناً، مدركاً، من أوعية العلم، واسع المعرفة، قوي الأدب، أخذ الناس عنه. وقد ولد سنة (٤٨٠هـ).

"... معنى أحصاها: عدها، وحفظها، ويتضمن ذلك: الإيمان بها، والتعظيم لها، والرغبة فيها، والإعتبار بمعانيها..."^(١).

وقال ابن الجوزي^(٢):

"... لما ثبت في بعض طرق الحديث: "من حفظها" بدل "أحصاها"، اخترنا أن: المراد: العد، أي: من عدها، ليستوفيها حفظاً..."^(٣).

وقد مال الحافظ ابن حجر إلى تضعيف هذا القول، عندما قال:

"... قلت: وفيه نظر؛ لأنه لا يلزم من مجيئه بلفظ حفظها، تعين السرد عن ظهر قلب؛ بل يحتمل الحفظ المعنوي..."^(٤).

وقال الأصيلي^(٥):

= وقد ولي قضاء المرية بالأندلس. توفي - رحمه الله - بحصن "لورقة" في سنة اثنتين وأربعين وخمس مائة (٥٥٤٢هـ)؛ وقيل غير ذلك. ترجمته:

سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص ٥٨٧، ٥٨٨.

(١) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٢) هو: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي القرشي، التيمي، البكري، البغدادي، الحنبلي؛ أبو الفرج: جمال الدين: ابن الجوزي، ينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق. ولد سنة تسع أو عشر وخمس مئة. كان واعظاً، بمرأ في التفسير، علامة في السير والتاريخ/ مكباً على الجمع والتصنيف، ولديه فقه كافي. من مصنفاته: في التفسير زاد المسير. الوجوه والنظائر، فنون الأفتان، جامع المسانيد، المنتظم في التاريخ، تلييس ابليس، صيد الخاطر، الناسخ والمنسوخ، وغيرها...

توفي ليلة الجمعة في شهر رمضان، سنة ٥٩٧هـ.

يراجع:

سير أعلام النبلاء، ج ٢١، ص ٣٦٥ - ٣٨٤. الذيل على طبقات الحنابلة، ج ١، ص ٣٩٩ - ٤٣٣.

(٣) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٤) نفس المصدر، الجزء، والصفحة.

(٥) هو: عبد الله بن ابراهيم بن محمد بن عبد الله بن جعفر، أبو محمد، الأموي، المعروف بالأصيلي، عالم بالحديث، والفقه، له كتاب الدلائل على أمهات المسائل في خلاف مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، مات بقرطبة سنة ٣٩٢هـ. ترجمته:

"... ليس المراد بالإحصاء عدّها فقط؛ لأنه قد يعدها الفاجر؛ وإنما المراد العمل بها..."^(١).

وقال أبو نعيم الأصبهاني^(٢):

"... الإحصاء المذكور في الحديث ليس هو التعداد؛ وإنما هو: العمل، والتعقل بمعاني الأسماء، والإيمان بها..."^(٣).

٣ - وقيل: المراد بالإحصاء الإطاقة؛ كقوله تعالى:

﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ﴾^(٤)؛ أي: لن تطيقوه.

وقال عليه السلام:

(استقيموا ولن تحصوا)^(٥): أي: لن تبلغوا حقيقة الإستقامة، وكنهها. والمعنى من أطاق القيام بحق هذه الأسماء، والعمل بمقتضاها، والتخلق بما يمكنه من العمل بمعانيها،

= ينظر: سير أعلام النبلاء، ج ١٦، ص ٥٦٠.

تذكرة الحفاظ، ج ٣، ص ١٠٢٤ - ١٠٢٥.

تاريخ علماء الأندلس، ج ١، ص ٢٤٩.

(١) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٢) هو: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران أبو نعيم الأصبهاني.

ولد في رجب سنة (٣٣٦هـ) بأصبهان. ومن مصنفاته: "حلية الأولياء"، "معرفة الصحابة" و "دلائل النبوة" و "المستخرج على البخاري" و "المستخرج على مسلم" و "تاريخ أصبهان" و "صفة الجنة" و "فضائل الصحابة". توفي في العشرين من محرم سنة (٤٣٠هـ).

ترجمته:

ينظر: طبقات الشافعية للسبكي، ج ٤، ص ١٨ - ٢٥. تبين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري، ص ٢٤٦، ٢٤٧.

(٣) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٤) سورة المزمل، الآية ٢٠.

(٥) صحيح.

تخرجه:

* سنن ابن ماجه ح / ٢٧٧، ج ١، ص ١٠١، ١٠٢.

* الموطأ (كتاب الطهارة؛ باب: جامع الوضوء) ح ٣٦؛ ج ١، ص ٣٤.

* مسند الإمام أحمد، ج ٥، ص ٢٧٧؛ ص ٢٨٢.

* رواه الدارمي، ج ١، ص ١٦٨.

ورعاية حرمتها؛ وذلك بأن يعتبر معانيها، فيلزم نفسه بواجبها؛ فإذا قال: "الرزاق" علم أنه - سبحانه وتعالى - المتكفل برزق كل عباده، فيثق بوعده. وإذا قال: "الغفور" و"الرحيم" و"التواب" آمن بذلك قولاً صدقاً، ووعداً حقاً، ووثق بمغفرة الله - تعالى - ورحمته، وأنه يقبل التوبة من عباده الذين أسرفوا على أنفسهم، ويغفر الذنوب جميعاً، فلا يقنط من رحمة الله - تعالى -، وهكذا سائر الأسماء^(١).

٤ - وقيل المراد: الإحصاء باللسان، مقرونًا بالإحصاء بالعقل؛ وذلك بأن يعدها بلسانه، ويتفكر في معانيها، ويتدبر مدلولاتها، فإذا وصف العبد ربه بأنه الملك، ودعاه بذلك استحضر في عقله أقسام ملك الله - تعالى - وملكوته، وإذا قال القدوس استحضر في عقله كونه مقدساً في ذاته، وصفاته، وأفعاله، وأحكامه، وأسمائه عن كل ما لا ينبغي. وإذا قال العليم، القدير استحضر في عقله عجائب آيات الله في ملكوت السموات والأرض، وتفكر في آيات الله - تعالى - في الآفاق وفي الأنفس، وتدبر خلق الأرواح والأجساد، وتفكر بديع صنعه، وحكمته، وإتقانه، وعنايته، مُمَعِنًا في التفصيل، ومستقصياً دقائق الحكمة، ومستوفياً لطائف التدبير^(٢).

والفرق بين هذا الوجه، وبين الوجه الذي قبله، هو:

* رواه الحاكم في المستدرک، ج ١، ص ١٣٠.
وقد صححه الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجه ح/٢٢٦، ج ١، ص ١٠٥، ١٠٦.
صحيح مشكاة المصابيح/ ح ٢٩٢، ج ١، ص ٩٦.
إرواء الغليل/ ح ٤١٢، ج ٢، ص ١٣٥ - ١٣٨.
صحيح الترغيب والترهيب ح/١٩٠، ج ١، ص ١٥٨.
الروض ح/١٧٧، ١٧٨.
المساجلة العلمية ح ١٧.

(١) يراجع: لوامع البيئات، ص ٨١، ٨٢؛ فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٤، ٢٢٥؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١١، ص ٥، ٦؛ الأذكار، للنووي، ص ٨٥؛ المقصد الأسنى، ص ٤٥ - ٥٥؛ معارج القبول، ج ١، ص ٨٤، ٨٥؛ النهج الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ٥٢ - ٥٦.

(٢) يراجع: المقصد الأسنى، ص ٥٣؛ لوامع البيئات، ص ٧١، ٧٢.

- أن الوجه الثالث: أن الوجه المعتبر هو: الإتيان بالعبودية لله - تعالى - على وجه يليق بتلك الأسماء، وما دلت عليه من الصفات.

- وأما في الرابع: فالمعتبر هو: حصول العلم بمعاني تلك الأسماء، وما تدل عليه من صفات الكمال، ونعوت الجلال^(١).

٥ - المراد بالإحصاء الإحاطة بمعانيها من قول العرب: فلان ذو حصة، أي: ذو عقل، ومعرفة^(٢).

قال أبو عمر الظلمنكي^(٣):

"... من تمام المعرفة بأسماء الله - تعالى - وصفاته التي يستحق بها الداعي، والحافظ ما قال رسول الله ﷺ المعرفة بالأسماء والصفات، وما تتضمن من الفوائد، وتدل عليه من الحقائق، ومن لم يعلم ذلك لم يكن عالماً لمعاني الأسماء، ولا مستفيداً بذكرها ماتدل عليه من المعاني..."^(٤).

٦ - فسر الإحصاء في الحديث بأنه: العمل بمعاني الأسماء الحسنى.

قال الحافظ ابن حجر:

"... وقيل: معنى أحصاها، عمل بها؛ فإذا قال: "الحكيم" - مثلاً - سلم جميع أوامره؛ لأن جميعها على مقتضى الحكمة، وإذا قال: "القدوس" استحضر كونه منزهاً عن

(١) يراجع: لوامع البيئات، ص ٨٢.

(٢) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٥.

(٣) هو: أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي عيسى لب بن يحيى المعافري الأندلسي الظلمنكي. أبو عمر. نسبة إلى ظلمنكة: (بفتح أوله وثانيه وبعد الميم نون ساكنة وكاف) مدينة بالأندلس من أعمال الإفرنج. كان من بحور العلم، عجباً في حفظ علوم القرآن: أحكامه، ومعانيه، ومنسوخه، ولغته، وإعرابه، وعلم القراءات.

صنف كتباً في السنة تدل على إتباعه للأثر. رَوَى الحديث.

توفي في ذي الحجة سنة تسع وعشرين وأربع مئة. وقد عمّر تسعين عاماً تقريباً.
يراجع:

سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٥٦٦ - ٥٦٨.

معجم البلدان، ج ٤، ص ٣٩.

(٤) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

جميع النقائص..."(١).

وقال ابن بطلال(٢):

"... طريق العمل بها أن الذي يسوغ الاقتداء به فيها: كالرحيم، والكريم، فإن الله يحب أن يرى حلالها على عبده؛ فليمرن العبد نفسه على أن يصح له الإتصاف بها، وما كان يختص بالله - تعالى - كالجبار، والعظيم، فيجب على العبد الإقرار بها، والخضوع لها، وعدم التحلي بصفة منها، وما كان فيه معنى الوعد نقف منه عند الطمع والرغبة، وما كان فيه معنى الوعيد نقف منه عند الخشية، والرغبة؛ فهذا معنى: أحصاها، وحفظها.

ويؤيده أن من حفظها عدداً، وأحصاها سرداً، ولم يعمل بها يكون كمن حفظ القرآن، ولم يعمل بما فيه، وقد ثبت الخبر(٣) في الخوارج أنهم يقرءون القرآن؛ ولا يجاوز

(١) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٢) هو: علي بن خلف بن بطلال البكري، القرطبي، ثم البلسي، ويعرف بابن اللحام (بالجيم). وهو من كبار المالكية، كان من أهل العلم والمعرفة، عُني بالحديث، العناية التامة؛ شرح صحيح البخاري في عدة أسفار، رواه الناس عنه، وكان قاضياً. وله كتاب: "الاعتصام" في الحديث، وكتاب في "الزهد والرقائق".

يراجع:

سير أعلام النبلاء، ج ١٨، ص ٤٧، ٤٨.

الصلة، ج ٢، ص ٤١٤.

شجرة النور الزكية، ج ١، ص ١١٥.

(٣) روى مسلم في صحيحه بسنده عن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "... يخرج في هذه الأمة - ولم يقل منها - قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، يقرءون القرآن لا يجاوز حلوقهم - أو حناجرهم - يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية...، ...، ... الحديث". صحيح البخاري "كتاب استتابة المرتدين؛ باب: قتل الخوارج" ح/٦٩٣١؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٢، ص ٢٨٣.

وروى البخاري - أيضاً - بسنده عن أبي سعيد في شأن الرجل الذي اعترض على النبي عندما أعطى بعض المؤلفات قلوبهم...، ...، ... قال رسول الله ﷺ: (إن من ضئضي هذا - أو عقب هذا - قوم يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية، يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان؛ لمن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد...". صحيح البخاري ح/٣٣٤٤؛ ينظر: فتح الباري "كتاب الأنبياء؛ باب: قوله تعالى: وإلى عاد أخاهم هوداً" ج ٦ ص ٣٧٦.

حناجرهم...^(١).

وقد تعقب الحافظ ابن حجر^(٢) هذا الوجه؛ حيث قال:
"... قلت: والذي ذكره مقام الكمال.

ولا يلزم من ذلك أن لا يرد الثواب لمن حفظها؛ وتعبد بتلاوتها، والدعاء بها؛ وإن كان متلبساً بالمعاصي كما يقع مثل ذلك في قارئ القرآن سواء؛ فإن القارئ ولو كان متلبساً بمعصية - غير ما يتعلق بالقراءة - يثاب على تلاوته عند أهل السنة؛ فليس ما بحثه ابن بطل بدافع لقول من قال: أن المراد حفظها سرداً؛ والله أعلم...^(٣).

٧ - وقيل: معناه: عدها معتقداً؛ لأن الدهري لا يعترف بالخالق؛ والفلسفي لا يعترف بالقادر...^(٤).

٨ - وقيل: معناه: من تتبعها من القرآن والأحاديث الصحيحة، حتى يلتقط منها تلك الأسماء التسعة والتسعين؛ ثم يدعو الله - تعالى - بها.

قال الرازي:

"... إنا إذا أخذنا هذا الحديث على الوجه المروي في الصحيح، وهي الرواية العارية عن تفصيل تلك الأسماء، كان المراد بقوله: من أحصاها، أي: من طلبها في القرآن، وفي جملة الأحاديث الصحيحة، وفي دلائل العقل، حتى يلتقط منها تلك الأسماء التسعة والتسعين.

ومعلوم أن ذلك مما لا يمكن تحصيله إلا بعد تحصيل علوم الأصول والفروع، حتى يقدر على التقاط هذه الأسماء من كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ.

ومعلوم أن من حصل هذه العلوم واجتهد حتى بلغ درجة يمكنه معها التقاط هذه الأسماء من كتاب الله - تعالى -، وسنة رسوله - عليه الصلاة والسلام -، فقد بلغ

= رواه مسلم (كتاب الزكاة: باب إعطاء المولفة قلوبهم)؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي،

ج ٧، ص ١٦٣؛ ص ١٦٩.

(١) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٢) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٤) نفس المصدر، والجزء والصفحة.

الغاية القصوى في العبودية...^(١).

وقال بعضهم:

"... يحتمل الإحصاء معينين:

– أحدهما: أن المراد تتبعها من الكتاب، والسنة حتى يحصل عليها.

– والثاني: أن المراد أن يحفظها بعد أن يجدها محصاة...^(٢).

٩ – وقيل: أحصاها: يريد بها وجه الله، وإعظامه^(٣).

١٠ – وقد نقل ابن حجر ما نصه:

"... وللإحصاء معان أخرى:

– منها: الإحصاء الفقهي، وهو: العلم بمعانيها من اللغة، وتنزيهها على الوجوه

التي تحملها الشريعة.

– ومنها: الإحصاء النظري، وهو: أن يعلم معنى كل اسم بالنظر في الصيغة،

ويستدل عليه بأثره الساري في الوجود، فلا تمر على موجود إلا ويظهر لك فيه معنى من

معاني الأسماء، وتعرف خواص بعضها، وموقع القيد، ومقتضى كل اسم...،...،...،...

وهذا أرفع مراتب الإحصاء...،...،...،... .

وتمام ذلك أن يتوجه إلى الله – تعالى – من العمل الظاهر، والباطن بما يقتضيه

كل اسم من الأسماء، فيعبد الله بما يستحقه من الصفات المقدسة التي وجبت لذاته،...،...

...،...

فمن حصلت له جميع مراتب الإحصاء، حصل على الغاية، ومن منح منحى من

مناحيها، فثوابه بقدر ما نال؛ والله أعلم...^(٤).

١١ – وقيل معنى "أحصاها": من تتبعها من القران، فالتقطها منه.

قال الحافظ ابن حجر:

(١) لوامع البينات، ص ٨٢.

(٢) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٣) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٤) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

"... وقيل: المراد من تتبعها من القرآن..."^(١).

قلت: وهذا الوجه، لا يخلو من ضعف؛ لأنه يفوته الدعاء بالأسماء التي وردت في الأحاديث النبوية الشريفة.

١٢ - وقيل: معنى "أحصاها"، أي: حفظها؛ والمراد بالحفظ، حفظ القرآن؛ لكونه مستوفياً لها؛ فمن تلاه، ودعا بما فيه من الأسماء، حصل المقصود^(٢).
وقد وضع الإمام النووي أن: هذا القول، ضعيف.
قال:

"... وقال بعضهم: المراد حفظ القرآن، وتلاوته - كله -؛ لأنه مستوفٍ لها؛ وهو: ضعيف..."^(٣).

المسألة الثانية:

نقد قولهم بأن: الاسم غير المسمى:

اتضح لنا - فيما سبق - أن المعتزلة قد قالت: بأن الاسم غير المسمى.
وقد تأثر بعض الأشاعرة بقولهم؛ حيث مال إليه كل من: أبي حامد الغزالي،
والفخر الرازي، والآمدي، ...

وفيما يلي نقد لقولهم؛ فأقول وبالله التوفيق:

الحق أن القول بأن: الاسم غير المسمى هو، قول الجهمية في الأصل؛ ثم أخذه
المعتزلة عنهم، ثم تلقفه بعض الأشاعرة!!

وقد تمسك الجهمية بهذا القول، ليسلم لهم مذهبهم الباطل؛ وهو: القول بأن
كلام الله - تعالى - مخلوق؛ لأن صفات الله، وكلامه غيره، وإذا كانت كذلك فهي
مخلوقة؛ ومن ثم فالقرآن مخلوق.

وقالوا: إن أسماء الباري - سبحانه - هي غيره^(٤).

(١) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٢) ينظر: نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٧، ص ٦.

(٤) مقالات الإسلاميين، ص ١٧٢.

وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف، وغلّظوا بدعتهم؛ لأن أسماء الله - تعالى - من كلامه؛ وكلام الله - تعالى - غير مخلوق، وهو الذي سمي نفسه بما فيه من الأسماء^(١).
وقال ابن أبي العز:

"... ولهذا كان أئمة السنة - رحمهم الله تعالى - لا يطلقون على صفات الله، وكلامه أنه غيره؛ ولا أنه: ليس غيره؛ لأن: - إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين له.

- وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو، هو؛ إذ كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان، والتفصيل: ...، ...، ...،

وكذلك قولهم: الاسم عين المسمى؛ أو غيره؟.

وطالما غلط كثير من الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه:

- فالاسم يراد به المسمى تارة.

- ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى.

فإذا قلت: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حمده، ونحو ذلك، فهذا المراد به:

المسمى نفسه.

وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحيم من أسماء الله - تعالى -

- ونحو ذلك، فالاسم هاهنا هو المراد لا المسمى؛ ولا يقال: غيره؛ لما في لفظ الغير من الإجمال.

- فإن أريد بالمغايرة: أن اللفظ غير المعنى، فحق.

- وإن أريد: أن الله - سبحانه - كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه أسماء، أو

حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم - فهذا من أعظم الضلال، والإلحاد في أسماء الله -

تعالى - ...^(٢).

(١) يراجع: مجموع الفتاوى، ج٦، ص ١٨٥ - ٢١٢.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٢٩ - ١٣١؛ ولتوضيح أقوال الناس هنا، يراجع: البيهقي

وموقفه من الإلهيات، ص ١٤٢ - ١٥١؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج٣، ص ١٠٤٢ -

وقال ابن تيمية:

"... والذي كان معروفاً عند أئمة السنة - أحمد، وغيره - الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة؛ فيقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره، وما كان غيره؛ فهو مخلوق. وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه، وكلام الله غير مخلوق؛ بل هو المتكلم به، وهو المسمى لنفسه بما فيه من الأسماء.

والجهمية يقولون: كلامه مخلوق، وأسماءه مخلوقة؛ ...، ...،

والذين وافقوا السلف على أن كلامه غير مخلوق، وأسماءه غير مخلوقة، يقولون: الكلام والأسماء من صفات ذاته..."^(١).

وقال - أيضا -:

"... إن المعروف عن أئمة السنة إنكارهم على من قال: أسماء الله مخلوقة، وكان الذين يطلقون القول بأن الاسم غير المسمى هذا مرادهم؛ فلهذا يروى عن الشافعي، والأصمعي^(٢)، وغيرهما أنه قال: إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة^(٣).

(١) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٢) هو: عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن اصمع الباهلي. ولد سنة اثنتين، وقيل: سنة ثلاث وعشرين ومائة. روى عنه أبو عبيد القاسم بن سلام، وأبو حاتم السجستاني، وأبو الفضل الرياشي، وغيرهم. له مصنفات كثيرة بلغت الأربعين، منها: كتاب الصفات، وأصول الكلام، كتاب الخراج، وغريب الحديث، وغيرها. توفي سنة سبع عشرة ومائتين؛ وقيل غير ذلك. ترجمته:

- الفهرست، ص ٨٦ - ٨٧.

- أخبار النحويين البصريين، ص ٤٥ - ٤٦.

- وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٧٠ - ١٧٦.

(٣) ذكره اللالكائي؛ ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٢، ص ٢٠٧، ٢٠٨؛ ورواها عن الشافعي، ج ٢، ص ٢١١ رقم الأثر ٣٤٣؛ ج ٢، ص ٢١٢ رقم الأثر ٣٤٦.

ولم يعرف - أيضاً - عن أحد من السلف أنه قال: الاسم هو: المسمى؛ بل هذا
 قاله كثير من المنتسبين إلى السنة بعد الأئمة، وأنكره أكثر أهل السنة عليهم...^(١).
 ويرى ابن تيمية أن الصواب في هذه المسألة هو أن يقال: إن الاسم للمسمى؛
 لأن هذا القول هو: الذي يوافق الكتاب، والسنة، والمعقول.
 قال:

"... وأما الذين يقولون: إن الاسم للمسمى - كما يقوله أكثر أهل السنة؛
 فهؤلاء وافقوا الكتاب، والسنة، والمعقول؛ قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢).
 وقال:

﴿أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٣).

...، ...، ...، وإذا قيل لهم: أهو المسمى؟ أم غيره؟.

- فَصَلُّوا؛ فقالوا: ليس هو نفس المسمى؛ ولكن يراد به المسمى؟.

وإذا قيل: إنه غيره - بمعنى: أنه يجب أن يكون مباحثاً له؛ فهذا باطل؛ فإن
 المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة عنه فكيف بالخالق، وأسمائه من كلامه،
 وليس كلامه بائنا عنه؛ ولكن قد يكون الاسم نفسه بائنا، مثل: أن يسمى الرجل غيره
 باسم، أو يتكلم باسمه. فهذا الاسم نفسه ليس قائماً بالمسمى؛ لكن المقصود به المسمى؛
 فإن الاسم مقصوده إظهار "المسمى" وبيانه...^(٤).

(١) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٢٠٦، ٢٠٧؛ وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الناس قد

اختلفوا في مسألة: هل الاسم هو المسمى؟ أم غيره إلى خمسة أقوال؛ وهي:

أ - أن الاسم غير المسمى، وهو قول الجهمية في الأصل، ثم أخذته المعتزلة عنهم، ثم مال إليه
 بعض الأشاعرة.

وهذا القول هو الذي يهمننا؛ لأن بعض الأشاعرة تأثر به؛ وقد بينت - فيما سبق - بطلانه.

ب - التوقف والإمساك عن إطلاق مثل هذه الألفاظ الكلامية المبتدعة، نفيًا، وإثباتًا؛ وأن كلاً
 من الإطالقين بدعة؛ وقد عد أبو جعفر الطبري ذلك من الحماقات؛ قال:

المسألة الثالثة:

نقد تأويلهم لبعض معاني أسماء الله - تعالى - الحسنی.
 اتضح لنا - فيما سبق - أن المعتزلة أولوا بعض معاني أسماء الله - تعالى -
 الحسنی، ثم تأثر الأشاعرة بهم في هذا الجانب، ومن تلك الأسماء: الواحد، العلي،
 الأعلى، النور، الإله.
 وفيما يلي نقد لتأويلاتهم؛ فأقول وبالله التوفيق:
 زعم المعتزلة: أن الله - تعالى - يوصف بأنه: واحد، ويراد به: أنه لا يتجزأ، ولا
 يتبعض، وأنه متفرد بالقدم، فلا ثاني له.
 وقد تأثر الأشاعرة بهذا التأويل؛ ففسروا الواحد: بنفي التعدد، والاثنيانية،
 والتأليف، والتركيب، والانقسام، والتبعض.

"... وأما القول في الاسم هو المسمى؟ أم هو غيره فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها،
 فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع؛ فالخوض فيه شين، والضممت عنه زين، وحسب امرئ من
 العلم به، والقول فيه أن ينتهي إلى قوله - جل ثناؤه...". صريح السنة، ص ١١.
 ج - أن الاسم هو: المسمى، وهو قول كثير من المنتسبين إلى السنة، مثل أبي بكر عبد العزيز،
 وأبي القاسم الطبري، واللالكائي، وأبي محمد البغوي في شرح السنة، وغيرهم، وهو أحد قولي
 أصحاب أبي الحسن الأشعري، اختاره أبو بكر بن فورك، وغيره.
 د - أن الأسماء ثلاثة أقسام:

* تارة يكون الاسم هو المسمى، كاسم الموجود.

* وتارة يكون غير المسمى: كاسم الخالق.

* وتارة لا يكون هو، ولا غيره: كاسم العليم، والقدير.

هـ - أن الاسم للمسمى، كما يقوله: أكثر أهل السنة؛ وهذا القول هو الذي رجحه ابن تيمية.
 يراجع:

مقالات الإسلاميين، ص ١٧٢؛ ص ٢٩٠؛ ص ٢٩٣. شرح أصول اعتقاد أهل السنة
 والجماعة، للالكائي، ج ٢، ص ٢٠٤ - ٢١٥. شرح السنة، للبغوي، ج ٥، ص ٢٩؛ أصول
 الدين، ص ١١٤، ١١٥. الجامع لشعب الإيمان، ج ١، ص ٣٣٦ - ٣٣٧. الاعتقاد، ص ٣١
 - ٣٣. مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ١٨٥ - ٢١٢. شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٢٩ -
 ١٣١. البيهقي وموقفه من الإلهيات، ص ١٤٢ - ١٥١؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج ٣،
 ص ١٠٤٢ - ١٠٤٥.

وهذا التفسير لمعنى الواحد، تفسير مبتدع، يتمشى مع المصطلحات الكلامية،
 والمناهج الفلسفية، والطرق العقلية، وليس له أصل في كتاب الله، وسنة رسوله.
 والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية دلت على أن الله - تعالى - واحد في ذاته
 فلا نظير له؛ وواحد في أسمائه، فلا سميَّ له، وواحد في صفاته فلا مثل، ولا شبه له،
 وواحد في ملكه وأفعاله فلا شريك، ولا ظهير، ولا معين له، وواحد في ربوبيته فلا خالق،
 ولا رازق، ولا معطي، ولا مانع، ولا ضار، ولا نافع، ولا محيي، ولا مميت غيره.
 وواحد في ألوهيته وعبادته فلا ند له؛ فهو - سبحانه - المستحق للعبادة، وحده،
 لا شريك له.

فالحق - سبحانه - : واحد في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته.

والآيات والأحاديث التي تدل على ذلك كثيرة منها:

قوله سبحانه:

﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ﴾^(١).

وقال سبحانه:

﴿أَتُنكُم لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لَّا أَشْهَدُ قُل إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ
 وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾^(٢).

وقال عز وجل:

﴿... قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَّا
 يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ
 وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ
 وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٣).

وقال جل جلاله:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ

(١) سورة البقرة، الآية ١٦٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٩.

(٣) سورة الرعد، الآية ١٦.

رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴿١﴾.

وقال سبحانه:

﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ ﴿٢﴾﴾.

وقال سبحانه:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٣﴾﴾.

وقال تعالى:

﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِذَا يَفِيءَ فَأَرْهَبُونَ ﴿٤﴾﴾.

وقال سبحانه:

﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٥﴾﴾.

وقال سبحانه:

﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوَاءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ ﴿٦﴾﴾.

وقال سبحانه:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٧﴾﴾.

(١) سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٢) سورة الصافات، الآية ٤، ٥.

(٣) سورة النساء، الآية ١٧١.

(٤) سورة النحل، الآية ٥١.

(٥) سورة الحديد، الآية ١ - ٣.

(٦) سورة النحل، الآية ٦٠.

(٧) سورة الروم، الآية ٢٧.

وقال سبحانه:

﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ
سَمِيًّا﴾^(١).

وقال سبحانه:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٢).

وقال سبحانه:

﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ
وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا﴾^(٣).

وقال سبحانه:

﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا
فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شَرِكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾^(٤).

وقال سبحانه:

﴿... بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ
شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^(٥).

وقال تعالى:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾^(٦).

وقال تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا

(١) سورة مريم، الآية ٦٥.

(٢) سورة الشورى، الآية ١١.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١١١؛ وانظر: سورة الفرقان، الآية ٢ - ٣.

(٤) سورة سبأ، الآية ٢٢.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٠١ - ١٠٢.

(٦) سورة الأعراف، الآية ٥٩.

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴿١﴾.

وقال تعالى:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (٢).

وأما الأحاديث فكثيرة؛ منها:

١ - قوله ﷺ: "... أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم، وأموالهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله..." (٣).

٢ - قال عليه الصلاة والسلام - فيما يرويه عن ربه عز وجل -:

"قال الله تعالى: كذبي ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك.

- فأما تكذبيه إياي؛ فقله: لن يعيدني كما بدأني؛ وليس أول الخلق بأهون عليّ

من إعادته.

- وأما شتمه إياي، فقله: اتخذ الله ولداً، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد،

ولم يكن لي كفواً أحد..." (٤).

٣ - روى البخاري بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: لما بعث النبي

ﷺ معاذاً إلى نحو اليمن.

(١) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٣) متفق عليه.

* رواه البخاري، ح/٢٥؛ ينظر: فتح الباري، ج ١، ص ٧٥.

* رواه مسلم (كتاب الإيمان؛ باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله) ح/٢٢؛

ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ٢٠٠ - ٢١٢.

(٤) صحيح.

* أخرجه البخاري - كتاب التفسير - عن أبي هريرة ح/٤٩٧٤؛ ينظر: فتح الباري، ج ٨،

ص ٧٣٩.

* أخرجه البخاري عن أبي هريرة - كتاب بدء الخلق - ح ٣١٩٣؛ ينظر: فتح الباري، ج ٦،

ص ٢٨٧.

* أخرجه البخاري - أيضاً - في كتاب التفسير - عن ابن عباس ح/٤٤٨٢؛ ينظر: فتح

الباري، ج ٨، ص ١٦٨.

- قال له: إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب؛ فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله - تعالى -؛ فإذا عرفوا ذلك، فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم، وليلتهم...^(١).

قال عبد الرحمن السعدي^(٢):

"... الواحد الأحد: وهو الذي توحيد بجميع الكمالات، بحيث لا يشاركه فيها مشارك، ويجب على العبيد توحيدهم: عقداً، وقولاً، وعملاً، بأن يعترفوا بكماله المطلق، وتفردته بالوحدانية، ويفردوه بأنواع العبادة...^(٣).

ومن الأسماء الحسنى التي أول المعتزلة والأشاعرة معناها: العلي، وما في معناها: كالأعلى، والمتعال؛ فقد حرفوا معنى هذا الاسم؛ بحيث يتمشى مع إنكارهم لصفة العلو لله - تعالى -.

وإذا رجعنا إلى نصوص الكتاب والسنة نجد أنها تدل على أن اسم العلي اسم من أسماء الله - تعالى -، والعلو صفة من صفات الله - تعالى - التي وصف الله - تعالى - بها نفسه. وقد دلت دلائل الكتاب والسنة على علو الله - تعالى - فوق عباده، واستوائه على عرشه، ومباينته للخلق.

ومن الآيات التي تدل على ذلك:

قوله تعالى:

﴿يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَوَقَّيْكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾^(٤).

(١) صحيح.

تخرجه:

* أخرجه البخاري/ ح ٧٣٧٢؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٤٧.

(٢) هو: عبد الرحمن بن ناصر السعدي التيمي، من كبار علماء نجد المعاصرين، ولد بعنيزة عام

١٣٠٧هـ. وقد اشتغل بالتدريس. له مصنفات كثيرة، منها: تيسير الكريم الرحمن في تفسير

كلام المنان. توفي بعنيزة في منطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية عام ١٣٧٦هـ.

ينظر: علماء نجد، ج ٢، ص ٤٢٢. الأعلام، ج ٣، ص ٣٤٠.

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج ٥، ص ٢٩٨، ٢٩٩؛ نقلاً عن النهج الأسمى،

ج ٢، ص ٨٨، ٨٩.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٥٥.

وقال تعالى:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(١).

وقال سبحانه:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^(٢).

وقال عز وجل:

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(٣).

وأما الأحاديث فكثيرة؛ منها:

١ - ما رواه مسلم بسنده عن معاوية بن الحكم السلمي:

- قال: كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحدِ الجَوَانِيَةِ^(٤)؛ فاطلعت ذات يوم

فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون؛ لكنني

صككتها صكة فأتيت رسول الله ﷺ، فعظم ذلك عليَّ!!.

- قلت: يارسول الله، أفلا أعتقها.

- قال: إئتني بها؛ فأتيته بها.

- فقال لها: أين الله؟.

- قالت: في السماء.

- قال: من أنا؟.

- قالت: أنت رسول الله.

- قال: أعتقها، فإنها مؤمنة...^(٥).

(١) سورة الأنعام، الآية ١٨.

(٢) سورة النحل، الآية ٥٠.

(٣) سورة فاطر، الآية ١٠.

(٤) قال ياقوت الحموي:

"... الجَوَانِيَةِ: بالفتح، وتشديد ثانيه، وكسر النون، وباء مشددة موضع، أو قرية قرب

المدينة...". معجم البلدان، ج ٢، ص ١٧٥.

(٥) صحيح.

٢ - روى مسلم - أيضاً - بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال:

(يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم - وهو أعلم بهم - : كيف تركتم عبادي؟.

- فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون^(١).

وإثبات علو الله - تعالى - على خلقه هو مذهب السلف كافة.

قال الدارمي^(٢):

"... فالله - تبارك وتعالى - فوق عرشه، فوق سمواته، بائن من خلقه، فمن لم يعرفه بذلك، لم يعرف إلهه الذي يعبد، وعلمه من فوق العرش - بأقصى خلقه، وأدناهم - واحد؛ لا يبعد عنه شيء: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي

= أخرج مسلم (كتاب المساجد، باب: تحريم الكلام في الصلاة) ج ١، ص ٣٨١، ٣٨٢؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٥، ص ٢٣، ٢٤؛ موطأ مالك (كتاب العتق، باب: ما يجوز من العتق في الرقاب)، ح/٨، ج ٢، ص ٧٧٦، ٧٧٧؛ مسند الإمام أحمد، ج ٢، ص ٢٩١؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ١٨٧.

(١) متفق عليه.

تخرجه:

* رواه البخاري ح/٥٥٥؛ ينظر: فتح الباري، ج ٢، ص ٣٣.

* رواه مسلم (كتاب المساجد، ومواضع الصلاة: فضل صلاتي الصبح والعصر، والمحافظة عليهما) ح ٢١٠؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٥، ص ١٣٣؛

* موطأ مالك (كتاب قصر الصلاة في السفر، باب: جامع الصلاة) ح/٨٢، ج ١، ص ١٧٠.

* رواه الإمام أحمد، ج ٢، ص ٢٥٧، ٣١٢، ٤٨٦.

(٢) هو: عثمان بن سعيد بن خالد أبو سعيد التميمي، الدارمي السجستاني. ولد قبل المتين بقليل، أخذ عن جماعة منهم: أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وغيرهم.

له مصنفات منها:

الرد على بشر المريسي، والرد على الجهمية، ومسند كبير.

توفي في ذي الحجة، سنة ثمانين ومئتين (٢٨٠هـ).

ترجمته:

* سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ٣١٩ - ٣٢٦.

* طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٠٢ - ٣٠٦.

الْأَرْضِ ﴿١﴾ سبحانه وتعالى عما يصفه المعطلون علوا كبيرا... ﴿٢﴾.

وقال ابن تيمية:

"... إثبات العلو لله - تعالى - ونحوه، يتبين من وجوه:

- أحدها: أن يقال: إن القرآن، والسنن المستفيضة المتواترة، وكلام السابقين، والتابعين؛ بل وسائر القرون الثلاثة مملوءة بما فيه إثبات العلو لله على عرشه بأنواع من الدلالات، ووجوه من الصفات، وأصناف من العبارات:

- تارة يخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش في سبعة مواضع.

- وتارة يخبر بعروج الأشياء، وصعودها، وارتفاعها إليه؛ كقوله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ ﴿٣﴾.،،

- وتارة يخبر بنزولها منه، أو من عنده، كقوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ ﴿٤﴾.

﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ ﴿٥﴾.

....،، ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ ﴿٦﴾.

- وتارة يخبر بأنه: الأعلى، والعلوي؛ كقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ ﴿٧﴾.

وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ ﴿٨﴾.

- وتارة يخبر بأنه في السماء... ﴿٩﴾.

(١) سورة سبأ، الآية ٣.

(٢) الرد على الجهمية، للدارمي - ضمن عقائد السلف - ص ٢٧١.

(٣) سورة النساء، الآية ١٥٨.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١١٤.

(٥) سورة النحل، الآية ١٠٢.

(٦) سورة الأحقاف، الآية ٢.

(٧) سورة الأعلى، الآية ١.

(٨) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٩) مجموعة الرسائل والمسائل، ج ١، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

وعندما زعم الرازي أن إثبات العلو لله - تعالى - لو كان بديهيًا فطريًا، لما اتفق على إنكاره جمهور العقلاء الأذكياء؛ ولم يقل به إلا الحنابلة، والكرامية^(١).
- رد عليه ابن تيمية بقوله:

"... إن جميع الطوائف تنكر هذا!!!؛ إلا من تلقى ذلك عن الجهمية: كالمعتزلة، ونحوهم من الفلاسفة.

فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريب إثنان في أن فطرهم مقرة بأن الله فوق العالم، وأنهم إذا قيل لهم: لا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا يحجب العباد عنه شيء، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له في العلو؛ فإن فطرهم تنكر ذلك..."^(٢).

وقال: "... وكذلك اعتراضه هذا معارض بما هو أبلغ منه؛ فإن الجموع الكثيرة يقولون: إنهم يجدون في أنفسهم عند الضرورة معنى: بطلب العلو في توجه قلوبهم إلى الله، ودعائه، وأنه يمتنع في عقولهم وجود موجود، لا داخل العالم، ولا خارجه!!، وأن هذا معلوم لهم بالضرورة؛ فإن امتنع اتفاق الجمع العظيم على مخالفة البديهية، فتجب الحجة المثبتة، فيبطل نقيضها، وإن لم تمتنع بطلت حجة النفاة، فيثبت بطلانها على التقديرين..."^(٣).

وقال:

(١) قال الرازي:

"... إن العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم.

فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهيًا، لامتنع اطباق الجمع العظيم على إنكاره، ونرى جمهور الأذكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة؛ فإن إثبات الجهة لله - تعالى - لم يقل به إلا الحنابلة والكرامية. وأما كل من سواهم فهم متفقون على أن ذاته - سبحانه وتعالى - منزّه عن الاختصاص بالحيّز، والجهة، فظهر أن هذه المقدمة ليست بديهية..."

الأربعين في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ١٥٢؛ ثم يراجع: ص ١٥٥.

ثم يراجع: أساس التقديس، ص ١٦، ١٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٦، ص ٢٦٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٦، ص ٢٧٢.

"... قول النفاة لم ينقل عن نبي من الأنبياء؛ بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الإثبات، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة، والتابعين لهم بإحسان لم ينقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الإثبات.

وأول من ظهر عنه قول النفاة هو: الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان - وكانا في أوائل المائة الثانية - فقتلهما المسلمون.
وأما سائر أئمة المسلمين، مثل: مالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم؛ فالكتب مملوءة بالنقل عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات...^(١).

وقال:

"... كتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات، ولم ينقل عن أحد منهم حرف واحد صحيح يوافق قول النفاة..."^(٢).

ومن الأسماء الحسنى التي أول المعتزلة والأشاعرة معناها: النور؛ فقد أنكروا أن يكون النور اسماً من أسمائه الحسنى، أو من صفاته، أو أن حجاب النور؛ بل فسروه بمعنى الهادي أو الحق، أو منور السموات والأرض.

ومذهب أهل السنة والجماعة أن: النور اسم من أسماء الله الحسنى؛ فقد سمي الله - تعالى - نفسه: نورا.

وعلى هذا؛ فالنور صفة من صفات الله - تعالى - قائمة بذاته - جل وعلا -؛ ومن تلك الصفة اشتق له اسم "النور" الذي هو أحد الأسماء الحسنى.

والنور يضاف إلى الله - تعالى - على أحد وجهين:

- إضافة صفة إلى موصوفها.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٦٥، ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٦٦؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٥٠ - ٢٦٥؛ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج ٧، ص ١٣٨، ١٥١؛ عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، ص ١٤ - ٢٣؛ نقض المنطق، ص ٣؛ مجموع الفتاوى، ج ٥، ص ١٢ - ١٥؛ ص ٣٩ - ٥٨؛ ص ١٢١ - ١٥٣؛ اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٨١؛ العلو للعلوي الغفاري، ص

قال تعالى:

﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾^(١).

- وإضافة مفعول إلى فاعله.

قال تعالى:

﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾^(٢).

وقد اختلف العلماء في تفسير الضمير في قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ على أقوال:

- ف قيل: الضمير يعود إلى النبي محمد ﷺ؛ أي مثل نور محمد - عليه السلام - .

- وقيل: الضمير يعود إلى العبد المؤمن؛ أي: مثل نور المؤمن.

- وقيل: الضمير يعود إلى الله - تعالى -؛ أي: مثل نور الله - سبحانه -؛

وهذا هو الصواب.

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله -:

"... والصحيح أنه يعود على الله - سبحانه وتعالى -؛ والمعنى: مثل نور الله -

سبحانه وتعالى - في قلب عبده، وأعظم عباده نصيباً من هذا النور رسوله ﷺ؛ فهذا مع

ما تضمنه عود الضمير المذكور، وهو وجه الكلام يتضمن التقادير الثلاثة؛ وهو: أم

لفظاً، ومعنى..."^(٣).

والله - سبحانه وتعالى - قد سمي نفسه نوراً. وجعل كتابه نوراً، وجعل رسوله

محمدًا - عليه السلام - نوراً، وجعل دينه نوراً، واحتجب عن خلقه بالنور، وجعل جنته

و دار كرامته نوراً^(٤).

وقد دلت على ذلك الآيات والأحاديث:

أولاً: الآيات القرآنية:

(١) سورة الزمر، الآية ٦٩.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٢.

(٤) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٠؛ ثم يراجع: القصيدة النونية، ج ٢، ص ٢٣٧ -

قال الله تعالى:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

وقال تعالى:

﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾^(٢).

قال الإمام ابن القيم:

"... فهذا اشراقها يوم القيامة بنوره - تعالى - إذا جاء لفصل القضاء..."^(٣).

ثانياً: الأحاديث النبوية الشريفة:

١ - روى مسلم في صحيحه بسنده عن أبي موسى الأشعري قال:

"... قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات؛ فقال: إن الله - عز وجل - لا

ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه. يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار

وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور،،،، لو كشفه لاحترقت سبحات

وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه"^(٤).

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) سورة الزمر، الآية ٦٩.

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٠.

(٤) صحيح.

تخریجه:

* رواه مسلم في الإيمان/ح/١٧٩، ج١، ص ١٦١.

* رواه الإمام أحمد في المسند ج٤، ص ٤٠٥.

* رواه الدارمي في الرد على الجهمية، ص ٢٧٨.

* رواه ابن ماجه في سننه - المقدمه - ح/١٩٥، ج١، ص ٧٠.

* رواه ابن خزيمة في التوحيد، ص ١٩؛ ص ٧٥.

* رواه الآجري في الشريعة ح/٦٥٩، ج٣، ص ١٠٨٣ ح/٦٦٠، ج٣، ص ١٠٨٤.

* رواه اللالكائي ح/٦٩٦؛ ج ٣، ص ٤١٤.

* البيهقي في الأسماء والصفات، ج١، ص ٢٩٥.

٢ - روى مسلم في صحيحه بسنده عن أبي ذر قال: (سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟).

- قال: نور أنى أراه^(١).

٣ - عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله - تعالى - خلق خلقه في ظلمة، وألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى به، ومن أخطأه ضل)^(٢).

٤ - عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: (كان النبي ﷺ إذا قام من الليل يتهجّد؛ قال: اللهم لك الحمد أنت قيم السموات والأرض ومن فيهن، ...، ...، ...، ولك الحمد أنت نور السموات والأرض، ...، ...، ...)^(٣).

= راجع: جهد د/ عبد الله الدميحي - شكر الله سعيه - في تخريج الحديث، الشريعة، ج ٣، ص ١٠٨٣، ١٠٨٤.

(١) صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الإيمان: باب: ما جاء في رؤية الله - عز وجل -) ج ٣، ص ١٢.

(٢) * أخرجه الآجري في الشريعة ح/٣٣٧؛ ج ٢، ص ٧٥٧.
قال محقق الكتاب - شكر الله سعيه-:

رواه ابن بطة ح/١٣٥، ج ٢، ص ١٣٤ من طريق الحسن بن عرفة، قال: حدثنا إسماعيل بن عباس ... به.

ينظر: الشريعة، للآجري ح/٣٣٧، ج ٢، ص ٧٥٧.

(٣) متفق عليه.

تخرجه:

* رواه البخاري: كتاب التهجد ح/١١٢٠؛ فتح الباري ج ٣، ص ٣؛ ورواه البخاري - أيضاً - في كتاب الدعوات ح/٦٣١٧؛ فتح الباري ج ١١، ص ١١٦.

وأيضاً في كتاب التوحيد ح/٧٣٨٥؛ فتح الباري ج ١٣، ص ٣٧١.

وأيضاً كتاب التوحيد ح/٧٤٤٢؛ فتح الباري ج ١٣، ص ٤٢٣.

وأيضاً في كتاب التوحيد ح/٧٤٩٩؛ فتح الباري ج ١٣، ص ٤٦٥.

* رواه مسلم (كتاب صلاة المسافرين، وقصرها؛ باب: صلاة النبي - عليه السلام - ودعائه بالليل)؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٦، ص ٥٤، ٥٥.

* رواه النسائي (كتاب قيام الليل، وتطوع النهار، باب: ذكر ما يستفتح به القيام) سنن النسائي بشرح السيوطي، وحاشية السندي، ج ٣، ص ٢٠٩، ٢١٠.

٥ - عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ كان يقول في دعائه:
اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي بصري نورا، وفي سمعي نورا، وعن يميني نورا، وعن
يساري نورا، وفوقي نورا، وتحتي نورا، وأمامي نورا، وخلفي نورا، واجعل لي
نورا...^(١).

وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على بعض المفسرين، وعلماء الكلام من المعتزلة،
والأشاعرة الذين أولوا الاسم الأحسن "النور".

وزعموا: أنه بمعنى الهادي، وقصروه على هذا المعنى فقط.

وإذا كان بعض السلف قد فسر "النور" بأنه الهادي، فإن هذا التفسير لا يمنع أن
يكون النور اسماً من أسماء الله - تعالى - الحسنى، وأنه صفة من صفاته، وأن حجابته
النور؛ وذلك لأن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسر "بالفتح"
من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى.

قال:

"... النص في كتاب الله، وسنة رسوله قد سمي الله نور السموات والأرض،
وقد أخبر النص أن الله نور، وأخبر - أيضاً - أنه يحتجب بالنور، ...، ...، وإذا
كان كذلك صح أن يكون نور السموات والأرض، وأن يضاف إليه النور، وليس
المضاف هو عين المضاف إليه...^(٢)."

وقال:

* رواه ابن ماجه ح/١٣٥٥؛ ج٢، ص ٤٣٠.

* رواه مالك في الموطأ (كتاب القرآن، باب ماجاء في الدعاء) ح/٣٤؛ ج١، ص ٢١٥.

* رواه الإمام أحمد في مسنده، ج١، ص ٢٩٨.

(١) متفق عليه.

تخرجه:

* رواه البخاري، كتاب الدعوات ح/٦٣١٦. فتح الباري، ج١١، ص ١١٦.

* رواه مسلم (كتاب صلاة المسافرين، وقصرها، باب: صلاة النبي ﷺ ودعائه بالليل) ج٦، ص

٥١، ٥٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٦، ص ٣٨٧، ٣٨٨.

"... - قال المعترض في الأسماء الحسنى "النور": الهادي يجب تأويله قطعاً. ...،

.... ،...

- فنقول: أما قوله: يجب تأويله قطعاً، فلا نسلم أنه يجب تأويله ، ولا نسلم أن ذلك لو وجب، قطعي؛ بل جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم، وهذا مذهب السلفية، وجهور الصفتية، من أهل الكلام، والفقهاء، والصوفية، وغيرهم...^(١).
وقال:

"... هذا القول الذي قاله بعض المفسرين في قوله تعالى:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢).

أي: هادي أهل السموات والأرض، لا يضربنا، ولا يخالف ما قلناه؛ فإنهم قالوه في تفسير الآية التي ذكر النور فيها مضافاً؛ لم يذكره في تفسير نور مطلق، ... ، ... ،
.... ،...

ثم قول من قال من السلف^(٣) هادي أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نورا؛ فإن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسر (بالفتح) من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى؛ بل قد يكونان متلازمين، ولا دخول لبقية الأنواع فيه... ، ... ، ... ،
... ، ... ، ... ، ومن تدبره علم أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة. مثال ذلك قول بعضهم في "الصراط المستقيم": إنه الإسلام؛ وقول آخر: إنه السنة والجماعة، وقول آخر إنه: طريق العبودية: فهذه كلها صفات له متلازمة، لا متباينة، وتسميته بهذه الأسماء بمنزلة تسمية القرآن والرسول بأسمائه؛ بل بمنزلة أسماء الله الحسنى... ، ... ، ...

فقول من قال: ﴿نور السموات والأرض﴾.

(١) نفس المصدر، والجزء، ص ٣٧٤؛ ص ٣٧٩؛ وقد أطل ابن تيمية النفس في الرد على من أول

معنى هذا الاسم، أو أنكر صفة النور؛ يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٣٧٤ - ٣٩٦.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) يراجع: تفسير الطبري، ج ٥، ص ٤٢٦.

هادي أهل السموات والأرض - كلام صحيح؛ فإن من معاني كونه نور السموات والأرض أن يكون هادياً لهم.

- أما أنهم نفوا ما سوى ذلك، فهذا غير معلوم.

- وأما أنهم أرادوا ذلك فقد ثبت عن ابن مسعود أنه قال:

"إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهه"^(١).

.

ولا يجوز أن يكون هذا النور المضاف إليه، إضافة: خلق، وملك، واصطفاء؛

كقوله: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ﴾^(٢) ونحو ذلك؛ لوجوه:

- أحدها: أن النور لم يصف قط إلى الله إذا كان صفة لأعيان قائمة؛ فلا يقال في

المصايح التي في الدنيا: إنها نور الله؛ ولا الشمس؛ ولا القمر؛ وإنما يقال، كما قال ابن

مسعود: "إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات من نور وجهه"^(٣).

وفي الدعاء المأثور عن النبي ﷺ - :

(١) ذكر ابن كثير هذا الأثر باختلاف يسير في اللفظ؛ قال: "... عن ابن مسعود قال: إن ربكم

ليس عنده ليل ولا نهار، نور العرش من نور وجهه...". تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٢٩٠. أخرجه الدارمي عن حماد بن سلمة عن الزبير أبي عبد السلام، عن أيوب بن عبد الله الفهري، عن ابن مسعود؛ وفيه:

"... وإنه ليس من نور مخلوق إلا وله منزل ومنظر!! فكيف النور الأعظم خالق الأنوار".

النقض على بشر المريسي، للدارمي، ص ١٦٧.

وفيه أبو عبد السلام الزبير، ذكره ابن أبي حاتم، ج ٣، ص ٥٨٤؛ ولم يحك فيه شيئاً؛ وكذا ابن معين. وذكره ابن حبان في الثقات. تعجيل المنفعة، ص ١٣٥.

وأخرجه الطبراني في الكبير / ح ٨٨٨٦، ج ٩، ص ١٧٩: مطولاً عن أبي عبد السلام عن عبد الله، أو عبيد الله بن مكرز عن ابن مسعود.

قال الهيثمي في الزوائد، ج ١، ص ٨٥: وفيه أبو عبد السلام قال أبو حاتم: مجهول؛ وقد ذكره ابن حبان في "الثقات"؛ وعبد الله بن مكرز، أو عبيد الله - على الشك - لم أر من ذكره.

وكذا وقع عندهما: عبد الله بن مكرز؛ والصواب: أيوب بن عبد الله بن مكرز؛ فإنه الذي يروي عنه أبو عبد السلام؛ كما في تعجيل المنفعة.

ينظر: النهج الأسمى ج ٢، ص ٢٤٨ هامش: (١).

(٢) سورة الشمس، الآية ١٣.

(٣) سبق تخريجه.

"... أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة..."^(١).

- الثاني: أن الأنوار المخلوقة؛ كالشمس، والقمر تشرق لها الأرض في الدنيا، وليس من نور إلا وهو خلق من خلق الله، وكذلك من قال: منور السموات والأرض لا ينافي أنه: نور، وكل منور: نور؛ فهما متلازمان...^(٢).

ونستخلص - مما سبق - ما يلي:

- أن النور اسم من أسماء الله الحسنى.

- أن النور صفة من صفاته - سبحانه - على ما يليق بجلاله وعظمته؛ ومنها

اشتق له اسم النور.

- أن حجابته النور.

- بطلان تأويلات المعتزلة والأشاعرة لهذا الإسم، وقصر مدلوله على مجرد أنه

هادي أهل السموات والأرض.

(١) ذكره ابن كثير في تفسيره، ج ٣، ص ٢٩٠.

أخرجه الطبراني في "الكبير" - كما في مجمع الزوائد، ج ٦، ص ٣٥ - وفي الدعاء برقم ١٠٣٦. وابن عدي في الكامل ج ٦، ص ٢١٢٤ عن وهب بن جرير بن حازم ثنا أبي عن محمد بن إسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن جعفر قال: لما توفي أبو طالب خرج النبي ﷺ إلى الطائف ماشياً على قدميه، فدعاهم إلى الإسلام فلم يجيبوه، فانصرف، فأتى ظل شجرة، فصلى ركعتين ثم قال:

"... اللهم إليك أشكو ضعف قوتي، وقلة حيلتي، وهواني على الناس، أرحم الراحمين أنت أرحم الراحمين، إلى من تكلمني إلى عدو يتجهمني، أو إلى قريب ملكته أمري، إن لم تكن غضبان عليّ فلا أبالي؛ غير أن عافيتك أوسع لي.

أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة أن تنزل بي غضبك، أو تحل عليّ سخطك، لك العتبي حتى ترضى، ولا حول، ولا قوة إلا بك...؛" واللفظ للطبراني.

قال الهيثمي: "... رواه الطبراني، وفيه ابن إسحاق وهو: مدلس ثقة؛ وبقيه رجاله ثقات.

ينظر: النهج الأسنى، ج ٢، ص ٢٤٩؛ هامش ٢.

ذكره ابن هشام في السيرة، ج ٢، ص ٤٢٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٣٩٠ - ٣٩٢.

ومن الأسماء التي أول المعتزلة والأشاعرة معناها: الإله.
اتضح لنا - مما سبق - أن المعتزلة والأشاعرة قد أولوا معنى الإله، فجعلوه
بمعنى: المعبود!!، وزعموا - أيضاً - أن الإلهية هي: القدرة على اختراع الأعيان،
وإيجادها؛ وليست بمعنى العبادة.

وقد فسروا معنى كلمة التوحيد: لا إله إلا الله على ضوء هذا التأويل المبتدع.
فشهادة الحق تعني عندهم: مجرد أنه: واحد لا شريك له في خلق العالم (الجواهر
والأعراض)، واستدلوا على نفي خالق يشاركه في الخلق بدليل التمانع.
وفيما يلي نقد للمعتزلة والأشاعرة في تأويل الإله بذلك المعنى؛ فأقول وبالله
التوفيق.

الإله: هو المألوه المعبود الذي يستحق العبادة وحده.

وأصل إله: ولاه.

وأصل لفظ الجلالة: "الله": إله؛ وهو: اسم من أسماء الله - تعالى - الحسنى يدل
على صفة له - تعالى - وهي الإلهية؛ وليس الإله بمعنى: الصانع، أو القادر على الخلق
واختراع الأعيان - كما زعم المعتزلة والأشاعرة؛ وإن كان اسم الإله يتضمن معاني
الربوبية من الخلق، والقدرة على صنع الأعيان، وإيجاد المخلوقات.

قال ابن منظور:

"... الإله: الله - عز وجل - . . . ، . . . ، وأصله من أله يأله إذا تحير،

. . . ، . . . ،

فالله أصله إلاه.

قال الله - تعالى -:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾^(١).

ولا يكون إلهاً حتى يكون معبوداً، وحتى يكون لعباده خالقاً، رازقاً، ومدبراً،
وعليه مقتدرًا، فمن لم يكن كذلك، فليس ياله؛ وإن عبد ظلماً؛ بل هو مخلوق

ومتعبد...^(١).

وقال:

"... وأصل إله: ولاه؛ فقلبت الواو همزة: كما قالوا: للوشاح، إشاح.

.... ،....

ومعنى ولاه: أن الخلق يوهون إليه في حوائجهم، ويضرعون إليه فيما يصيهم، ويفزعون إليه في كل ما ينوبهم؛ كما يوله كل طفل إلى أمه.

.... ،.... ،.... ،.... والألوهية: العبادة...^(٢).

وقال:

"... والله: أصله إلاه، على فعال بمعنى مفعول؛ لأنه مألوه، أي: معبود، كقولنا:

إمام، فعال، بمعنى: مفعول؛ لأنه مؤتم به... ،.... ،.... .

تفرد - سبحانه - بهذا الاسم لا يشركه فيه غيره:

- فإذا قيل: الإله انطلق على الله - سبحانه -؛ وعلى ما يعبد من الأصنام.

- وإذا قلت: الله، لم ينطلق إلا عليه - سبحانه وتعالى - . . . ،.... ،.... .

وقيل: في اسم الباري - سبحانه - إنه مأخوذ من إله، ياله إذا تحير؛ لأن العقول

تأله في عظمته.

وَأَلَّةٌ، يَأَلُّهُ، أَلَّهَا، أَي: تَحَيَّرَ.

وأصله: وِلَّةٌ، يَوَلُّهُ، وَكَلَّهَا. وقد أَلَّهْتُ على فلان، أي: اشتد جزعي عليه، مثل:

وَلَّهْتُ.

وقيل: هو مأخوذ من أَلَّةٌ، يألُه إلى كذا، أي: لجأ إليه؛ لأنه - سبحانه - المَفْرَعُ

الذي يلجأ إليه في كل أمر.

.... ،.... ،.... والتأله: التنسك، والتعبد...^(٣).

(١) لسان العرب (باب الهاء، فصل: الهمزة) ج١٣، ص ٤٦٧، ٤٦٨.

(٢) لسان العرب (باب الهاء، فصل: الهمزة)، ج١٣، ص ٤٦٨.

(٣) لسان العرب (باب الهاء؛ فصل: الهمزة) ج١٣، ص ٤٦٩.

وإذا كان معنى الإله، هو: المعبود؛ فإن ذلك يستلزم: الاعتقاد الجازم بأنه لا معبود بحق إلا الله - سبحانه وتعالى-؛ وذلك يوجب إفراد الله - تعالى - بالعبادة، والإخلاص فيها لله وحده، ويجب على العبد ألا يصرف شيئاً من أنواع العبادة لغير الله؛ فلا يعبد إلا الله، ولا يسأل إلا الله، ولا يتوكل إلا على الله، ولا يستعين، ولا يستغيث إلا بالله، ولا يعمل إلا لأجله^(١).

قال تعالى:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾^(٢).

وقال سبحانه:

﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذِّبِينَ﴾^(٣).

وقال تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾^(٤).

وقال جل شأنه:

﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَكْذُومًا﴾^(٥).

والتكلمون قد جانبهم الصواب عندما أولوا اسم الله الأحسن "الإله" بأنه:

القادر على الاختراع^(٦).

وقد ترتب على ذلك عدة أخطاء؛ منها:

- أولاً: أخطأوا في بيان معنى كلمة التوحيد؛ حيث جعل بعضهم معناها: لا إله

موجود^(٧) إلا الله.

(١) يراجع: كلمة الاخلاص وتحقيق معناها، لابن رجب، ص ١٨، ١٩.

(٢) سورة المزمل، الآية ٩.

(٣) سورة الشعراء، الآية ٢١٣.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٣٩.

(٥) سورة الإسراء، الآية ٢٢.

(٦) يراجع: ص من هذه الرسالة ٦٥٤، ٦٥٣.

(٧) قال الزرخشري:

وهذا التفسير باطل؛ والحق أن معناها: لا إله حق إلا الله^(١)؛ والدليل قوله تعالى:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾^(٢).

فقد بين الله أنه الإله الحق - سبحانه - المعبود بحق؛ وأما من سواه من الآلهة فعبادتها بغير حق؛ ولهذا أنكر المشركون هذه الكلمة، ولم يستجيبوا للرسول - عليه السلام - عندما دعاهم إليها؛ لأنهم فهموا أن المراد منها نفي الألوهية بحق عن غير الله - سبحانه - وترك عبادة الأوثان.

قال تعالى:

﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾^(٣).

وقال سبحانه:

"... يخذف الحجازيون خبر "لا" كثيراً؛ ومنه كلمة الشهادة؛ ومعناها: "لا إله في الوجود إلا الله...".

يراجع: المفصل مع شرحه، لابن يعيش، ج ١، ص ١٠٧؛ شرح أنوار السعادة - مخطوط - ق ١٦؛ نقلاً عن معنى لا إله إلا الله، للزرکشي، ص ٧٤.

وقال محمد الزرکشي: (ت ٧٩٤هـ).

"... قول: "لا إله إلا الله" قدّر فيه الأكثرون خبر "لا" محذوفاً:

فقدر بعضهم: الوجود.

- وبعضهم: "لنا"...".

معنى لا إله إلا الله، للزرکشي، ص ٧٤.

وقال محمد بن سليمان الكافيحي (ت ٨٧٩هـ):

"... المفهوم من قول: "لا إله إلا الله" هو: التصديق بوجود الله - تعالى -، والتصديق بنفي وجود غيره...".

أنوار السعادة، ق ١٧، ٢٤؛ نقلاً عن معنى لا إله إلا الله، للزرکشي، ص ٧٥.

(١) يراجع: كلمة الاخلاص، وتحقيق معناها، لابن رجب، ص ١٨ - ٢٧؛ استدراك كتبه سماحة

الشيخ عبد العزيز بن باز على كتاب شرح العقيدة الطحاوية، ص ٥٩٨. (ط. السادسة)؛

الشيخ: صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان "حقيقة لا إله إلا الله" مجلة البحوث الإسلامية.

الرياض: العدد الثالث عشر (رجب - شوال عام ١٤٠٥هـ)، ص ١١٥ - ١٢٨.

(٢) سورة الحج، الآية ٦٢.

(٣) سورة ص، الآية ٤، ٥.

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ إِنَّا نُنَارِكُوا آلِهَتَنَا
لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾^(١).

ثانياً: فسروا الإلهية بأنها القدرة على الاختراع والخلق.

قال الرازي:

"... الإله: من له الإلهية؛ وهي القدرة على الإختراع..."^(٢).

وهذا التفسير باطل؛ لأن الإلهية هي: استحقاقه للعبادة، وافراده بها دون شريك.

قال ابن تيمية:

"... والإله، هو: بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة ليس هو الإله بمعنى:

القادر على الخلق؛ فإذا فسر المفسر الإله: بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا

أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد - كما يفعل ذلك

من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه - لم يعرفوا

حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله؛ فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله

وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين.،،

قال طائفة من السلف:

- تسألهم من خلق السموات والأرض؟

- فيقولون: الله!! وهم - مع هذا - يعبدون غيره!!

وقال تعالى:

﴿قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ

مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ

مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَا

تُسْحَرُونَ﴾^(٣).

(١) سورة الصافات، الآية ٣٥، ٣٦.

(٢) لوامع البينات، ص ١١٨؛ ثم يراجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ١٢٣؛ الاعتقاد، ص ٢٠؛

المواقف في علم الكلام - الطبعة المجردة - ص ٣٣٤؛ شرح المواقف، ص ٣٥٦.

(٣) سورة المؤمنین، الآية ٨٤ - ٨٩.

وقال تعالى:

﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ
اللَّهُ﴾^(١).

ونستخلص - مما سبق - أن الإله، هو: المعبود؛ والله - سبحانه - هو المعبود

بحق.

والألوهية، هي: استحقاقه - سبحانه - أن يعبد وحده، لا شريك له؛ وليست
الإلهية بمعنى: القدرة على الخلق، والإيجاد؛ وإن كانت تتضمن هذه المعاني التي تدل على
الربوبية.

ولو أقر عبد بأن الله - تعالى - هو: الخالق، الرازق؛ ولكنه لم يفردده وحده
بالعبادة؛ فإن ذلك لا ينفعه، ولا ينفي عنه صفة الشرك؛ والله أعلم.

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦١.

الفصل الثاني صفات الله تعالى

وتحتة خمسة مباحث:

- المبحث الأول: مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى.
- المبحث الثاني: مذهب الأشعرية في صفات الله تعالى.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة الصفات.
- المبحث الرابع: النقد.
- المبحث الخامس: صفة الكلام.

وتحتة أربعة مطالب:

- المطلب الأول: صفة الكلام عند المعتزلة.
- المطلب الثاني: صفة الكلام عند الأشعرية.
- المطلب الثالث: جوانب التأثير في مسألة كلام الله - تعالى -.
- المطلب الرابع: نقد مذهب المعتزلة والأشعرية في كلام الله تعالى.

المبحث الأول
مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى

المبحث الأول

مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى

لقد قسم بعض المعتزلة صفات الله إلى صفات ذات وصفات فعل^(١).

تعريف صفات الذات عند المعتزلة:

لقد عرف بعض المعتزلة صفات الذات "بأنها الصفات التي لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها، ولا بالقدرة على أضدادها، كقولنا: "الله عالم" فإن هذا الوصف لا يصح أن يتصف الباري - سبحانه - بضده ولا بالقدرة على ضده، وهو الجهل، وكقولنا: قادر حي وكذا باقي الصفات الذاتية لا يتصف الله - سبحانه - بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالعجز والموت.

قالوا:

"... إن ما يوصف به الباري لنفسه كقول قادر حي وما أشبه ذلك لم يجوز أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده؛ لأنه لما وصف بأنه عالم لم يجوز أن يوصف بأنه جاهل، ولا بالقدرة على أن يجهل..."^(٢).

تعريف صفات الفعل عند المعتزلة:

وأما صفات الفعل فقد عرفها المعتزلة بأنها التي يجوز أن يوصف الباري - سبحانه - بأضدادها، وبالقدرة على أضدادها: كالإرادة، فإنه يصح أن يوصف الله بضدها وهي الكراهة، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره، وكذلك الحب والرضى يصح أن يوصف بضمهما وبالقدرة على أن يوصف بضمهما وهما البغض والسخط.

يقول:

"... وما وصف الباري بضده أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال وذلك أنه لما وصف بالإرادة وصف بضدها من الكراهة، وزعموا أنه لما وصف بالبغض

(١) راجع: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٦٥، ١٨٦.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ١٨٦.

وصف بضده من الحب، ولما وصف بالعدل وصف بالقدرة على ضده من الجور...^(١).

كيفية استحقاق البارئ لصفات الذات وأنها هي الذات:

يرى أبو الهذيل العلاف أن الصفات الذاتية - كالعلم والقدرة، والحياة والسمع والبصر، والقدم (بالكسر) والعزة والعظمة، وجلاله، وكبريائه - سبحانه - وسائر صفاته الذاتية - هي نفس ذات الله، فهو - سبحانه - يستحقها بمعنى أن الصفة هي الذات، وليست أمراً زائداً على الذات، فعلم الله هو الله، وقدرته هي هو، وهو حي وحياته هي هو، وقديم بقدم هو الله.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... وقال أبو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته، وكان يقول: إذا قلت: إن الله عالم ثبت له علما هو الله، ونفيت عن الله جهلاً، ودلت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت: قادر نفيت عن الله عجزاً وأثبت له قدرة هي الله - سبحانه - ودلت على مقدور، وإذا قلت: لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتاً، وكان يقول: لله وجه هو هو فوجهه هو هو ونفسه هي هو ويتأول ما ذكره الله - سبحانه - من اليد إنها نعمة، ويتأول قول الله - عز وجل - ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي﴾^(٢) أي بعلمي...^(٣).

وقال:

"... وقال أبو الهذيل: معنى أن الله قديم إثبات قدم الله هو الله...^(٤).

وقال:

"وأما أبو الهذيل من المعتزلة فإنه أثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء، وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه، وقال: هي الباري كما قال: في العلم والقدرة

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٨٦.

(٢) سورة طه، الآية ٣٩.

(٣) مقالات الإسلاميين، ص ١٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

فإذا قيل له: العلم هو القدرة؟ قال: خطأ أن يقال هو القدرة، وخطأ أن يقال هو غير القدرة...^(١).

فأبو الهذيل لا يرى أن الباري يستحق تلك الصفات لمعان قديمة، ولا يثبت لها معنى زائداً على الذات فليست الصفة أمراً زائداً على الذات؛ بل إن الذات والصفة شيء واحد، فذات الله - سبحانه - باعتبار انكشاف الأشياء لها إنكشافاً تاماً لا يعزب عنها شيء هي علم.

وكذلك الأمر بالنسبة للقدرة، فإن أبا الهذيل لا يثبت لله صفة قديمة هي القدرة زائدة على الذات؛ بل يرى أن الذات باعتبار خلقها للمخلوقات وتصريف الكائنات وتأثيرها في الأشياء هي قدرة. وهكذا في سائر الصفات فإن الصفة والذات شيء واحد وإنما يختلف التعبير عنها باختلاف تعلقاتها وما يلزم عنها.

كيفية استحقاق الباري لصفات الفعل عند بعض المعتزلة:

صفات الأفعال عند المعتزلة هي الإرادة، والكلام، والخلق، والرزق، والتصوير، والإحياء، والإماتة^(٢).

وقال أبو الحسن الأشعري:

"... قالت المعتزلة إن ولاية الله وعبادته ورضاه وسخطه من صفات فعله..."^(٣).

وصفات الأفعال عند المعتزلة ليست قديمة، فمثلاً إرادة الله ليست قديمة، ولا قائمة بذاته؛ بل هي لا في محل، لأنها حادثة عند إرادة وجود الفعل، وكذلك مرادات الله وأفعاله غير محصورة لأنها تتجدد بتجدد المرادات، وتتجدد الأفعال التي يفعلها الخالق - سبحانه -.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... أنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله - سبحانه - لم يزل مريداً للمعاصي،

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٧٧.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٨٢.

وأنكروا جميعاً أن يكون الله لم يزل مريداً لطاعته، وأنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله لم يزل متكلماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً منعماً رحيماً موالياً معادياً جواداً حلماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً محياً مميتاً آمراً ناهياً مادحاً ذاماً، وزعموا بأجمعهم أن ذلك - أجمع - من صفات الله التي يوصف بها لفعله...^(١).

فالإرادة ليست قديمة؛ لأنه يريد الحادث وقت حدوثه أو عند إرادة حدوثه، فتحدث بحدوث متعلقها، فهي عندهم حادثة إلا أنها لا تقوم بذات الله، وليس لها محل كذلك تقوم به؛ لأنها حادثة وقيام الحادث بذات الله باطل - عندهم - لأنهم زعموا أن ما لا يخلو عن الحوادث مطلقاً حادث.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... قال بعض أصحاب أبي الهذيل بل إرادة الله موجودة لا في مكان، ولم يقل هي قائمة بالله..."^(٢).

ويقول الشهرستاني:

"... إنه أثبت إرادات لا محل لها، يكون الباري - تعالى - مريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون..."^(٣).

وصفات الفعل - عند المعتزلة ليست قديمة، والكلام فعل يفعله المتكلم متى شاء؛ ولهذا قالوا: هو مخلوق.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... والذي كان يقول به أبو الهذيل إن الله عز وجل خلق القرآن في اللوح المحفوظ وهو عرض..."^(٤).

وأما القاضي عبد الجبار فقد قسم الصفات إلى أربعة أقسام:

١ - صفات يستحق الإتصاف بها.

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٨٥، ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٥١.

(٤) مقالات الإسلاميين، ص ٥٩٨.

٢ - صفات تجب له في كل وقت.

٣ - صفات تستحيل عليه في كل وقت.

٤ - صفات يستحقها في وقت دون وقت.

ويبين القاضي تلك الصفات التي يستحق الاتصاف بها بقوله:

"... أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفه ويوافق موافقه لو كان له موافق تعالى عن ذلك، وكونه قادراً، عالماً، حياً، سمياً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجوداً، مريداً، كارهاً - هذا عند أبي هاشم، وأما أبو علي فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية..."^(١).

٢ - وأما الصفات التي تجب له في كل وقت: فهي الصفة الذاتية، وهي الصفة التي لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال^(٢). وكذلك هذه الصفات الأربع، وهي: كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً^(٣).

٣ - وأما الصفات التي يستحيل اتصافه بها في كل وقت فهي ما يضاد كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، وهي نحو كونه، عاجزاً، جاهلاً، معدوماً^(٤).

٤ - وأما الصفات التي يستحقها في وقت دون وقت: "... فنحو كونه مدركاً، فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريداً وكارهاً، فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل..."^(٥).

قسمة أخرى للصفات:

وقد قسم القاضي عبد الجبار صفات الباري - سبحانه - قسمة أخرى فقال:

١ - "... إن صفات القديم - جل وعز - إما أن تكون من باب ما يختص به

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

على وجه لا يشاركه فيه غيره...^(١).

٢ - وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه: قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم - سبحانه - إلا أن القديم - تعالى سبحانه - يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعان محدثة.

ومعنى قوله: "لما هو عليه في ذاته" أي: "لحال عليها هو في ذاته، فكون العالم عالماً: حال هي صفة وراء كونه ذاتاً، أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات وكذلك كونه قادراً حياً..."^(٢).

وهذه هي الأحوال التي أثبتها أبوهاشم الجبائي من المعتزلة، وخالفه في ذلك والده أبو علي الجبائي وسائر منكري الأحوال.

وأما القاضي عبد الجبار فيعد من أنصار أبي هاشم في القول بإثبات الأحوال.

وليس للحال حد حقيقي؛ بل لها ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم إلى:

أ - ما يعلل، وإلى ما لا يعلل.

وما يعلل: فهي أحكام لمعاني قائمة بذوات، فكل حكم لعله قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم المعتزلي، ككون الحي حياً عالماً قادراً مريداً سمياً بصيراً؛ لأن كونه حياً عالماً يعلل بالحياة والعلم في الشاهد فتقوم الحياة بمحل، وتوجب كون المحل حياً وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة وتسمى هذه الأحكام أحوالاً وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها.،،،

وأما القسم الثاني: وهو الذي لا يعلل فهو: صفات ليست أحكاماً للمعاني، وهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحتيز الجوهر وكونه موجوداً وكون العرض عرضاً ولوناً وسواداً. والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي: حال وما تتماثل التماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال، وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٠.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٨٢.

والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة، ولا هي أشياء ولا توصف بصفة ما.

وعند أبي هاشم الجبائي ليست هي معلومة على حياها وإنما تعلم مع الذات^(١).
 ٣ - وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة، وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدركاً، ومريداً، وكارهاً، فإن القديم - تعالى - مدرك، لكونه حياً، بشرط وجود المدرك (بافتتح) وكذلك الواحد منا. وكذلك فهو مرید وكاره بالإرادة والكرهية وكذلك الواحد منا؛ إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم - تعالى - حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة ومرید وكاره بإرادة وكرهية موجودتين لا في محل والواحد منا مرید وكاره لمعنيين محدثين في قلبه..."^(٢).

والمعتزلة ترى أن الصفات ليست زائدة على الذات، ولا يمكن أن تفهم الصفة دون الذات، فالصفة عندهم هي عين الذات، وليست زائدة عليها فيقولون: هو عالم بذاته، قادر بذاته...

ولما كانت المعتزلة قد عمدت إلى التسوية بين الذات والصفات وجعلت الصفات غير زائدة على الذات، فإنها بهذا القول قد دخلت في زمرة نفاة الصفات من الجهمية والفلاسفة؛ لأن حقيقة مذهبهم ومآل أقوالهم يرجع إلى نفي صفات الله - سبحانه وتعالى - وإن كانوا يزعمون أن هذا القول هو حقيقة التنزيه، وكمال التوحيد.

والشبهة التي قادت المعتزلة إلى نفي الصفات وإنكار أن يستحق الباري تلك الصفات لمعانٍ قديمة هو أنهم توهموا أن إثبات ذات قديمة وصفات قديمة يلزم منه مشاركة هذه الصفات القديمة لذات الله في أخص أوصافها وهو القدم فيلزم عن ذلك تعدد القدماء وهو كفر وبه كفرت النصارى.

ولهذا زعمت المعتزلة أن من التوحيد والتنزيه نفي الصفات والقول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله - تعالى - بالأبصار في الدار الآخرة.

(١) راجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٣١ - ١٣٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٠ - ١٣١.

وبناء على هذا الفهم المتدع لمعنى التوحيد نجد أن أبا علي الجبائي يرى: "... أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع: التي هي كونه قادراً، عالماً، حياً موجوداً لذاته..."^(١). ومعنى قوله لذاته: "... أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً..."^(٢).

وأما ابنه أبا هاشم فإنه يرى أنه سبحانه: "... يستحقها لما هو عليه في ذاته..."^(٣).

ويعمدنا الشهرستاني بهذا النص الذي يشرح فيه مراد أبي هاشم من هذا القول حيث قال:

"... وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً وإنما تعلم الصفة على الذات؛ لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي: هي على حياها لا تعرف كذلك؛ بل مع الذات. قال: والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً، وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات، عرف كونه عالماً. ، ، ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية، وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افتردت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات، ، ، فتعين بالضرورة أنها أحوال، فكون العالم عالماً، حال هي: صفة وراء كونه ذاتاً، أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً حياً..."^(٤).

وأما أبو الهذيل العلاف فيقول إن الله تعالى: "... عالم بعلم هو هو..."^(٥). ويفهم من هذا النص أنه لم يجعل صفات الله معاني قائمة بذاته، يمكن أن يفهم

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٨٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.

(٤) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٨٢.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

من العلم معنى غير معنى الحياة، ويفهم من معنى الحياة معنى غير الذات، فليس هناك صفة معلومة بانفرادها، وإنما الذات عليها تعلم^(١). فالصفات عنده هي الذات فعلم الله هو ذاته، وقدرته، هي ذاته، وحياته هي ذاته.

ويربط القاضي عبد الجبار بين قول أبي الهذيل وقول أبي علي الجبائي ويرى أن أبا الهذيل أراد بقوله: "إنه - تعالى - عالم بعلم هو هو أن الله عالم لذاته قادر لذاته، حي لذاته، وهو نفس قول أبي علي الجبائي؛ إلا أنه قد ضاقت به^(٢) العبارة، فلم يعبر عن ذلك تعبيراً دقيقاً.

فقول أبي الهذيل يؤول إلى مذهب أبي علي الجبائي الذي يرى: أنه - تعالى - يستحق هذه الصفات الأربع التي: هي كونه قادراً عالمًا حياً موجوداً لذاته^(٣).

ومن هنا نجد أن المعتزلة قد نفوا أن يكون لله صفات قديمة قائمة بذاته - تعالى - وذلك من أجل أن يكون الإله واحداً واحداً لا يشاركه في القدم الذي هو عند المعتزلة: أخص صفاته - سبحانه - شيء حتى ولو كان ذلك - أي المشارك له في القدم - هو صفاته.

وقد توهم المعتزلة أن إثبات معان قديمة وراء الذات، يلزم منه تعدد القدماء ويفضي إلى أن تكون هذه الصفات مشاركة للباري في أخص أوصافه وهو القدم، وبالتالي يتعدد القدماء وهذا يوجب أن تكون هذه الصفات مثلاً لله، وزعموا أن هذا شرك وإبطال للإسلام^(٤) والتوحيد بالكلية.

ويبين القاضي عبد الجبار المعتزلي تلك الشبهة التي قادت المعتزلة إلى نفي الصفات وإنكار أن يكون الباري يستحق تلك الصفات لمعاني قديمة.

قال:

"إنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، والأصل في ذلك أنه

(١) أي: وإنما الذات على الصفات تعلم.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

- تعالى - لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى حتى إذا كان القديم - تعالى - عالماً لذاته، قادراً لذاته ووجب في هذه المعاني مثله، ولو وجب أن يكون الله - تعالى - مثلاً لهذه المعاني - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً...^(١).

ونستخلص من هذا النص أن الشبهة التي قادت المعتزلة إلى إنكار الصفات على الذات هي أنهم توهموا أن العلم والقدرة والإرادة والحياة... إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو عندهم ممنوع.

وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين على الذات الإلهية، فكفروا بإثبات آلهة ثلاثة كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ﴾^(٢).

يقول القاضي عبد الجبار:

"... وهذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بإثبات إله ثان مع الله - سبحانه -؛ لأن كون القديم قديماً يقتضي فيه كونه مختصاً بالصفات التي معها يصح أن يفعل ما يستحق معه العبادة فلو كان له كلام قديم لوجب كونه بهذه الصفات، وهذا يوجب كونه إلهاً ثانياً. ... ، ... ، ...

ومحصول الكلام في ذلك أن المشاركة في صفة النفس توجب المشاركة في سائر صفات النفس.

وقد دللنا على أنه - تعالى - قديم عالم قادر حي لذاته فالكلام على قولهم: (أي: على قول مشبي الصفات، صفات قديمة وراء الذات) إذا شاركه في كونه قديماً فيجب أن يشاركه في هذه الصفات أجمع وكونه مشاركاً له فيها يوجب كونه إلهاً...^(٣).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٧٣.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ١١٠.

ولما كانت المعتزلة تعتقد أن إثبات الصفات معاني قديمة وراء الذات زائدة عليها يلزم منه الشرك والكفر فقد نسبوا بمقتضى هذه الشبهة الفاسدة - من أثبت صفات قديمة وراء الذات العلية إلى مشابهة النصارى في التثليث، وزعموا أن من أثبت الصفات على هذا الوجه فقد أثبت مع الله إلهًا آخر.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وقد ألزمهم شيوخنا أن يقولوا إن كلامه تعالى وسائر صفاته القديمة غيره، وبينوا أن القول بأن غير الله قديم مع الله، لا خلاف في بطلانه وفي كفر المتمسك به، وهذا يجري مجرى الكلام في الأسماء دون المعاني؛ لأن ما يبطل به قولهم في الكلام القديم أطلقوا فيه الغيرية أو لم يطلقوه لا يختلف، وإنما قصدنا بهذا الكلام الإبانة عن خرقهم الإجماع وخروجهم من الدين وموافقتهم النصارى وزيادتهم عليهم..."^(١).

وقال:

"... واعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه (أي يرجعون بالأقانيم إلى الصفات) وعلى هذا جعل شيوخنا - رحمهم الله - هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلاية وبين القوم.

فقد حكى أن أبا مجالد^(٢)، وكان من شيوخ العدل اجتمع مع ابن كلاب يوماً من

الأيام:

- فقال له: ما تقول في رجل قال لك بالفارسية: تومردى^(٣) وقال الآخر: أنت

رجل هل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة؟.

- فقال لا.

- فقال: فكذا سبيلك مع النصارى؛ لأنهم يقولون: إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة

أقانيم يعنون بها الحياة الأزلية، ومتكلم بكلام أزي، فليس بينكم خلاف إلا من

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ١١٦.

(٢) هو أحمد بن الحسين البغدادي له اهتمام بالفقه والحديث من الطبقة الثامنة.

يراجع في ترجمته: المنية والأمل، ص ٧١.

(٣) تومردى: كلمة فارسية معناها: أنت رجل.

جهة العبارة...^(١).

هذا هو تقرير مذهب المعتزلة في الصفات؛ وفيما يلي سأورد - إن شاء الله -

مذهب الأشاعرة.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

المبحث الثاني
مذهب الأشعرية في صفات الله تعالى

المبحث الثاني مذهب الأشعرية في صفات الله تعالى

جمهور الأشاعرة يقسمون صفات الخالق إلى أقسام أربعة:

١ - الصفات النفسية.

٢ - الصفات السلبية.

٣ - صفات المعاني.

٤ - الصفات المعنوية.

وتعريف الصفة النفسية: هي كل صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها^(١): كالوجود فإنه صفة نفسية، أي: ذاتية، بمعنى: أن وجوده لذاته؛ لا لعلّة: أي أن غيره ليس مؤثراً في وجوده.

وإنما نسبت الصفة النفسية إلى النفس أي الذات؛ لأنها لا تفهم ولا تتعقل إلا بها فلا يمكن أن تفهم ذات إلا بوجودها.

شرح التحريف:

معنى قولهم: "ثبوتية" يخرج به الصفات السلبية التي: تنفي وتسلب عن الله أمراً كصفة القدم. فإنه ينفي ويسلب عن الله أولية الوجود، أي: أنه ليس لوجوده أول: يعني لم يكن معدوماً ثم وجد.

ومعنى قولهم: يدل الوصف بها على نفس الذات أي: أنها لا تدل على شيء زائد على الذات.

وبعبارة أخرى:

أي: لا يدل الوصف بها على أكثر من الذات فهي صفة ذاتية، مثل الوجود: فإذا وصفنا الله "بالوجود" وقلنا: "الله موجود" فإن هذا الوصف لا يفيد شيئاً من الله والوجود؛ وإنما يدل على أن الموجود في الخارج شيء واحد هو الله.

(١) تحفة المرید شرح جوهرة التوحید، ص ٥٤.

ومعنى قولهم: "دون معنى زائد عليها" تفسير مرادف لقولهم: "يدل الوصف بها على نفس الذات وهو قيد يخرج به صفات المعاني، فصفات المعاني تدل على معنى موجود ثابت زائد على الذات.

وهناك من عرف الصفة النفسية بأنها: "كل صفة لا يصح توهم انتفائها مع بقاء النفس"^(١).

وقد عرفها الجويني بأنها: كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلة قائمة بالموصوف..."^(٢).

٣ - الصفات السلبية:

ويسمى بعضها بعض الأشاعرة بصفات الجلال كما أن الصفات الوجودية تسمى بصفات الإكرام^(٣).

وقد عرفها الأشاعرة بأنها الصفات: "التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى"^(٤).

وهناك من قال: إنها خمس صفات:

القدم، والبقاء، وقيامه - تعالى - بنفسه، ومخالفته للمخلوقات، ووحدانيته سبحانه.

والصحيح أنها عندهم غير منحصرة في عدد وإنما تذكر هذه غالباً لأنها أشهرها؛ ولأن ما عداها من نفي الولد والصاحبة، والمعين، ونفي التعب واللغوب والعجز ونحوها راجع إلى تلك الخمس، ولو بالالتزام فتلك الخمس بمثابة الأصول لما عداها.

وسميت هذه الصفات: "بالصفات السلبية" نسبة إلى السلب وهو النفي وذلك؛ لأنها تفسر بالنفي وهو السلب، فالقدم هو: سلب أولية الوجود أو نفي أن يكون

(١) الشامل، ص ٣٠٨.

(٢) الإرشاد، ص ٣٠.

(٣) شرح المواقف، الموقف الخامس، ص ٢٨.

(٤) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص ٥٤.

لوجوده أول، فمفهوم هذه ينفي أن لوجوده أولاً، فهذه الصفة تنفي أمراً لا يليق بالله وتسلبه عنه فهي صفة سلبية.

وأما البقاء^(١): فهو سلب آخريّة الوجود بمعنى أنه لا آخر لوجوده، ولا يلحقه سبحانه العدم؛ إذ لو جاز عليه العدم لاستحال عليه القدم.

والمخالفة للحوادث: سلب المماثلة، ونفي المشابهة بين الله ومخلوقاته.

وقيامه بنفسه: سلب الافتقار إلى الذات التي يقوم بها وعدم افتقاره - سبحانه - إلى المخصص؛ وهم يريدون بالمخصص هنا الموجد^(٢).

والوحدانية - عند الأشاعرة - نفي الاثنيّة وسلب التعدد في ذات الله وصفاته وأفعاله فهي تسلب وتنفي عن الله أمراً لا يليق به - سبحانه - وهو التعدد في الذات، والصفات، والأفعال^(٣).

وكذلك ذكر بعض الأشاعرة أن من الصفات السلبية أنه: ليس بجسم، وليس جوهرًا ولا عرضًا، وأنه - تعالى - ليس في زمان وأنه تعالى لا يتحد بغيره، وأنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة^(٤).

ونجد أن الأشاعرة في أثناء حديثهم عن الصفات السلبية وهي التي تسلب عن الله أمراً لا يليق بالله - عز وجل - نفوا عن الله - تعالى - بعض الصفات التي يجب إثباتها لله - سبحانه - وزعموا أنها من الصفات السلبية التي يجب أن ينزه الله عنها فأدرجوها ضمن الصفات السلبية، وعدّوا تلك الصفات مما يجب أن يقُدس الله عنه،

(١) بعد اتفاق الأشاعرة على أنه - سبحانه - باق وقديم اختلفوا في البقاء والقدم هل هو صفة زائدة على الذات أم لا.

راجع: شرح المواقف - الموقف الخامس -، ص ١٦٧ - ١٧٢، أصول الدين، ص ٩٠.

(٢) أي: عدم افتقار الباري - سبحانه - إلى موجد يوجد؛ ولا يخلو هذا التعبير من جرأة، ولكنه قد وجد في كتب بعض الأشاعرة. انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٥٨.

(٣) وهم يريدون بنفي التعدد في الذات: سلب أن يكون للعالم خالقان.

ويريدون بنفي التعدد في الصفات: سلب أن يكون للخالق صفة تشبه صفة المخلوق.

ويريدون بنفي التعدد في الأفعال: سلب أن يكون للمخلوق فعل على وجه الإيجاد يحصل به التأثير التام، والتصرف في شيء من العالم على وجه الاستقلال.

(٤) راجع: شرح المواقف، للخرجاني، الموقف الخامس، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٣٢ - ٦٥.

ومنها:

١ - نفي علو الله على خلقه حيث ذكروا من الصفات السلبية أنه - تعالى - ليس في جهة من الجهات.

وقد زعم الأشاعرة^(١) أن القول بأن الله فوق عباده مما يستحيل على الله، ومن ثم يجب تنزيه الله عنه؛ ولهذا أدرجوا نفي العلو ضمن الصفات السلبية.

قال الجرجاني:

"... إنه - تعالى - ليس في جهة من الجهات، ولا في مكان من الأمكنة..."^(٢).

وقال المكلاطي:

"... مذهب أهل الحق، أن الباري - تعالى وتقدس - يستحيل عليه التخصص بالجهات، كما يستحيل عليه التغير بالزمان وذهبت الحنابلة وفرقة من المحدثين، ومن تابعهم من أهل الظاهر والحشوية، إلى أن الباري - تعالى مختص بجهة فوق، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً..."^(٣).

وقال:

"... إن ثبت كونه متحيزاً، أو اختصاصه بجهة لزم جواز الحركة والسكون عليه. وكل من جازت عليه الحركة والسكون حادث.

فيلزم حدوث الباري - تعالى - عن قول المبطلين..."^(٤).

٢ - نفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى. فنفسوا المجيء، والإتيان، والنزول.

...

(١) راجع: التمهيد، ص ١٤٩، أصول الدين، للبغدادي، ص ٧٦، لمع الأدلة، ص ٩٤؛ الإرشاد، ص ٣٩؛ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٢؛ نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٠٤؛ المحصل، ص ٢٢٧ - ٢٢٨؛ معالم أصول الدين، ص ٤٢، ٤٣؛ أساس التقديس، ص ٣٠ - ٤٧؛ الأربعين في أصول الدين، ص ١٥٢ - ١٦٤.

(٢) شرح المواقف، ص ٣١.

(٣) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٧٣.

(٤) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٨١.

فقالوا: إنه - تعالى - يمتنع أن يقوم بذاته حادث^(١)، وهذه كلمة حق أريد بها باطل. فهم إذا قالوا لا تحله الحوادث أو هموا الناس أنهم ينزهونه عن أن يكون محلاً للتغيرات والاستحالات... ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسد لهم، وهذا معنى صحيح.

ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بذاته، ولا له كلام يقوم بذاته ويتعلق بمشيئته وقدرته وإرادته، فيكلم من شاء من رسله إذا شاء بما شاء.

ومقصودهم من نفي حلول الحوادث بذاته - تعالى - نفي قيام فعل اختياري بذاته، وأنه لا يقدر على نزول، أو إتيان، أو مجيء، أو استواء، وزعموا أن إثبات هذه الصفات لله يقدر على التنزيه، وما يجب لله من التقديس، وزعموا أن إثبات هذه الصفات يلزم منه حلول الحوادث بذات الله، وما لا يخلو عن الحوادث - مطلقاً - زعموا حادث.

قال الجويني:

"... الرب - سبحانه وتعالى - يتقدس عن قبول الحوادث، واتفق على ذلك أهل الملل والنحل.

وخالف إجماع الأمة: طائفة من سجستان^(٢)، لقبوا بـ "الكرامية"^(٣).

(١) راجع: شرح المواقف، ص ٥٣ - ٦٣. الإرشاد، ص ٣٣، معالم أصول الدين، ص ٤٤ - ٤٥. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ص ٩٦.

(٢) بكسر أوله، وثانيه، وسين أخرى مهملة وتاء مثناة من فوق، وآخره نون. وهي ناحية كبيرة، وولاية واسعة، اسم مدينتها زرنج. وهي جنوب هراة، بينها وبين هراة عشرة أيام. وفي رجالهم عظم خلق وجلادة، وهم فرس. ومن مدنها بُسْتُ. والنسبة إليها سجستان، وأيضاً سحزي.

يراجع: معجم البلدان، ج ٣، ص ١٩٠ - ١٩٢.

(٣) نسبة إلى عبد الله بن كرام (ت ٢٥٥هـ).

يراجع:

سير أعلام النبلاء ج ١١، ص ٥٢٣ - ٥٢٤؛ الملل والنحل ج ١، ص ١٠٨ - ١١٣؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١، ص ٢٩٧ - ٣٠٨.

فزعموا: أن الحوادث تطرأ على ذات الباري - تعالى عن قولهم - وهذا نص
مذهب الجوس.

والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري - تعالى -: أنها لو قامت به
- لم يخل عنها. وما لم يخل عن الحوادث حادث...^(١).
وقال الرازي:

"... لا يجوز قيام الحوادث بذات الله - تعالى - خلافاً للكرامية..."^(٢).

٣ - صفات المعاني:

المعاني: جمع معنى. والمعنى في اللغة هو: القصد الذي يبرز ويظهر الشيء إذا بحث
عنه. يقال: هذا معنى الكلام ومعنى الشعر. أي: الذي يبرز من مكنون ما تضمنه
اللفظ^(٣).

ومعنى كل شيء: هو حاله التي يصير إليها أمره^(٤).

والمعنى والتفسير والتأويل واحد^(٥).

والمعنى عند الأشاعرة هو: ما قابل الذات^(٦).

(١) لمع الأدلة، للحويني، ص ٩٦.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٢٨؛ وقد أطال النفس في الاستدلال على امتناع قيام
الحوادث بذات الله - تعالى -.

(٣) مقاييس اللغة (باب العين والنون وما يثلثهما) ج ٤، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٤) تهذيب اللغة، (مادة عنا من باب العين والنون) ج ٣، ص ٢١٣.

(٥) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

ثم راجع: الصحاح، للجوهري (باب الواو والياء - فصل العين) ج ٦، ص ٢٤٤٠.

أساس البلاغة، (العين مع النون - مادة ع ن ي) ص ١٤٥.

لسان العرب، (باب الواو والياء - فصل العين) ج ١٥، ص ١٠٦.

تاج العروس، (فصل العين من باب الواو والياء) ج ١٠، ص ٢٥٨.

(٦) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص ٦٣.

وأما عند غير الأشاعرة من الفلاسفة وغيرهم فإن المعنى يطلق على عدة أشياء. يراجع:
التعريفات، ص ٢٢٠.

القارابي في حدوده ورسومه، ص ٥٤٤.

المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ج ٢، ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

وصفات المعاني في إصطلاح الأشاعرة: هي كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً، ككونه: قادراً^(١).

فصفة القدرة، صفة من صفات المعاني قائمة بذات الله - تعالى - وموجبة له حكماً، وهو: القادرية.

وصفات المعاني: صفات موجودة فيخرج بذلك الصفات السلبية والإضافية كصفات الأفعال عند الأشاعرة^(٢).

قال محمد بن يوسف السنوسي: (٨٩٥هـ).

"... مرادهم بصفات المعاني: الصفات التي هي موجودة في نفسها كعلمه تعالى وقدرته، فكل صفة موجودة في نفسها فإنها تسمى في الاصطلاح صفة معنى..."^(٣).

وقد عرف الجويني صفات المعاني بقوله:

"... صفة المعنى: هي كل صفة دل الوصف بها على معنى زائد على الذات كالعالم والقادر ونحوها"^(٤).

وصفات المعاني صفات وجودية بمعنى: أنها تدل على معنى موجود ثابت لله سبحانه.

والمقتضى التعريف السابق تخرج الصفات المنعوية: ككونه قادراً، وكونه حياً، وكونه عالماً، وكونه مريداً وخرج كذلك الصفات السلبية؛ لأنها لا تدل على معنى وجودي؛ بل تدل على معنى سلبي؛ لأنها تنفي عن الله ما لا يليق به، بخلاف صفات المعاني: فإنها صفات لها وجود في نفسها، تدل على معنى موجود ثابت لله سبحانه.

وصفات المعاني - عند الأشاعرة - هي سبع صفات قديمة زائدة على الذات،

وهي:

العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر.

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٦٣.

(٢) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٩٧.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) الشامل، ص ٣٠٨.

قال الجرجاني:

"... ذهب الأشاعرة، ومن يتأسى بهم: إلى أن له - تعالى - صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته؛ فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس، فهو سميع بسمع، بصير ببصر، حي بحياة..."^(١).

وقال سعد الدين التفتازاني:

"... صفاته زائدة على الذات، فهو: عالم له علم، قادر له قدرة، حي له حياة، إلى غير ذلك. خلافاً للفلاسفة والمعتزلة.،، ...

فعند أهل الحق له صفات أزلية زائدة على الذات، فهو عالم له علم، قادر له قدرة، حي له حياة، وكذا في السميع والبصير، والمتكلم. مع اختلاف في البعض، وفي كونها غير الذات، بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات، وكذا في الصفات بعضها مع بعض، وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم أن يقال صفاته قديمة، وإن كانت أزلية؛ بل يقال: هو قديم بصفاته وآثروا أن يقال هي قائمة بذاته، أو موجودة بذاته، ولا يقال: هي فيه، أو معه، أو مجاورة له، أو حالة فيه؛ لإبهام التغاير، وأطبقوا على أنها لا توصف بكونها أعراضاً..."^(٢).

وعلى هذا، فإن صفة المعنى هي: كل صفة يدل الوصف بها على معنى، موجود، ثابت، زائد على الذات.

ومعنى زائدة على الذات، يعني: أنه قد تفهم الذات بدونها؛ وإلا فإن الصفات لا تنفك عن الذات، فالذات الإلهية لا توجد إلا بصفاتها؛ وليس هناك في خارج الذهن ذاتاً إلا بصفاتها.

وقد تعقل بعض الصفات بدون البعض^(٣) الآخر: كما تعقل العلم بدون أن

(١) شرح المواقف، ص ٧٧.

(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٩ - ٧٠.

ثم يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨٤ - ١٠١.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٣٣ - ٢٧٠.

(٣) يراجع: تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، ص ٨٠.

تتصور معنى القدرة، وكما تعقل القدرة بدون أن تتصور معنى العلم، فذات ربنا - عز وجل - موجودة بصفاتهما فلا يمكن أن تفارق الصفات الذات العلية.

وقد انقسم الأشاعرة في صفات الله تعالى إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أثبتوا سبع صفات، سموها صفات المعاني، وهي: القدرة، والإرادة، والحياة، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر.

وقالوا: إن صفات المعاني أزلية، زائدة على الذات، قائمة بها، لازمة لها، لا تنفك عنها، وهي دائمة الوجود، مستحيلة العدم، ولا يقال هي عين الذات، ولا غير الذات، وقد استقر مذهب الأشاعرة على هذا القول، وهو مذهب جمهور الأشاعرة، من المتقدمين والمتأخرين.

- **القسم الثاني:** مال إلى مذهب بعض المعتزلة، وتأثر بهم، فقال إن الصفات أحوال؛ ومنهم: القاضي أبو بكر الباقلاني، وعبد الملك الجويني في أول حياته؛ لكنه عدل عنه. وسيأتي بيان هذا القسم عند الكلام عن الصفات المعنوية^(١).

- **القسم الثالث:** مال إلى مذهب المعتزلة، وتأثر بهم فقال: إن الصفات هي عين الذات، وليست زائدة عليها، وعمد إلى التسوية بين الذات والصفات.

ويمثل هذا الإتجاه الرازي في كتابه المطالب العالية^(٢)، ومحمد الدواني^(٣) (٨٢٨ -

٩١٨هـ).

(١) راجع: ص من هذه الرسالة ٧٦٤-٧٦٨.

(٢) راجع: المطالب العالية، ج ٣، ص ٢٢٤.

(٣) هو: محمد بن أسعد الصديقي الدواني، الملقب: بجلال الدين، ولد سنة (٨٢٨هـ)، والدواني نسبة إلى دوان، وهي قرية من قرى كازرون، الشافعي من علماء العجم بأرض فارس، كان عالماً بالمعقولات، من أشهر تلاميذ عضد الدين الإيجي، رحل إلى الروم، وخراسان، وبلاد ما وراء النهر، له شهرة كبيرة، وصيت عظيم، وكثر تلاميذه، تولى القضاء. ومن مؤلفاته شرح التجريد، للطوسي، وشرح التهذيب، وحاشية على العضد في أصول الدين.

مات سنة (٩١٨هـ) وعاش تسعين سنة.

ترجمته: البدر الطالع محاسن من بعد القرن السابع، ج ٢، ص ١٣٠، رقم الترجمة، ٤١٥.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٨، ص ١٦٠.

وسوف أتكلم - إن شاء الله - عن كل قسم من هذه الأقسام.

القسم الأول:

لقد استقر مذهب الأشاعرة على إثبات هذه الصفات السبع، وأنها قديمة زائدة على الذات، قائمة بها، لازمة لها، لزوماً لا يقبل الإنفكاك عنها، فهي دائمة الوجود، مستحيلة العدم.

قال في شرح الجوهرة:

"... فاتبع سبيل الحق، أي: إذا علمت وجوب القدرة والإرادة والعلم له - تعالى - فاتبع طريقاً هو الحق، وهو الحكم المطابق للواقع، والتقدير: سبيل أهل الحق، أي: طريقتهم، والمراد به: معتقد أهل السنة من وجوب صفات المعاني له تعالى..."^(١).
وأن هذه الصفات ليست غير الذات، أي لا تنفك^(٢) عنها، وليست عين الذات كما هو مذهب المعتزلة^(٣).

وهذه الصفات السبع أزلية، أو بعبارة أخرى قديمة؛ ولا يؤدي القول بقدمها إلى تعدد القدماء - كما توهم المعتزلة - وليس في ذلك محذور.

قال في شرح الجوهرة:

"... إن المحذور المبطل للتوحيد: إنما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة بحيث تكون ذوات مستقلة، وليست الصفات مغايرة للذات بهذا المعنى، فلم يلزم التعدد المبطل حتى يلزم الكفر، ... ، ... ، ..."

على أن الغرض الأصلي بيان حكم الصفات: وهو أنها ليست بغير الذات، ولا بعين الذات..."^(٤).

وجاء في شرح السنوسية:

"... واعلم أن هذا القول لا يضر اعتقاده، وإن لزم عليه تعدد القدماء؛ لأن

(١) تحفة المرید، شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٠.

(٢) راجع: نفس المصدر السابق، ص ٨٠.

(٣) راجع: نفس المصدر السابق، ص ٨٠.

(٤) تحفة المرید نفس المصدر السابق، ص ٨٠.

المضر القول بتعدد القدماء من الذوات الموجودة في الخارج؛ لا الثابتة في نفسها..."^(١).

- القسم الثاني:

مال إلى مذهب بعض المعتزلة، وتأثر بهم، فقال: إن الصفات أحوال لا موجودة ولا معدومة، ثابتة لموجود، ومن الذين مالوا إلى هذا القول القاضي أبو بكر الباقلاني، وعبد الملك الجويني في أول حياته؛ لكنه رجع عنه في آخر حياته. وسيأتي توضيح رأيهم عند الكلام عن الصفات المعنوية.

- القسم الثالث:

مال إلى مذهب المعتزلة في الصفات، وتأثر بهم، فأنكر زيادة الصفات على الذات، وعمد إلى التسوية بينها وبين الذات، وقال بأن الصفات هي عين الذات كما قال المعتزلة عالم بذاته، حي بذاته، أو عالم وعلمه عين ذاته، حي، وحياته عين ذاته. فلم يثبتوا أمراً آخر وراء الذات يسمى صفة.

ويمثل هذا الاتجاه الرازي في كتابه المطالب العالية - وهو من كتبه المتأخرة - وجلال الدين محمد بن أسعد الدواني (٨٢٨ - ٩١٨ هـ) في حاشية العقائد العضدية. قال الرازي:

"... إن من المتكلمين من زعم: أن العلم صفة قائمة بذات العالم، ولها تعلق بالمعلوم.

وهذا القائل أثبت أموراً ثلاثة:

- أحدها: الذات.

- وثانيها: الصفة.

- وثالثها: التعلق الحاصل بين تلك الصفة، وبين ذلك المعلوم.

ومنهم من زعم أن العلم صفة توجب العالمية، ثم إنهم أثبتوا تعلقاً بين العالم، وبين المعلوم، ولا أعرف كيفية مذاهبهم فيه. فإنه يحتمل أن يقولوا: العالمية هي المتعلقة بالمعلوم لا العلم، ويحتمل أن يقولوا: العلم هو المتعلق بالمعلوم، لا العالمية.

(١) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١٠٠.

وعلى هذه التقديرات فقد أثبتوا أموراً أربعة:

- الذات.

- والعلم.

- والعالمية.

- والتعلق.

ولا يبعد أن يشتوا التعلق للعلم، وللعالمية أيضاً.

وعلى هذا التقدير فقد أثبتوا أموراً خمسة.

وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين الذات والنسبة، المسماة بالعالمية، وندعي أن هذه

النسبة ليست نفس الذات؛ بل هي أمر زائد على الذات، موجود في الذات.

وهذا هو البحث عن المعقول الصرف...^(١).

وقد لاحظ سعد الدين التفتازاني (٧١٢هـ - ٧٩٣هـ). تأثر الرازي بمذهب

المعتزلة في الصفات، فشهد بذلك.

قال:

"... وخالف في القول بزيادة الصفات أكثر الفرق كالفلاسفة، والمعتزلة، ومن

يجري مجراهم من أهل البدع والأهواء، وسموا القائلين بها بالصفائية، ثم اختلفت

عباراتهم فقول:

- هو حي عالم قادر لنفسه.

- وقيل: بنفسه.

- وقيل لكونه على حالة هي أخص صفاته.

- وقيل لا لنفسه، ولا لعل.

- وكلام الرازي - في تحقيق إثبات الصفات، وتحرير محل النزاع، ربما يميل إلى

الإعتزال...^(٢).

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٣، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٧٠.

وكذلك مال جلال الدين محمد الدواني (٨٢٨ - ٩١٨ هـ) إلى مذهب المعتزلة في الصفات، وربما رجح مذهب المعتزلة وأيده، في حين ضعف مذهب الأشاعرة في قولهم بزيادة الصفات على الذات، وقدح في أدلتهم على ذلك، وضعفها، وانتهى في هذه المسألة إلى نتيجة لا يرضى عنها سائر الأشاعرة؛ حيث يرى أنه لا بأس في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات، أي: القول بأنها عين الذات، أو غير الذات، فلكل أن يعتقد فيها ما أداه إليه اعتقاده^(١).

قال الدواني:

"... ولا خلاف بين المتكلمين كلهم، والحكماء، في كونه تعالى: عالماً، قادراً، مريداً، متكلماً. وهكذا في سائر صفاته.

ولكنهم تخالفوا في كون الصفات:

- عين ذاته.

- أو غيره.

- أو لا هو ولا غيره.

فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى الأول.

وجمهور المتكلمين إلى الثاني.

والأشعري إلى الثالث.

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته - تعالى - من حيث إنه مبدأ

لإنكشاف الأشياء عليه، علم.

ولما كان مبدأ الإنكشاف على ذاته، ذاته بذاته، كان عالماً بذاته.

وكذا الحال في القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات.

قالوا: وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات، فإننا - مثلاً -

نحتاج في انكشاف الأشياء علينا، إلى صفة مغايرة لنا، قائمة بنا.

وهو - تعالى - لا يحتاج إليها؛ بل بذاته تنكشف الأشياء عليه. ولذلك قيل:

(١) راجع: شرح العقائد العضدية، ص ٢٧٦ - ٣٣٤.

محصول كلامهم: نفي الصفات، وإثبات نتائجها، وغاياتها.
وأما المعتزلة: فظاهر كلامهم أنها عندهم من الإعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الخارج^(١).

ثم يبدأ في ذكر أدلة الفلاسفة والمعتزلة، ويرد عليها؛ ولكن نشعر من خلال رده
أنه يضعف مذهب الأشعرية في أسسه؛ وربما مال إلى مذهب المعتزلة.
قال:

"... واستدل الفريقان على نفي الغيرية بأنها:

لو زادت، لكانت ممكنة؛ لاحتياجها إلى الموصوف.

فلا بد لها من علة. وتلك العلة:

- إما ذات الواجب، أو غيره.

وعلى الثاني: يلزم احتياج الواجب في كونه عالماً، وقادراً - مثلاً - إلى الغير.

وبالجمله: يلزم احتياجه في صفات الكمال إلى غيره، فيكون ناقصاً بالذات،
مستكماً بالغير.

وعلى الأول: يلزم أن يصدر عن الواحد^(٢) الحقيقي أمور متكررة، وهو - تعالى

- من جميع الوجوه، فلا يكون مصدراً لكثرة^(٣)، ...، ...، ...^(٤).

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو قول الفلاسفة وحدهم دون المعتزلة، وهي نظرية الفيض
التي نقدها المعتزلة والأشاعرة، كما رفضها تماماً الفيلسوف ابن رشد وقال إنها خرافة لا تستند
إلى دليل صحيح وأول من نقلها في الإسلام هو ابن سينا والفارابي.

راجع: تهافت التهافت، ج ١، ص ٤٠١ - ٤٠٢.

نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص ١ - ١١.

(٣) إن علة الحاجة عند الفلاسفة هي الإمكان؛ ولذلك لا يمتنع عندهم أن العالم محتاج إلى الله -
سبحانه - ومع ذلك هو قديم؛ لأنه مع قدمه ممكن.
وعلة الحاجة هي: الإمكان.

وأما عند المتكلمين - بما فيهم المعتزلة - فإن علة الحاجة هي الحدوث؛ ولذلك استدلوا على
حدوث العالم أولاً ثم قالوا: بأن كل حادث له محدث.

(٤) شرح العقائد العضدية، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

وقد رد على المعتزلة والفلاسفة.

فقال:

"... وقيل على هذا الدليل، يمنع احتياجها إلى علة؛ فإن علة الإحتياج عندنا هي الحدوث، وهي قديمة لا تحتاج إلى علة أصلاً..."^(١).

ولكنه بعد ذلك ضعف رد المتكلمين؛ بل ضعف مذهبهم عندما قالوا: إن علة الإحتياج هي: الحدوث.

قال:

"... وضعفه ظاهر؛ لأن من يقول: بأن علة الإحتياج عندنا، هي الحدوث، ينفي القديم الممكن.

وأما إذا ثبت قديم ممكن، فممنوع احتياجه مكابرة صريحة؛ إذ مع التساوي لا بد من مرجح. كيف؟! واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف، بين لا يمكن إنكاره!!.

فالقول: بأن الصفات قديمة، مع عدم احتياجها، قول متناقض في نفسه.

ومناقض لقاعدتهم القائلة: بأن علة الإحتياج إلى العلة هي الحدوث؛ لأن الصفات لما كانت قديمة، وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة، لم تكن علة الإحتياج هي الحدوث..."^(٢).

ونلاحظ - من خلال هذا النص - أن الكلام موجه إلى نقد أهم قضية عند الأشاعرة... فالصفات قديمة وهي محتاجة...

- فإما أن يتنازل المتكلمون عن القول بأن علة الحاجة هي الحدوث؛ وهذا أمر لا يسلم به المتكلمون، وإلا وافقوا الفلاسفة على القول بقدم العالم.

- وإما أن يتنازل الأشاعرة عن القول بأن الصفات زائدة على الذات، ويسلموا بأنها عين الذات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة.

ثم يورد الدواني ردًا آخر للمتكلمين، ثم يضعفه وينقده، ويسفه عقول القائلين به؛ لأن من يقول به فقد خرج عن طائفة العقلاء.

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٢٨٨.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٨٩.

قال:

"... وقيل: لو سلمنا الإحتياج، فلا نسلم أنه لا يجوز كون علتها غير الواجب. والدليل؛ إنما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره. وأما استغناؤه في صفاته عن غيره، فلم تقم عليه حجة..."^(١).
فالقائل هنا بجواز أن تكون صفات الباري - سبحانه - معلولة في وجودها لغيره، وهذا لا شيء فيه - كما يدعي - ؛ لأن المنوع هو أن يكون - سبحانه - محتاجاً في وجوده؛ أما احتياجه في صفاته، فلا شيء فيه.
ثم ينقد هذا القول ويرده على أصحابه.

قال:

"... وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء،...؛ بل مخالف للفطرة السليمة..."^(٢).

وهكذا يسير الجدل العقيم في مسألة الصفات حيث يعطي دلالة واضحة على ضعف بعض الأشاعرة أمام شبه المعتزلة في الصفات، ومدى ميل بعض الأشاعرة وتأثرهم بمذهب الاعتزال.

وقد استدل أوائل^(٣) الأشاعرة بقياس الغائب على الشاهد على مسألة زيادة الصفات على الذات.

لكن بعض المتأخرين منهم ضعف هذا الدليل، وحكم بفساده رغم أنه أساس مذهب الأشاعرة في مسألة الصفات، وغيرها من مسائل الإعتقاد. فكتاب العقائد العضدية، وشرحه قضى على هذا الدليل رغم أنه أساس مذهب الأشعرية في الصفات.
قال الدواني: "... واستدل القائلون بالغيرية:

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٢٩٠.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٩١.

(٣) راجع:

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للأشعري، ص ٢٦ - ٢٧؛ التمهيد، ص ٢٦ - ٢٧؛

الإرشاد، ص ٨٣، ٨٤.

بأن النصوص قد وردت بكونه - تعالى - عالماً، وحياً، وقادراً، ونحوها.
وكون الشيء عالماً، معلن بقيام العلم به في الشاهد، فكذا في الغائب، وقس عليه
سائر الصفات.

وأيضاً: العالم: من قام به العلم.

والقادر: من قام به القدرة.

وهكذا...^(١).

ثم يصرح بضعف مذهب الأشاعرة في قولهم بأن الصفات زائدة على الذات.
قال:

"... وضعفه ظاهر؛ فإن قياس الغائب على الشاهد، قياس فقهي مع الفارق.

ألا ترى أن القدرة قد تزول في الشاهد، وقد تزداد وتنقص فيه.

وليست مؤثرة عند الأشعري وأتباعه.

وفي الغائب بخلاف ذلك كله.

وليس معنى العالم من قام به العلم، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك.

بل معناه: ما يعبر عنه بـ [دانا] وبمرادفاته في اللغات الأخر.

وهو أعم من أن يقوم به العلم، أو لا...^(٢).

ثم يتعقب الأشاعرة - بعد ذلك - في كل ما قالوا به من أنها لا هو، ولا غيره،

ومعنى الغيبين عند الأشعري^(٣).

وينتهي من بحثه لمسألة زيادة الصفات على الذات إلى نتيجة لا يرضى عنها جمهور

الأشاعرة، ولا تتفق مع مذهبهم في إثبات الصفات زائدة على الذات.

قال الدواني:

"... واعلم أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التي

يتعلق بها تكفير أحد الطرفين.

(١) شرح العقائد العضدية، للدواني، ص ٣٠٠.

(٢) شرح العقائد العضدية، ص ٣٠٠؛ وكلمة: [دانا]، هي: فارسية؛ بمعنى عالم.

(٣) راجع: نفس المصدر، ص ٣٠٤ - ٣٣٢.

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال:
 "عندي أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف،
 ومن أسنده إلى غير الكشف؛ فإنما يترأى له ما كان غالباً على اعتقاده، بحسب النظر
 الفكري.

ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة...^(١).

هذه هي النتيجة التي انتهى إليها جلال الدين الدواني!!

ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١ - العقل هنا عاجز عن الوصول إلى الحق بنفسه في مسألة زيادة الصفات على
 الذات، أو أنها عين الذات، والطريق الوحيد إلى الحق في هذه المسألة - على حد
 زعمه - هو طريق الكشف الصوفي، أي: المعرفة الإشرافية، لا طريقة البحث
 والنظر العقلي - وهذا أمر لا يقول به الأشاعرة، ولا يوافقون جلال الدين
 الدواني عليه!!

٢ - لا بأس - في نظره - أن يعتقد العبد مذهب المعتزلة في الصفات، أو مذهب
 الأشاعرة^(٢).

٣ - مسألة زيادة الصفات على الذات، وعدم زيادتها لا تدخل في مسائل الاعتقاد
 كأصول تتعلق بها الحكم بالكفر أو الإيمان. وهذا القول يجعل مذهب المعتزلة في
 الصفات له ما يبرره، أو يجعل له مسوغاً.

وهذا القول حاربه الأشاعرة في أول الأمر، وأنكروه على المعتزلة وغلظوا
 بدعتهم لما قالوا بعينية الصفات، وأنه عالم لذاته، حي لذاته...

قال الجويني:

"... فإن قال قائل: أوضحتكم كون القديم حياً، عالماً، قادراً؛ فبم تنكرون على

من يزعم أنه حي، قادر، عالم، لنفسه؛ ويمنع إثبات قديم زائد على ذاته؟

(١) شرح العقائد العنصرية، ص ٣٣٣.

(٢) راجع: نفس المصدر السابق، ص ٣٣٣.

قلنا: هذا من أعظم أصول الدين...^(١).

وهكذا سلم جلال الدين الدواني بصحة مذهب المعتزلة في الصفات، وأنها عين الذات، وليست زائدة عليها، وزعم أن العبد يجوز له في هذه المسألة ما أدى إليه اعتقاده فله أن يعتقد مذهب المعتزلة، وله أن يعتقد مذهب الأشاعرة، ولا ضير في ذلك؛ لأن الحق - في هذه المسألة - لا يدرك إلا بالكشف الصوفي!!.

٤ - الصفات المعنوية: (وقد تسمى الأحوال عند من يثبتها):

لقد عرف الجويني الصفات المعنوية بقوله:

"... هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلة قائمة بالموصوف^(٢)...
فكونه - تعالى - عالماً حال معللة بالعلم القائم بالعالم، وكونه - سبحانه - قادراً حال معللة بالقدرة القائمة بالقادر، وكونه حياً حال معللة بالحياة القائمة بالحي،... فالصفات المعنوية هي الأحوال الثابتة للذات العلية مادامت المعاني قائمة بالذات ككونه - سبحانه - عالماً؛ لقيام العلم به، وكونه قادراً لقيام؛ القدرة به، وكونه حياً؛ لقيام الحياة به.
فهذه الأحوال ثبتت للذات نتيجة لاثبات صفات المعاني؛ لأنه يلزم من علمه أن يكون عالماً، ويلزم من قدرته كونه قادراً؛ فالأحكام المعللة بصفات المعاني ككونه عالماً، وكونه قادراً، وكونه سمياً، تسمى صفات معنوية، وقد تسمى أحوالاً.
والحال - عند مشيبي الأحوال - لا موجودة ولا معدومة ثابتة لموجود، وعندهم الشيء إما موجود، أو معدوم، أو ثابت. فأثبتوا واسطة بين الوجود والعدم لا تنحط إلى العدم ولا ترتقي إلى درجة الوجود.

فالأحوال عندهم صفات لا موجودة ولا معدومة ثابتة لموجود.

وقد عرف الجويني الأحوال بقوله:

"... الحال صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم.

ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معللاً ومنها ما يثبت غير معلل.

(١) الشامل في أصول الدين، ص ٦٢٥.

(٢) الإرشاد، ص ٣٠.

فأما المعلل منها: فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها نحو كون الحي حياً،
وكون القادر قادراً.

وكل معنى قام بمحل فهو عندنا يوجب له حالاً، ولا يختص إيجاب الأحوال
بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة...^(١).

والحال - عند القاضي أبي بكر الباقلاني - هو:

"... كل صفة لموجود لا تتصف بالموجود فهي حال سواء كان المعنى الموجب مما
يشترط في ثبوته الحياة، أو لم يشترط: ككون الحي حياً، وعالمًا، وقادراً، وكون المتحرك
متحركاً والساكن ساكناً والأسود والأبيض إلى غير ذلك..."^(٢).

وقال محمد بن يوسف السنوسي (٨٩٥هـ):

"... إن كانت الصفة غير موجودة في نفسها،

- فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلّة سميت صفة نفسية أو
حالة نفسية...، ...، ...

- وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة بعلّة إنما تجب للذات
ما دامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالاً معنوية ومثلها كون الذات عالمة
أو قادرة مثلاً..."^(٣).

"والصفات المعنوية - أو بعبارة أخرى - الأحوال سبع صفات، وهي كونه -
تعالى - قادراً، ومريداً، وعالمًا، وحيًا، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً، وهي لازمة لصفات
المعاني السبع.

وقال:

"... إنما سميت هذه الصفات معنوية؛ لأن الإتيان بها فرع الإتيان بالسبع
الأولى، فإن اتصاف محل من المحال بكونه عالمًا، أو قادراً، مثلاً لا يصح إلا إذا قام به
العلم، أو القدرة، وقس على هذا.

(١) الإرشاد، ص ٨٠.

(٢) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٣٢.

(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٩٧.

فصارت السبع الأولى - وهي صفات المعاني عللاً لهذه أي: ملزومة لها، فلهذا نسبت هذه إلى تلك فقبل فيها صفات معنوية.،، ...،
فكونه تعالى قادراً لازماً للصفة الأولى من صفات المعاني وهي القدرة القائمة بذاته - تعالى.

وكونه - جل وعز - مريداً لازم للإرادة القائمة بذاته - تعالى - وكذا إلى آخرها...^(١).
وقال:

"... واعلم أن هذه الصفات المعنوية السبع واجبة له - تعالى - إجماعاً على مذهب أهل السنة والمعتزلة، وعلى القول بثبوت الحال، وعلى القول بنفيها، والخلاف إنما هو في معنى قيامها بالذات العلية:

- فمن قال بنفي الحال: قال معنى كونه عالماً - مثلاً: هو قيام العلم به، وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم، ثابتة في خارج الذهن.

- ومن قال بالحال، قال معنى كونه عالماً صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات، وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال، ولا معدومة عدماً صرفاً؛ بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم، أي: أنها لم تبلغ درجة الوجود، ولم تنحط لدرجة العدم...^(٢).

وقد اختلف الأشاعرة حول مسألة الأحوال اختلافاً كبيراً، فمنهم من أثبتها ومنهم من نفاها فممن أثبت الأحوال القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني في الفترة الأولى من حياته.

يقول الشهرستاني:

"... على أن القاضي الباقلاني من أصحاب الأشعري قد ردد قوله في إثبات الحال ونفيها، وتقرر رأيه على الإثبات، ومع ذلك أثبت الصفات معاني قائمة به لا

(١) حاشية الدسوقي على أم التيراهين، ص ١١٨ - ١١٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١١٨ - ١١٩.

أحوالاً. وقال الحال الذي أثبتة أبوهاشم هو الذي نسميه صفة خصوصاً إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات...^(١).

وممن أنكر الأحوال من الأشاعرة: أبوالحسن الأشعري، وابن كلاب، وإمام الحرمين في آخر حياته، وعبد القاهر^(٢) البغدادي، ومتأخروا الأشاعرة، مثل: محمد بن يوسف السنوسي (ت ٨٩٥هـ)، وإبراهيم بن حسن اللقاني (ت ١٠٤٠هـ) ومحمد بن أحمد الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ).

قال الشهرستاني:

"... اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفيًا وإثباتاً - بعد أن أحدث أبوهاشم الجبائي رأيه فيها - وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً. فأثبتها أبوهاشم ونفاها أبوهاشم الجبائي وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني - رحمه الله - بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ماذهب إليه، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبوالحسن الأشعري وأصحابه - رضي الله عنهم - وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول، والنافين في الآخر..."^(٣).

ومما تجدر الإشارة إليه أن جعل الصفات المعنوية من أقسام الصفات الذاتية القائمة بذاته - تعالى - إنما هو على مذهب من يثبت الأحوال من المتكلمين.

وأما الذين ينكرون الأحوال فإنهم لا يعدون الصفات المعنوية من أقسام الصفات القائمة به تعالى الزائدة على الذات. فينكرون صفة لا موجودة ولا معدومة؛ بل واسطة بين الوجود والعدم تسمى حالا، ويذهبون إلى أنه لا حال وأن الحال محال.

والذين لم يعدوا الصفات المعنوية من الصفات القائمة به أرادوا من إنكارها؛ إنكار زيادتها على المعاني، فمعنى "إنكار المعنوية إنكار زيادتها على المعاني بحيث تكون واسطة بين الوجود والمعدوم لا إنكار كونه قادراً - مثلاً - من أصله؛ لأنه مجمع عليه، فليس فيه خلاف؛ إنما الخلاف في زيادته على المعاني فالخاصل أنهم اتفقوا على الكون قادراً مثلاً.

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٩٥.

(٢) راجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ٩٢.

(٣) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٣١.

لكن على القول بثبوت الأحوال تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لازمة للقدرة.

وعلى القول بنفي الأحوال تكون عبارة عن قيام القدرة بالذات فيكون أمراً اعتبارياً...^(١).

وعلى هذا فإن الذين أنكروا الأحوال من الأشاعرة أنكروا الصفات المعنوية ككونه عالماً، وكونه قادراً، ... ، ... ولم يعتبروها من أقسام الصفات القائمة بذاته تعالى الزائدة على الذات؛ لأنهم رأوا أنه لا معنى لكونه عالماً وكونه قادراً... ، ... سوى قيام العلم والقدرة بذاته.

قال في كشف اصطلاحات الفنون:

"... ومن أنكروا الأحوال من الأشاعرة أنكروا الصفات المعللة، وقال: لا معنى لكونه عالماً قادراً سوى قيام العلم والقدرة بذاته..."^(٢).

وقال محمد الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ).

"... اعلم أن التحقيق نفي هذه المعنوية، وعدم ثبوتها لأن الحق نفي الأحوال، وإذا كان كذلك فكان الأولى للمصنف تركها كما ترك الإدراك للخلاف فيه.

فإن قلت: كيف يكون التحقيق نفيها مع أن منكرها يكفر؟.

- فالجواب: أن الكافر إنما هو نافيها مثبت لضدها كالنافي لكونه عالماً، وهو مثبت لكونه جاهلاً، وأما النافي لأن يكون له صفة قديمة يقال لها: الكون عالماً، وهو مثبت لانكشاف الأشياء له أولاً لذاته فلا ضرر في ذلك.

وأما صفات المعاني: فنفي زيادتها على الذات مع إثبات أحكامها لها، موجب

للفسق فقط.

وأما نفيها مع إثبات أضدادها فهو كفر...^(٣).

(١) تحفة المرید شرح جوهرة التوحید، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون، ج ٦، ص ١٣٩١.

(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٨.

المبحث الثالث
جوانب التأثير في مسألة الصفات

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مسألة الصفات

تقدم عرض لآراء المعتزلة والأشاعرة في الصفات، وتبين لنا أن بعض المعتزلة وهو: أبوهاشم الجبائي قد أحدث قولاً غريباً في صفات الله - عز وجل - حيث سماها "أحوالاً".

وقد كان القاضي عبد الجبار من أنصار القول بالأحوال.

وقد خالف أكثر المعتزلة أبوهاشم الجبائي وشنّوا عليه بسبب قوله بالأحوال. ثم إن بعض الأشاعرة قد تأثر بمذهب أبي هاشم الجبائي هذا في الأحوال؛ وسار على مذهبه فيه، وهو: القاضي أبوبكر الباقلاني، وكذلك إمام الحرمين الجويني، لكن الجويني رجع عن هذا المذهب.

وفيما يلي توضيح ذلك:

يرى أبوهاشم المعتزلي أن العلم والقدرة أحوال، والحال لا هي موجودة ولا هي معدومة، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة، لا هي قديمة، ولا هي محدثة، ولا هي مذكورة^(١)، وإنما هي مرتبطة بالذات فنحن لا نعرفها إلا عن طريقها. فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة بها تعرف وبها تتميز من غيرها.

وقد حفظ لنا البغدادي نظرية أبي هاشم في الأحوال حيث قال:

"... ثم قالوا لأبي هاشم هل تعلم الأحوال؟ أو لا تعلمها؟

- فقال: لا. من قبل أنه لو قال إنها معلومة، لزمه إثباتها أشياء؛ إذ لا يعلم عنده إلا ما يكون شيئاً. ثم إنه لم يقل بأنها أحوال متغايرة لأن التغاير إنما يقع بين الأشياء والذوات.

ثم إنه لا يقول في الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة ولا إنها قديمة ولا محدثة، ولا معلومة ولا مجهولة ولا يقول: إنها مذكورة مع ذكره لها بقوله إنها غير مذكورة، وهذا تناقض.

(١) راجع: الفرق بين الفرق، ص ١٨٠ - ١٨٢.

وزعم - أيضاً - أن العالم له في كل معلوم حال لا يقال فيها إنها حالة مع المعلوم الآخر. ولأجل هذا زعم أن أحوال الباري - عز وجل - في معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها كما أن مقدوراته لا نهاية لها ... ، ... ، ... وقال له الأشاعرة: هل أحوال الباري غيره أم هي هو؟
- فأجاب بأنها لا هي هو ولا غيره...^(١).

ونظرية الأحوال ترمي إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة، وأن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تعرف إلا عن طريق الذات، وكأنه بهذا يقترّب من الصفاتية نوعاً ما؛ ولكنه يعدّها مجرد أحوال يدركها الذهن، ولا وجود لها في الخارج. ولا شك أن قول أبي هاشم في الأحوال إنها لا موجودة ولا معدومة باطل؛ لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم؛ ولهذا يرى الشهرستاني أن الأجدر بأبي هاشم أن يقول: إنها موجودة في الأذهان.
قال الشهرستاني:

"... ومثبتوا الأحوال أخطأوا من حيث ردوها إلى صفات في الأعيان، وأصابوا من حيث قالوا: هي معان معقولة وراء العبارات، وكان من حقهم أن يقولوا: هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الأذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل، وبعضهم يعبر عنها بصفات الأجناس والأنواع. والمعاني إذا لاحت للعقول واتضح المعبر عنها بما يتيسر له..."^(٢).

وهكذا يرى أبو هاشم الجبائي أن الله - تعالى - يستحق هذه الصفات الأربع: التي هي كونه قادراً، عالماً، حياً موجوداً لما هو عليه في ذاته^(٣).

ويشرح الشهرستاني مذهب أبي هاشم في الأحوال بقوله: "... وعند أبي هاشم هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم

(١) الفرق بين الفرق، ص ١٨٢.

(٢) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٤٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.

الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة أي: هي على حياتها لا تعرف كذلك؛ بل مع الذات. قال: والعقل يدرك فرقا ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات، عرف كونه عالماً.

ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية، وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افتزقت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات،
فنعين بالضرورة أنها أحوال، فكون العالم عالماً، حال هي: صفة وراء كونه ذاتاً، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً حياً...^(١).

ويعتبر القاضي عبد الجبار من أنصار القول بفكرة الأحوال؛ ولهذا قال:

"... إن صفات القديم - جل وعز - إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه: قادراً عالماً، حياً، موجوداً، فإن أحدها يستحق هذه الصفات كالقديم - سبحانه - إلا أن القديم - تعالى سبحانه - يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعانٍ محدثة...^(٢)."

وقد تأثر أبو بكر الباقلاني - من الأشاعرة - كما تقدمت الإشارة إليه بمذهب أبي هاشم الجبائي في الأحوال.

وقد تقدم كلامه في عرض مذهب الأشاعرة، ونجترئ بعض كلامه هنا.

قال أبو بكر الباقلاني:

"... وإن كان العلم بأن النفس على الحال علماً بالحال فقط فقد ثبت أن الحال

معلومة...^(٣)."

وقال:

(١) الملل والنحل للشهرستاني، ج ١، ص ٨٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٣) التمهيد، ص ٢٠١.

"... وإن كانت هذه الحال معلومة، وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة. فإن كانت معدومة، استحال أن توجب حكماً وأن تتعلق بزيد دون عمر وبالقديم دون المحدث.

وإن كانت موجودة، وجب أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعالم. وهذا قولنا الذي نذهب إليه.

وإنما يحصل الخلاف في العبارة، وفي تسمية هذا الشيء علماً أو حالاً. وليس هذا بخلاف في المعنى، فوجب صحة ما نذهب إليه في إثبات الصفات...^(١).

وقد أخذ إمام الحرمين بفكرة الأحوال فترة من الزمن؛ ولهذا عرف الصفات المعنوية بقوله: "... هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلة قائمة بالموصوف...،...،... وكون العالم عالماً، معلل بالعلم القائم بالعالم، فكانت هذه الصفة وما يضاهاها في غرضنا من الصفات المعنوية..."^(٢).

وقال:

"... فصل في إثبات الأحوال والرد على منكريها: الحال صفة لموجود، غير متصفة بالوجود؛ ولا بالعدم.

ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معللاً، ومنها ما يثبت غير معلل.

فأما المعلل منها: فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها؛ نحو: كون الحي حياً، وكون القادر قادراً.

وكل معنى قام بمحل، فهو عندنا يوجب له حالاً، ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة.

وأما الحال التي لا تعلل، فكل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات، وذلك كتثبيز الجوهر، فإنه زائد على وجوده. وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل بوجود، فهي من هذا القسم؛ ويندرج تحته كون الموجود عرضاً، لونهاً، سواداً،

(١) التمهيد، ص ٢٠١.

(٢) الإرشاد، ص ٣٠.

كونا، علما، إلى غير ذلك...^(١).

وقال:

"... ولا يستغني خائض في هذا الفن عن التعرض للأحوال؛ إما بتسميتها أحوالاً،

أو وجوها، أو صفات نفس.

ولا ينبغي أن يكبح^(٢) ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال، بأن الحال لا يتصف

بالوجود ولا بالعدم، فإن قصارى ما يذكرونه استبعاد وادعاء لا يمكن استناده إلى دعوى

ضرورة وتمسك بدليل.

ومذهبنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود، وعدم، وصفة وجود لا تتصف بالوجود

والعدم...^(٣).

وهكذا يثبت إمام الحرمين الجويني - في الإرشاد^(٤) والشامل^(٥) - الأحوال ويرد

على منكريها.

ويقول:

"... فإن قال قائل: بينوا الصحيح من المذهبين، واحذفوا التردد من الكلام.

قلنا: الذي يقوى عندنا إثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن، تستند إليها

أحكام العلل وهي أصول الأدلة ومأخذ الحقائق. ويعظم خطرهما من حيث تنطوي على

مخالفة معظم الأصحاب. وقد ينسب القاضي القول بالأحوال إلى شيخنا استنباطاً منه من

قضية كلامه.

والذي ينبيء عنه كلام شيخنا في مصنفاته نفي الأحوال والذي يدل على إثباتها

أوجه...^(٦).

(١) الإرشاد، ص ٨٠ - ٨١.

(٢) كعت عن الشيء أكيع إذا هبته، وجنبت عنه.

(٣) الإرشاد، ص ٨٢.

(٤) راجع: نفس المصدر السابق، ص ٨٠ - ٨٤.

(٥) راجع: الشامل، ص ٦٣١ - ٦٤٢.

(٦) الشامل في أصول الدين، ص ٦٣١.

وقد أطل النفس في الاستدلال على إثبات الأحوال^(١) ونحن إنما أوردنا كلامه مع أنه رجع عنه لبيان مدى تأثير بعض الأشاعرة بشبهة أبي هاشم الجبائي المعتزلي في مسألة الأحوال.

وكذلك تأثر الرازي والدواني بمذهب المعتزلة في الصفات؛ حيث مالا إلى القول بعينية الصفات، فقالوا: بأنه عالم لذاته، حي لذاته، قادر لذاته؛ أو أنه حي بنفسه، قادر بنفسه، عالم بنفسه، وأنكروا زيادة الصفات على الذات.

قال الرازي:

"... وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين: الذات والنسبة، المسماة بالعالمية، وتدعي أن هذه النسبة ليست نفس الذات؛ بل هي أمر زائد على الذات، موجود في الذات. وهذا هو البحث عن المعقول الصرف..."^(٢).

وقد شهد شاهد من الأشاعرة أنفسهم بهذا التأثير.

قال سعد الدين التفتازاني (٧١٢ - ٧٩٣هـ):

"... وكلام الرازي - في تحقيق إثبات الصفات، وتحرير محل النزاع - ربما يميل إلى الاعتزال..."^(٣).

وكذلك عمد الدواني إلى التسوية بين الذات والصفات، وقال بأن الصفات هي عين الذات، ورجح مذهب المعتزلة، في حين ضعف مذهب الأشاعرة وقدح في أدلتهم على القول بأن صفات الله - تعالى - غير ذاته.

وانتهى من بحثه لهذه المسألة إلى نتيجة لا يرضى عنها جمهور الأشاعرة؛ حيث يرى أنه لا بأس أن يعتقد العبد: أن صفات الله - تعالى - زائدة على الذات - كما يقول جمهور الأشاعرة -.

أو أنها عين الذات كما تقول المعتزلة.

وقد ضعف دليل الأشاعرة على أن صفات الله - تعالى - غير ذاته.

(١) راجع: المصدر نفسه، ص ٦٣١ - ٦٤٢.

(٢) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٣، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٣) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٧٠.

قال:

"... وضعفه ظاهر..."^(١).

وكذلك حكم بضعف مذهب الأشاعرة في قولهم: بأن صفات الله - تعالى - غير ذاته، وقدح في أدلتهم، وكاد أن يخرجهم عن طائفة العقلاء.

قال:

"... وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء،...؛ بل مخالف للفترة السليمة..."^(٢).

وقد ضعف الدواني دليل الأشاعرة الذي استدلوا به على أن الصفات غير الذات، وهو قياس الغائب على الشاهد، وحكم بأنه قياس فقهي ضعيف.

قال:

"... واستدل القائلون بالغيرية:

- بأن النصوص قد وردت بكونه - تعالى - عالماً، وحيّاً، وقادراً، ونحوها.
- وكون الشيء عالماً، معلل بقيام العلم به في الشاهد، فكذا في الغائب، وقس عليه سائر الصفات. ...، ...، ...،

وضعفه ظاهر؛ فإن قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق..."^(٣).
وانتهى من بحثه لمسألة زيادة الصفات على الذات إلى نتيجة لا يرضى عنها جمهور الأشاعرة، ولا تمثل المذهب الذي استقر عليه جمهور الأشاعرة؛ بل تخالفه تماماً. ثم يتسامح إلى حد بعيد مع مذهب المعتزلة وقولهم بأن الصفات هي عين الذات.

قال:

"... واعلم أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين.

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال:

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٢٨٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٩٠.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٠٠.

"وعندي أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف،
ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر
الفكري.

ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة...^(١).

(١) شرح العقائد العنصرية، ص ٣٣٣.

المبحث الرابع
النقل

المبحث الرابع

النقد

إن الصحابة - رضي الله عنهم - آمنوا بما ورد به الكتاب المين، وبما تلقوه عن الرسول الأمين، فأثبتوا لله جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه الحكيم وبما وصفه به رسوله ﷺ فتلقوها بالقبول والتسليم إيماناً جازماً، وأثبتوا تلك الصفات على الحقيقة دون أن يؤولوها أو يحرفوها عن مواضعها أو يشبهوها بصفات الخلق.

ولم يؤثر عنهم أنهم تنازعوا في مسألة صفات الله - تبارك وتعالى - بل اتفقت كلمتهم جميعاً من أولهم إلى آخرهم على إثبات ما ورد به الكتاب والسنة. يقول ابن القيم - رحمه الله -:

"... قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيماناً؛ ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال؛ بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها؛ بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم..."^(١).

والصحابه - رضي الله عنهم جميعاً - لم يؤمنوا ببعض الصفات دون بعض، أو يقسموها إلى تلك الأقسام والتفريعات التي وجدناها عند المعتزلة والأشاعرة.

وقد اتفقت كلمة جميع الصحابة على إثبات صفات أزلية لله - تعالى - من علم، وقدرة، وحياة، وإرادة، وسمع، وبصر، وكلام، وأثبتوا الوجه، والعين، واليد، والأصابع، والنزول، ...
يقول المقرئ:

(١) أعلام الموقعين، ج ١، ص ٥٥.

"... اعلم أن الله - تعالى - لما بعث من العرب نبيه محمداً ﷺ رسولا إلى الناس جميعاً وصف لهم ربهم - سبحانه وتعالى - بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه ﷺ الروح الأمين، وبما أوحى إليه ربه تعالى فلم يسأله ﷺ أحد من العرب بأسرهم قروبيهم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك، كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وغير ذلك مما له فيه أمر ونهي، ...، ...، ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة - رضي الله عنهم - على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب - سبحانه - به نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات. نعم!!، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له - تعالى - صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة، وساقوا الكلام سوقاً واحداً.

وهكذا أثبتوا - رضي الله عنهم - ما أطلقه الله - سبحانه - على نفسه الكريمة من الوجه، واليد، ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا - رضي الله عنهم - بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا..."^(١).

وقد أثبت الصحابة والتابعون، والفقهاء، أن الله فوق عباده مستو على عرشه.

قال اللالكائي:

"... وروى ذلك من الصحابة:

عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وأم سلمة.

ومن التابعين:

ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وسليمان التيمي، ومقاتل بن حيان، وبه قال

(١) المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٢، ص ٣٥٦.

من الفقهاء:

مالك بن أنس، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل...^(١).

وأثبت الصحابة صفة العلو لله سبحانه.

روى اللالكائي بسنده عن معاوية بن الحكم السلمي قال: قلت يارسول الله كانت لي جارية ترعى غنيمات لي من قبل أحد الجوانية^(٢)، وإني اطلعتها يوماً إطلاعة فوجدت ذئباً قد ذهب منها بشاة وأنا من بني آدم آسف كما يأسفون فصككتها صكة؛ فعظم ذلك على النبي ﷺ.

- فقلت: ألا أعتقها؟

- فقال: أدعها إلي.

- فقال لها: أين الله؟

- قالت: الله في السماء.

- قال: فمن أنا؟

- قالت: أنت رسول الله.

- قال: أعتقها فإنها مؤمنة^(٣).

وأثبت الصحابة صفة الوجه، والعينين، واليدين.

قال اللالكائي:

"... وروى عن ابن عباس في تفسير "أعيننا": أنه أشار إلى عينيه.

وعن الزبير بن العوام أنه سئل بوجه الله، فقال: أعطه فإنه بوجه الله سأل لا

(١) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٣٨٨.

(٢) الجوانية - بفتح الجيم - والواو المشدودة وكسر النون وياء مشددة موضع قرب المدينة.

يراجع: معجم البلدان، ج ٢، ص ١٧٥.

(٣) رواه مسلم - في قصة طويلة - / ح: ٥٣٧؛ وأبوداود ح: ٩٣٠؛ والنسائي / ٣: ١٨؛ وأحمد

ج ٥ ص ٤٤٧ - ٤٤٨؛ ورواه مالك في كتاب العتق والولاء ح ٨؛ ولكنه أسنده عن "عمر بن

الحكم" بدل "معاوية بن الحكم" وقد اعتبر العلماء ذلك وهماً منه - رحمه الله - لأنه خالف

جميع رواته كما أنه ليس في الصحابة أحد بهذا الاسم/ يراجع شرح الزرقاني، ج ٤، ص ٨٤.

يراجع: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة تحقيق أ. د. أحمد سعد حمدان، ج ٣، ص ٣٩٢.

بوجه الخلق.

وعن القاسم بن محمد أنه سئل بوجه الله، فقال: لا يفلح من رده...^(١).

وأثبت النبي ﷺ صفة اليد لله سبحانه.

روى اللالكائي بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ احتج آدم

وموسى فقال موسى لآدم: أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة!؟

- قال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني

على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة!؟ (فحج آدم موسى)^(٢).

وروى اللالكائي بسنده عن أبي موسى: إن النبي ﷺ قال: إن الله يبسط يده

بالنهار ليتوب مسيء الليل، ويبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار حتى تطلع الشمس

من مغربها)^(٣).

وأثبت النبي عليه السلام - صفة الوجه لله تعالى.

روى اللالكائي بسنده عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله ﷺ بأربع كلمات

فقال: (إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط^(٤) ويرفعه ويرفع إليه عمل

الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل حجابه النار لو كشفها لأحرقت سبحات^(٥)

وجهه - زاد عبد الله - كل شيء أدركه بصره)^(٦).

وروى اللالكائي^(٧) بسنده عن عبد الله بن عمرو: ويبلغ به النبي ﷺ:

(١) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٤١٣.

(٢) رواه البخاري / ح ٦٦١٤. ورواه مسلم / ح ٢٦٥٢؛ وأبوداود / ح ٤٧٠١؛ شرح اعتقاد

أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤١٣، ٤١٤.

(٣) أخرجه مسلم / ح ٢٧٥٩؛ وأحمد ج ٤، ص ٣٩٥، ٤٠٤.

(٤) القسط: هو الميزان. راجع اللسان ج ٧، ص ٣٧٧.

(٥) سبحات وجهه: أنواره وجلاله وعظمته. راجع: اللسان ج ٢، ص ٤٧٣.

(٦) أخرجه مسلم ح ١٧٩؛ وذكر له ثلاث روايات بعضها "بخمسة" وبعضها "بأربع" ورواه أحمد

ج ٤، ص ٤٠١، ج ٥، ص ٤. وابن ماجه ح ١٩٥، ١٩٦. وابن خزيمة في التوحيد / ٥١

بلفظين "بخمسة" و"بأربع".

(٧) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٤١٦.

(المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا)^(١).

وروى اللالكائي^(٢) بسنده عن عبد الله قال: جاء حبر من أحبار اليهود إلى رسول الله ﷺ فقال: إنه إذا كان يوم القيامة جعل الله السموات على إصبع والأرضين على إصبع والجبال والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع - وذكر كلمة كلها على إصبع - ثم يهزهن ثم يقول: أنا الملك/ أنا الملك قال: فلقد رأيت رسول الله ﷺ ضحك حتى بدت نواجذه تعجباً مما قال تصديقاً له: ثم قال رسول الله ﷺ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^{(٣)(٤)}.

وروى اللالكائي^(٥) بسنده عن عبد الله قال: جاء إلى النبي ﷺ رجل من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم أبلغك أن الله تعالى يحمل الخلاق على إصبع والسموات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع والثرا على إصبع فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه فأنزل الله عز وجل ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^{(٦)(٧)}.

وأثبت النبي ﷺ صفة الأصابع لله سبحانه روى اللالكائي^(٨) بسنده عن عبد الله ابن عمرو أنه سمع رسول الله ﷺ يقول:

-
- (١) أخرجه مسلم ح ١٨٢٧؛ والنسائي ٨: ٢٢١؛ وأحمد ٢/١٦٠.
 (٢) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٢٠.
 (٣) سورة الزمر، الآية ٦٧.
 (٤) أخرجه البخاري ح ٧٥١٣، ومسلم ذكر السند ثم أشار إلى متن حديث تقدم عنده بنسب آخر ح ٢٠ - كتاب صفات المنافقين، والترمذي ح ٣٢٣٨ بسند اللالكائي وقال: حسن صحيح، وكذلك أحمد ١/٤٥٧.
 (٥) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٢١.
 (٦) سورة الزمر، الآية ٦٧.
 (٧) أخرجه البخاري ح ٧٤١٥، ومسلم ح ٢١ من كتاب صفات المنافقين، ورواه أحمد ج ١، ص ٤٢٩.
 (٨) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٢١، ح ٧١٠.

(إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرف كيف يشاء) ثم قال رسول الله ﷺ: (اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا إلى طاعتك)^(١).
وأثبت النبي عليه السلام - صفة القدم لله سبحانه وتعالى.

روى اللالكائي^(٢) بسنده عن أبي هريرة: إن رسول الله ﷺ قال: (اختصمت الجنة والنار. فقالت النار: يدخلني الجبارون والمتكبرون، وقالت الجنة يدخلني ضعفاء الناس وسقاطهم، فقال الله عز وجل للنار: أنت عذابي أصيب بك من أشياء، وقال للجنة: أنت رحمتي أصيب بك من أشياء ولكل واحد منكم ملؤها وإذا كان يوم القيامة لم يظلم الله أحدا من خلقه شيئا ويلقى في النار وتقول هل من مزيد حتى يضع الله قدمه فهناك تملأ ويزوي بعضها إلى بعض وتقول قط قط)^(٣).

وأثبت النبي ﷺ صفة الضحك.

روى اللالكائي^(٤) بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ (يضحك الله إلى رجلين قتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة: يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل فيقاتل في سبيل الله فيستشهد)^(٥).

وأثبت النبي عليه السلام صفة النزول لله سبحانه وتعالى.

روى اللالكائي بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (ينزل الله عز وجل كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى سماء الدنيا فيقول: من يدعوني؟ فاستجيب

(١) أخرجه مسلم/ ح ٢٦٥٤.

(٢) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٢٥ / ح ٧٢٠.

(٣) رواه البخاري بأسانيد أخر عن أبي هريرة منها ح ٤٨٥٠، ٧٤٤٩، ورواه مسلم بطرق وألفاظ عدة منها طريق اللالكائي وأحال على متن طريق قبله ح ٢٨٤٦، وما بعده.

ورواه أحمد من طريق اللالكائي ج ٢، ص ٢٣٦، ٥٠٧؛ ومن غيرها ج ٢، ص ٢١٤.

(٤) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٤٢٧، ح ٧٢٣.

(٥) أخرجه البخاري ح ٢٨٢٦.

ورواه مسلم ح ١٨٩٠، ومالك كتاب الجهاد، ح ٢٨؛ والنسائي ٣٨/٦؛ وابن ماجه ح

له. من يستغفروني؟ فأغفر له؛ من يسألني؟ فأعطيه^(١).

وروى اللالكائي^(٢) بسنده عن أبي هريرة وأبي سعيد عن النبي ﷺ أنه قال: يمهل الله - عز وجل - حتى إذا ذهب ثلث الليل نزل إلى السماء الدنيا فقال: هل من تائب؟ هل من مستغفر؟ هل من سائل؟ هل من داع؟ حتى ينفجر الفجر^(٣).

-
- (١) أخرجه البخاري ح ١١٤٥، وأخرجه مسلم ح ٧٥٨.
والحديث رواه أبو داود ح ١٣١٥، ٤٧٣٣، والترمذي ح ٣٤٩٨، جميعهم عن مالك... به -
ورواه مالك في الموطأ ح ٣٠ كتاب القرآن، ورواه ابن ماجه ح ١٣٦٦، وأحمد ٢/٢٦٤
كلاهما عن إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب ... به.
ورواه أحمد عن معمر عن الزهري ... به ٢: ٢٦٧.
ورواه الدارمي من طريق شعيب بن أبي حمزة عن الزهري ... به / ح ١٤٨٧.
- (٢) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٣٧ ح ٧٤٧.
- (٣) أخرجه مسلم ح ١٧٢ من كتاب صلاة المسافرين. ورواه أحمد عن أبي عوانة عن أبي إسحاق
... به / ٢: ٣٨٣، ٤٣: ٤٣.

المبحث الخامس صفة الكلام

وتحته تمهيد، وأربعة مطالب:

- تمهيد:

- المطلب الأول: صفة الكلام عند المعتزلة.

- المطلب الثاني: صفة الكلام عند الأشاعرة.

- المطلب الثالث: جوانب التأثير في مسألة كلام الله تعالى.

- المطلب الرابع: نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة في كلام الله - تعالى -.

تهييد:

تعد مسألة كلام الله - تعالى - من أعظم المسائل التي دار فيها الخلاف بين الأمة، واشتد فيها النزاع بين الفرق اشتداداً عنيفاً.

فقد قالت المعتزلة بأن كلام الله - تعالى - فعل من أفعاله وهو محدث؛ وبناء على ذلك فالقرآن - في زعمهم - مخلوق.

وقد نادى المعتزلة بفكرة خلق القرآن^(١)، وأرادوا حمل الناس على اعتناق هذا الرأي، وأوقعوا الأذى والتعذيب على من عارضهم، واضطهدوا من خالفهم.

وقد بلغ ذلك الإضطهاد إلى حد إكراه الناس، وإرغامهم على اعتناق مذهبهم بقوة السيف، وهيبة السلطان، وسخروا السياسة لفرض آرائهم على الناس بالقوة: كما حدث في عهد خلافة المأمون^(٢)، والمعتصم^(٣)، والواثق^(٤). وقد قويت شوكة المعتزلة بهؤلاء الخلفاء من بني العباس، واجتهدوا في نشر هذه البدعة بين الناس مستخدمين في ذلك كل وسيلة، فكتبوا^(٥) بذلك إلى الأمصار، وعزموا على وجوب حمل الناس على اعتقاد القول بخلق القرآن في كل الأقطار.

-
- (١) أظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢هـ؛ ولكنه لم يحمل الناس عليه إلا في سنة ٢١٨هـ. راجع: سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٨١، ص ٢٨٣.
- (٢) هو: أبو العباس، عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور العباسي، أحد خلفاء الدولة العباسية، ولد سنة سبعين ومائة (١٧٠هـ)، ومات في الثاني عشر من شهر رجب سنة ثمان عشرة ومائتين (٢١٨هـ)، وله ثمان وأربعون سنة.
- راجع: سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٧٢ - ٢٩٠. المعارف، لابن قتيبة، ص ٣٨٧. تاريخ الطبري ج ٨، ص ٤٧٨.
- (٣) هو أبو اسحاق، محمد بن هارون الرشيد، بن محمد المهدي، بن المنصور العباسي، من خلفاء الدولة العباسية، ولد سنة ثمانين ومائة (١٨٠هـ) ومات يوم الخميس لاحتد عشر ليلة خلت من ربيع الأول سنة سبع وعشرين ومائتين (٢٢٧هـ).
- راجع: تاريخ الطبري، ج ٩، ص ١١٨ - ١٢٣. سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٩٠ - ٣٠٦.
- (٤) هو أبو جعفر هارون بن المعتصم بالله محمد بن هارون الرشيد بن المهدي محمد بن المنصور العباسي البغدادي، أحد خلفاء بني العباس ولد سنة (١٩٦هـ) ومات سنة (٢٣٢هـ).
- راجع: تاريخ الطبري، ج ٩، ص ١٢٣. سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٣٠٦ - ٣١٤.
- (٥) راجع: تاريخ الطبري ج ٨، ص ٦٤٣، سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

وقد حفظت لنا المصادر التاريخية نص الكتب التي كان يرسلها المأمون إلى نائبه^(١) على بغداد يأمره فيها بامتحان الفقهاء، والقضاة، وأهل الحديث في مسألة القرآن، وقد دعا الناس فيها صراحة إلى القول بخلق القرآن، وأن الله - تعالى - خالقه، ومبدعه. وقد جاء في أحد تلك الكتب: أن من قال بأن القرآن قديم لم يخلقه الله، ويحدثه فهو منقوص من التوحيد حظاً، كافر!!، ترك شهادته، ولا يستعان به في ولاية، ولا يوثق بدينه؛ بل هو مشرك يجب قتله، وأن يبعث إلى أمير المؤمنين برأسه^(٢).

كما أمر المأمون - في هذه الكتب^(٣) بأن من لم يجب بأن القرآن مخلوق، يمنع من الفتوى، والرواية، وتولي منصب القضاء؛ ثم زعم أن من لم يقل بخلق القرآن فهو مشرك، يشبه النصارى^(٤)!!.

وقد أشرب المأمون في قلبه بدعة القول بخلق القرآن وتغلغل في أعماق نفسه، فأصر عليها في حياته، وتمسك بها؛ وقد بلغ تمسكه بها حداً جعله يتوهم أنها من عقائد

(١) اسمه: إسحاق بن إبراهيم بن مصعب الخزاعي، تولى بغداد نحواً من ثلاثين سنة، وعلى يده تم امتحان العلماء بأمر المأمون في خلق القرآن!! وقد توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين (٢٣٥هـ). ترجمته:

- سير أعلام النبلاء ج ١١، ص ١٧١.

- شذرات الذهب ج ٢، ص ٨٤.

- العبر ج ١، ص ٤٢٠.

(٢) راجع:

- طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٨ - ٣٩.

- سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

- تاريخ الطبري ج ٨، ص ٦٣٢ - ٦٣٣.

(٣) سيأتي - إن شاء الله - نقل بعض كلام المأمون في هذه الكتب نصاً. راجع: ص من هذه الرسالة. ٨١٧ - ٨٢٠.

(٤) راجع:

- نص الكتاب في طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٧ - ٣٩. ج ٢، ص ٤١ - ٤٢.

- تاريخ الطبري، ج ٨، ص ٦٣٢ - ٦٣٣، ص ٦٤٣.

- الكامل، لابن الأثير، ج ٦، ص ٤٢٣؛ ج ٧، ص ١٤ - ١٥.

- سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٨٧ - ٢٨٩.

التوحيد التي يدين الله بها، ويلقى الله عليها؛ لهذا أوصى أخيه عندما حضرته الوفاة أن يأخذ بسيرته في حمل الناس على القول بخلق القرآن.
قال في وصية موته.

"... إن عبد الله بن هارون أشهد عليه أن الله وحده لا شريك له، وأنه خالق، وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن من أن يكون شيئاً له مثل، والله لا مثل له، والبعث حق، ...، ...، ...، ... أخى أدن مني، واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك في القرآن..."^(١).

وقد اضطهد أولئك الخلفاء الثلاثة من بني العباس الفقهاء والعلماء، وأهل الحديث، وامتحنوا الناس فمن أجابهم، ووافقهم على بدعتهم، قلدوه المناصب، وخلعوا عليه الهدايا السنوية، وأعطوه؛ ومن خالفهم منعهوا العطاء، وردوا شهادته، وعزلوه عن الولايات. وأمر هذه الفتنة التي أصيب بها المسلمون على أيدي المعتزلة - ومن ناصرهم من الخلفاء - في تلك الفترة مشهور^(٢)، والله الأمر من قبل ومن بعد.

-
- (١) سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٩.
ثم راجع: تاريخ الطبري، ج ٨، ص ٦٤٧ - ٦٥٠.
الكامل، لابن الأثير، ج ٦، ص ٤٢٩ - ٤٣١.
طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٤٣.
(٢) ذكرت المصادر التاريخية أحداث هذه الفتنة؛ راجع:
- سير أعلام النبلاء ج ١١، ص ١٧٧ - ٣٥٨.
- سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٧ - ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٣٠٧ - ٣١٠.
- سير أعلام النبلاء ج ١٢، ص ٣٤ - ٣٦.
- تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ١٩.
- الكامل، لابن الأثير ج ٦، ص ٤٢٣؛ ج ٧، ص ١٤، ١٥.
- تاريخ الخلفاء ص ٣٠٨ - ٣٠٩.
- وفيات الأعيان ج ١، ص ٣٣.
- فوات الوفيات ج ٢، ٢٣٨ - ج ٤، ص ٢٢٩.
- تاريخ الطبري ج ٨، ص ٦٣٢ - ٦٣٣، ص ٦٤٣.
- طبقات الشافعية للسبكي، ج ٢، ص ٣٧ - ٦٣.

وقد أصاب الإمام أحمد^(١) بن حنبل رحمه الله (١٦٤-٢٤١هـ) أكبر نصيب من التعذيب والسجن، فصبر، واحتسب، وناظر المعتزلة، وجادل، وجاهد، وكشف باطلهم، وثبت على الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة، وكان عليه الصحابة والتابعون.
قال ابن تيمية - رحمه الله -:

"... وكلامه - رحمه الله - في هذا الباب جارٍ على كلام من تقدم من أئمة الهدى ليس له قول ابتدعه ولكن أظهر السنة وبينها، وذبح عنها، وبين حال مخالفيها وجاهد عليها، وصبر على الأذى فيها لما أظهرت الأهواء والبدع، وقد قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾^(٢).

= وقد أطال النفس في ترجمة الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - وذكر فتنة القول بخلق القرآن، فوصفها بقوله: "ذكر الداهية الدهياء، والمصيبة الصماء، وهي محنة علماء الزمان، ودعاؤهم إلى القول بخلق القرآن".

- تاريخ يعقوبي ج ٢، ص ٥٧١.

- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣١٥ - ٣١٧، ص ٣٢٥ - ٣٣١، ص ٣٧٤، ص ٤٠٠ - ٤٠١.

- دول الإسلام، للذهبي، ج ١، ص ١٠٢.

- طبقات الحيوان الكبرى، للدميري، ج ١، ص ٧٣.

- شذرات الذهب، ج ٢، ص ٤٥، ص ٧٥ - ٧٦.

- التنبيه والإشراف، ص ٣٦١.

- مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، ج ١، ص ١٣٧ - ١٣٨.

- درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ٢٥٤؛ ج ٨، ص ٢٥٠. ج ١، ص ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٤ - ٢٦٩، ٣٠٦.

ج ٢، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢؛ ج ١٠، ص ٧٠، ٢٥٠، ٢٥٧.

ج ٤، ص ١١٢؛ ج ٧، ص ١٠٢، ١٠٥، ٢٥٦، ٢٥٧.

- الفرق بين الفرق، ص ١٥٩.

- مروج الذهب ج ٨، ص ٢١ - ٢٧.

- الجواهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين، ص ١١٧.

(١) راجع ترجمته رحمه الله في:

سير أعلام النبلاء، ج ١١، ١٧٧ - ٣٥٨. طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٧ - ٦٣.

طبقات الحنابلة، لأبي يعلى، ج ١، ص ٤ - ١٩.

(٢) سورة السجدة، الآية ٢٤.

فالصبر واليقين بهما تنال الإمامة في الدين، فلما قام بذلك قرنت باسمه من الإمامة في السنة ما شهر به وصار متبوعاً لمن بعده كما كان تابعاً لمن قبله. وإلا فالسنة هي ما تلقاه الصحابة عن رسول الله ﷺ وتلقاه عنهم التابعون، ثم تابعوهم إلى يوم القيامة، وإن كان بعض الأئمة بها أعلم، وعليها أصبر...^(١).

وعندما تولى الخليفة المتوكل^(٢) مقاليد الحكم أقل نجم المعتزلة وضعف أمرهم، ودارت عليهم الدوائر، وساء منقلبهم، فنصر أهل السنة والحديث، وقمع بعض رؤساء المعتزلة.

وأما أولئك الخلفاء الثلاثة الذين نصرُوا هذه البدعة، وعذبوا من عذبوا، وقتلوا من قتلوا، فقد وافاهم الأجل المحتوم، فقدموا إلى ما قدّموا، وصاروا لمن بعدهم أحاديث وأنبياء!!، ولم يتزودوا من هذه الدنيا إلا حنوطاً^(٣) وكبأء^(٤)!!، والبقاء السرمدي لمن تفرد به وحده لا رب غيره، ولا إله سواه!!.

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٣، ص ٢٤.

(٢) هو الخليفة، أبو الفضل، جعفر بن المعتصم بالله محمد بن الرشيد هارون بن المهدي بن المنصور، القرشي العباسي البغدادي. ولد سنة خمس ومائتين (٢٠٥هـ) أظهر السنة، وتكلم بها في مجلسه. وكتب إلى الآفاق برفع الخنة، ويسط السنة، ونصر أهلها وفي سنة (٢٣٤هـ) زجر عن القول بخلق القرآن، وكتب بذلك إلى الأمصار، واستقدم المحدثين إلى سامراء، ورووا أحاديث الرؤية والصفات. قتله أحد قواده سنة (٢٤٧هـ).

راجع:

- سير أعلام النبلاء، ج ١٢، ص ٣٠ - ٤١.

- البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٣١٠ وما بعدها.

(٣) الحنوط: هو كل طيب يوضع في كفن الميت من مسك أو عنبر، أو كافور، أو صندل.

راجع: تاج العروس (باب الطاء، فصل الحاء) ج ٥، ص ١٢٢.

(٤) الكبأء: بالكسر، ككساء عود البحور الذي يتبخر به.

راجع: تاج العروس (باب الواو والياء، فصل الكاف) ج ١٠، ص ٣٠٩.

المطلب الأول
صفة الكلام عند المعتزلة

المطلب الأول صفة الكلام عند المعتزلة

- يتضمن هذا المطلب ثماني نقاط، هي:
- أولاً : تعريف المتكلم عند المعتزلة.
 - ثانياً: تعريف الكلام عند المعتزلة.
 - ثالثاً: سبب نشأة بدعة المعتزلة في كلام الله - تعالى.
 - رابعاً: رأي المعتزلة في كلام الله - تعالى - عامة.
 - خامساً: رأي المعتزلة في القرآن خاصة.
 - سادساً: حكم من أنكر خلق القرآن عند المعتزلة.
 - سابعاً: كيفية نزول القرآن الكريم عند المعتزلة.
 - ثامناً: شبه المعتزلة النقلية على حدوث القرآن؛ وزعمهم أنه مخلوق.

المطلب الأول

صفة الكلام عند المعتزلة

أولاً: تعريف المتكلم عند المعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى أن كون المتكلم متكلماً من صفات الأفعال. والمتكلم - عندهم - هو: من فعل الكلام، وليس المتكلم هو من قام به الكلام. ومعنى أن الله - سبحانه - متكلم - عندهم - هو: أنه أحدث الكلام، وأبدعه، وخلق في جسم ما.

قال عبد الجبار:

"... وقد دل - بعد هذه الجملة - على أن المتكلم هو فاعل الكلام..."^(١).

وقال:

"... والذي يدل على صحة ذلك، هو أن أهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سموه متكلماً، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به. وعلى هذا فإنهم أضافوا كلام المصروع إلى الجني، فقالوا: إن الجني يتكلم على لسانه، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله. فلو جاز أن يقال في المتكلم إنه ليس هو فاعل الكلام، لجاز مثله في الشاتم، والضارب، والكاسر، وغير ذلك..."^(٢).

فالتكلم عند المعتزلة هو من فعل الكلام، ووجد الكلام من جهته، وبحسب قصده وإرادته.

قال عبد الجبار:

"... إن حقيقة المتكلم أنه فعل الكلام وأحدثه، ... ، ... ، ... ،

ومما يبين ذلك: أن المعلوم من حالهم أنهم يقولون في المصروع: إن الجن يتكلم

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٥ - ٥٣٦.

ثم راجع: المعني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٨١.

على لسانه، ولا يضيفون ذلك الكلام إليه، وإن سمعوه من ناحية فيه على الوجه الذي يسمعونه من السليم؛ لما اعتقدوا أن فاعل ذلك الكلام هو الحي دونه، فصح بذلك أنهم وصفوا المتكلم متكلماً من حيث فعل الكلام..."^(١).

وقال:

"... إن حقيقة المتكلم أنه وجد الكلام من جهته، وبحسب قصده وإرادته..."^(٢).

وقال:

"... وقد علم أن أهل اللغة متى علموا وقوع الكلام بحسب قصد زيد، وإرادته، ودواعيه، وصفوه بأنه متكلم.

ومتى لم يعلموا ذلك من حاله، لم يصفوه به.

فيجب أن يكون وصفهم له بأنه متكلم، يفيد أنه فعل الكلام..."^(٣).

فمعنى كون الله - تعالى - متكلماً عندهم، هو: أنه فعل الكلام وأحدثه، فهو - سبحانه - أوجد حروفاً منظومة، وأصواتاً مقطعة، دالة على معان مخصوصة، في أجسام مخصوصة، حسب إرادته، ومشيتته؛ فالكلام - عندهم - صفة فعل؛ لا صفة ذات.

قال عبد الجبار:

"... فقولنا: إنه - تعالى - متكلم، يفيد أنه فعل الكلام..."^(٤).

ثانياً: تعريف الكلام عند المعتزلة:

الكلام عند المعتزلة هو: حروف منظومة، وأصوات مقطعة.

قال عبد الجبار:

"... ونذكر حقيقة الكلام، وأنه: الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة..."^(٥).

وقال:

-
- (١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٤٨.
 - (٢) نفس المصدر السابق، والجزء، والصفحة.
 - (٣) نفس المصدر السابق، والجزء، والصفحة.
 - ثم راجع: المحيط بالتكليف، ص ٣٠٩، ص ٣١١.
 - (٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٩٥ - ٩٦.
 - (٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

"... والأولى أن نقول في حده (أي: الكلام) هو: ما انتظم من حرفين فصاعداً،
أو ما له نظام من الحروف مخصوص..."^(١).

وقال:

"... هو ما يحصل من الحروف المعقولة، له نظام مخصوص"^(٢).
ولا بد أن تكون الحروف منظومة؛ لأنه لو تكلم أحدنا بحرف ثم انقطع عنه، ثم
أتى بالحرف الذي يليه بعد زمان لم يكن كلاماً.

قال عبد الجبار:

"... فيجب أن يتقدم لنا العلم بما نريد تسميته بأنه كلام، والذي عقلناه في ذلك
هو الحروف التي تنتظم، فالحروف هي معقولة، ونظامها معقول؛ لأنه إذا تكلم أحدنا -
في هذا الوقت - بحرف ثم انقطع عنه الحرف الثاني، فأتى به بعد زمان، لم يعد ما فعله
كلاماً، فما جرى هذا الجرى هو الذي نعرفه كلاماً ونسميه كذلك، وعلى هذا لو نطق
بحرف واحد فقط، لم يُعدّ متكلماً، ولا عُدّ ما فعله كلاماً..."^(٣).

وقال:

"... والذي نختاره في حد الكلام: أنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه
الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف، فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما
فارقه لم يجب كونه كلاماً. وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك، إلا إذا وقع ممن
يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاماً، وإن كان قد يكون حرفين
أو حروفاً منظومة، ... ، ... ،

وإذا صح ذلك وعقلنا مفارقة الصوت الذي ليس بحرف لما هو حرف منه،
وعقلنا مفارقة الحرف للحروف، ومفارقة الحروف المنفصلة للمتصل منها، لم يمتنع أن
نلقب ما كان حروفاً منظومة على وجه مخصوص، بأن تترتب في الحدوث على وجه متصل

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٩.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٣٠٦.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٠٦.

به ولا تنفصل عنه بأنه كلام...^(١).

وكلام الله - تعالى - عند المعتزلة هو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، فلا بد أن يكون الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه.

قال عبد الجبار:

"... وإنما لم نذكر في جملة الحد أنه أصوات مقطعة؛ لأنه لا يكون حروفاً منظومة إلا وهي أصوات مقطعة، فذكر ذلك يغني عن ذكر الأصوات..."^(٢).

ويرى أبو علي الجبائي أن الكلام هو: الحروف، وأن الحروف غير الأصوات.

قال: عبد الجبار:

"... ومن قول أبي علي - ... - أن الحروف غير الأصوات، وأن الكلام هو الحروف ...، ...؛ ولذلك يقول في المحفوظ، والمكتوب: إنهما كلام، وإن لم يقارنهما الصوت..."^(٣).

وأما أبوهاشم الجبائي فرمما جمع بينهما، فقال: "... إن الكلام حروف منظومة، وأصوات مقطعة..."^(٤).

والقاضي عبد الجبار - في بعض كتبه - لم يذكر في حد الكلام أنه أصوات مقطعة؛ لأن الصوت قد يحصل - على بعض الوجوه، ولا يكون كلاماً، وذلك: مثل: منطق الطير، وصرير الباب، وأزيز الآلة...

أما إذا حصل حروفاً منظومة، فلا بد أن يكون أصواتاً مقطعة وبالتالي يكون كلاماً^(٥).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه، وإبطال القول بأن الكلام

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٦ - ٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ٧.

(٣) نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ٧.

(٤) نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ٨.

(٥) راجع: نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ٨.

غير الصوت.

يدل على ذلك استحالة وجود الكلام المعقول عارياً من الأصوات المقطعة، واستحالة وجود الأصوات المقطعة عارية من الكلام، ولو كان أحدهما غير الآخر لم يمتنع ذلك فيهما على بعض الوجوه؛ لأن ذلك واجب في كل شيئين مختلفين، وإلا لم يكن لنا طريق نعرف به تبايرهما...^(١).

ثالثاً: سبب نشأة بدعة المعتزلة في كلام الله - تعالى :-

مسألة كلام الله - تعالى - عند المعتزلة متفرعة عن رأيهم العام في صفات الله - تعالى. فهذه المسألة لها علاقة وثيقة بالصفات الأزلية. لقد توهم المعتزلة أن إثبات ذات قديمة، وصفات أزلية غير الذات يؤدي إلى تعدد القدماء، وهو شرك وكفر، وبه كفرت النصارى، وزعموا أن من أثبت ذاتاً أزلية، وصفات أزلية فقد وافق النصارى على قولهم بالتثليث؛ بل زاد عليهم^(٢). وبناء على ذلك؛ زعمت المعتزلة^(٣) أن كلام الله - تعالى - لا يمكن أن يكون صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله - كما يقول الصفاتية -؛ لأنه - حسب زعمهم - لو قام بذات الله - تعالى - كلام لاقتضى ذلك أن يكون الله محلاً للحوادث، ثم زعموا أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٢١.

(٢) راجع: - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧ ص ٧٦، ج ٧، ص ١١٠، ج ٧، ص ١١٦، ج ٧، ص ١٢٩.

(٣) - المحيط بالتكليف، ص ٣١٧، ص ٣١٩؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٩ - ٥٥٠.
للقوقوف على مذهب المعتزلة في كلام الله - تعالى - عامة، والقرآن خاصة بالتفصيل، راجع:
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣ - ١٣، ص ٢١ - ٢٣، ص ٢٦ - ٤٢، ص ٤٨ - ٨١، ص ١٨٠ - ٢٢٤، ص ٣.
- شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٧ - ٥٦٣.
- المحيط بالتكليف، ص ٣٠٦ - ٣٣١.
- أصول العدل والتوحيد، القاسم بن إبراهيم الرسي، ص ١٣٧.
- مختصر أصول الدين، عبد الجبار، ص ٢٢٣، ص ٢٢٥.
- المعتمد، لأبي الحسين البصري، ج ١، ص ١٤.

قال عبد الجبار:

"... إن هذا الكلام الذي أثبتوه [أي: الصفاتية] قائماً بذات الباري إما أن يشتهوه حالاً في الله - تعالى - فالله يستحيل أن يكون محلاً؛ لأن المحل متحيز، والمتحيز محدث، وقد ثبت قدمه... (١)".

وقد أتى المعتزلة من قبل هذه الشبهة، وهي أنهم قالوا: كيف يكون كلام الله - تعالى - صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله تعالى؟ ولو كان كذلك فالكلام لا محالة مشتمل على أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ووعده ووعيد... وهو إما أن يكون قديماً أو حادثاً.

- فإن كان قديماً أدى إلى تعدد القدماء، وهو كفر وشرك، وبه كفرت النصارى. ثم إنه يؤدي إلى الكذب في الخبر من قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ (٢). وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ﴾ (٣).

وقوله: ﴿كَمَا قَالَ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ﴾ (٤) ونحو ذلك من حيث أن الخبر قديم، والمخبر عنه محدث.

ويلزم منه أن يكون أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ولا مأمور، ولا منهي، ولا مستفهما عنه، وذلك كله ممتنع.

- وإن كان حادثاً، لزم أن يكون الرب - تعالى - محلاً للحوادث، وهو على أصول دليل الجواهر والأعراض محال (٥).

وقد زعم المعتزلة أن من أثبت كلام الله صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله - تعالى - فقد أثبت شريكاً مع الله يشاركه في القدم والأزلية.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٢) سورة نوح، الآية (١).

(٣) سورة الصف، الآية، ٥.

(٤) سورة الصف، الآية، ١٤.

(٥) يراجع:

- المعنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٧٦، ص ١١٠، ص ١١٦، ص ١٢٩، ص ٢٢٤؛ المحيط بالتكليف، ص ٣١٧؛ ص ٣٢٤؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩؛ مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.

قال عبد الجبار:

"... وأيضاً فإن كل ما قدمناه في باب الصفات ودللنا به على أنه لا يجوز إثبات قديم باق يبطل قولهم في الكلام؛ لأن القديم - تعالى - إذا كان إنما يخالف المحدث بكونه قديماً، فيجب في كل ما شاركه في هذه الصفة أن يكون مثله في سائر ما يختص به؛ وأن يكون القديم مثله.،،"

ولهذه الطريقة ألزمهم شيوخنا - رحمهم الله - القول بإثبات إله ثان مع الله - سبحانه - لأن كون القديم قديماً يقتضي فيه كونه مختصاً بالصفات التي معها يصح أن يفعل ما يستحق معه العبادة؛ فلو كان له كلام قديم، لوجب كونه بهذه الصفات؛ وهذا يوجب كونه إلهاً ثانياً...^(١).

وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه - تعالى - قادر لذاته، عالم لذاته، حي لذاته، وبعضهم قال قادر وقدرته عين ذاته، عالم وعلمه عين ذاته، حي وحياته عين ذاته... فعمدوا إلى التسوية بين الذات والصفات، وأنكروا زيادة الصفات على الذات، وزعموا أن من أثبت ذاتاً وصفة فقد أثبت إلهين أزيلين!!.

وبسبب هذه الشبهة أنكروا أن يكون كلام الله - تعالى - قديماً؛ ومن ثم زعموا أنه فعل من أفعال الله - تعالى - وأنه حادث.

قال عبد الجبار:

"... وقد بينا هذه الطريقة وشرحناها في باب الصفات فلا وجه لإعادتها. ومحصول الكلام في ذلك أن المشاركة في صفة النفس توجب المشاركة في سائر صفات النفس؛ على ما دللنا عليه في باب الصفات.

وقد دللنا على أنه - تعالى - قديم، عالم، قادر، حي لذاته؛ فالكلام على قولهم: إذا شاركه في كونه قديماً فيجب أن يشاركه في هذه الصفات أجمع؛ وكونه مشاركاً له فيها يوجب كونه إلهاً؛ لأن الإله إنما يوصف بذلك؛ لأن العبادة تحق له، وتليق به...^(٢).

(١) المعني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١١٠.

(٢) المعني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١١٠.

وزعم المعتزلة أن من قال بأن كلام الله قديم، فقد خرج من الدين، ووافق
النصارى في قولهم بقديم كلمة الله واعتقادهم بثلاثة قدماء؛ بل زاد عليهم.
قال عبد الجبار:

"... وقد ألزمهم شيوخنا - ...، ... - أن يقولوا: إن كلامه - تعالى - وسائر
صفاته القديمة، غيره.

وبينوا أن القول بأن غير الله قديم مع الله، لاختلاف في بطلانه، وفي كفر
التمسك به، ...، ...، ...، ... وإنما قصدنا بهذا الكلام الإبانة عن خرقهم الإجماع،
وخروجهم من الدين، وموافقتهم النصارى، وزيادتهم عليهم، ..."^(١).
وقال:

"... فأما من أثبت كلاماً قديماً، فإنما نكلمه بما كلمناهم به في باب الصفات، من
وجوب كون ذلك الكلام مثلاً لله - تعالى - من حيث اشتركا في القدم..."^(٢).
وقد أرجع عبد الجبار شبه المعتزلة في إنكار أن يقوم بذات الله - تعالى - كلام
قديم إلى ست شبه، وضحها بقوله:

"... ونعود بعد هذه الجملة إلى تمام الأدلة على أن كلام الله - تعالى - لا يجوز
أن يكون قديماً.

أ - فمن جملة ما يدل على ذلك، هو أنه لو كان كلام الله - تعالى - قديماً،
لوجب أن يكون مثلاً لله - تعالى - لأن القدم صفة من صفات النفس^(٣)، والاشتراك في
صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله - تعالى -.

(١) المغني ج ٧، ص ١١٦؛ ثم راجع: ج ٧، ص ١٢٩، ج ٧، ص ٧٦.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٣١٧.

(٣) الصفة النفسية هي: الصفة الذاتية، وهي الصفات التي لا يجوز خروجه تعالى عنها بحال من
الأحوال، أي: لا يمكن أن يتصور أن يأتي وقت من الأوقات، والله غير متصف بها. مثل:
كونه موجوداً، حياً، قادراً، علماً.

ثم اختلف المعتزلة في كيفية استحقاقه لهذه الصفات إلى ثلاثة أقوال:

- الأول: قال أبو الهذيل العلاف إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وقادر بقدره هي هو، وحي بحياة
هي هو ...

ب - وأيضاً، فلو كان قديماً، لوجب أن يكون عالماً لذاته، قادراً لذاته، كالقديم - تعالى - سواء. - لما ذكرناه فيما قبل - أن الإشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الإشتراك في سائر صفات النفس، ومعلوم خلافه.

ج - وأيضاً، فإن العدم مستحيل على القديم - تعالى - فلو كان الكلام قديماً لما جاز أن يعدم، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد يعاد به، إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف؛ يبين ما ذكرناه ويوضحه: أن أحدنا إذا قال: الحمد لله فإنه لا بد من أن يقوم حال وجود اللام الهمزة، وحال وجود الحاء اللام، وحال وجود الميم والبدال اللام والحاء، حتى لا يلتبس الحمد بالمدح، والمدح بالدمح، ومعلوم أن ما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً.

د - وأيضاً، فإن كلامه - عز وجل - لا يخلو، إما أن يكون مثلاً لكلامنا، أو لا. - فإن كان مثلاً لكلامنا، فلا يجوز أن يكون قديماً؛ لأن المثليين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث.

= - الثاني: قال أبو علي الجبائي إنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً لذاته.

- الثالث: وقال أبو هاشم الجبائي إنه يستحق هذه الصفات الأربع لما هو عليه في ذاته، أي: لحال هو عليها في ذاته، فكون العالم عالماً، وكونه قادراً، وكونه حياً، وكونه موجوداً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات. والحال واسطة بين الوجود والعدم فهي صفة لا موجودة ولا معدومة.

ويعد القاضي عبد الجبار من أنصار أبي هاشم في القول بإثبات الأحوال.

والفرق بين هذه الأقوال الثلاثة:

أن أبا الهذيل العلاف أثبت صفة هي بعينها ذات، أو ذاتاً هي بعينها صفة. وأبا علي الجبائي أثبت ذاتاً ونفى الصفة.

ويرى القاضي عبد الجبار أن قول العلاف "يرجع عند التحقيق إلى قول أبي علي الجبائي إلا أنه لم تتلخص له العبارة". شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

وذهب أبو هاشم الجبائي إلى أنه تعالى ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً؛ وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة، ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً؛ أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات.

راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٩ - ١٣١؛ ص ١٨٢ - ١٨٣؛ ص ١٦٧.

- وإذا كان مخالفاً لكلامنا فلا يعقل؛ لأن الكلام هو هذا الذي نسمعه، فلو جاز أن يكون في الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان، ولجاز أن يكون هناك معانٍ أخرى قديمة مخالفة لهذه المعاني، وذلك محال.

هـ - وأيضاً فإنه - تعالى - قد منَّ على رسوله موسى - عليه السلام - بقوله: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي﴾^(١) فالإمتنان لا يقع إلا بما حدث دون القديم.

و - وأيضاً، فإننا نقول لهم: ما تقولون فيما نتلوه، ونسمعه في المحاريب، ونكتبه في المصاحف؟ أفتقولون: إنه كلام الله - تعالى -؟

- فإن قالوا: لا؛ فقد انسلخوا عن الدين، وخلعوا ربة الإسلام عن أعناقهم، وأخرجوا كلام الله - تعالى - من أن يصح الرجوع إليه في الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام، وردوا على الله قوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(٢). ، ، ، فإن هذا المسموع ليس هو قائماً بذات الباري.

- فإن قالوا نعم - ولا بد لهم من ذلك - فلا شك في حدوثه...^(٣). وهكذا أنكر المعتزلة أن يكون كلام الله - تعالى - قديماً، ثم زعموا أن من اعتقد بأن كلام الله - تعالى - قديم فقد خرج من الدين، وفارق المسلمين. قال عبد الجبار:

"... وقولهم يقدم الكلام يمنع ذلك كله ، ... ، ... ، ... وكل من ارتكب ذلك كله فقد خرج عن دين المسلمين..."^(٤).

ولهذا قالت المعتزلة إن كلام الله - تعالى - حادث مفتح الوجود، وقد جزموا بحدوثه، وأنكروا أن يكون كلام الله صفة قائمة بذاته، وقالوا: إن الكلام من صفات

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٤.

(٢) سورة التوبة، الآية (٦).

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٩ - ٥٥١.

(٤) المحيظ بالتكليف، ص ٣١٩.

الأفعال والمتكلم عند المعتزلة هو: من فعل الكلام، والباري - سبحانه - قادر على خلق الكلام وإبداعه.

ومعنى أن الله - تعالى - متكلم - عندهم - هو أنه موجد لأصوات تدل على معاني مخصوصة في أجسام مخصوصة، فهو - سبحانه - فاعل، ومحدث، للكلام في غيره. وكلام الله - سبحانه - عند المعتزلة لا يقوم بذاته؛ بل يوجد في غيره؛ لأن الكلام عندهم صفة فعل، لا صفة ذات.

قال عبد الجبار:

"... فإن قيل: كيف يكون القديم - تعالى - متكلماً بكلام يوجد في غيره؟ - قلنا: كما يكون منعماً بنعمة توجد في غيره، ورازقاً برزق يوجد في غيره. وهذا لأن المتكلم: هو فاعل الكلام، وليس من شرط الفاعل أن عليه فعله لا محالة..."^(١).

وتعريف الكلام - عندهم - هو حروف منظومة، وأصوات متقطعة، تدل على أغراض صحيحة.

والكلام لا يكون إلا بحروف، وأصوات، حادثة؛ فكلامه - سبحانه - حروف منظومة، وأصوات متقطعة حادثة يخلقها الله في غيره سبحانه، فكلامه - عندهم - غير قائم بذاته - سبحانه -.

ومعنى كونه - تعالى - متكلماً - عندهم - أنه: خلق الكلام، وأحدثه في جسم ما، فقد يكون الله - سبحانه - خلق الكلام في اللوح المحفوظ، أو جبريل، أو في سمع النبي - عليه السلام - أو خلقه في الجماد، أو في الشجرة فسمعه موسى - عليه السلام - منها، أو في الهواء، أو في حصاة، ... والكلام عند المعتزلة لا يوجد إلا في محل.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أن حكم الكلام حكم سائر المدركات، في أنه يوجد في المحل، ويستحيل وجوده لا في محل..."^(٢).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤١.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٢٦.

رابعاً: رأي المعتزلة في كلام الله - تعالى - عامة:

ذهب المعتزلة إلى أن كلام الله - تعالى - حادث، والباري - سبحانه - قادر على خلق الكلام وإبداعه في جسم من الأجسام.

ومعنى تكلم الباري - سبحانه - به أنه خلقه في جسم من الأجسام.

وقد جزم المعتزلة بحدوث كلام الله - تعالى - وقالوا: هو مؤلف من حروف منظومة، وأصوات مقطعة، من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو غير قائم بذات الله - تعالى -؛ بل يحدثه الله، ويخلقه في جسم من الأجسام.

وقد منعوا أن يكون المؤلف من الحروف والأصوات صفة لله - تعالى - قائمة

بذاته.

فزعموا أن كلامه - تعالى - هو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، حادثة، مخلوقة غير قائمة بذاته تعالى فمعنى كونه - تعالى - متكلماً - عندهم - أنه خالق الكلام في بعض الأجسام، فقد يحدثه الله - تعالى - في اللوح المحفوظ، أو في النبي، أو في نفس النبي، أو في سمعه، أو في الشجرة فيسمعه النبي منها - وزعموا أن تكليم الله - سبحانه - لنبي الله موسى - عليه السلام - من هذا القبيل - أو يخلقه الله - تعالى - في حصاة، أو حجر، أو جماد، أو يخلقه الله في الهواء^(١).

وقد شرح عبد الجبار مذهب المعتزلة في كلام الله - تعالى - بقوله:

"... الكلام في القرآن، وسائر كلام الله - سبحانه وتعالى - . اختلف الناس في ذلك. والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله - عز وجل - من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو: حروف منظومة، وأصوات مقطعة.

(١) راجع:

- شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤١؛ ص ٥٤٢؛ ص ٥٣٩؛ ص ٥٥٩.
- المعني ج ٧، ص ١٨١؛ ص ١٧٩؛ ص ١٢.
- المحيط بالتكليف، ص ٣١١؛ ص ٣١٥؛ ص ٣١٦؛ ص ٣٢٥.
- أصول العدل والتوحيد، ونقي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ص ١٣٧.
- مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣؛ ص ٢٢٥.

وهو عرض يخلقه الله - سبحانه - في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه،
ويؤدِّي المَلَكُ ذلك إلى الأنبياء - عليهم السلام - بحسب ما يأمر به - عز وجل -
ويعلمه صلاحاً؛ ويشتمل على الأمر، والنهي، والخبر، وسائر الأقسام، ككلام العباد.
ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا^(١)، ...، ...، ... ولا يصح
إثبات كلام مُحدَث مخالف لهذا المعقول...^(٢).

وقد زعم المعتزلة أن الله - سبحانه - يخلق كلامه في بعض الأجسام، ثم يعلمه
المَلَكُ من ذلك الجسم^(٣).

قال عبد الجبار:

"... وقد يعلم المَلَكُ كونه متكلماً بأن يحدثه - تعالى - على وجه مخصوص في
بعض الأجسام. ويخبر عن أنه المتكلم به، ويظهر عنده معجز، فيعلم به أنه كلامه، ويتدبر
الطرفين يعلم كونه - جل وعز - متكلماً، ويعلم أن الكلام فعل له.
ولذلك قال شيوخننا: إن طريق إثباته متكلماً إثبات الكلام فعلاً له، فمن لم يثبت
كلامه فعلاً له لم يكن له إلى إثباته متكلماً سبيل...^(٤).

كما زعمت المعتزلة أنه يمكن أن يخلق الله كلامه - تعالى - في الجماد.

قال عبد الجبار:

"... وقد بينا أن الكلام يجوز وجوده في الجماد، وأنه من جنس الصوت الذي
يختص المحل...^(٥).

وبعض المعتزلة ذهب إلى أن الله - سبحانه - يحدث كلامه، ويخلقه في الهواء^(٦).

(١) نلاحظ أن عبد الجبار - هنا - يشير بهذا القول إلى الرد على الأشاعرة، ويبين بطلان القول
بالكلام النفسي الذي يعتقده الأشاعرة، ويفسرون به كلام الله تعالى؛ وسيأتي توضيح مذهبهم
بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.

(٣) تراجع: نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ١٨١.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٨١.

(٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٧٩.

(٦) تراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٢؛ ص ٥٥٩.

ويزعم المعتزلة أن الله - سبحانه - يجوز أن يخلق كلامه في جسم ليس بذئ مخرج، كالحجر، والشجرة، ويكون كلاماً في الحقيقة !!
قال عبد الجبار:

"... فالقديم - تعالى ذكره - لو فعل الكلام في جسم ليس بذئ مخرج، لصح،
ولكان كلاماً في الحقيقة..."^(١).

كما زعمت المعتزلة أنه يجوز أن يخلق الله - سبحانه - كلامه - تعالى - في
الشجرة، أو في النبي - عليه السلام، أو في الحصى^(٢)، أو في اللوح المحفوظ^(٣)، أو في
نفس الملك^(٤).

قال عبد الجبار:

"... فقول من قال: إنه يسمى متكلماً من ظهر منه الكلام - إن أريد به طريقة
الفعلية - فصحيح . وإلا فلا يصح.

وعلى هذا لو أوجد الله الكلام في لسان أحدنا، لكان - تعالى - هو المتكلم به
دونه، كما أنه المتكلم بما في الشجرة دونها؛ وإنما يعرف في هذا الكلام أنه فعله - تعالى
- لعلمنا أنه حادث على وجه لا يصح وقوعه إلا منه..."^(٥).
وقال أيضاً:

"... وعلى هذا جاز أن يوجد كلام الله - تعالى - في الحصى، والشجرة،
..."^(٦).

وزعمت المعتزلة أن تكليم الله لنبيه موسى - عليه السلام - هو أنه - سبحانه
- خلق كلاماً في الشجرة سمعه موسى عليه السلام منها.

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٧، ص ١٢.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٣١٥؛ ص ٣١٦.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٢٥.

(٤) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٣١١.

(٦) المحيط بالتكليف، ص ٣١٥؛ ثم راجع: الكشاف للزمخشري، ج ٢، ص ٤٢٨ - ٤٢٩.

وهم يطلقون القول بأنه يتكلم بمشيئته، وإرادته، متى شاء، وإذا شاء؛ ولكن يريدون بذلك أنه يخلق كلاماً منفصلاً عنه غير قائم بذاته - تعالى - وهو عرض يخلقه الله في جسم من الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه^(١). وزعموا أن تكليم الله لموسى - عليه السلام - من هذا القبيل.

قال عبد الجبار:

"... ومعنى كلامه - جل ثناؤه - لموسى صلوات الله عليه - عند أهل الإيمان والعلم (يريد بهم المعتزلة) أنه أنشأ كلاماً خلقه، كما شاء، فسمعه موسى - صلى الله عليه - وفهمه، وكل مسموع من الله فهو مخلوق؛ لأنه غير الخالق له، وإنما ناداه الله - جل ثناؤه - فقال: ﴿إني أنا الله رب العالمين﴾^(٢) والنداء غير المنادي، والمنادي بذلك هو الله - جل ثناؤه - والنداء غيره، وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلاق فمخلوق؛ لأنه لم يكن، ثم كان بالله وحده لا شريك له..."^(٣).

وقد صرحت المعتزلة بأن كلام الله - تعالى - حادث، مخلوق، يخلقه الله في جسم من الأجسام.

قال عبد الجبار:

"... إن الكلام فعل من أفعاله - تعالى - يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق: بالأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والزجر، والترغيب. وإذا بعث الأنبياء وحملهم الشرائع، خاطبهم بكلامه وأصحبهم كتبه؛ ليؤدوا عنه ذلك، وما كان من أفعاله - تعالى - لا يجوز أن يكون قديماً، كما لا يجوز ذلك في إحسانه، وسائر نعمه..."^(٤).

وقد اختلفت عبارات المعتزلة في المسموع، والمخفوظ، والمكتوب هل كلام الله - تعالى - حقيقة؟ أم لا؟ على قولين:

(١) راجع: المغني ج ٧، ص ٢٦؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٣.

(٢) سورة القصص، الآية ٣٠.

(٣) أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.

(٤) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.

- **الأول:** قال بعض المعتزلة: إن المسموع، والمحفوظ، والمكتوب هو: كلام الله - تعالى - على الحقيقة.

قال عبد الجبار:

"... فصل في الحكاية والحكي:

اختلف شيوخنا فيه، فكان شيخنا أبو علي - رحمه الله - يذهب إلى أن الحكاية هي الحكي، ويقول فيمن تلى كتاب الله - تعالى - : إن المسموع منه هو كلام الله في الحقيقة. وكان يجوز على الكلام البقاء، ويجوز وجوده في أماكن كثيرة لعينه.

ويقول: إنه يوجد مع الصوت مسموعاً، ويوجد مع الحفظ محفوظاً، ومع الكتابة مكتوباً، وإن كان عيناً واحدة.

....،،، وكان يقول: إن الصوت قد يختلف، والحروف لا تختلف باختلاف المخارج. فعلمت أن الذي يختلف غير الذي لا يختلف، وكذلك القول في الكتابة والمكتوب....،،،

ويقول: لا خلاف بين الأمة أن الذي يُتلى في المحارب هو كلامه - جل وعز - فوجب القول بصحته.

وقوله تعالى: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(١) إلى غير ذلك، يدل - أيضاً - على ما قلناه...^(٢).

- **الثاني:** ذهب بعض المعتزلة إلى أن المسموع ليس هو كلام الله - تعالى - ، وأن المكتوب هو أمانة لكلام الله - سبحانه - ويستحيل أن يكون كلام الله حقيقة، وكذلك المحفوظ في الصدور إنما هو العلم بكيفية الكلام ونظمه، وقالوا: إن كلام الله - تعالى - لا يبقى كالإرادة.

قال عبد الجبار:

"... فقد صح بهذه الجملة أن ما اعتمد عليه الشيوخ - ... - أبو الهذيل،

(١) سورة التوبة، الآية ٦.

(٢) المغني ج ٧، ص ١٨٧ - ١٨٨.

وأبو علي، ومن تبعهما - لا يصح.

وإذا بطل ذلك، بطل القول ببقاء الكلام، وصحة وجوده في أماكن.

فأما الذي كان يقوله شيخنا أبو هاشم - - وكان يذهب إليه الجعفران^(١) ومن تبعهما، وبه يقول أبو جعفر الإسكافي^(٢)، فهو أن القاريء لا يسمع منه إلا ما فعله، والقراءة هي المقروء، والكلام هو الصوت الواقع على وجه، وكذلك القول فيمن ينشد بعض شعر امرئ القيس، ويحيل وجود الكلام في أماكن؛ لأنه الصوت.

- فأما الكتابة فعنده أنها أمانة للكلام.

- فأما أن تكون كلاماً في الحقيقة فمحال، وكذلك الحفظ إنما هو العلم بكيفية الكلام ونظمه؛ فلذلك يتمكن من أن يأتي بما حفظه، وأن يقرأ المكتوب إذا كان عالماً بالمواضع، ويقول: في الكلام: إنه لا يبقى كالإرادة...^(٣).

وأخيراً، يعرض سؤال، وهو: كيف يمكن أن تميز بين كلام الله - تعالى - وكلام العباد إذا كان المعتزلة يعتقدون أن كلام الله - تعالى - من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وأنه محدث^(٤) مخلوق في محل؟.

(١) الجعفران: من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة.

- وأولهما: جعفر بن حرب، يكنى أبا الفضل، تصفه المعتزلة بالعلم، والصدق، والورع، والزهد، والعبادة، له كتب في دقيق الكلام وجليله، اعتزل الناس في آخر عمره، وترك الكلام في الدقيق، وأقبل على التأليف في الواضح الجلي، مثل: كتاب الإيضاح، ونصيحة العامة، والمسترشد، والمتعلم، والأصول الخمسة.

- وثانيهما: أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، تصفه المعتزلة بالعلم، والورع، والزهد، عرض عليه الوزير أحمد بن أبي دؤاد القضاء، فأبى.

راجع: المنية والأمل، ص ٦٢ - ٦٥.

(٢) هو محمد بن عبد الله الإسكافي، أبو جعفر، كان معتزلياً من الطبقة السابعة، نشأ ببغداد وإليه تنسب فرقة الإسكافية، كان من أتباع جعفر بن حرب، ويقال: إنه ألف سبعين كتاباً في علم الكلام، توفي سنة ٢٤٠هـ.

راجع: سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٥٥٠، ٥٥١؛ القلائد، ص ١٦٤، المنية والأمل، ص ٦٦، الفرق بين الفرق ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٩١.

(٤) راجع: مختصر أصول الدين، ص ٢٢٥.

لقد أجاب عبد الجبار^(١) عن ذلك، فذكر أن الكلام يعرف أنه كلام الله بطريقتين:

– أحدهما: أن يقع على وجه لا يصح وقوعه من العباد كأن يوجد في شجرة، أو حصاة، أو غير ذلك من الأجسام.

– الثاني: أن يخبرنا نبي صادق بأن الكلام كلام الله تعالى.

قال عبد الجبار:

"... فأما القديم – تعالى – فإنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقتين:

– أحدهما: أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، كأن يوجد في حصاة، أو شجرة، أو حجر، أو غير ذلك.

– والثاني: كأن يخبرنا نبي صادق؛ وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام

الله – تعالى – لأنه لو لم يخبرنا النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – بذلك، ولم يعرف

من دينه ضرورة ولا دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

اِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢) وإلا كنا نجوز أن يكون من جهته ﷺ لأنه ليس من ضرورة المعجز أن

يكون من جهة الله – تعالى – بل لا يمتنع أن يمكّن الله نبيه، أو غيره فيظهره على المدعي

النبوة – إذا كان صادقاً – وإنما الذي يجب في المعجز أن يكون ناقضاً للعادة خارقاً

لهما..."^(٣).

خامساً: رأي المعتزلة في القرآن خاصة:

إن المعتزلة – بسبب شبهات أثارها النصارى^(٤)، فقبلوها، وفلسفات^(٥) دخيلة

(١) راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٨٠ - ١٨١.

ثم راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٢) سورة النساء، الآية ٨٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٤) أصول العدل والتوحيد، ونفي التشبيه، ص ١٣٧.

(٥) راجع: كتاب الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي، ص ٥١ - ٨٩؛ فقد أطال

المؤلف النفس في بيان مدى تأثير الفلسفة اليونانية خاصة، والفلسفات الأجنبية عامة وأتباع

الديانات السماوية، والوضعية على العقلية الإسلامية تحت مبحث: مرحلة الإختلاط.

اعتنقوها، ومسالك في الإستدلال^(١) سلكوها - توهموا أن القول بقدم القرآن ينافي التوحيد، ويفضي إلى الشرك. وزعموا أن القول بقدم القرآن يؤدي إلى تعدد القدماء ويؤدي إلى إثبات إلهين، وأن القول بأن كلام الله - تعالى - قديمٌ يضاهي قول النصارى بقدم المسيح عيسى بن مريم عليه السلام^(٢)!!

لقد توهم المعتزلة أن في قولهم: بخلق القرآن الكريم رد على النصارى الذين اعتقدوا أن عيسى - عليه السلام - هو كلمة الله الأزلية - تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً!!!

ولهذا قال المعتزلة: إن المسيح عيسى بن مريم - عليه السلام - كلمة الله، وروح منه، وهو مخلوق، وكذلك القرآن مخلوق^(٣).

ومن هنا، قالوا بحدوث القرآن، وحدوث الحروف والأصوات، وأنها غير قائمة بذات الله - تعالى - بل خلقها الله - سبحانه - في جسم من الأجسام. قال عبد الجبار:

"... القرآن فعل من أفعال الله..."^(٤).

وقد بين مذهب المعتزلة في القرآن بقوله:

"... وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله - تعالى - ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً، ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على

(١) بين شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن لوازم دليل الجواهر والأعراض (الحدوث) هي من أسباب قول المعتزلة بخلق القرآن.

راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٢) راجع:

- أصول العدل والتوحيد، ونفي التشبيه، ص ١٣٧.

- شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤ - ٢٩٥؛ ص ٤٤٧.

- المحيط بالتكليف، ص ٢١٧، ٣١٧، ٣٣١، ٢٢٤.

- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧ ص ٧٦، ١١٠، ١١٦، ص ١٢٩.

(٣) أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٧.

الأحكام؛ لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا - بذلك - الحمد والشكر،
والتحميد، والتقديس.

وإذن هو الذي نسمعه اليوم، ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله - تعالى -
فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما نشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على
الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن...^(١).

وقال:

"... ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق، محدث، مفعول، لم
يكن ثم كان، وأنه غير الله - عز وجل - وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر
على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به، وقائل، وأمر، وناه، من حيث فعَلُهُ، وكلهم يقول:
إنه - عز وجل - متكلم به...^(٢)."

ومعنى تكليم الله لنبيه موسى - عليه السلام - عند المعتزلة - أنه خلق كلاماً
في الشجرة فسمعه موسى عليه السلام.

قال القاسم الرسي^(٣) (١٦٩هـ - ٢٤٦هـ):

"... ومعنى كلامه - جل ثناؤه - لموسى - صلوات الله عليه عند أهل الإيمان
والعلم^(٤) أنه أنشأ كلاماً خلقه كما شاء، فسمعه موسى - صلى الله عليه - وفهمه

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.

(٣) هو: أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثني، الشهير بالرسي، ألف
العديد من الكتب، منها: الدليل على الله الكبير، أصول العدل والتوحيد، ونفي الجبر، ونفي
الجبر والتشبيه، صفة العرش والكرسي وتصريفهما، الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، الرد
على الملحدين، الرد على النصاري، الأصول الخمسة.
مات سنة (٢٤٦هـ).

راجع:

- الفهرست، ص ١٩٣.

- مقاتل الطالبين، للأصفهاني، ص ٥٥٣ - ٥٥٦.

(٤) لعل من نافلة القول أن أوضح أن القاسم الرسي معتزلي جلد، فبدهي أن يصف المعتزلة بأنهم
أهل الإيمان والعلم.

وكل مسموع من الله، فهو: مخلوق؛ لأنه غير الخالق له، وإنما ناداه الله - جل ثناؤه - فقال:

﴿إني أنا الله رب العالمين﴾^(١) والنداء غير المنادى، والمنادي بذلك هو الله - جل ثناؤه، والنداء غيره، وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلاق فمخلوق؛ لأنه لم يكن، ثم كان بالله وحده لا شريك له.

وكذلك عيسى - صلوات الله عليه - كلمة الله وروحه، وهو مخلوق، كما قال الله، وكذلك قرآن الله، وكتب الله كلها.

قال - جل ثناؤه - ﴿إنا جعلناه قرآنا عربياً﴾^(٢)، يريد: خلقناه...^(٣).

وقد زعم المعتزلة أن أخص خصائص الذات الإلهية هو القدم (الأزلية) الذي يميز الذات الإلهية عما سواها، وأنه لا يجوز أن يكون لله - سبحانه - شريكاً في القدم، ثم توهموا أن القول بقدم القرآن يؤدي إلى أن يكون لله - سبحانه - مثيلاً، ويوجب أن يكون كلامه مشاركاً له في الإلهية؛ لأجل ذلك زعموا: أن القرآن محدث، مخلوق في محل وأنه غير قائم بذات الله - جل وعلا -.

قال عبد الجبار:

"... على أنه قد ثبت أن القرآن غير الله - تعالى - لأنه يختص بصفات تستحيل على الله؛ لأنه متجزئ متبعض، له ثلث وربع، مدرك مسموع، محكم، مفصل، أمر ونهي، ووعد ووعيد، وقد تعبدنا بتلاوته وحفظه، وكل ذلك يستحيل عليه - تعالى - وما يصح على القديم - سبحانه - من كونه قادراً، عالماً، حياً، سمياً، بصيراً، يستحيل عليه، وذلك يوجب كونه مخالفاً للقديم - عز وجل - فبأن يكون غير إله أولى.

وإذا صح ذلك فيه، وجب كونه محدثاً؛ لأمر:

- أنه لو كان قديماً، لوجب كونه مثلاً لله - تعالى - لأن القديم، قديم لنفسه، وما شاركه في هذه الصفة، فيجب كونه مثلاً له في سائر ما يختص به من الصفات؛ وهذا

(١) سورة القصص، الآية ٣٠.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٣.

(٣) أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.

يوجب كونه إلهاً.

وعلى هذه الطريقة قال شيوخنا -... - إن كلامه - تعالى - لو كان قديماً، لوجب كونه إلهاً...^(١).

وقد صرح المعتزلة بأن القرآن مخلوق، حادث.

قال القاضي عبد الجبار:

"... فإذا ثبتت هذه الجملة، وصح القرآن، ووقوعه مطابقاً للمصالح، فاعلم أنه لا يمتنع وصفنا بأنه: مخلوق...^(٢).

وقال:

"... إن قوله - عز وجل - ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٣) يدل على حدوث القرآن، وأنه - تعالى - خلقه؛ بعموم الآية...^(٤).

وقال:

"... وإذا صح ذلك، لم يمتنع وصف القرآن بأنه: مخلوق - وإن كان السمع لم يرد به - على أنه قد قال - تعالى - ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٥) ولم يخص...^(٦).

وقد قالت المعتزلة إن القرآن، وسائر كلام الله مثل: التوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم مخلوق.

قال عبد الجبار:

"... قد بينا - فيما تقدم - أن كلامه - تعالى - محدث، وأنه فعله لمصالح العباد، فإذا صح ذلك وثبت أنه - تعالى - أحدثه مقدراً؛ لأنه - تعالى - ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو، فلا بد من أن يكون قاصداً إليه، وموجداً له، على

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٨٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٥.

(٣) سورة الرعد، الآية ١٦.

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ٩٤. ثم راجع: نفس المصدر، ج ٧، ص ٢٢٤.

(٥) سورة الرعد، الآية ١٦.

(٦) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٢١٥.

الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة؛ وإذا ثبت ذلك وجب أن يجرى مجرى سائر أفعاله.

وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة، فكذلك القول في القرآن؛ لأن الوجه الذي وصفت أفعاله - اجمع - بأنها مخلوقة لأجله هو: كونها واقعة على سبيل التقدير.

والقرآن بهذه الصفة، فيجب أن يوصف بأنه مخلوق^(١).

وقال:

"... فقد صح - بجملة ما ذكرناه - أنه - أي القرآن وسائر كلام الله - عز وجل - يوصف بأنه مخلوق..."^(٢).

وقال:

"... فإن قال: أفكل كلام الله - تعالى - محدث؟

- قيل له: نعم.

لأن ما ذكرناه من الأدلة يوجب في جميع كتبه، وكلامه، أنه محدث، فهو: كإحسانه، ونعمه؛ لأنه من النعم في الحقيقة؛ لأنه إذا أمر، ونهى، وهدى، وأرشد، فقد أجزل النعم.

- فإن قيل: أفتقولون: إنه مخلوق؟

- قيل له: إن المخلوق هو المقدر من الأفعال، وكما يجب أن تصف السموات والأرضين، وسائر أفعاله - تعالى - بأنها مخلوقة، فكذلك القول في كلامه؛ لأنه قدره بحسب الحاجة، والمصلحة..."^(٣).

وقد زعم المعتزلة أن الله يخلق كلامه - بما فيه القرآن - في جسم من الأجسام.

قال عبد الجبار:

(١) المغني، ج ٧، ص ٢٠٨؛ ثم راجع: ج ٧، ص ٢١٤.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ٢٢٣.

ثم راجع: أصول العدل والتوحيد، ونفي الجبر والتشبيه، ص ١٣٧.

ثم راجع: مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.

(٣) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٥.

"... إن الكلام فعل من أفعاله - تعالى - يحدثه، ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والزجر، والترغيب. وإذا بعث الأنبياء، وحملهم الشرائع خاطبهم بكلامه، وأصحبهم كتبه؛ ليؤدوا عنه ذلك، وما كان من أفعاله - تعالى - لا يجوز أن يكون قديماً، كما لا يجوز ذلك في إحسانه، وسائر نعمه..."^(١).

سادساً: حكم من أنكر خلق القرآن عند المعتزلة:

ذهب بعض المعتزلة إلى أن من امتنع عن القول بخلق القرآن فهو: كافر. وبعضهم قال: مجرد الامتناع عن القول بخلق القرآن لا يؤدي إلى الكفر؛ إلا إذا ضم إلى ذلك نفي حدوثه. واتفقوا جميعاً على أن من نفي حدوث القرآن - أصلاً - كفر. ومن قال إن كلام الله - تعالى - قديم، فهو عند المعتزلة - كافر. قال عبد الجبار:

"... وقد أطلق مشايخنا - كلهم - في القرآن أنه: مخلوق؛ حتى أن في كلام الجعفرين^(٢) ما يقتضي أن الممتنع من إطلاق ذلك يكفر؛ لإيهامه أنه قديم. وعندنا أن الممتنع من ذلك لا يكفر...، ...،؛ ولذلك إن أضاف إلى ذلك نفي حدوثه - أصلاً - كفر..."^(٣).

وقد أرسل الخليفة المأمون إلى نائبه^(٤) على بغداد كتاباً قال فيه:

"... وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر من حشو الرعية، وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية، ولا استضاء بنور العلم^(٥) وبرهانه، أهل

(١) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.

(٢) سبقت ترجمتهما، ص ٨١٠ من هذا البحث.

(٣) المحيط بالتكليف، ص ٣٣١.

ثم راجع: أصول العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ص ١٣٧.

(٤) سبقت ترجمته. راجع: ص ٧٨٧ من هذه الرسالة.

(٥) كان القاضي، ثم الوزير أبو عبد الله أحمد بن فرج بن أبي حريز الإيادي البصري ثم البغدادي الجهمي، المشهور بابن أبي داؤد ممن نشأ في العلم، وتضلع بعلم الكلام على المذهب المقوت،

جهالة بالله وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه؛ وذلك أنهم ساووا بين الله وبين خلقه، وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا على أنه قديم، لم يخلقه الله ويخترعه ، ... ، ... ، ... إلى أن قال: فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، المنقوصون من التوحيد حظاً،

... ، ... ، ...

فأجمع من بحضرتك من القضاة فاقراً عليهم كتابنا، وامتحنهم فيما يقولون: واكشفهم عما يعتقدون في خلق الله وإحداثه، وأعلمهم أني غير مستعين في عمل، ولا واثق بمن لا يوثق بدينه، فإذا أقروا بذلك ووافقوا، فمرهم بنص من بحضرتهم من الشهود، ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك شهادة من لم يقر أنه مخلوق، واكتب إلينا بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك" (١).

= وكان رجلاً فصيحاً، شاعراً، وكان مقدماً عند المأمون، يقبل شفاعته، ويصغى إلى كلامه، وكان له القبول التام عند المأمون والمعتصم وهو أول من بدأ خلفاء بني العباس بالكلام، وكانوا لا يكلمون حتى يتكلموا، فدرس ابن أبي دؤاد للمأمون القول بخلق القرآن، وحسنه عنده، وجعله يتخذه عقيدة، وتوحيداً، وصيرته يعتقد حقا مبنياً إلى أن أجمع رأيه في سنة ثمان عشرة ومائتين (٢١٨هـ) على الدعاء إليه، فكتب إلى نائبه على بغداد ذلك الكتاب الذي يأمره فيه بأن يمتحن الناس في القول بخلق القرآن.

وقد ولد أحمد بن أبي دؤاد سنة ستين ومائة (١٦٠هـ) بالبصرة، وتوفي في المحرم سنة أربعين ومائتين (٢٤٠هـ). وقد كان يؤلب المأمون على الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله -، يقول:

يا أمير المؤمنين اقتله، هو ضال مضل!!

نكبه المتوكل، وعزله عن القضاء، وصادر أمواله، فافتقر في آخر حياته، وأصيب بالفالج، فالدنيا محن. قال تعالى: ﴿وتلك الأيام نداؤها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين﴾ سورة آل عمران، آية ١٤٠.

راجع:

- طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٧ - ٣٩؛ ص ٤١ - ٤٢.

- سير أعلام النبلاء ج ١١، ص ١٦٩ - ١٧١.

- تاريخ الطبري، ج ٩، ص ١٩٧.

- المنية والأمل، ص ٥٩.

(١) طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٨ - ٣٩.

- ثم راجع: سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

- تاريخ الطبري، ج ٨، ص ٦٣٢ - ٦٣٣.

وكتب المأمون - أيضاً - كتاباً من جنس الأول إلى إسحاق وأمره بإحضار من امتنع، فأحضر جماعة، منهم: الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - وبشر بن الوليد الكندي^(١).

وقد جاء في هذا الكتاب:

"... فمن لم يجب أنه مخلوق، فامنع من الفتوى والرواية..."^(٢).

وقال في الكتاب:

"... فأما ما قال بشر، فقد كذب، ...، ...، ... فادع به إليك، فإن تاب فأشهر أمره، وإن أصر على شركه، ودفع أن يكون القرآن مخلوقاً بكفره وإلحاده فأضرب عنقه، وابعث إلينا برأسه..."^(٣).

وقد جاء في كتاب المأمون أنه يرى أن الممتنع عن القول بخلق القرآن: مشرك، يشبه النصاري.

قال المأمون في الكتاب:

"... فكيف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شركا، وصاروا للنصاري شبيهاً..."^(٤).

وقال فيه:

(١) هو: أبو الوليد، بشر بن الوليد ابن خالد الكندي، الحنفي. محدث، صادق، وثقه الدارقطني، ولي القضاء، وكان واسع الفقه كثير العلم، صاحب حديث، وديانة، وتعبداً، وكان حسن المذهب له هفوة لا تزيل صدقه وخيره إن شاء الله؛ وذلك أنه امتحن في الفتنة، فقال: القرآن كلام الله، لا أقول إنه مخلوق؛ ولا أقول إنه غير مخلوق: بل أقف. ولزم الوقف في المسألة، فنصرته أصحاب الحديث للوقف، وتركوا الأخذ عنه، وحمل عنه آخرون، اختلط في آخر عمره. وقد ولد في حدود الخمسين ومائه (١٥٠هـ) وتوفي في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين ومائتين (٢٣٨هـ).

ترجمته:

- سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٦٧٣ - ٦٧٥.

- ميزان الاعتدال ج ١، ص ٣٢٦.

- تاريخ بغداد ج ٧، ص ٨٠ - ٨٤.

(٢) طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٤١.

(٣) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٤) طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٤٢.

"... ومن لم يرجع عن شريكه ممن سميت بعد بشر، ...، فاحملهم موثوقين إلى
عسكر أمير المؤمنين، ليسألمهم، فإن لم يرجعوا إحملهم على السيف..."^(١).
وكان المأمون قد كتب وصية طويلة، توهم فيها أن القول بخلق القرآن عقيدة،
وتوحيداً، ثم ضمنها تحريض الخليفة المعتصم بعده على حمل الناس على القول بخلق
القرآن!! قال المأمون في وصيته - وكان قد أشهد على نفسه - .
"... إن عبد الله بن هارون أشهد عليه أن الله وحده لا شريك له، وأنه خالق،
وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن من أن يكون شيئاً له مثل، والله لا مثل له، والبعث
حق، ...، ...، ...، يا أخي أدن مني، واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك في
القرآن..."^(٢).

سابعاً: كيفية نزول القرآن الكريم عند المعتزلة:

يرى المعتزلة أن الطريق إلى العلم بذلك هو السمع.

- ويجوز عقلاً أن يكون الله قد أحدثه، وخلقته قبل إنزاله على النبي ﷺ.

- ويجوز أن يكون الله قد أحدثه وخلقته وقت الإنزال.

قال عبد الجبار:

"... فأما وقت إحداثه القرآن فطريقه السمع، ومن الجائز من جهة العقول أن

يكون قد أحدثه قبل إنزاله على النبي ﷺ ويجوز أن يكون قد أحدثه حال الإنزال.

ولكن السمع دال على أنه - تعالى - قد أحدثه قبل إنزاله إليه، وأنه بعد إحداثه

كان يأمر الملائكة بإنزاله على قدر الحاجة والمصلحة، وهو في قوله - عز وجل - :

(١) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٩.

ثم راجع:

- تاريخ الطبري، ج ٨، ص ٦٤٧ - ٦٥٠.

- الكامل، لابن الأثير، ج ٦، ص ٤٢٩ - ٤٣١.

- طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٤٣.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(١).

وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾^(٢).

وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(٣)...، ...، ...، وبعد فما ظهر من حال المسلمين أنهم يعتقدون أن هذا القرآن مثبت في اللوح المحفوظ يدل على أنه كان قبل الإنزال، وأنه - تعالى - يأمر الملائكة بأن ينزلوا الشيء منه بعد الشيء بحسب الحاجة، وعلى هذا قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾^(٤).
وقال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾^(٥)...^(٦).

ثامناً: شبه المعتزلة النقلية على حدوث القرآن؛ وزعمهم أنه مخلوق:

لقد اشتبه على المعتزلة بعض آيات القرآن الكريم، ففهموها على غير وجهها، وتأولوها على غير تأويلها الصحيح؛ فرعموا أنها تدل على أن القرآن حادث، مخترع، مخلوق.

قال عبد الجبار:

"... وقد دل على ذلك في محكم كتابه، فقال: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾^(٧). والذكر هو: القرآن، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٨).

فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثاً.

وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر؛ لأنه قال: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٩)؛ فلو

(١) سورة القدر، الآية ١.

(٢) سورة الدخان، الآية ٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

(٤) سورة البروج، الآية ٢١ - ٢٢.

(٥) سورة الواقعة، الآية ٧٧ - ٧٨.

(٦) المحيط بالتكليف، ص ٣٢٤.

(٧) سورة الأنبياء، الآية ٢.

(٨) سورة الحجر، الآية ٩.

(٩) سورة الحجر، الآية ٦.

كان قديماً، لما احتاج إلى حافظ يحفظه.

وأظهر من هذا - كله - قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾^(١).

ووصفه بأنه منزل أولاً. ثم قال: أحسن الحديث، ووصفه بالحسن. والحسن من صفات الأفعال، ووصفه بأنه حديث، وهو واخداث واحد، فهذا صريح ما ادعينا. وسماه كتاباً؛ وذلك يدل على حدوثه - كما تقدم - . وقال متشابهاً: أي: يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز، والدلالة على صدق من ظهر عليه.

وما هذا حاله لا بد من أن يكون محدثاً...^(٢).

كما استدل المعتزلة على حدوث القرآن، وأنه مخلوق بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٣). وفسروا جعلناه بمعنى خلقناه^(٤). وقال عبد الجبار:

"... وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ يوجب حدوثه؛ لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة، وكل ذلك وما شاركه يدل على حدوث القرآن...^(٥). وقال القاسم الرسي:

"... وقال تبارك وتعالى: ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ﴾^(٦)، وقال سبحانه: ﴿أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾^(٧) فكل محدث من الله - جل ثناؤه - فمخلوق؛ لأنه لم يكن، فكان بالله - تعالى - وحده لا شريك له...^(٨).

(١) سورة الزمر، الآية، ٢٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣١ - ٥٣٢.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٣.

(٤) راجع: العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ص ١٣٧.

(٥) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ٩٤.

(٦) سورة القلم، الآية ٤٤.

(٧) سورة طه، الآية ١١٣.

(٨) العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ص ١٣٧.

وقال عبد الجبار:

"... إن قوله - عز وجل - ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) يدل على حدوث القرآن، وأنه - تعالى - خلقه بعموم الآية..."^(٢).

كما استدل المعتزلة على حدوث القرآن وأنه مخلوق بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءٍ مَا قَدْ سَبَقَ﴾^(٣).

قالوا: فأخبر الله أن القرآن قصص لأمر أحدثه بعدها^(٤).

كما استدل المعتزلة على حدوث القرآن، وأنه مخلوق بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾^(٥).

قالوا: الله محكم له، فهو خالقه ومبدعه^(٦).

(١) سورة الزمر، الآية ٦٢.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ٩٤.

(٣) سورة طه، الآية ٩٩.

(٤) كتاب المأمون إلى نائبه على بغداد - سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٧.

(٥) سورة هود، الآية ١.

(٦) كتاب المأمون إلى نائبه على بغداد، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٨.

المطلب الثاني
صفة الكلام عند الأشاعرة

المطلب الثاني

صفة الكلام عند الأشاعرة

أجمع الأشاعرة^(١) على كونه - تعالى - متكلماً؛ لكنهم اختلفوا:

- (١) للوقوف على مذهب الأشاعرة في كلام الله تعالى - يراجع:
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٣٣، ص ٤٣ - ٤٤.
 - التمهيد، للباقلاني، ص ٢٣٧ - ٢٥١.
 - الإرشاد، ص ١٠٦ - ١٣٥.
 - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة) ص ٨٩ - ٩٣.
 - الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٣ - ٨٣.
 - المنحول من تعليقات الأصول، ص ٩٨، ص ١٠٠ - ١٠١.
 - نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٨٨ - ٣٤٠.
 - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٥٠ - ٢٥٢؛ ص ٢٦٨.
 - الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٤٤ - ٢٥٨.
 - معالم أصول الدين، ص ٦١ - ٦٥.
 - غاية المرام في علم الكلام، ص ٨٨ - ١٢٠.
 - المواقف، ص ٢٩٣ - ٢٩٦.
 - شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٣ - ١٦٣.
 - شرح المقاصد - الطبعة القديمة - ج ٢، ص ٩٩ - ١٠٦.
 - حاشية سعد الدين التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج ٢، ص ١٥.
 - شرح المواقف - الموقف الخامس - تحقيق د. أحمد المهدي ص ١٤٦ - ١٦٤.
 - حاشية الدسوقي على أم البراهين، ١١٢ - ١١٥.
 - شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٢ - ٦٠١.
 - محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، ص ٥٨٣ - ٦٠٢.
 - رسالة التوحيد، ص ٦٦.
 - تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص ٧١ - ٧٣؛ ص ٨٥؛ ص ٩٤ - ٩٥.
 - التلويح في كشف حقائق التنقيح، ج ١، ص ٢٨.
 - نفائس الأصول ٢٧٧/١/٣.
 - البحر المحیط، للزركشي ج ٢، ٨٧٥، ٨٧٧، ٨٧٨، ج ١/٣/١٠١٧.
 - البرهان ج ١، ص ١٩٩.
 - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٧١ - ١٤٣.
 - الملل والنحل، للشهرستاني ج ١، ٩٥ - ٩٦.

- في تحقيق كلامه.

- وفي حدوثه.

- وفي قدمه.

وبسبب اختلافهم في هذه المسائل، اختلفوا في كلام الله - تعالى - على ثلاثة

أقوال:

الأول: مذهب أبي الحسن الأشعري، قال: كلام الله - تعالى - معنى نفسي،

قديم؛ ولكنه لم يبين ما هو القديم:

- هل هو المعنى وحده؟.

- أو هو المعنى واللفظ معاً؟.

وقد اختلف الأشاعرة الذين جاؤا من بعده في شرح مذهبه على قولين:

أ - منهم من قال: المعنى قديم، والألفاظ حادثة مخلوقة.

ب - ومنهم من قال: المعنى قديم، والألفاظ قديمة أزلية - أيضاً - وقد قال بكل

قول من هذين القولين طائفة من الأشاعرة، كما سيتبين ذلك في القولين التاليين.

الثاني: مذهب جم غفير من الأشاعرة: المعنى قديم، والألفاظ حادثة مخلوقة.

الثالث: مذهب أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩ -

٥٤٨هـ)، ومذهب عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٠٨ - ٧٥٦هـ) المعنى قديم،

والألفاظ قديمة أزلية وهو مذهب جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (٨٢٨

= - التوضيح في حل غوامض التنقيح ج ١، ص ١٥٣.

- المستصفى ج ١، ص ٣٨٨.

- الرسالة القدسية، للغزالي، ١٣٠ - ١٣١.

- الاعتقاد، للبيهقي، ص ٤٣ - ٥٤.

- التبصير في الدين، ص ١٦٧.

- الغنية في أصول الدين، ص ٨٩؛ ص ٩٨ - ١١٠.

- قواعد العقائد، للغزالي، ص ١٠٩.

- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ص ٢٥٥ - ٢٨٥.

- المطالب العالية من العلم الإلهي ص ٢٠١ - ٢٠٧.

- الإحكام في أصول الأحكام، للأمدى ج ١، ص ٢١٢.

- ٩١٨ هـ) الذي يرى أن كلام الله - تعالى - هو المعنى القديم القائم بذاته - تعالى - وهو المعنى النفسي، وهو عنده أمر يشمل اللفظ والمعنى جميعاً؛ واللفظ قديم إزلي؛ كما أن المعنى: قديم أزلي.

وفيما يلي عرض لتلك الأقوال:

القول الأول: مذهب أبي الحسن الأشعري:

يرى أبو الحسن الأشعري "أن الله - تعالى - متكلم وكلامه - سبحانه - قديم، غير مخلوق^(١).

فالله - سبحانه وتعالى - متكلم بكلام قديم غير محدث قائم بذاته، وهو معنى نفسي، ليس بحرف ولا صوت.
قال:

"... وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو الكلام منها لو كان محدثاً، صح أنه قديم، وأن الله - تعالى - لم يزل به متكلماً..."^(٢).

ويستدل على أن كلام الله - تعالى - قائم بذاته ولكن إذا كان أبو الحسن الأشعري يعتقد أن القرآن معنى نفسي قديم فماذا يقصد بالقديم هنا؟.

- هل القديم - عنده - هو ألفاظ القرآن ومعانيه؟.

- أم المعاني فقط، وأما الحروف والأصوات فحادثه؟.

لم يفصل أبو الحسن الأشعري في شيء من كتبه ما أجمل من كلامه.

ولذلك فقد اختلف الأشاعرة من بعده الذين إعتنوا بنقل وتفسير مذهبه على

تفسيرين:

- التفسير الأول: نسب الأشاعرة^(٣) إلى أبي الحسن الأشعري القول بحدوث

الألفاظ؛ وقدم المعنى النفسي^(٤).

(١) اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٣٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٤.

(٣) راجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣١٣ - ٣١٤؛ ثم راجع: ص ٣٢٠ - ٣٢١.

(٤) راجع: شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٩ - ٥٩١؛ شرح المواقف، ص ١٦٣ - ١٦٤.

قال الشهرستاني:

"... ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين:

- أحدهما: القدم.

- والثاني: الحدوث.

والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة، والآيات المقروءة بالألسن.

- فصار الآن إلى قول ثالث، وهو: حدوث الحروف والكلمات، وقدم الكلام

والأمر: الذي تدل عليه العبارات.

- وقد حسن قول^(١) ليس منهما على خلاف القولين.

فكانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات دون التعرض لصفة

أخرى وراءها^(٢).

وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والحلقية لهذه الحروف والأصوات؛ دون

التعرض لأمر وراءها^(٣).

فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً، وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع، وحكم

بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً؛ لا حقيقة!!، وهو عين الابتداع!!.

فهلا قال ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله - تعالى - دون أن يتعرض

لكيفيته، وحقيقته...^(٤).

(١) يريد به القول الذي يذهب إليه الشهرستاني نفسه، وهو: قدم اللفظ والمعنى معاً، وقد وافقه

عليه الإيجي، والدواني، وسيأتي إن شاء الله تعالى ص من هذا البحث. ٨٥٠ - ٨٥٣.

(٢) أي أن السلف لم يتعرضوا لذكر الكلام النفسي.

قلت: بل هو عندهم بدعة محدثة!! وأول من ابتدعه في الإسلام محمد بن عبد الله بن كلاب

(ت ٢٤٠هـ)، وتبعه عليه أبو الحسن الأشعري، ثم صار مذهباً للأشاعرة من بعده.

وقد وضع شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن أول من قال في الإسلام كلام الله معنى

نفسى قديم ليس بحرف ولا صوت هو: ابن كلاب، ثم أخذه منه أبو الحسن الأشعري، ثم

أخذه عنه الأشاعرة.

راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ١١٤ - ١١٥.

مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٥٢٨ - ٥٣٢.

(٣) أي أن المعتزلة تنكر الكلام النفسي الذي يدعيه الأشاعرة.

(٤) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣١٣.

وقال الشهرستاني - أيضا:

"... وصار أبو الحسن الأشعري إلى أن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلم وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويُجِئُهُ في خَلده، وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردد:

- أهو على سبيل الحقيقة؟.

- أم على طريق المجاز؟.

وإن كان على طريق الحقيقة، فإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالإشتراك..."^(١).

وقال الجرجاني:

"... إن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير.

فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده؛ وهو القديم عنده.

وأما العبارات: فإنما تسمى كلاماً مجازاً؛ لدلالاتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه - أيضاً -؛ لكنها ليست كلامه حقيقة"^(٢).

وقال الدواني:

"... والشيخ لما قال: الكلام هو:

"المعنى النفسي"

فهم الأصحاب منه أن مراده به:

- مدلول اللفظ، وهو القديم عنده.

- وأما العبارات: فإنما تسمى كلاماً مجازاً؛ لدلالاتها على ما هو الكلام الحقيقي،

حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة، على مذهبه؛ ولكنها ليست كلاماً له - تعالى -

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٢٠ - ٣٢١.

(٢) شرح المواقف، ص ١٦٣ - ١٦٤.

حقيقة...^(١).

- التفسير الثاني:

نسبه إلى أبي الحسن الأشعري كل من الإيجي والدواني، وهو أن اللفظ والمعنى
قديمان.

وعلى هذا فقد فسروا الكلام النفسي عند الأشعري بأنه شامل للفظ والمعنى
جميعاً؛ وأن اللفظ أزلي كما أن المعنى قديم أزلي^(٢).

قال الجرجاني:

"... فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني؛ فيكون الكلام
النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله - تعالى -؛ وهو مكتوب في
المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور؛ وهو غير الكتابة، والقراءة، والحفظ
الحادثة...،...،...، وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في
كتابه المسمى بنهاية الأقدام؛ ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى
قواعد الملة..."^(٣).

وقال الدواني:

"... وذهب المصنف^(٤) إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ - أيضاً - قديمة، وأفرد
في ذلك مقالة، وذكر فيها أن لفظ "المعنى" يطلق:

- تارة على مدلول اللفظ.

- وأخرى على القائم بالغير.

...،...،...، فيجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني.

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٠ - ٥٩١.

(٢) راجع: شرح المواقف، ص ١٦٣ - ١٦٤.

شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٩ - ٥٩١.

(٣) شرح المواقف، ص ١٦٤.

(٤) المراد به عبد الرحمن الإيجي (٧٠٨ - ٧٥٦هـ).

فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً، لـ "اللفظ" و "المعنى" جميعاً؛ قائماً بذاته تعالى.

وهو المكتوب في المصاحف، المقروء بالألسن، المحفوظ في الصدور، والمكتوب غير الكتابة، والمقروء غير القراءة، والمحفوظ غير الحفظ...^(١).

القول الثاني:

مذهب جمهور الأشاعرة، وهو: أن المعنى قديم، والألفاظ حادثة، مخلوقة.

وكلام الله - تعالى - معنى نفسي قديم قائم بذاته تعالى، وهو معنى واحد، هو: أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ووعد، ووعد، ونداء، ... وهذا القول هو رأي جم غفير من متقدمي الأشاعرة، وهو رأي المتأخرين؛ بل هو الذي استقر عليه المذهب الأشعري إلى يومنا هذا.

وقد قال بهذا القول: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ)، وأبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري المتولي (٦ أو ٢٧ - ٤٧٨هـ)، وأبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، والقاضي أبوبكر محمد بن الطيب الباقلائي (ت ٤٠٣هـ)، وأبو حامد محمد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ)، والسيف أبو الحسن علي الآمدي (٥٥١ - ٦٣١هـ)، والفخر محمد بن عمر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦هـ)، وسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧١٢ - ٧٩٣هـ)، والشريف علي بن محمد الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ)، وأبو المظفر طاهر الاسفراييني (ت ٤٧١هـ)، ومحمد بن يوسف السنوسي (ت ٨٩٥هـ)، وإبراهيم بن حسن اللقاني (ت ١٠٤١هـ)، وإبراهيم ابن محمد الباجوري (١١٩٨ - ١٢٧٧هـ) وغيرهم.

وقبل أن أبين مذهب هذه الطائفة من الأشاعرة في كلام الله - تعالى، أريد أن أبين تعريف المتكلم، والكلام عندهم؛ لأن معرفة الشيء فرع عن تصوره... هذا من ناحية - ومن ناحية أخرى: قد بينت - فيما سبق - تعريف المتكلم، والمراد بالكلام عند المعتزلة.

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٩ - ٥٩٠.

تعريف المتكلم عند الأشاعرة:

المتكلم عند الأشاعرة هو من قام به الكلام؛ وليس كما قالت المعتزلة إن المتكلم هو من فعل الكلام.

قال عبد الملك الجويني:

"... والمتكلم عند أهل الحق [يريد الأشاعرة على حد زعمه] من قام به الكلام..."^(١).

وقال التفتازاني:

"... إن معنى المتكلم من قام به الكلام، والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله - تعالى - فتعين المعنى؛ إذ لا ثالث..."^(٢).

وقال أبوسعيد عبد الرحمن النيسابوري (٤٧٨هـ).

"... فعندنا المتكلم من قام بذاته الكلام، كالعالم من قام به العلم..."^(٣).

تعريف الكلام عند الأشاعرة:

الكلام عندهم هو: المعنى القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات، والألفاظ، والإشارات، والكتابة.

قال أبوسعيد عبد الرحمن النيسابوري:

"... وحقيقة الكلام هو: المعنى القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات،

والإشارات، والكتابة.

وأما العبارة فتسمى كلاماً.

ثم المذهب الصحيح أن العبارات كلام على الحقيقة واسم الكلام يتناولها على

الحقيقة، لا على انجاز.

(١) الإرشاد، ص ١٠٩؛ ثم يراجع: ص ١١١.

(٢) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٤٧.

(٣) الغنية في أصول الدين، ص ١٠٣.

ومن أصحابنا من قال: تسمية العبارات كلاماً على سبيل المجاز؛ لأنه دلالة على الكلام، كما يسمى علماً، يقول القائل: سمعت اليوم علوماً كثيرة، ويريد به العبارات الدالة على العلوم...^(١).

وقال المكلاطي (٦٢٦هـ):

"... فإن قال قائل:

ما حد الكلام عندكم قبل الخوض في مقصود المسألة؟

- فالجواب أن تقول:-

الكلام لفظ مشترك يطلق على ما في النفس، وعلى الحروف، والأصوات، والألفاظ المشتركة لا تضبطها الحدود، ولكننا نوميء إلى رسم كلام النفس، فنقول: هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات...^(٢).

وعرف الجويني الكلام النفسي بقوله:

"... وذهب أهل الحق [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه] إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو: الفكر الذي يدور في الخلد^(٣)، وتدل عليه العبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات، ونحوها أخرى.

والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس: أن العاقل إذا أمر عبده بأمر، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجداناً ضرورياً.

ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات، وبضروب من الإشارات، أو رقوم

(١) الغنية في أصول الدين، ص ٩٩.

(٢) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ٢٥٦.

(٣) الخلد: بالتحريك: البال، والقلب، والنفس، وجمعه أخلاذ؛ يقال وقع ذلك في خَلدي أي: وقع

في روحي وقلبي؛ ومن أسماء النفس الروح، والخلد.

والبال: النفس فإذا التفسير متقارب.

يراجع: لسان العرب، (باب الدال، فصل الخاء المعجمة) ج ٣، ص ١٦٥.

تسمى الكِتْبَةُ^(١)...^(٢).

وقال:

"... وإن رُدِدْنَا إلى إطلاق أهل اللسان، عرفنا قطعاً أن العرب تطلق كلام النفس والقول الدائر في الخلد، وتقول: كان في نفسي كلام، وزورت في نفسي قولاً، ...، ...، ...، ..."

ومن أصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو: القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً كما تسمى علوماً تجوزاً؛ إذ قد يقول القائل سمعت علماً، وأدركت علوماً، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، وربّ مجاز يشتهر إشتهار الحقائق...^(٣).

وعرف الجويني الكلام بقوله:

"... الكلام هو: القول القائم بالنفس، وإن رمنا تفصيلاً، فهو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات..."^(٤).

فالكلام عند الأشاعرة ليس هو حروفاً منظومة، وأصواتاً مقطعة؛ بل هو فقط معنى قائم بنفس المتكلم، ويمكن أن يدل المخاطب على ما في نفسه بالإشارة، أو الكتابة، أو العبارة.

قال الجويني:

"... وليس الكلام من قبيل الحروف، والأصوات، والألحان، والنغمات،..."^(٥).

إذا كان هذا هو تعريف المتكلم، والكلام عند الأشاعرة، فما هو معنى كلام الله

- تعالى - عندهم؟

(١) الكتبة: (بكسر الكاف، وتسكين التاء): الكتابة.

والكتبة - أيضاً - إكتتابك كتاباً تنسخه.

وكتب الشيء يكتبه كتباً، وكتابة. والكتبة: الحالة من الفعل كتب.

يراجع: لسان العرب (باب الكاف: فصل الباء) ج ١، ص ٦٩٨ - ٦٩٩.

(٢) الإرشاد، ص ١٠٥؛ ثم يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٧.

(٣) الإرشاد، ص ١٠٨.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ١٠٤.

(٥) الإرشاد، ص ١١٦.

كلام الله - تعالى - عند الأشاعرة معنى قديم قائم بالذات، ليس بحرف، ولا صوت، ولا يتبعض، ولا يتغير وهو معنى واحد قائم بذات الله تعالى -، ولا مفتوح لوجوده - بمعنى أنه أزلي غير حادث، وهو: أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ووعد، ووعد.

ويعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة، وبغيرها أخرى^(١).

قال أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري (٤٢٦ - ٤٧٨ هـ):

"... عند أهل الحق [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه] أن الباري متكلم

بكلام، قديم، أزلي، غير مفتوح الوجود،

وكلام الله - تعالى - أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعد...^(٢).

وقال البغدادي:

"... كلام الله - تعالى - صفة له أزلية، قائمة بذاته، وهي أمره، ونهيه، وخبره،

ووعد، ووعد...^(٣).

وقال:

"... صح قيام كلامه به، ووجب أنه صفة أزلية، غير مخلوقة، ولا حادث...^(٤).

وكلام الله - تعالى - عند الأشاعرة قديم، ليس بحادث.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... كلام الله صفة له أزلية، لا محدثة.

ودليلنا على أن كلامه ليس بمحدث أنه لو كان حادثاً، لم يجز حدوثه فيه؛

لاستحالة كونه محلاً للحوادث.

ويستحيل حدوثه لا في محل؛ لأن العرض لا يكون إلا في محل، ولو حدث كلامه

(١) يراجع: التمهيد، للباقلاني، ص ٢٥٠، ص ٢٥١؛ الإرشاد، ص ١٣٦؛ ص ١٢٧؛ مع الأدلة، ص ٨٩ - ٩١.

(٢) الغنية في أصول الدين، ص ٩٨.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص ١٠٦.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ١٠٧.

في جسم من الأجسام، لكانت الأسماء الصادرة من خصوص أوصاف الكلام راجعة إلى محله، فكان محله به أمراً، ناهياً، مخبراً، كالحياة، والقدرة، والعلم...؛ إذا حدثت في محل، كان المحل بها قادراً، عالماً، حياً...^(١).

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... وقراءة كلامه بالعربية قرآن، وقراءته بالعبرانية تورا، أو زبور، وبالسريرية

إنجيل.

والقراءة غير المقروء؛ لأن المقروء كلام الله، وليست القراءة كلامه؛ ولأن القراءات سبع، والمقروء واحد.

...، ...، ...، ونقول كلام الله في المصحف مكتوب، وفي القلب محفوظ،

وباللسان متلو.

ولا يقال إنه: في المصاحف - مطلقاً - ولا نقول على الإطلاق إن كلام الله - سبحانه - في محل؛ ولكن نقول - على التقييد - إنه مكتوب في المصاحف...^(٢).

وقال عبد الملك الجويني:

"... الكلام عند أهل الحق [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه عفا الله عنا

وعنه] ... معنى قائم بالنفس، ليس بحرف، ولا صوت.

والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو: أمر بالمأمورات، ونهي عن المنهيات، وخبر عن المخبرات ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات، ولا يتجدد في نفسه.

وسبيله فيما قرناه سبيل العلم الأزلي، فإنه كان في الأزل متعلقاً بالقديم، وصفاته، وعدم العالم، وأنه سيكون فيما لايزال، ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلي بوقوع حدوثه ولم يتجدد في نفسه.

وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد: كان

(١) أصول الدين، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) أصول الدين، للبغدادي، ص ١٠٨.

خطاباً له تحقيقاً، والمتجدد موسى دون الكلام...^(١).
وقد اعترض خصوم الأشاعرة على هذا الرأي؛ فقالوا: "إن كلام النفس الذي
أثبتموه - أيها الأشاعرة - غير معقول!!".
لكن الجويني يحاول بكل ما أوتي من جدل أن يثبت أن الكلام النفسي معقول؛
ولهذا يقول:

"... والوجه إذا سلكوا هذا المسلك، أن نقول:

من أمر عبده، وجد في نفسه إقتضاء الطاعة منه، ودعائه إلى الإمتثال، ومنكر
ذلك جاحد للضرورة؛ فهذا الذي قضت به العقول، هو الكلام القائم بالنفس عندنا،
وهو مفهوم معلوم...^(٢).

والباري - سبحانه - عند الأشاعرة متكلم، وكلامه - تعالى - صفة أزلية،
قديمة، وكلامه - سبحانه - غير مفتوح الوجود، بمعنى أنه أزلي لا مبتدأ لوجوده.

قال الجويني:

"... إن الباري - تعالى - متكلم.

فاعلم أن كلامه: قديم، أزلي، لا مبتدأ لوجوده...^(٣).

ويزعم الجويني أن معنى الكلام في لغة العرب، وفي القرآن هو كلام النفس،
وهذا هو تعريف الكلام الحقيقي - على حد زعمه.

قال:

"... الكلام الحقيقي شاهداً: حديث النفس.

وهو: الذي تدل عليه العبارات المتواضع عليها.

وقد تدل عليه: الخطوط، والرموز، والإشارات.

وكل ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس؛ ولذلك قال: الأخطل^(٤):

(١) الإرشاد، ص ١٢٧.

(٢) الإرشاد، ص ١٢٨.

(٣) لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة)، ص ٨٩.

(٤) هو شاعر نصراني، من شعراء العصر الأموي، واسمه: غياث بن غوث بن الصلت من بني

= تغلب، أحد بني جسم بن بكر، وكنيته أبو مالك. ولد حوالي (١٩هـ = ٦٤٠م) وتوفي تقريباً سنة (٩٠هـ = ٧٠٨م).

ترجمته:

- طبقات الشعراء، لابن سلام ج ١، ص ٤٥١.
 - الموشح، للمرزباني، ص ١٣٢ - ١٤٢.
 - الشعر والشعراء، لابن قتيبة، ج ١، ص ٣٩٣ - ٤٠٤.
 - مروج الذهب، للمسعودي، ص ٢٢٨٨.
 - الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني ج ٨، ص ٢٨٠ - ٣٢٠.
 - تاريخ الإسلام، للذهبي - حوادث ووفيات ٨١ - ١٠٠هـ، ص ٢٨٤ - ٢٨٦.
 - خزانة الأدب، لعبد القادر البغدادي ج ١، ص ٢١٩ - ٢٢١.
- وقد بحثت عن هذا البيت في ديوانه فلم أجده.
- وقد أورده محقق ديوان الأخطل ضمن ما نسب إليه. راجع: ديوان الأخطل ص ٨٠٥، الطبعة: الثانية (بيروت: دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩١م).
- والأشاعرة يستدلون بهذا البيت على أن كلام الله - تعالى - معنى قائم بالذات ليس بحرف ولا صوت. وهذا البيت هو عمدتهم في إدعاء الكلام النفسي؛ وقد استشهد به الأشاعرة على ذلك؛ يراجع:
- التمهيد، للباقلاني، ص ٢٥١.
 - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص ٧٥.
 - غاية المرام في علم الكلام، للآمدي، ص ٩٧.
 - شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ٤، ص ١٥٠.
 - حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٤.
 - تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، ص ٧٢.
 - لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة)، ص ٩١.
 - نهاية الأقدام في علم الكلام، للشهرستاني، ص ٣٢٣.
- وقد ذكر هذا البيت بعض المخالفين للأشاعرة؛ يراجع:
- شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٨، وقد نسبه إلى الأخطل.
 - الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢١٩ وقد نسبه إلى الأخطل.
- وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "... ومن الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره، وقالوا: إنهم فتشوا دواوينه، فلم يجدوه.
- وهذا يروى عن أبي محمد الحشاب.
- وقال بعضهم: لفظه: إن البيان لفي الفؤاد... "الإيمان ص ١٣٢، ط المكتب الإسلامي.
- ثم يراجع: مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- ثم يراجع: الصواعق المرسلّة، ج ١، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً...^(١)

أدلة الأشاعرة من القرآن على إثبات الكلام النفسي:

الدليل الأول:

قال الجويني:

"... ومن الشواهد على ذلك من كتاب الله - عز وجل - في الإخبار عن

المنافقين، قوله تعالى:

﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^(٢).

ونحن نعلم أن الله - تعالى - لم يكذبهم في إقرارهم، وإنما يكذبهم فيما تُجَنُّ سرائرهم وتكنه ضمائرهم^(٣).

الدليل الثاني:

يزعم الباقلاني أن الكلام يكون في النفس، ويعبر عنه بالعبارة، أو الإشارة، أو الكتابة. ثم يحاول أن يوجه بعض آيات الكتاب الحكيم حتى تتفق مع هذا الزعم؛ ولهذا استدل^(٤) بقوله تعالى:

﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾^(٥).

الدليل الثالث:

استدل الباقلاني^(٦) على أن الكلام هو ما قام بالنفس، وأنه ليس بحروف منتظمة، ولا أصوات مقطعة، ولا ألحان، ولا نغمات بقوله تعالى:

(١) لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة) ص ٩١.

(٢) سورة المنافقين، الآية ١.

(٣) لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة [الأشاعرة] ص ٩١ - ٩٢.

(٤) التمهيد للباقلاني، ص ٢٥١. ثم يراجع: شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥١.

(٥) سورة المجادلة، الآية ٨.

(٦) راجع: التمهيد، ص ٢٥١.

﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ﴾^(١).

قال:

"... وتقول العرب: في نفسي كلام أريد أن أبدية لك..."^(٢).

وقال الجويني:

"... عرفنا قطعاً أن العرب تطلق كلام النفس، والقول الدائر في الخلد، وتقول: كان في نفسي كلام، وزورت في نفسي قولاً، واشتهار ذلك يغني عن الإستشهاد عليه بنثر لناثر، أو شعرٍ لشاعرٍ..."^(٣).

ونستخلص - مما سبق - أن الأشاعرة قد زعموا أن الكلام في لغة العرب، وفي القرآن هو القائم بالنفس، وأنه ليس بحرف ولا صوت.

قال الجويني:

"... وإذا ثبت أن القائم بالنفس: كلام، وليس هو حروفاً منتظمة، ولا أصواتاً مقطعة من مخارج الحروف؛ فَلْيُسْتَيْقِنِ العاقل: أن الكلام القديم: ليس بحروف، ولا أصوات، ولا ألحان، ولا نغمات. فإن الحروف تتوالى وترتب، ويقع بعضها مسبقاً ببعض - وكل مسبق حادث..."^(٤).

أدلة الأشاعرة العقلية على إثبات الكلام النفسي، وقدمه^(٥):

يرى الجويني أن كلام الله - تعالى - يستحيل أن يكون حادثاً^(٦)؛ وكلام الله - تعالى - عند السلف - متعلق بالمشيئة والإرادة، وهو حروف منتظمة، وأصوات مقطعة

(١) سورة الرعد، الآية ١٠.

(٢) التمهيد، ص ٢٥١. ثم راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٥.

(٣) الإرشاد، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٤) لمع الأدلة، ص ٩٢.

(٥) راجع: الإرشاد، ص ١١٧.

(٦) لأن من أصول الأشاعرة التي بنوا عليها دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) استحالة قيام الحوادث بذات الله - تعالى - لأنهم زعموا أن ما لا يخلو عن الحوادث - أو مالا يسبق الحوادث - فهو حادث.

ينزل حسب النوازل والوقائع؛ فكيف يكون عند الأشاعرة - والحالة هذه - شيء منه حادثاً؛ لهذا زعموا أن كلام الله معنى قديم قائم بالذات ليس بحروف ولا أصوات، ولا يتعلق بالمشيئة والإرادة.

قال الجويني:

"... وإذا تقرر ذلك ترتب عليه استحالة كونه حادثاً لقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث، ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق [الأشاعرة على حد زعمهم] في وصف الباري - تعالى - بكونه متكلماً بكلام قديم أزلي..."^(١).

وقال:

"... والدليل على قدم كلام الله - تعالى - أنه لو كان حادثاً: لم يخل من أمور

ثلاثة:

- إما أن يقوم بذات الباري تعالى.

- أو يقوم بجسم من الأجسام.

- أو يقوم لا بمحل.

بطل قيامه به؛ إذ يستحيل قيام الحوادث بذات الباري - تعالى -؛ فإن الحوادث

لا تقوم إلا بمحادث.

وبطل قيام كلامه بجسم؛ إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم.

وبطل قيام الكلام لا بمحل؛ فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض، ويستحيل

قيام الأعراض بأنفسها؛ إذ لو جاز ذلك في ضرب منها، لزم في سائرها..."^(٢).

ويرى التفتازاني أن كلام الله - تعالى - نفسي، وليس كلامه - تعالى - لفظياً،

وأن الكلام النفسي قديم، ويستدل على ذلك بوجهين:

- "أحدهما: أن المتكلم: من قام به الكلام، لا من أوجد الكلام، ولو في محل

آخر.،، ... وحيثند فالكلام القائم بذات الباري - تعالى - لا يجوز أن يكون هو

الحس، أعني: المنتظم من الحروف المسموعة؛ لأنه حادث ضرورة، أن له ابتداء وانتهاء،

(١) الإرشاد، ص ١١٨.

(٢) لمع الأدلة، ص ٩٠ - ٩١.

وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه، وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود، ...، ...، ... والحادث يمتنع قيامه بذات الباري - تعالى - لما سبق. فتعين أن يكون هو المعنى؛ إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام، وأن يكون قديماً لما عرفت، ...، ...، ...

- وأن الوجه الثاني: أن من يورد صيغة أمر، أو نهي، أو نداء، أو إخبار، أو استخبار، أو غير ذلك، يجدها في نفسه ثم يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذي يجده في نفسه، ويدور في خلدته، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع، والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجهها - هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها. ...، ...، ...

ثم شاع فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام، والقول على المعنى القائم بالنفس، يقولون: في نفسي كلام، وزورت في نفسي مقالة. ...، ...، ...، وإذا ثبت أن الباري - تعالى - متكلم، أنه ممتنع عليه قيام الكلام الحسي بذاته، تعين أن يكون هو النفس، ويكون قديماً...^(١).

وقال أبو حامد الغزالي:

"... الإنسان يسمى متكلماً باعتبارين:

- أحدهما: بالصوت والحرف.

- والآخر: بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف؛ وذلك كمال، وهو في حق

الله - تعالى - غير محال، ولا هو دال على الحدوث.

ونحن لا نثبت في حق الله - تعالى - إلا كلام النفس، وكلام النفس لا سبيل إلى

إنكاره في حق الإنسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الإنسان زوّرت البارحة في

نفسي كلاماً، ويقال: في نفس فلان كلام، وهو يريد أن ينطق به.

ويقول الشاعر:

لا يعجبنيك من أثير خطه حتى يكون مع الكلام أصيلاً

(١) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٤٧ - ١٥١.

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وما ينطق به الشعراء يدل على أنه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكرون...^(١).

وقال الآمدي:

"... ذهب أهل الحق [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه] من الإسلاميين إلى كون الباري - تعالى - متكلماً بكلام قديم، أزلي، نفساني، أحدي الذات، ليس بحروف ولا أصوات، وهو - مع ذلك - ينقسم بانقسام المتعلقات، مغاير للعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك من الصفات..."^(٢).

وقال - أيضاً -:

"ليس مرادنا من اطلاق لفظ الكلام غير المعنى القائم بالنفس وهو: ما يجده الإنسان من نفسه عند قوله لعبده: ايتني بطعام، أو اسقني بماء. وكذا في سائر أقسام الكلام.

وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالعبارات، وينبئ عليها بالإشارات. وإنكار تسميته، أو كونه كلاماً مما لا يستقيم؛ نظراً إلى الإطلاق الوضعي، فإنه يصح أن يقال: في نفسي كلام، وفي نفس فلان كلام؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾^(٣)... ..

وهذا الإطلاق والإشتهار دليل صحة اطلاق الكلام على ما في النفس... ..^(٤).

ولا سبيل إلى تفسيره بالقدرة،

ولا سبيل إلى تفسيره بالعلم،

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٥.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص ٨٨ - ١٢٠.

(٣) سورة المجادلة، الآية ٨.

(٤) غاية المرام في علم الكلام، ص ٩٦ - ٩٧.

فإذا قد لاح الحق، واستبان، وظهر أنه لا بد من معنى زائد على ما ذكره، هو مدلول العبارات والإشارات الحادثة، وإن كان في نفسه قديماً، وذلك المعنى هو الذي يجده الإنسان من نفسه، عند الاخبار عن أمور رآها، أو سمع بها، وعند قوله لغيره: إفعل، أو لا تفعل، وتواعده له، ووعدته إياه، إلى غير ذلك.

وهو الذي يعني بالكلام القائم بالنفس، ولولاه لقد كان يعد المتكلم بهذه العبارات مجنوناً، ومعتوهاً...^(١)

وقال الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ)

"... فاعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلام الله - تعالى - وهو: خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة، وكونها حادثة قائمة بغير ذاته - تعالى - فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا، وبينهم في ذلك،،

وما نقوله نحن ونثبتته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات، فهم ينكرون ثبوته. ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه - تعالى - فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي، وإثباته...^(٢).

وقد صرح القرافي^(٣) بأن لفظ القرآن كله مخلوق في جبريل عليه السلام.

قال:

"... ومن قال: إن الله - تعالى - له هداية الخلق أجمعين، وإضلالهم أجمعين لا

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص ٩٩ - ١٠٠؛ ثم يراجع: شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٣؛ ١٤٤؛ حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٢ - ١١٤؛ تحفة المريد شرح جوهرية التوحيد، ص ٧١.

(٢) شرح المواقف، ص ١٥٢.

ثم راجع: شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٨.

(٣) هو: أحمد بن إدريس، شهاب الدين، أبو العباس الصنهاجي المشهور بالقرافي، كان بارعاً في العلوم العقلية، والأصليين، وله معرفة بالفقه والتفسير، ألف شرح المحصول، تنقيح الفصول وشرحه في أصول الفقه، والفروق، وغيرها توفي سنة ٦٨٤هـ. ترجمته:

- الديباج المذهب، ج ١، ص ٢٣٦.

- المنهل الصافي، ج ١، ص ٢١٥.

يسأل عما يفعل - قال: وهو مذهبنا - جوز أن يخلق أصواتا في بعض مخلوقاته غير مطابقة، فيخلق في بعض الأخشاب النطق، تقول الخشبة: الواحد نصف الإثنين قال: ولفظ القرآن كله مخلوق في جبريل عليه السلام عندنا...^(١).

وإذا رجعنا إلى المتأخرين من الأشاعرة، وجدناهم يرددون أقوال أسلافهم، دون أن يتحرروا من التقليد، أو يأتوا بما هو جديد، أو طريف؛ فقد صرح إبراهيم الباجوري (١١٩٨ - ١٢٧٧هـ) بأن الألفاظ، والأصوات التي في القرآن مخلوقة.

قال:

"... واعلم أن كلام الله يطلق على:

- الكلام النفسي القديم، بمعنى أنه صفة قائمة بذاته - تعالى -.

- وعلى الكلام اللفظي: بمعنى أنه خلقه، وليس لأحد في أصل تركيبه كسب؛

... ،... ،...

وإطلاقه عليهما:

- قيل بالإشتراك.

- وقيل: حقيقي في النفسي، مجاز في اللفظي.

وعلى كل: من أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر؛ إلا أن يريد

أنه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى.

ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثاً، لا يجوز أن يقال: القرآن حادث إلا في مقام

التعليم؛ لأنه يطلق على الصفة القائمة بذاته - أيضاً -؛ لكن مجازاً على الأرجح.

فربما يتوهم من إطلاق أن القرآن حادث، أن الصفة القائمة بذاته - تعالى -

حادث...^(٢).

وكذلك يصرح بأن القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه، وهو - الحروف

والأصوات - مخلوق.

(١) نفائس الأصول، ج ٣، ق ١، ص ٢٧٧ - مخطوط -.

(٢) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٢.

ثم راجع: ص ٧٢ - ٧٣.

قال: "... ومذهب أهل السنة [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه] أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق.

وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه، فهو: مخلوق.

لكن يمتنع أن يقال القرآن مخلوق، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه - تعالى - مخلوق...^(١).

وقال:

"... والحاصل أن كل ظاهر من الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن، فهو

محمول على اللفظ المقروء، لا على الكلام النفسي؛

لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، إلا في مقام التعليم...^(٢).

ورغم أن الأستاذ محمد عبده^(٣) (١٢٢٦هـ - ١٣٢٣هـ) قد حاول أن يتحرر

(١) تحفة المرید شرح جوهره التوحید، ص ٩٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٩٥.

(٣) هو: محمد بن عبده، بن حسن، بن خير الله، ولد في قرية من ضواحي طنطا في مصر، من أصل تركماني، وأم عربية سنة (١٢٢٦هـ = ١٨٤٩م)، فحفظ القرآن، وتعلم بعض علوم اللغة، والنحو، ثم التحق بالجامع الأزهر فمكث به إثني عشر عاماً من (١٢٨٨هـ - ١٢٩٤هـ) حصل على الشهادة العالمية للأزهر.

وفي سنة ١٨٧١م اتصل بجمال الدين الأفغاني، فتأثر بفكره. وقد دعا إلى حركة إصلاح فيها غيبش، ودخن!!، وكانت حركته عقلانية، وكان مفتوناً بالحضارة الغربية، منبهرًا بها إلى أقصى حد.

وقد ابتدأ عمله الإصلاحية بمهاجمة الأزهر، ونقد المحاكم، ونقد الحياة الاجتماعية، وقد حاول إصلاح التعليم كله على الطريقة الغربية.

وقد أول الملائكة، والجن، وطير أبابيل، وخلق آدم من تراب، وأفتى بإباحة صناديق التوفير، ولم يكن يرى حرجاً في اقتباس القوانين التشريعية الغربية مادام أن ذلك يحقق الإصلاح في نظره!!، وقد سرت إليه فكرة جمال الدين الأفغاني التي تنادي بمساواة المرأة للرجل في جميع الحقوق والواجبات!!.

وقد كتب مقالات في الأهرام سنة ١٨٧٦م مثل: الكتاب، والقلم، والعلوم العقلية، والدعوة إلى العلوم العصرية.

ومن الإنصاف أن أذكر أنه في آخر حياته ندم على طريقته في الإصلاح مفضلاً عليها تطبيق التربية الفردية.

عن مذهب الأشاعرة - وقد خالفهم^(١) في بعض المسائل فعلاً - إلا أنه في مسألة القرآن قد صرح بأن ألفاظ القرآن مخلوقةٌ حادثة، وأن لفظ القرآن مخلوق، يخلقه الله في الرسول، أو الشجرة.

قال:

"... أقول هذا تحريف لخل النزاع. وحاصله أن ليس النزاع في الكلام اللفظي؛ فإنه حادث باتفاق وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي..."^(٢).

وقال:

"... ثم إن الذي يبدو من كلام الخصوم، إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظي، وأنه هو المخلوق لله في المتكلم: الرسول، أو الشجرة، أو ما يشبه ذلك..."^(٣).
ويتفق محمد عبده مع المعتزلة على القول بحدوث ألفاظ القرآن، ويصرح بأنها مخلوقة، ويزعم أنه يجب تأويل كل نص يفضي إلى أن القرآن غير مخلوق بغير مخلق،

= وبعد ثورة العراقي اتهم بأنه من زعماء الثورة، فقبض عليه ووضع في السجن ثلاثة أشهر، ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات، وكان ذلك سنة ١٨٨٣م، فأقام في بيروت، ثم سافر إلى باريس، واشترك مع جمال الدين في إنشاء مجلة العروة الوثقى، ثم عاد إلى بيروت. ثم عاد إلى مصر فعين قاضياً، ثم عين مستشاراً سنة ١٨٩٠م، وفي سنة ١٨٩٩م عين مفتياً للديار المصرية. وقد توفي سنة (١٣٢٣هـ = ١٩٠٥م).

راجع:

- محمد عبده وآراؤه في العقيدة الإسلامية: عرض ونقد، حافظ محمد حيدر الجعيري - رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى - كلية الشريعة، ١٤٠٢هـ.

- دراسات في حضارة الإسلام، ص ٣٩٩.

- الفكر الإسلامي دراسة وتقويم، غازي التوبة، ص ٣٠.

- الإسلام في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، ص ١٤٧.

- تاريخ الأستاذ، ج ١، ص ١٦.

(١) راجع: حاشية محمد عبده على العقائد العنصرية.

رسالة التوحيد، محمد عبده.

محمد عبده وآراؤه في العقيدة الإسلامية: عرض ونقد، حافظ محمد حيدر الجعيري - رسالة دكتوراه - جامعة أم القرى - كلية الشريعة، ١٤٠٢هـ.

(٢) حاشية محمد عبده على العقائد العنصرية، ص ٥٨٨.

(٣) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

وينكر الكلام النفسي الذي يدعيه الأشاعرة، وتكره المعتزلة.

قال:

"... والحق أن لا سبيل إلى القول بقدم الألفاظ ولا إلى القول بترتب الألفاظ الخيالية في ذاته - تعالى - مع الإختصاص باسم الكلام. وليكن هذا محل وفاق بيننا، وبين جميع الخصوم. وأن ليس معنى القرآن، أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن، المكتوبة في المصاحف، المتفق على حدوثها.

وما ورد في النصوص من أنه غير [مخلوق] فمؤولة بغير [مخترق] كما قيل. وما في إطلاقات النبيين، من أنه - تعالى - متكلم، فمؤول - أيضاً - بأنه مجاز، أو ما يشبهه.

وأما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته تكون منبعا لإفاضة هذه الأقوال المقدسة على النبيين - عليهم الصلاة والسلام - ويطلق على هذه الصفة لفظ الكلام، وبها يطلق على الله متكلم - على سبيل التجوز والتشبيه فذلك أمر يطلب بالبرهان...^(١). حروف القرآن حادثة مخلوقة عند الأشاعرة:

زعم جمهور الأشاعرة أن حروف القرآن حادثة، مخلوقة، فقد صرح التفتازاني بأن المنظوم المؤلف مخلوق، والقرآن العربي خلق ليدل على ذلك المعنى القديم القائم بذاته - تعالى - وهو المعنى النفسي.

قال:

"... إن القرآن نزل على النبي ﷺ بلسان جبريل...^(٢)."

ومعنى قول السعد "نزل القرآن بلسان جبريل" أي: أن جبريل أدرك كلام الله - تعالى - وهو في مقامه فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما

(١) حاشية محمد عبده على العقائد العضدية، ص ٦٠٠ - ٦٠١.

ثم راجع: ص ٥٩٨؛ ثم راجع: رسالة التوحيد، ص ٦٦ صرح فيها بأن اللفظ مخلوق.

(٢) حاشية السعد على التلويح، ج ١، ص ٢٨؛ ثم يراجع: شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٣ -

فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام. فالقول، قول جبريل - عليه السلام - وهذا المعنى هو المشهور عند جمهور الأشاعرة^(١).

وأصل هذا الفهم صادر عن قول بعض الكلائية والأشعرية الذين يفرقون بين كلام الله، وكتاب الله، فيقولون: كلام الله تعالى، هو: المعنى القائم بالذات، وهو غير مخلوق.

وكتابه هو: المنظوم المؤلف العربي، وهو مخلوق، والقرآن العربي خلق ليدل على ذلك المعنى. ثم إن هذا القرآن إما أن يكون خلق في بعض الأجسام، كالهواء، أو غيره، أو ألهمه الله - تعالى - جبريل عليه السلام فعبر عنه بالقرآن العربي، أو ألهمه محمداً ﷺ فعبر عنه بالقرآن العربي، أو يكون جبريل - عليه السلام - أخذه من اللوح المحفوظ. وعندما أراد الآمدي أن يبين حقيقة القرآن - عند جمهور الأشاعرة - فرق بين كلام الله، وكتاب الله.

قال:

"... إنه المنزل علينا على لسان جبريل، ...، ...، ..."

- قال: وقلنا "المنزل" احتراز عن كلام النفس، فإنه ليس بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني؛ ولذلك لم نقل: هو الكلام القديم...^(٢).

ومقتضى هذه التفرقة بين كلام الله - تعالى - وكتاب الله أنهم جعلوا القرآن ليس منزلاً من الله - تعالى - بل ألهمه جبريل - عليه السلام - فعبر عنه بالقرآن العربي، أو ألهمه الله تعالى - محمداً ﷺ فعبر عنه بالقرآن العربي، أو يكون أخذه جبريل - عليه السلام - من اللوح المحفوظ.

وكل هذه الأقوال تفريع على أن كلام الله - تعالى - ليس بحرف ولا صوت وأن الحروف، والأصوات، والألفاظ عبارات تدل على الكلام النفسي وهي حادثة

(١) راجع: الإرشاد، ص ١٣٥؛ ثم التبصير في الدين، ص ١٦٧.

ثم راجع: الانصاف، ص ٩٦ - ١٤٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١١، ٢١٢.

مخلوقة، فحروف القرآن، وألفاظه مخلوقة حادثه^(١).

قال الشهرستاني:

"... وكلامه واحد هو: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعد. وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه؛ لا إلى عدد في نفس الكلام، والعبارة، والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء - عليهم السلام - دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. والفرق بين القراءة، والمقرؤ، والتلاوة، والملتو، كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث، والمذكور قديم..."^(٢).

وقال الشهرستاني:

"... فإن ما يشبهه الخصم [أي: المعتزلي] كلاماً، فالأشعرية تثبته وتوافقته على أنه كثير، وأنه محدث مخلوق، وما يشبهه الأشعري كلاماً فالخصم ينكره أصلاً..."^(٣).

القول الثالث: القول بأن لفظ القرآن ومعناه، قديمان أزليان:

ذهب الشهرستاني (٤٧٩هـ - ٥٤٨هـ)، والعضد الإيجي (٧٠٨ - ٧٥٦هـ)، ومحمد بن أسعد الدواني (٨٢٨ - ٩١٨هـ) إلى أن كلام الله - تعالى - يشمل اللفظ والمعنى؛ واللفظ قديم أزلي كما أن المعنى قديم أزلي.

قال الشهرستاني:

- (١) راجع: حاشية حسن جلي على شرح المواقف - الموقف الخامس، ص ١٦٣، ١٦٤.
 (٢) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٩٦.
 ثم راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٩ - ٨٠؛ الإنصاف، ص ٩٦ - ٩٨.
 (٣) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٨١.
 ثم راجع: نفس المصدر السابق، ص ٣١٣ - ٣١٤.
 ولقد صرح بعض الأشاعرة - فعلاً - بأن ألفاظ القرآن وحروفه تدل على المعنى النفسي القديم القائم بذات الله - تعالى - وهذه الحروف والألفاظ من مبدعات الله - تعالى - ومخلوقاته خلقها في لسان الملك، أو لسان النبي - عليهما السلام - وأوجد نقوشاً دالة عليه في اللوح المحفوظ.

راجع: حاشية حسن جلي الفناري على شرح المواقف، ص ١٦٣.

"... فتارة يجيء الكلام بلفظ الأمر، وتثبت له الوحدة الخالصة التي لا كثرة فيها.
﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^(١).

وتارة يجيء بلفظ الكلمات، وتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها، ولا
نهاية لها ﴿مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^(٢).

فله إذاً أمر واحد، وكلمات كثيرة، ولا يتصور إلا بحروف؛ فعن هذا قلنا أمره
قديم، وكلماته كثيرة أزلية. ، ،

أما الكلمات والحروف فأزلية قديمة، فكما أن أمره لا يشبه أمرنا، وكلماته
وحروفه لا تشبه كلماتنا، وهي حروف قدسية وعلوية...^(٣).

وقال العضد الإيجي:

"... وأنزل معه كتاباً عربياً مبيناً، فأكمل لعباده دينهم، وأتم عليهم نعمته،
ورضى لهم الإسلام ديناً، كتاباً كريماً، وقرآناً قديماً ذا غايات ومواقف، محفوظاً في
القلوب، مقروءاً بالألسن، مكتوباً في المصاحف، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه، ولا يتطرق إليه نسخ، ولا تحريف، في أصله أو وصفه...^(٤).

وقال الجرجاني: (٧٤٠ - ٨١٦هـ).

"... واعلم أن للمصنف^(٥) مقالة مفردة في تحقيق كلام الله - تعالى - على وفق

ما أشار إليه في خطبة الكتاب^(٦)، ومحصولها: أن لفظ المعنى:

- يطلق تارة على مدلول اللفظ.

(١) سورة القمر، الآية ٥٠.

(٢) جزء من الآية ٢٧ في سورة لقمان، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ
يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

(٣) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣١٥ - ٣١٦.

ثم راجع المصدر نفسه، ص ٣١٣ - ٣١٤. حيث ينقد من قال - من الأشاعرة أن حروف
القرآن، وألفاظه حادثة مخلوقة. نقداً شديداً لا دعاً.

(٤) مقدمة كتاب المواقف، ص ٣. (النسخة المجردة).

(٥) أي العضد الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد.

(٦) أي كتاب المواقف. راجع: الخطبة، ص ٣.

- وأخرى على الأمر القائم بالغير.
 فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي؛ فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده؛ وهو القديم عنده.
 وأما العبارات^(١): فإنما تسمى كلاماً مجازاً؛ لدلالاتها على ما هو كلام حقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه - أيضاً - لكنها ليست كلامه حقيقة.
 وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة:
 - كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله - تعالى - .
 - وكعدم المعارضة، والتحدي بكلام الله الحقيقي.
 - وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية.
 فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني؛ فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله - تعالى - وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن محفوظ في الصدور؛ وهو غير الكتابة، والقراءة، والحفظ الحادثة.
 وما يقال من أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة؛ - فجوابه: أن ذلك الترتب إنما هو في اللفظ بسبب عدم مساعدة الآلة؛ فالتلفظ حادث، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه، دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة.
 وهذا الذي ذكرناه، وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا؛ إلا أنه - بعد التأمل - تعرف حقيقته، ثم كلامه...^(٢).
 وقد رجح الجرجاني هذا القول، واستحسنه ومال إليه.
 قال:

(١) العبارات تشمل الألفاظ، والحروف. راجع شرح المواقف، ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٢) شرح المواقف، للجرجاني - الموقف الخامس - ١٦٣ - ١٦٤.

"... ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة..."^(١).

وقال الدواني:

"... كلام الله - تعالى - هو الكلمات التي رتبها الله - تعالى - في علمه

الأزلي، بصفته الأزلية، التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها.

وهذه الصفة قديمة.

وتلك الكلمات المرتبة - أيضاً - بحسب وجودها العلمي، أزلية - أيضاً -.

بل الكلمات والكلام مطلقاً، كسائر الممكنات، أزلية بحسب وجودها العلمي.

وليس كلام الله تعالى، إلا ما رتبه الله تعالى بنفسه، من غير واسطة.

والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي، حتى يلزم حدوثها. وإنما التعاقب

بينها في الوجود الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي..."^(٢).

أحكام تتعلق بكلام الله - تعالى - عند الأشاعرة

هناك أحكام تتعلق بكلام الله - تعالى - عند الأشاعرة وهي:

١ - كلام الله - تعالى - معنى واحد أزلي هو أمر، ونهي، وخبر، ووعد، ووعد، واستفهام، ونداء.

٢ - كيف سمع نبي الله موسى - عليه السلام - كلام الله تعالى.

٣ - معنى نزول كلام الله - تعالى - عند الأشاعرة.

٤ - ما بين دفتي المصحف هل هو كلام الله حقيقة؟ أم لا؟.

٥ - الفرق بين المقروء، والقراءة، والقرآن، والفرق بين المكتوب، والكتابة، والكتاب.

وفيما يلي عرض لهذه الأحكام:

١ - كلام الله - تعالى - عند الأشاعرة معنى واحد أزلي هو: أمر، ونهي،

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٦٤.

(٢) شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٦.

وخبر، واستفهام، ووعد، ووعيد، ونداء^(١)، ...

وقد استشكل المعتزلة قول الأشاعرة بأن كلام الله - تعالى - معنى قديم واحد،

هو: أمر، ونهي، وخبر، ...، ...

ونريد أن نعرف لماذا قال الأشاعرة إن كلام الله - تعالى - معنى أزلي واحد، هو

أمر، ونهي، وخبر، ووعد، ووعيد، واستفهام... إن عبر عنه بالعبرية كان تورا، وإن
عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآناً^(٢)؟

- والسبب الذي جعل الأشاعرة يقولون بهذا القول هو: اعتراض أورده

المعتزلة^(٣) عليهم، فقالوا:

إذا قلتم إن كلام الله - تعالى - أزلي قائم بذاته لم يخل من أمرين:

- إما أن تقولوا بأن الكلام الأزلي هو: أمر، ونهي، وخبر، ...

- وإما أن تنكروا أن الكلام في الأزل لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام؛

وهذا لا يعقل^(٤).

(١) راجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨.

- الإرشاد، ص ١١٩ - ١٢٨.

- الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٩٠ - ٩٢.

- نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٩١ - ٢٩٢؛ ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

- غاية المرام في علم الكلام، ص ١٠٤ - ١٠٧؛ المحصل، ص ٢٦٥ - ٢٦٨.

- أبحاث الأفكار - مخطوط - ج ١، ص ٩٥ ب.

- شرح المواقف - الموقف الخامس - ١٥٨ - ١٦٠.

- حاشية السعد على مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٥.

- شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٣.

- حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٢.

- شرح الجوهرة، ص ٧٢.

- البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٤.

- البحر المحيط، للزركشي، ج ٢، ص ٨٧٥.

(٢) راجع: أصول الدين للبغدادي، ص ١٠٨؛ التبصير في الدين، ص ١٦٧.

(٣) راجع: المغني ج ٧، ص ٧٨ - ٧٩؛ ص ١٤؛ ٨٤؛ ١٣٣ - ١٧٩.

(٤) راجع: الإرشاد، ص ١١٩.

فإن زعمتم أن كلام الله - تعالى - في الأزل كان أمراً، ونهياً، وإخباراً، ونداءً، ... فهذا محال؛ لأن من حكم الأمر والنهي أن يصادف مأموراً ومنهياً، والنداء: أن يصادف منادى.

ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض؛ لأن يؤمر بأمر، أو يزجر عن نهى، وليس في الأزل منادى؛ لأنه لم يخلق بعد.

وليس يعقل أمر لا مأمور به، ونهي لا مخاطب به، ونداء لا منادى به^(١).

فكيف يقول الله - تعالى - في الأزل:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾^(٢) والملائكة لم يخلقوا

بعد؛ قالت المعتزلة والأمر بلا مأمور، عبث يتنزه الله تعالى عنه.

وكيف يقول الله - تعالى - في الأزل:

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا

هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٣).

فكيف يأمر الله - تعالى - بهذه الأوامر، ولا مأمور^(٤).

ثم إنه تعالى في الأزل لو كان متكلماً بقوله سبحانه ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ

قَوْمِهِ﴾^(٥) وهو إخبار عن الماضي لكان كاذباً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٦).

وقالت المعتزلة كيف ينادي الله في الأزل موسى - عليه السلام - بقوله سبحانه

﴿فَلَمَّا آتَاهَا نُودِي يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى وَأَنَا

(١) راجع: الإرشاد، ص ١١٩ - ١٢١؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٥ - ٢٦٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٣) سورة البقرة، الآية ٣٥.

(٤) ما كان لهذه الاعتراضات أن ترد لو أن الأشاعرة قالوا كما يقول أهل السنة إن الله يتكلم بحرف

وصوت وأن كلامه متعلق بمشيئته وإرادته فالكلام صفة ذات وفعل وهو سبحانه يتكلم بما شاء،

متى شاء، مع من شاء؛ لكن الأشاعرة أنكروا أن يقوم بذات الله حادث.

(٥) سورة نوح، الآية ١.

(٦) راجع: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٦.

اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ﴿١﴾. وموسى عليه السلام لم يخلق بعد^(٢).

وخلاصة القول: أن المعتزلة قد اعترضوا على دعوى الكلام النفسي الأزلي بشكوك عويصة يصعب على الأشاعرة ردها، والإنفصال عنها!!.

فقالت المعتزلة كيف يتنوع كلام الله - تعالى - إلى أمر، ونهي، وخير، ونداء، ووعد، ووعيد، واستفهام؛ ولم يكن هناك مأمور، ومخاطب، ومنادى، ...؛ لأنه لم يكن في الأزل مخاطب متعرض لأن يحث على أمر، أو يزجر عن آخر.

وقالت المعتزلة: - وكل من ينكر أن كلام الله معنى واحد هو أمر ونهي...، ... إذا قضيتم بأن كلام الله - تعالى - أزلي، لزمكم أن تصفوا الله - تعالى - بكونه آمراً، ناهياً قبل وجود المخاطبين، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين محال!!.

وإن زعمتم أن الكلام في الأزل يتنوع، ولا يكون موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام من أمر، وخير، ونهي، فقد ذهبتم إلى ما لا يعقل^(٣).

لاشك أن الأشاعرة - وهم أهل جدل - لم يعدموا الحيلة في إيجاد جواب إقناعي عن هذه الشكوك والاعتراضات!!.

وقد أجاب الأشاعرة عن ذلك بالفعل؛ لكن أجوبتهم لا تخلو من ضعف وتكلف!!.

وقد اعترف الرازي - وهو من أساطين علم الكلام المذموم - بهذا الضعف وصرح بأن تلك الأجوبة في غاية البعد^(٤)!!.

وسأذكر ما أجاب به الأشاعرة عن هذا الاعتراض:

-
- (١) سورة طه، الآية ١١ - ١٣.
- (٢) راجع: الغنية في أصول الدين، ص ١٠٥ - ١٠٦؛ الإرشاد، ص ١٢٦، ١٢٧.
- (٣) راجع: الإرشاد، ص ١١٩ - ١٢١.
- (٤) لقد اعترف الرازي بضعف الجواب الذي أجاب به عبد الله بن كلاب وقال إنه محض جهالة. كما اعترف بوهن الجواب الذي أجاب به جمهور الأشاعرة، وقال: "إنه في غاية البعد". راجع: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٦.

أولاً: جواب محمد بن عبد الله بن كلاب^(١) (ت + ٢٤٠هـ).

لقد ذهب ابن كلاب إلى: أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً، نهياً، خبراً، ... إلا عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط التكليف فإذا أبدع الله العباد، وأفهمهم كلامه - تعالى - على قضية أمر، أو موجب زجر، أو مقتضى خير، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام وهي من صفات الأفعال عنده، بمثابة اتصاف الباري - تعالى - فيما لا يزال بكونه: خالقاً، رازقاً، محسناً، متفضلاً^(٢).

فتعلق الكلام بالمخاطبين حادث.

قال الشهرستاني:

"... ذهب شيخنا الكلابي عبد الله بن سعيد إلى: أن كلام الباري في الأزلي لا يتصف بكونه أمراً، ونهياً، وخبراً، واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط التكليف، فإذا أبدع الله العباد، وأفهمهم كلامه على قضية أمر، وموجب زجر، أو مقتضى خير اتصف عند ذلك بهذه الأحكام، فهي عنده من صفات الأفعال بمثابة اتصاف الباري - تعالى - فيما لا يزال بكونه خالقاً، ورازقاً، فهو في نفسه كلام لنفسه أمر، ونهي، وخبر، وخطاب، وتكليم لا لنفسه؛ بل بالنسبة إلى المخاطب، وحال تعلقه؛ وإنما نقول كلامه في الأزلي يتصف بكونه خبراً؛ لأننا لو لم نصفه بذلك خرج الكلام عن أقسامه؛ ولأن الخبر لا يستدعي مخاطباً فإن الرب - تعالى - مخبر لم ينزل عن ذاته،

(١) هو: أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب (بضم الكلاف وتشديد اللام) وقيل: اسمه عبد الله بن محمد توفي بعد سنة (٢٤٠هـ) بقليل، وهو شيخ الأشاعرة المقدم، أول من قال بالكلام النفسي. ذكره الشهرستاني فقال: "... شيخنا الكلابي عبد الله بن سعيد...". نهاية الأقدام ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

وذكره الجويني فقال: "... عبد الله بن سعيد بن كلاب - رحمه الله - من أصحابنا...". الإرشاد، ص ١١٩. وقد جراه أبو الحسن الأشعري في أكثر آرائه وهو متقدم عليه. ترجمته: طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٢٢٩ - ٣٠٠.

البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، ص ١٩؛ الفهرست، لابن النديم، ص ٢٥٥ ذكر مذاهب الفرق الثنتين وسبعين المخالفة للسنة والمبتدعين، ص ١٣٩، لسان الميزان ج ٣، ص ٢٩٠.

(٢) انظر: الإرشاد، ص ١١٩ - ١٢٠.

وصفاته، وعما سيكون من أفعاله، وعما سيكلف عباده بالأوامر، والنواهي...^(١).
وقد ذكر بعض الأشاعرة أن هذا الجواب إقناعي، يدفع مشاغبة الخصم؛ لكنه
غير قطعي، فهو غير مرضي.

قال الجويني:

"... وهذه الطريقة وإن درأت تشغيلاً فهي غير مرضية..."^(٢).

كذلك لم يرتض الرازي جواب ابن كلاب، وعده بعيداً عن الحق؛ بل هو محض
الجهالة.

قال:

"... إن عبد الله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله - تعالى - وإن كان قديماً؛
لكنه ما كان في الأزل أمراً، ولا نهياً، ولا خبراً، ثم صار فيما لا يزال كذلك، وهذا في
غاية البعد؛ لأننا لما وجدنا في النفس طلباً، واقتضاء، وبيننا الفرق بينه، وبين الإرادة أمكننا
بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة، وندعي ثبوتها لله - تعالى -.

فأما الكلام الذي يغير هذه الحروف والأصوات، ويغير ماهية الأمر والنهي،
والخبر، فغير معلوم التصور فكون القول بثبوت الله تعالى في الأزل محض الجهالة..."^(٣).

ثانياً: الجواب الذي أجاب به أبو الحسن الأشعري، وجمهور الأشاعرة:

ذهب أبو الحسن الأشعري، وجمهور الأشاعرة إلى أن كلام الله - تعالى - هو
معنى أزلي، قائم بذات الله تعالى، وهو واحد، لا تعدد فيه، ومع ذلك هو: أمر، ونهي،
وخبر، واستفهام، ووعد، ووعد؛ وهذه الأقسام اعتبارية لا حقيقية وذلك الإنقسام هو:
بحسب التعلق؛ وهذا التعلق حادث عند ابن كلاب، وأزلي عند أبي الحسن، وجمهور
الأشاعرة.

(١) نهاية الأقدام، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٢) الإرشاد، ص ١٢٠.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٦.

ف قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) من حيث تعلقه بإقامة الصلاة هو: أمر.
 وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَى﴾^(٢) من حيث تعلقه بالنهى عن الزنا هو: نهى.
 وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣) من حيث تعلقه بالإخبار عن
 فرعون هو: خبر.
 وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ﴾^(٤) من حيث تعلقه بأن الطائع له
 الجنة هو: وعد.
 وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا
 وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾^(٥) من حيث تعلقه بأن الكافر يدخل النار، هو: وعيد.
 وقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾^(٦) استفهام تقريرى فمن حيث تعلقه بالإستخبار
 هو: استفهام.
 وقوله تعالى: ﴿يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾^(٧) من حيث تعلقه بنداء موسى هو نداء...
 وهكذا^(٨).

قال الجويني:

"... والصحيح ما ارتضاه شيخنا - رضي الله عنه - [يريد أبا الحسن الأشعري] من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً، نهياً، خبراً، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الإقتضاء، ممن سيكون إذا كانوا؛ والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له.

-
- (١) سورة البقرة، الآية ٤٣.
 (٢) سورة الإسراء، الآية ٣٢.
 (٣) سورة القصص، الآية ٤.
 (٤) سورة الطور، الآية ١٧.
 (٥) سورة التغابن، الآية ١٠.
 (٦) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.
 (٧) سورة طه، الآية ١١ - ١٢.
 (٨) راجع: الإرشاد، ص ١٢٠، المحصل، ص ٢٦٦، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٢، شرح الجوهرة، ص ٧٢.

...، ...، ...، فإننا نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً، ومنع تقدير معدومه علم الباري - تعالى - أنه لا يوجد مأموراً، ويستحيل وجوده مأموراً، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف...^(١).

ثم ذكر الجويني من اعتراضات المعتزلة.

"... أن قالوا: قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾^(٢) كلام الله تعالى، وتقدير الإتيان به في الأزل قبل خلق موسى - عليه السلام - هُجْرٌ وخلف من الكلام. والوجه إذا تمسكوا بذلك، أن يقال: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾^(٣) في إجماع المسلمين كلام الله - تعالى - في دهرنا، وموسى غير مخاطب الآن، فإن لم يعد ذلك متأخراً، لم يعد متقدماً. ...، ...، ...، فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت، والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو أمر بالمأمورات، نهى عن المنهيات، خبر عن المخبرات، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات، ولا يتجدد في نفسه.

وسيله فيما قررناه سبيل العلم الأزلي، فإنه كان في الأزل متعلقاً بالقديم، وصفاته، وعدم العالم، وأنه سيكون فيما لا يزال، ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلي بوقوع حدوثه، ولم يتجدد في نفسه.

وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد، كان خطاباً له تحقيقاً، والمتجدد موسى دون الكلام...^(٤).

وقد ضرب الرازي مثلاً على جواز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود؛

فقال:

"... أما جمهور الأصحاب: فقد زعموا أن كلام الله - تعالى - كان أمراً، ونهياً

في الأزل.

(١) الإرشاد، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢) سورة طه، ١٢.

(٣) سورة طه، الآية ١٢.

(٤) الإرشاد، ص ١٢٦ - ١٢٧.

أ - ثم منهم من يقول: المعدوم مأمور على تقدير الوجود؛ وهذا في غاية البعد؛ لأن الجماد لم يجوز أن يكون مأموراً، فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً.

ب - ومنهم من قال: إنه في الأزل كان أمراً من غير مأمور، ثم لما استمر، وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر. وضربوا له مثلاً، وهو:

أن الإنسان إذا أخبره النبي الصادق بأن الله - تعالى - سيرزقه ولداً؛ ولكنه يموت قبل ولادته فإنه ربما قال لبعض الناس إذا أدركت ولدي بالغاً، فقل له: إن أباك يأمرك بتحصيل العلم.

فهنا قد وجد الأمر، والمأمور معدوم، حتى أنه لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبي، لصار مأموراً بذلك الأمر...^(١).

وأما الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ) فإنه يرى أن كلام الله - تعالى - معنى، أزلي، واحد؛ وإنما يختلف إلى أمر، ونهي، وخبر، ... بحسب التعلق. قال:

"... كلامه - تعالى - واحد عندنا، ... ، ... ، ..."

وأما إنقسامه إلى: الأمر، والنهي، والإستفهام، والخبر، والنداء... فإنما هو بحسب التعلق، فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلقه بشيء آخر، أو على وجه آخر يكون أمراً، وكذا الحال في البواقي...^(٢). وكذلك أجاب الشهرستاني عن ذلك الشك الذي يرد على قول الأشاعرة بأن كلام الله - تعالى - معنى واحد أزلي، وهو - أيضاً - أمر، ونهي، ونداء... ، ... ، ... إلى غير ذلك من أقسام الكلام!!

فذهب إلى أن الكلام صفة واحدة، لها خاصية واحدة؛ وكونه: أمراً، ونهياً، وخبراً، واستفهاماً، ونداءً، ووعداً، ووعداً، خصائص أو لوازم تلك الصفة.

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٦.

(٢) شرح المواقيف، ص ١٥٨ - ١٥٩.

فصفة الكلام، كصفة العلم: فكما أن علمه واحد، ومع ذلك هو متعلق بالماضي، والحاضر، والمستقبل، وأجناس المخلوقات... فصفة العلم واحدة، والمعلوم مختلف، ولا تختلف صفة العلم، باختلاف المعلوم.

كذلك كلام الله - تعالى - واحد، ولا يجب تعدده بتعدد المتعلقات، وكون الكلام النفسي الأزلي أمراً، ونهياً، ونداء، ...، ... هي أوصاف الكلام، لا أقسام الكلام.

قال الشهرستاني:

"... الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة، ولخصوص وصفها حد خاص، وكونه أمراً، ونهياً، وخيراً، واستخباراً، خصائص، أو لوازم تلك الصفة، كما أن علمه - تعالى - صفة واحدة تختلف معلوماتها، وهي غير مختلفة في أنفسها، فيكون علماً بالقديم، والحادث، والوجود، والعدم، وأجناس الأحداث، ...

وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات، كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات.

وكون الكلام: أمراً، ونهياً، أوصاف الكلام، لا أقسام الكلام، ...، ...، ...، وكون الكلام: أمراً، ونهياً، وخيراً، واستخباراً أوصاف نفسية للكلام؛ وإن كانت معانيها مختلفة، وليس اشتمال معنى الكلام على هذه المعاني، كانقسام الحيوان إلى أنواعه المتمايزة، فأقسام الشيء غير، وأوصاف الشيء غير.

وكل ما في الشاهد للكلام من الأقسام، فهو في الغائب للكلام: أوصاف. والذي يحقق ذلك أن المعنى قد يكون واحداً في ذاته، ويكون له أوصاف هي اعتبارات عقلية، ثم الاعتبار العقلية قد تكون من جهة النسب والإضافات، وقد تكون من جهة الموانع واللواحق. ...، ...، ...

كذلك الكلام يسمى أمراً، إذا تعلق بالمأمور به.

ويسمى نهياً، إذا تعلق بالمنهي عنه.

وهو في ذاته واحد، وتختلف أساميه من جهة متعلقاته حتى قيل: إن الكلام بحقيقته خير عن المعلوم، وكل عالم يجد من نفسه خيراً عن معلومه ضرورة:

- فإن تعلق بالشيء الذي وجب فعله، سمي: أمراً.

- وإذا تعلق بالشيء الذي حرم فعله، سمي: نهياً.
 - وإن تعلق بشيء ليس فيه اقتضاء، وطلب، سمي: خبراً، واستخباراً.
 فهذه أسامي الكلام من جهة متعلقاته، كأسامي الرب - تعالى - من جهة أفعاله...^(١).

٢ - كيف سمع نبي الله موسى - عليه السلام - كلام الله تعالى:
 عندما زعم الأشاعرة أن كلام الله تعالى معنى نفسي أزلي قائم بذات الله - تعالى -
 ليس بحرف ولا صوت - طُرِحَ عليهم سؤال: كيف سمع موسى عليه السلام كلام
 الله - سبحانه - وقد زعمتم أنه معنى نفسي قديم ليس بحرف ولا صوت؟!..
 هنا اضطربت أقوال الأشاعرة، وجاءوا بثلاثة^(٢) أجوبة يقتنع بها من شب على
 ذلك المذهب بحكم المنشأ والولادة، ويرفضها من اهتدى بنور النقل الصحيح، والعقل
 الصريح، والفطرة السليمة.
 وتلك الأجوبة هي:

- أولاً: منهم من قال: سمع نبي الله - موسى عليه السلام - المعنى النفسي،
 الأزلي، الذي ليس بحرف ولا صوت بلاكم، ولا كيف!!.
 وهذا هو: قول أبي حامد الغزالي.

- ثانياً: أن نبي الله موسى - عليه السلام - سمع كلام الله - تعالى - من جميع
 الجهات على خلاف ما هو العادة.

وهذا القول ذكره السعد التفتازاني.
 - ثالثاً: أنه - عليه السلام - سمع كلام الله - سبحانه - من جهة واحدة؛
 ولكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا.
 وهذا الجواب نجده عند التفتازاني أيضاً.

قال الغزالي:

"... قول القائل: كيف سمع موسى كلام الله - تعالى -؟.."

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

(٢) راجع: شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٥٥ - ١٥٦.

- أسمع صوتاً وحرفاً؟.

- فإن قلت ذلك، فإذا لم يسمع كلام الله فإن كلام الله ليس بحرف.

- وإن لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت؟.

قلنا سمع كلام الله - تعالى - وهو صفة، قديمة، قائمة بذات الله - تعالى - ليس بحرف ولا صوت، فقولكم: كيف سمع كلام الله - تعالى؟، كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف، وإنه ماذا يطلب به؟ وبماذا يمكن جوابه؟.

فلتفهم ذلك حتى تعرف إستحالة السؤال.

- فنقول: السمع نوع إدراك، فقول القائل كيف سمع، كقول القائل كيف

أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر، وهذا السؤال لا سبيل إلى شفاؤه إلا بوجهين:

- أحدهما: أن نُسَلِّمَ سُكَّرًا إلى هذا السائل حتى يذوقه، ويدرك طعمه،

وحلاوته، فنقول أدركت أنا كما أدركته أنت الآن. وهذا الجواب الشافي، والتعريف

السام.

- والثاني: أن يتعذر ذلك إما لفقد السكر، أو لعدم الذوق في السائل للسكر،

فنقول أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل، فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه.

أما وجه كونه صواباً فإنه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه؛ وإن كان لا

يشبهه من كل الوجوه، وهو أصل الحلاوة، فإن طعم العسل يخالف طعم السكر وإن

قاربه من بعض الوجوه، وهو أصل الحلاوة، وهذا غاية الممكن.

فإن لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلاً تعذر جوابه، وتفهم ما سأل

عنه، ...، ...، ...

وكذلك من قال كيف سمع كلام الله - تعالى - فلا يمكن شفاؤه في السؤال إلا

بأن نسمعه كلام الله - تعالى - القديم، وهو متعذر، فإن ذلك من خصائص الكليم -

عليه السلام، فنحن لا نقدر على إسماعه، أو تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في

مسموعاته ما يشبه كلام الله - تعالى - .

فإن كل مسموعاته التي أَلْفَهَا أصوات، والأصوات لا تشبه ما ليس بأصوات،
فيتعذر تفهيمه؛ بل الأصم لو سأل وقال: كيف تسمعون أنتم الأصوات؟ وهو ما سمع
قط صوتاً لم نقدر على جوابه.

فإنا إن قلنا: كما تدرك أنت المبصرات فهو إدراك في الأذن كإدراك البصر في
العين كان هذا خطأ، فإن إدراك الأصوات لا يشبه إبصار الألوان، فدل أن هذا السؤال
محال.

بل لو قال القائل كيف يرى^(١) رب الأرباب في الآخرة، كان جوابه محالاً، لا
محالة؛ لأنه يسأل عن كيفية مالا كيفية له، ...، ...، ...، فكذلك تعذر هذا لا يدل على
عدم كلام الله - تعالى - بل ينبغي أن يعتقد أن كلامه - سبحانه - صفة قديمة ليس
كمثلها شيء، كما أن ذاته، ذات قديمة ليس كمثلها شيء، وكما ترى ذاته رؤية تخالف
رؤية الأجسام والأعراض، ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والأصوات،
ولا يشبهها^(٢).

ثانياً: ذهب بعض الأشاعرة إلى أن نبي الله - موسى عليه السلام - سمع كلام
الله - تعالى - بصوت من جميع الجهات.

قال السعد التفتازاني:

"... أسمع بصوت من جميع الجهات، على خلاف ما هو العادة..."^(٣).

ثالثاً: ذهب بعض الأشاعرة إلى أنه - عليه السلام - سمع كلام الله - تعالى -
من جهة واحدة؛ لكن بصوت غير مكتسب للعباد كما هو الحال في الشاهد.

قال السعد:

"... إنه سمع من جهة؛ لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا.

(١) عقيدة الأشاعرة في رؤية المؤمنين لربهم بالأبصار في دار القرار باطلة، ومخالفة لما يعتقد أهل السنة والجماعة.

وسياتي بيان قولهم في الرؤية، والرد عليه إن شاء الله - تعالى، ص ١٤٥٢ من هذا البحث ١١٦٧.

(٢) الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٧٨ - ٧٩.

(٣) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥٦ - ١٥٧.

وحاصله أنه أكرم موسى - عليه الصلاة والسلام - فأفهمه كلامه بصوت تولى
بخلقه من غير كسب لأحد من خلقه...»^(١).

٣ - معنى نزول كلام الله - تعالى :-

اتفق الأشاعرة على أن كلام الله - تعالى - منزل^(٢) على النبي ﷺ ، وقد
استدلوا^(٣) على ذلك بآيات كثيرة منها:

قوله تعالى:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٤).

وقوله:

﴿الْم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَأ رَبِّ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٥).

وقوله:

﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ

ذِكْرًا﴾^(٦).

لكنهم بعد أن زعموا أن كلام الله تعالى - ليس بحرف ولا صوت اختلفوا في
معنى نزوله.

فقالوا: إن جبريل - عليه السلام - أدرك كلام الله النفسي، ثم أفهمه محمداً

ﷺ.

قال أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري (ت ٤٧٨ هـ):

-
- (١) نفس المصدر السابق، ج ٤، ص ١٥٦ - ١٥٧.
(٢) راجع: الإرشاد، ص ١٣٥؛ ثم الغنية في أصول الدين، ص ١٠٧ - ١٠٨؛ شرح المقاصد ج ٤،
ص ١٥٥ - ١٥٦؛ غاية المرام في علم الكلام، ص ١١١؛ الإحكام في أصول الأحكام،
للأمدي ج ١، ص ٢١١ - ٢١٢.
(٣) الغنية في أصول الدين، ص ١٠٧.
(٤) سورة يوسف، الآية ٢.
(٥) سورة السجدة، الآية ١.
(٦) سورة طه، الآية ١١٣.

"... وليس المعنى في قولنا: إنه منزل، حط شيء من علو إلى أسفل، ونقله من مكان إلى مكان.

ولكن المراد بالإنتزال: أن جبريل - عليه السلام - أدرك كلام الله تعالى - فوق سبع سموات - ثم نزل إلى الأرض، وأفهم الرسول ﷺ: فأفهم عند سدره المنتهى. وهو كما يقال: نزلت رسالة الملك من القصر، لا يراد به حط شيء من القصر؛ وإنما يراد به ما ذكرناه..."^(١).

وقال الجويني (٤١٩ - ٤٧٨):

"... كلام الله - تعالى - منزل على الأنبياء؛ وقد دل على ذلك آي كثيرة من كتاب الله تعالى.

ثم ليس المعنى بالإنتزال حط شيء من علو إلى سفلى؛ فإن الإنتزال بمعنى الإنتقال، يتخصص بالأجسام والأجرام.

ومن اعتقد قدم كلام الله - تعالى -، وقيامه بنفس الباري - سبحانه وتعالى - واستحالة مزايته للموصوف به، فلا يستريب في إحالة الإنتقال عليه.،،
فالمعنى بالإنتزال، أن جبريل - صلوات الله عليه - أدرك كلام الله - تعالى - وهو في مقامه، فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدره المنتهى من غير نقل لذات الكلام.

وإذا قال القائل: نزلت رسالة الملك إلى القصر، لم يرد بذلك انتقال أصواته، أو انتقال كلامه القائم بنفسه..."^(٢).

وقال الآمدي:

"... وليس معنى كونه منزلا أنه منتقل من مكان إلى مكان، فإن ذلك غير متصور على كلا المذهبين"^(٣).

(١) الغنية في أصول الدين، ص ١٠٨.

(٢) الإرشاد، ص ١٣٥.

ثم يراجع: شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥٦.

(٣) المذهبان هما:

بل معناه: أن مافهمه جبريل من كلام الله - تعالى - فوق سبع سموات عند سدرة المنتهى، ينزل بتفهمه للأنبياء إلى بسيط الغبراء...^(١).

وقد فرّق الآمدي بين كلام الله - تعالى - وبين كتاب الله - فكلام الله: معنى نفسي أزلي ليس بحرف ولا صوت، وهو لا ينزل لأنه قائم بالذات؛ وإنما يدركه جبريل ويفهم معناه فيبلغه النبي عليه السلام.

- وأما كتاب الله: فهو المنظوم المؤلف من الألفاظ، والحروف فهذا حادث مخلوق منزل^(٢).

ووصف القرآن بأنه عربي^(٣): المراد به اللفظ الذي خلق ليدل على المعنى النفسي القائم بذات الله.

والمعنى النفسي لا يوصف بأنه عربي فقط؛ لأنه معنى واحد إن عبر عنه بلفظ عربي كان توراة، وإن عبر عنه بلفظ سرياني كان إنجيلا، وإن عبر عنه بلفظ عربي كان قرآنا.

وهذا اللفظ يوجد في اللوح المحفوظ، أو في لسان النبي والمنزل على قلب النبي هو المعنى دون اللفظ^(٤).

وذلك المعنى القديم وجد في اللوح المحفوظ، وأدركه جبريل عليه السلام ثم نقله إلى محمد عليه السلام وعبر عنه بلفظ عربي، فصار قرآنا!!.

قال الآمدي:

"... لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان جبريل، ... والأقرب

= أ - مذهب المعتزلة الذين زعموا: أن كلام الله - تعالى - حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وأنه حادث مخلوق.

ب - مذهب الأشاعرة: الذين زعموا أن كلام الله - تعالى - معنى نفسي أزلي واحد قائم بذات الله، ليس بحرف ولا صوت.

الإرشاد، ص ١٣٥.

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص ١١١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١١ - ٢١٢.

(٣) راجع: شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥٢.

(٤) راجع: نفس المصدر السابق، ج ٤، ص ١٥٤ - ١٥٥.

في ذلك أن يقال: الكتاب هو القرآن المنزل.
 فقولنا القرآن: احتراز عن سائر الكتب المنزلة من التوراة، والإنجيل، وغيرهما؛
 فإنها وإن كانت كتباً لله تعالى، فليست هي الكتاب المعهود لنا، ائتمج به في شرعنا على
 الأحكام الشرعية الذي نحن بصدد تعريفه. ،... ،...
 وقولنا المنزل: احتراز عن كلام النفس، فإنه ليس بكتاب؛ بل الكتاب هو الكلام
 المعبر عن الكلام النفساني، ولذلك لم نقل هو الكلام القديم...^(١).
 انظر كيف فرق بين:

- كلام الله القديم: فهو معنى أزلي نفساني ليس بحرف ولا صوت، وهو غير
 منزل.

- كتاب الله: وهو اللفظ المعبر عن المعنى القديم، بحروف وألفاظ وعبارات
 عربية، فهو القرآن، وهذا منزل.

وقال سعد الدين التفتازاني:

"... القرآن ذكر؛ لقوله تعالى:

﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾^(٢). وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾^(٣) والذكر محدث.

لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَانِ مُحَدَّثٍ﴾^(٤).

وعربي:

لقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٥).

والعربي: اللفظ لا شراك اللغات في المعنى.

ومنزل على النبي ﷺ بشهادة النص والإجماع.

ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١١ - ٢١٢.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٥٠.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٤٤.

(٤) سورة الشعراء، الآية ٥.

(٥) سورة الزخرف، الآية ٣.

بخلاف اللفظ: فإنه، وإن كان عرضاً، لا يزول عن محله؛ لكن قد ينزل نزول الجسم الحامل له. ... ، ... ، ...
وقد أنزل الله القرآن دفعة إلى سماء الدنيا فحفظته الحفظة، أو كتبه الكتبه ثم نزله منها بلسان جبريل إلى النبي ﷺ شيئاً فشيئاً بحسب المصالح...^(١).
وقال - أيضاً:

"... المشهور في كلام الأصحاب أن ليس إطلاق كلام الله - تعالى - على هذا المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله - تعالى - لكان هذا الإطلاق بحاله.

لكن المرضي عندنا أن له إختصاصاً آخر بالله، وهو أنه أخبر عنه بأنه أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ؛ لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾^(٢).
أو الأصوات في لسان الملك؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾^(٣).

أو لسان النبي؛ لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ...﴾^(٤).

والمنزول على القلب هو المعنى دون اللفظ... ، ... ، ...

وما يقال إن كلام الله - تعالى - ليس قائماً بلسان، أو قلب، ولا حالاً في مصحف، أو لوح، فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الأزلية.

ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان، أو قلب، أو مصحف؛ وإن كان المراد به اللفظي؛ رعاية للتأدب، واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي...^(٥).

(١) شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) سورة البروج، الآية ٢١ - ٢٢.

(٣) سورة التكويد، الآية ١٩ - ٢٠.

(٤) سورة الشعراء، الآية ١٩٣.

(٥) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥٤ - ١٥٥.

٤ - ما بين دفتي المصحف هل هو كلام الله - حقيقة؟ أم لا؟:

اختلاف الأشاعرة في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن ما بين دفتي المصحف ليس هو كلام الله - تعالى - حقيقة؛ وإنما هو دال على المعنى النفسي الأزلي القائم بذات الله تعالى. وإنما تسمى الحروف والأصوات، والألفاظ، والعبارات كلام الله - تعالى - من باب المجاز؛ لأنها تدل على المعنى النفسي القديم القائم بذات الله سبحانه الذي هو كلام الله - تعالى - حقيقة^(١).

وقد صرحوا بأن الألفاظ حادثة مخلوقة^(٢).

وقد استقر المذهب الأشعري على هذا القول.

وبناء على ذلك؛ فحقيقة كلام الله تعالى - عند جمهور الأشاعرة هو المعنى النفسي، القديم، القائم بذات الله - تعالى - وهو ليس بحرف ولا صوت، وهو مغاير للعبارات، والألفاظ، والحروف، والأصوات، والكتابة، والقراءة. وقد يعبر عنه بالألفاظ تارة، وبالإشارة تارة، والكتابة تارة، فلا تنحصر الدلالة على المعنى النفسي القديم في الألفاظ وحدها؛ بل قد يدل عليه بالإشارة، والكتابة، كما يدل عليه بالعبارة.

والعبارات التي تدل على المعنى النفسي تختلف باختلاف الزمان، والمكان، والقوم؛ فقد يعبر عنه بالعبرية فيكون تورا، وقد يعبر عنه بالسريانية، فيكون إنجيلا، وقد

(١) راجع:

- الإرشاد، ص ١٣٢. ثم الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٩ - ٨٠.

- غاية المرام في علم الكلام، ص ١١١.

- شرح المقاصد ج ٤، ص ١٤٥ - ١٤٦؛ ج ٤، ص ١٥٢، ص ١٥٥ - ١٥٦، ص ١٥٤ - ١٥٥.

- شرح العقائد العضدية، للدواني، ص ٥٩٣ - ٥٩٤.

- تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٢ - ٧٣؛ ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) شرح المواقف، ص ١٤٩ - ١٥١؛ ص ١٥٢؛ ثم تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٢.

يعبر عنه بالعربية فيكون قرآنا.

وأما المعنى النفسي القديم فلا يختلف.

وتسمى الحروف والأصوات كلاماً لفظياً^(١)، ويعترف جمهور الأشاعرة بأنها
حادثه، ومخلوقة، وغير قائمة بذات الله - تعالى.

قال الجويني:

"... كلام الله - تعالى - مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، وليس حالاً

في مصحف، ولا قائماً بقلب.

والكتابة قد يعبر بها عن حركات الكاتب، وقد يعبر بها عن الحروف المرسومة،

والأسطر المرقومة، وكلها حوادث.

ومدلول الخطوط، والمفهوم منها الكلام القديم، وهذا بمثابة إطلاق القول بأن

كلام الله - تعالى - مكتوب في المصاحف، وليس المعنى بذلك إتصاله بالأجسام، وقيامه
بالأجرام...."^(٢).

وقال الغزالي:

"... كلام الله حالٌّ في المصحف؟ أم لا؟.

- فإن كان حالاً؛ فكيف حل القديم في الحادث؟.

- فإن قلتم لا؛ فهو خلاف الإجماع؛ إذ إحترام المصحف مجمع عليه حتى حرم

على المحدث مسه، وليس ذلك إلا لأن فيه كلام الله - تعالى .

- فنقول: كلام الله - تعالى - مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب، مقروء

باللسنة، وأما الكاغد^(٣)، والخبر^(٤)، والكتابة، والحروف، والأصوات: كلها حادثه؛ لأنها

(١) راجع: شرح المواقف، ص ١٤٩ - ١٥١.

(٢) الإرشاد، ص ١٣٢.

(٣) الكاغد: بفتح الغين المعجمة هو: القرطاس؛ فارسي معرب.

راجع:

- لسان العرب (باب الدال، فصل: الكاف) ج ٣، ص ٣٨٠.

- القاموس المحيط (باب الدال، فصل الكاف) ص ٤٠٢.

- تاج العروس (باب الدال، فصل الكاف) ج ٢، ص ٤٨٦.

(٤) نسب بعض الأشاعرة إلى الحنابلة أنهم قالوا: الجلد والغلاف والمداد قديمة؛ وهذه النسبة باطلة

لا أساس لها من الصحة.

أجسام وأعراض في أجسام، فكل ذلك حادث.
وإن قلنا: إنه مكتوب في المصحف - أعني صفة - تعالى القديم، لم يلزم أن تكون
ذات القديم في المصحف.

كما أنا إذا قلنا: النار مكتوبة في الكتاب، لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة
فيه؛ إذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار، فلو كانت ذات النار بلسانه،
لاحترق لسانه، فالنار جسم حار، وعليه دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه
(النون، والألف، والراء) فالنار المحرق: ذات المدلول عليه؛ لا نفس الدلالة.

فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله - تعالى - هو المدلول؛ لا ذات الدليل،
والحروف أدلة، وللأدلة حرمة؛ إذ جعل الشرع لها حرمة، فلذلك وجب احترام
المصحف؛ لأن فيه دلالة على صفة الله - تعالى...^(١).

وقال الآمدي: (٥٥١ - ٦٣١هـ).

"... ولا ننكر أن القرآن القديم: مكتوب، ومحفوظ، ومسموع، وملتو.

لكن ليس معنى كونه مكتوباً، أو محفوظاً أنه حال في المصاحف، أو الصدور بل
معناه، أنه: قد حصل فيها ما هو دال عليه، وهو مفهوم منه معلوم...^(٢).

= قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى:

"... وأما من قال ليس القرآن في المصحف؛ وإنما في المصحف مداد، وورق، أو حكاية،
وعبارة فهو مبتدع ضال.

وكذلك من قال: ليس في المصحف كلام الله.

وأما من زاد على ذلك من الجهال الذين يقولون: إن الورق، والجلد، والوتد، والأوعية، والمداد
قديم غير مخلوق، فقولهم باطل؛ بل هي مخلوقة شأنها شأن أصوات العباد، وكتابتهم،
واكتسابهم...".

مجموع الفتاوى ج ٣، ص ٤٠٣ - ٤٠٤؛ ثم راجع: أفعال العباد، للبخاري، ص ١٣٨. شرح
المواقف، للجرجاني، ص ١٤٨.

وقال ابن تيمية:

"... وأما من قال إن المداد قديم؛ فهذا من أجهل الناس وأبعدهم عن السنة...".

ج ٣، ص ٤٠٣.

(١) الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص ١١١.

ويفرق التفتازاني بين:

- الكلام : النفسي، وهذا قديم قائم بذات الله - تعالى - ليس بحرف ولا صوت.

- الكلام: الحسي، أو اللفظي، وهو حروف وأصوات حادثة مخلوقة دالة على المعنى النفسي القديم، وهي بين دفتي المصحف.
قال:

"... والحاصل إنه انتظم من المقدمات القطعية، والمشهورة قياسان ينتج:

- أحدهما: قدم كلام الله - تعالى - وهو أنه من صفات الله، وهي قديمة.

- والآخر: حدوثه، وهو: أنه من جنس الأصوات، وهي حادثة.

فاضطر القوم إلى القدح في أحد القياسين، ومنع بعض المقدمات؛ ضرورة امتناع حقيقة النقيضين:

- فمنعت المعتزلة: كونه من صفات الله، ...، ...، ...

- ومنعت الأشاعرة: كونه من جنس الأصوات والحروف، ...، ...، ...

- فبقي النزاع بيننا، وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس، ونفيه؛ وأن القرآن هو، أو هذا المؤلف من الحروف: الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي.

ولا لهم في قدم النفس لو ثبت...^(١).

ويرى التفتازاني أن وصف القرآن بأنه مكتوب في المصحف إنما يصدق على الكلام الحسي، أي: الحروف والألفاظ الحادثة - عنده على حد زعمه -.

وأما المعنى النفسي فلا يصدق عليه أنه في المصحف؛ لأنه ليس بحرف ولا صوت أصلاً - عند جمهور الأشاعرة، ولأن العبارات، والألفاظ التي بين دفتي المصحف هي دالة على المعنى القديم القائم بذات الله تعالى فما بين دفتي المصحف ليس كلام الله حقيقة عند الأشاعرة^(٢).

(١) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٢) راجع: شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٥٤ - ١٥٥.

قال التفتازاني:

"... إن ما اشتهر من خواص القرآن إنما يصدق على اللفظ الحادث؛ دون

القديم.

مثل: كونه ذكراً، عربياً، منزلاً على النبي ﷺ مقروءاً بالألسن، مسموعاً بالآذان، مكتوباً في المصاحف، مقروناً بالتحدي، مفصلاً إلى السور، والآيات، قابلاً للنسخ...^(١).

وقال:

"... وما يقال: إن كلام الله - تعالى - ليس قائماً بلسان، أو قلب، ولا حالاً في

مصحف، أو لوح، فيراد به الكلام الحقيقي، الذي هو: الصفة الأزلية.

ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان، أو قلب، أو مصحف، وإن كان المراد

هو اللفظي - رعاية للتأديب، واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي...^(٢).

القول الثاني:

إن ما بين دفتي المصحف هو كلام الله - تعالى - حقيقة؛ لأن كلام الله - تعالى

- يشمل المعنى واللفظ معاً، وكلاهما قديمان.

وهذا القول ذهب إليه: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني^(٣) (٤٧٩-٥٤٨هـ)

وعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي^(٤) (٧٠٨-٧٥٦هـ). والدواني^(٥) (٨٢٨-٩١٨هـ).

قال الإيجي:

"... وأنزل معه كتاباً عربياً مبيناً، ...، ...، ...، كتاباً كريماً، وقرآناً قديماً، ذا

غايات ومواقف، محفوظاً في القلوب، مقروءاً بالألسن، مكتوباً في المصاحف...^(٦).

(١) نفس المصدر السابق، ج ٤، ص ١٥٢.

(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٣) راجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣١٢ - ٣١٦.

(٤) راجع: المواقف في علم الكلام، ص ٣؛ ثم شرح المواقف، ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٥) راجع: شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٥ - ٥٩٦.

(٦) المواقف في علم الكلام - النسخة المجردة، ص ٣؛ ثم يراجع: شرح المواقف - الموقف الخامس -

٥ - الفرق بين المقروء، والقراءة، والقرآن، والمكتوب، والكتابة، والكتاب:

ذهب الأشاعرة إلى أن القرآن الكريم هو كلام الله - تعالى - قالوا: وأجمعت الأمة على أنه معجزة للرسول ﷺ .

وأن القرآن مشترك بين المقروء، والقراءة.

وجهور الأشاعرة إذا وصفوا القرآن بأنه قديم، وأنه كلام الله - تعالى - غير مخلوق، فإنهم يريدون به المقروء: أي المعنى النفسي القديم القائم بذات الله - تعالى - .
وإذا وصفوا القرآن بأنه سور، وآيات، ولها مقاطع ومفاتيح، فإنهم يريدون به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي: قراءة^(١).

وقد عرف الجويني: المقروء بأنه الكلام النفسي القديم الذي تدل عليه العبارات، وليس هو منها.

وهو لا يقوم بالقارئ، ولا يحل فيه.

قال:

"... فأما المقروء بالقراءة، فهو: المفهوم منها المعلوم، وهو الكلام القديم الذي

تدل عليه العبارات؛ وليس منها.

ثم المقروء لا يحل القارئ، ولا يقوم به..."^(٢).

كما عرف الجويني القراءة بأنها الدلالة على المعنى النفسي القديم بأصوات العباد الحادثة؛ ولا يمكن أن تشتمل القراءة على الكلام النفسي، الذي هو: كلام الله حقيقة؛ بل هي محض كسب^(٣) العباد؛ لأنهم زعموا أن كلام الله -تعالى- ليس بحرف ولا صوت.

(١) راجع: الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٨١ - ٨٢.

(٢) الإرشاد، ص ١٣١.

(٣) حاول أبو الحسن الأشعري أن يعالج مشكلة أفعال العباد، ويتخلص من مقالة الجبرية: بأن الإنسان مجبور في أفعاله؛ ويتخلص - أيضاً - من مقالة المعتزلة بأن الإنسان خالق لأفعاله، فأضاف الكسب إلى الخلق، فقال: إن الله - سبحانه هو خالق أفعال العبد؛ والعبد هو: كاسب لها، وملاك الطاعة والعصيان، والثواب والعقاب هو "الكسب" دون الخلق، فكل فعل صادر عن كل إنسان مرید يشتمل على جهتين: "جهة الخلق" و "جهة الكسب" فالخلق والإيجاد من الله سبحانه؛ والكسب والإكتساب من الإنسان.

قال الجويني:

وقد فرق أبو الحسن الأشعري بين الحركة الإضطرارية، والحركة المكتسبة فهو يرى أنه لما كانت القدرة موجودة في الحركة المكتسبة، وجب أن يكون الفعل الصادر عن الإنسان كسباً؛ "لأن حقيقة الكسب هي أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة...". اللمع، للأشعري، ص ٧٦.

ويرى عبد الجبار المعتزلي أن أبا الحسن الأشعري لم يكن هو أول من قال بنظرية الكسب؛ وإنما سبقه إليها ضرار بن عمرو من المعتزلة (ت ١٩٠هـ) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٣. وقد أصبحت نظرية الكسب هي المذهب الرسمي للأشاعرة فرددوا النظر فيها، وشرحوها، وحظيت منهم باهتمام كبير.

راجع:

- اللمع، للأشعري، ص ٦٩ - ٨٠.
 - التمهيد، للباقلاني، ص ٢٨٦.
 - الإنصاف، ص ٤٣ - ٤٤.
 - أصول الدين، للبغدادي، ص ١٣٠ - ١٣٩.
 - الإرشاد، ص ١٨٨ - ٢٠٨.
 - الغنية في أصول الدين، ص ١٢٦ - ١٢٧.
 - الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٩٦ - ٩٩.
 - شرح المواقف، ص ٢٣٧.
 - تحفة المرید شرح جوهر التوحيد، ص ٢١٩.
- وكسب الأشعري هو نظرية لا حقيقة لها!! وقد تصدى لها أهل السنة والجماعة، فنقدوها، وبينوا زيفها.

راجع:

- درء تعارض العقل والنقل ج ١، ص ٨٢ - ٨٤.
- درء تعارض العقل والنقل ج ٤، ص ٦٥.
- درء تعارض العقل والنقل ج ٦، ص ٤٩.
- درء تعارض العقل والنقل ج ٧، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.
- منهاج السنة ج ١، ص ٣٢٢ - ٣٢٦؛ طبعة دار العروبة المحققة.
- الصفدية ج ١، ص ١٤٩ - ١٥٣.
- النبوات، ص ١٩٩.
- مجموع الفتاوى ج ٨، ص ١٢٨.
- مجموع الفتاوى ج ٢، ص ١١٩ - ١٢٩.
- مجموع الفتاوى ج ٨، ص ٣٨٧.

"... القراءة عند أهل الحق [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه] أصوات القراء، ونغماتهم، وهي أكسابهم التي يؤمرون بها في حال إيجاباً في بعض العبادات، وندباً في كثير من الأوقات، ويزجرون عنها إذا أجنبوا، ويثابون عليها، ويعاقبون على تركها، ...، ...، ولا يتعلق الثواب والعقاب، إلا بما هو من اكتساب العباد، ويستحيل ارتباط التكليف، والترغيب والتعنيف، بصفة أزلية، خارجة عن الممكنات، وقيل المقدورات. والقراءة هي التي تستطاب من قارئ، وتستبشع من آخر، وهي الملحونة، والقويمة المستقيمة.

وتتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة.

ولا يخطر لمن لازم الإنصاف أن الأصوات التي يبعث لها حلقه، وتنفخ على مستقر العادة منها أوداجه، ويقع على حسب الإيثار، والإختيار، محرفاً، وقويماً، وجمهورياً، وخفياً، ورخيماً نفس كلام الله - تعالى - .
فهذا القول في القراءة...^(١).

وقال الجويني:

"... وكلام الله - تعالى - مقروء بالسنن القراء، محفوظ بحفظ الحفظ، مكتوب في المصاحف على الحقيقة.

والقراءة: أصوات القارئ ونغماتهم.

وهي من الأفعال التي يؤمر بها، وينهى عنها، ويثاب المكلف عليها، وقد يعاقب على تركها.

وكلام الله - تعالى - هو المعلوم المفهوم منها.

والحفظ: صفة الحافظ.

والحفوظ: كلام الله - عز وجل - .

والكتابة: أحرف منظومة، وأشكال مرقومة، وهي حوادث.

والمفهوم منها: كلام الله - تعالى - .

(١) الإرشاد، ص ١٣٠ - ١٣١.

كما أن الله - تعالى - مكتوب، معلوم، مذكور، وهو غير ذكر الذاكرين،
وعلم العالمين، وكتابة الكاتبين...^(١).

وقال الغزالي:

"... إن قراءة القارئ هي الحروف والأصوات.

فنقول: هاهنا ثلاثة ألفاظ:

قراءة، ومقروء، وقرآن.

- أما المقروء: فهو كلام الله - تعالى - أعني: صفته القديمة القائمة بذاته.

- أما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القارئ الذي كان ابتداءه بعد أن

كان تاركاً له.

ولا معنى للحادث إلا أنه ابتداء بعد أن لم يكن، فإن كان الخصم لا يفهم هذا

الحادث، فلنترك لفظ الحادث، والمخلوق.

ولكن نقول: القراءة فعل ابتداءه القارئ بعد أن لم يكن يفعله، وهو محسوس.

- وأما القرآن: فقد يطلق ويراد به المقروء، فإن أريد به ذلك فهو قديم، غير

مخلوق، وهو الذي أراده السلف^(٢) - رضوان الله عليهم - بقولهم: القرآن كلام الله -

تعالى - غير مخلوق، أي: المقروء بالألسنة.

وإن أريد به القراءة التي هي فعل القارئ، ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ،

وما لا يسبق وجود الحادث، فهو حادث...^(٣).

هذا هو مذهب الأشاعرة في كلام الله - تعالى -.

(١) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (يريد بهم الأشاعرة)، ص ٩٢ - ٩٣.

(٢) هكذا زعم أن هذا هو مذهب السلف رحمهم الله - وليس الأمر كما قال؛ بل مذهب السلف أن القرآن هو كلام الله - تعالى - لفظه ومعناه، وأن الله تكلم بحرف وصوت، وأن الكلام صفة ذات وفعل، فكلامه صفة أزلية قائمة بذاته، وكلامه متعلق بمشيئته وإرادته. وسيأتي - إن شاء الله - مزيد تحرير وتقرير لمذهب السلف في المطلب الرابع، وبالله التوفيق.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨٠.

المطلب الثالث
جوانب التأثير في مسألة كلام الله تعالى

المطلب الثالث

جوانب التأثير في مسألة كلام الله - تعالى -

لقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في مسألة كلام الله - تعالى - وظهر هذا الأثر في عدة جوانب، تتضح من خلال الإشارة إلى أقوال المعتزلة، ثم إيراد كلام الأشاعرة بعدها؛ وفيما يلي عرض ذلك:

أولاً: أنكر المعتزلة أن يكون كلام الله - تعالى - قائماً بذاته ومتعلقاً بالنوازل؛ لأنه يستحيل عندهم أن يقوم بذات الله - تعالى - حادث؛ حيث زعموا أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

قال عبد الجبار:

"... إن الكلام الذي أثبتموه [أي: الصفاتية] قائماً بذات الباري إما أن تثبتوه حالاً في الله - تعالى - فالله يستحيل أن يكون محلاً؛ لأن المحل متحيز، والمتحيز محدث، وقد ثبت قدمه..."^(١).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة فقالوا: يستحيل أن يكون كلام الله - تعالى - حادثاً، وأنكروا أن يتعلق كلام الله - تعالى - بمشيئته وإرادته؛ لهذا لجأوا إلى القول بأن كلام الله - تعالى - معنى نفسي قديم ليس بحرف ولا صوت.

قال الجويني:

"... وإذا تقرر ذلك ترتب عليه استحالة كونه حادثاً؛ لقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث، ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق^(٢) في وصف الباري - تعالى - بكونه متكلماً بكلام قديم أزلي..."^(٣).

وقال:

"... وإذا ثبت أن القائم بالنفس: كلام، وليس هو حروفاً منتظمة، ولا أصواتاً

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٢) لعل من نافلة القول أنه يريد بأهل الحق الأشاعرة، لأن الجويني من كبار متكلمي الأشاعرة.

(٣) الإرشاد، ص ١١٨.

مقطعة من مخارج الحروف؛ فليستيقن العاقل: أن الكلام القديم: ليس بحروف، ولا أصوات، ولا ألحان، ولا نغمات.

فإن الحروف تتوالى وتترتب، ويقع بعضها مسبقاً ببعض - وكل مسبق حادث...^(١).

وقد بين الحافظ أبو نصر السجزي^(٢) تأثر الأشاعرة بالمعتزلة، وأن الذي اضطهرهم إلى إبتداع الكلام النفسي هو إلزيمات المعتزلة؛ حيث قالوا إن الكلام المعقول هو حروف منظومة وأصوات مقطعة، وذلك لا يكون إلا بحركة وسكون، فهي حادثة، والله - سبحانه - لا تقوم به الحوادث؛ لأنهم زعموا أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. وبسبب هذه الإلزيمات لجأ أوائل الأشاعرة إلى القول بأن كلام الله معنى نفسي أزلي ليس بحرف ولا صوت، ثم قلدهم عليه سائر الأشاعرة.

قال أبو نصر السجزي: (٤٤٤هـ).

"... اعلموا - أرشدنا الله وإياكم - أنه لم يكن خلاف بين الخلق - على اختلاف نحلهم - من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب، والقلايسي، والأشعري، وأقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة، وهم معهم؛ بل أخس حالاً منهم في الباطن، من أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً، ذا تأليف، واتساق، وإن اختلفت به اللغات، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات، وقالوا:

(١) لمع الأدلة، ص ٩٢.

(٢) هو: الحافظ، أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم، بن أحمد السجستاني الوائلي البكري، أصله من سجستان، ونسبته إليها على غير قياس، نزل مصر، وسكن مكة وتوفي بها، وهو من حفاظ الحديث، وله كتب في السنة، منها: كتاب "الإبانة في الرد على الزائغين في مسألة القرآن". "رواية الأبناء عن الآباء". "الرد على من أنكر الحرف والصوت". توفي سنة أربع وأربعين وأربعمائة (٤٤٤هـ).

راجع ترجمته في:

- العبر، ج ٣، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

- العلو للعلي الغفاري، ص ١٨٠ - ١٨١.

- الأنساب ٥٧٨.

- البداية والنهاية ج ١٢، ص ١١٧.

الكلام حروف متسقة، وأصوات مقطعة، ...، ...، ...، فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً، فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يَخْبِرُونَ أصول السنة ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك؛ زعماً منهم أنها أخبار آحاد، وهي لا توجب علماً، وألزمهم المعتزلة بالإتفاق، على أن الإتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعض، وما كان بهذه المثابة، لا يجوز أن يكون من صفات ذات الله - تعالى -؛ لأن ذات الحق لا توصف بالإجماع والإفراق، والكل والبعض، والحركة والسكون، وحكم الصفة حكم الذات.

قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله - تعالى - خَلَقَ له، أحدثه وأضافه إلى نفسه، كما نقول: "خلق الله، وعبد الله، وفعل الله". ...، ...، ... فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام، لقللة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل. فالتزموا ما قالته المعتزلة، وركبوا مكابرة العيان، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة: المسلم والكافر، وقالوا: للمعتزلة الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام؛ وإنما سمي ذلك كلاماً على انجازه لكونه حكاية، أو عبارة عنه. وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم ...، ...، ... ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله تجسيم، وإثبات اللغة، فيه تشبيه، وتعلقوا بشبهه...^(١).

(١) رسالة السجزي إلى أهل زيد في الرد على من أنكروا الحرف والصوت، لأبي نصر عبيد الله السجزي، ص ٨٠ - ٨٢.

وقد ألف السجزي كتاب الإبانة، وهو: في حكم المفقود - إلا أن يشاء الله - كما وضع الأستاذ محمد باكريم باعبدالله محقق كتاب "الرد على من أنكروا الحرف والصوت" ص ٣٨ -

ثانياً: زعم المعتزلة أن كلام الله - تعالى - محدث مخلوق، يخلقه الله - سبحانه - في جسم من الأجسام.

وبناء على ذلك؛ زعموا: أن القرآن فعل من أفعال الله - تعالى - حادث مخلوق، فالحروف، والأصوات مخلوقة.

قال عبد الجبار:

"... وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله - تعالى - وروحيه، وهو مخلوق، محدث..."^(١).

وقال:

"... ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق، محدث، مفعول، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله - عز وجل - وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به، وقائل، وأمر، وناه، من حيث فعله وكلهم يقول: إنه - عز وجل - متكلم به..."^(٢).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة - إلى حد ما - فقالوا: بأن الحروف والأصوات مخلوقة.

وقد صرح متكلموا الأشاعرة بأن القرآن مخلوق، وهم يريدون بذلك ألفاظ القرآن، وأكدوا على أنهم يساعدون المعتزلة في ذلك ويتفقون معهم.
قال العضد الإيجي: (٧٠٨ - ٧٥٦هـ).

= وقد نقل ابن تيمية من كتاب الإبانة في الرد على الزائعين في القرآن نصوصاً في: "درء تعارض العقل والنقل ج ٢، ص ٨٣ - ٩٤. ج ٦، ص ٢٥٠، ج ٧، ص ٢٣٦. بيان تلبس الجهمية، ج ٢، ص ٣٨، ٤١٦ - ٤١٧.

الفتاوى ج ١٢، ص ٤٢٨ - ٤٢٩، ص ٣٩٧.
(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

ثم راجع: أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.
المعني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.

(٢) المعني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.
ثم راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٥.

المعني ج ٧، ص ٩٤؛ ج ٧، ص ٢٢٤؛ ج ٧، ص ٢١٥. ج ٧، ص ٢٠٨، ج ٧، ص ٢١٤.

"... وقالت المعتزلة: كلامه أصوات وحروف يخلقها الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي، وهو حادث وهذا لا ننكره. لكننا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات..."^(١).

وقال السعد التفتازاني: (٧١٢ - ٧٩٣هـ).

"... والحاصل أنه انتظم من المقدمات القطعية، والمشهورة قياسان: - ينتج أحدهما: قدم كلام الله - تعالى - وهو: أنه من صفات الله - تعالى -، وهي: قديمة.

- والآخر: حدوثه، وهو: أنه من جنس الأصوات، وهي حادثة....،....،.... فمكنت المعتزلة كونه من صفات الله - تعالى - ،...،...،... ومنعت الأشاعرة كونه من جنس الأصوات، والحروف،....،...،... فبقي النزاع بيننا، وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس، ونفيه، وأن القرآن هو المتلو، هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث كلام الحس..."^(٢).

وقال الجرجاني: (٧٤٠ - ٨١٦هـ).

"... وقالت المعتزلة: كلامه - تعالى - أصوات، وحروف،...،....،...؛ لكنها ليست قائمة بذاته - تعالى - بل يخلقها الله في غيره،....،....،... وهو حادث. وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن؛ بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه، وعدم قيامه بذاته - تعالى -.

لكننا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو: المعنى القائم بالنفس..."^(٣).

(١) المواقف - النسخة المجردة - ص ٢٩٣ - ٢٩٤.
ثم راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٧؛ نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٨٩. الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٥٧؛ معالم أصول الدين، ص ٦٤.
(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٥ - ١٤٦؛ ثم يراجع: المحصل، ص ٢٥٠.
(٣) شرح المواقف، ص ١٤٦ - ١٥٠.

وقال:

"... فاعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلام الله - تعالى - وهو: خلق الأصوات،
والحروف الدالة على المعاني المقصودة، وكونها حادثة قائمة بغير ذاته - تعالى - فنحن
نقول به، ولا نزاع بيننا، وبينهم في ذلك،،، ...

وما نقوله نحن، ونثبت من كلام النفس المغاير لسائر الصفات، فهم ينكرون ثبوته
....،، ...، فصار محل النزاع بيننا، وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته..."^(١).

وقال الدواني: (٨٢٨ - ٩١٨ هـ)

"... ولا نزاع بين الشيخ^(٢) والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي؛ وإنما نزاعهم في
إثبات الكلام النفسي وعدمه..."^(٣).

وقال القرافي: (٦٨٤ هـ)

"... ولفظ القرآن كله مخلوق في جبريل عليه السلام - عندنا -..."^(٤).

ثالثاً: مذهب المعتزلة أن القرآن حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وأنه
حادث مخلوق؛ قد تأثر بهم الأشاعرة - مع اختلاف طفيف - فقالوا: - بدون موارد -
بأن القرآن حادث مخلوق لفظه.

قال البيجوري: (١١٩٨ هـ - ١٢٧٧ هـ).

"... ومذهب أهل السنة^(٥) أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق.

- وأما القرآن: بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق.

لكن يمنع أن يقال: القرآن مخلوق، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام
التعليم؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه - تعالى - مخلوق..."^(٦).

(١) شرح المواقف، ص ١٥٢.

(٢) يريد به أبا الحسن الأشعري.

(٣) شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٨.

(٤) نفائس الأصول، ج ٣، ق ١، ص ٢٧٧. مخطوط.

(٥) لعل من نافلة القول أن أوضح أن البيجوري أشعري؛ فبدهي أن يطلق لقب أهل السنة على
الأشاعرة.

(٦) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٤.

وهكذا يرى بعض الأشاعرة أنه يجوز - في مقام التعليم - أن يقال: إن القرآن مخلوق.

قال البيجوري:

"... والحاصل أن كل ظاهر من الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن، فهو محمول على اللفظ المقروء، لا على الكلام النفسي؛ لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، إلا في مقام التعليم..."^(١).

وقال:

"... فإن من أضيف له كلام لفظي، دل عرفاً أن له كلاماً نفسياً. وقد أضيف له - تعالى - كلام لفظي كالقرآن، فإنه كلام الله قطعاً، بمعنى: أنه خلقه في اللوح المحفوظ؛ فدل التزاماً على أن له - تعالى - كلاماً نفسياً..."^(٢).

وقال محمد عبده: (١٢٢٦هـ - ١٣٢٣هـ)

"... والحق أن لا سبيل إلى القول بقدوم الألفاظ...،...،...، وأن ليس معنى القرآن، أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن، المكتوبة في المصاحف، المتفق على حدوثها.

وما ورد في النصوص من أنه غير مخلوق فمؤولة بغير محتلق كما قيل...^(٣). وقد زعم المعتزلة أن كلام الله - تعالى - مخلوق، يخلقه الله - سبحانه - في جسم من الأجسام، كاهواء، أو الشجرة، أو الملك، أو النبي، أو الحصاة، أو ما شابه ذلك.

قال عبد الجبار:

"... الذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله - عز وجل - من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو: حروف منظومة، وأصوات مقطعة.

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٥.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٧٢، ٧٣.

(٣) محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين - شرح العقائد العنصرية - ص ٦٠٠ - ٦٠١.

ثم راجع: نفس المصدر السابق، ص ٥٩٨.

وهو عرض يخلقه الله - سبحانه - في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه،
ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء...^(١).

وقد تأثر بعض الأشاعرة بهذا القول، فرعم أن الكلام اللفظي مخلوق، يخلقه الله
في الرسول، أو الشجرة، أو نحو ذلك.
قال محمد عبده:

"... أقول هذا تحريراً لخل النزاع؛ وحاصله أن ليس النزاع في الكلام اللفظي،
فإنه حادث باتفاق.

وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي. ، ، ،
ثم إن الذي يبدو من كلام الخصوم، إنما هو إحالة الكلام اللفظي، وأنه هو
المخلوق لله في المتكلم، الرسول أو الشجرة، أو ما يشبه ذلك...^(٢).

وابتداءً: ذهب بعض المعتزلة إلى جواز أمر المعدوم، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا
الصَّلَاةَ﴾^(٣) خطاب لنا مع عدم الوجود في تلك الحال.
قال عبد الجبار:

"... إن كون الكلام أمراً لا يفتقر إلى وجود المأمور، كما لا يفتقر إلى وجود
المأمور به؛ ولذلك يصح أمر المعدوم؛ ولذلك كان قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أمراً لنا
مع عدمنا في تلك الحال...^(٤).

-
- (١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.
ثم راجع: نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ١٨١؛ ١٧٩؛ ص ١٢؛ ص ٢٦.
- شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٢؛ ص ٥٥٩؛ ص ٥٦٣.
- المحيط بالتكليف، ص ٣١٥؛ ص ٣١٦؛ ص ٣٢٥؛ ص ٣١١.
- الكشاف، ج ٢، ص ٤٢٨ - ٤٢٩.
- أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.
- مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.
(٢) محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين - حاشية محمد عبده على شرح العقائد العضدية، ص
٥٨٨.
(٣) سورة النور، الآية ٥٦.
(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٠٣.

وقد تأثر بهم بعض الأشاعرة فقالوا: إن المعدوم مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا.

قال الجويني:

"... والصحيح ما ارتضاه شيخنا^(١) - رضي الله عنه - من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً، نهياً، خبراً، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء، ممن سيكون إذا كانوا؛ والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له.،،، فإننا نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً، وفتح تقدير معدومه علم الباري - تعالى - أنه لا يوجد مأموراً، ويستحيل وجوده مأموراً، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف..."^(٢).

وبسبب هذه المقالة اشتد إنكار بعض الأشاعرة على أبي الحسن الأشعري، وموافقيه، حتى إنتهى الأمر برجوع بعض الأشاعرة عن هذا المذهب.

= ثم راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٣٤٩ - ٤٠٠.

المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣٦٧ - ٣٧٠.

(١) أي: أبو الحسن الأشعري.

(٢) الإرشاد، ص ١٢٠ - ١٢١.

ثم راجع:

- التلخيص، ج ١، ق ١، ص ٤٣٨ - مخطوط -.

- البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٤.

- حاشية السعد التفتازاني على مختصر المنتهى ج ٢، ص ١٥.

- البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ٨٧٥، ٨٧٧، ٨٧٨.

- غاية المرام، ص ١٠٥ - ١٠٧.

- المواقف، ص ٥٣ - ٥٤.

- اللمع، للشيرازي، ج ١، ص ٨٥.

قال إلكيا الهراسي^(١) - فيما نقله عنه الزركشي^(٢) - :
 "... تعلق الأمر على تقدير الوجود منعه الأكثرون؛ وجوزه الأشعرية؛ بل
 أوجبوه.،، ..."

وقد عظم النكير في هذه المسألة على الأشعري حتى انتهى الأمر إلى انكفاف
 طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب منهم: أبو العباس القلانسي^(٣)، وجماعة من القدماء؛
 فقالوا: كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً، أو نهياً، ووعداً، أو وعيداً.
 وإنما تثبت هذه الصفات عند وجود المخاطبين فيما لا يزال، وجعلوا ذلك من
 صفات الأفعال: كالمخالق، والرازق...^(٤).

(١) هو: أبو الحسن علي بن محمد بن علي إلكيا الهراسي، لقبه عماد الدين، برع في الفقه، وعلم
 الخلاف، والأصول، وعلم الكلام المذموم، وكان يحفظ متون أحاديث الأحكام، ولد في خامس
 ذي القعدة، سنة خمسين وأربعمئة للهجرة.
 وهو من أجل تلاميذ عبد الملك الجويني بعد الغزالي، تولى التدريس بالنظامية إلى حين وفاته؛ له
 مصنفات منها:

كتاب شفاء المسترشدين في مباحث المجتهدين، وكتاب في أصول الفقه، توفي سنة (٥٠٤هـ).
 راجع ترجمته في:

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٧، ص ٢٣١ - ٢٣٤.

البداية والنهاية ج ١٢، ص ١٧٢.

تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٨.

وفيات الأعيان ج ٢، ص ٤٤٨.

(٢) هو: أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، الشافعي، الفقيه، الأصولي، المحدث؛ له
 مصنفات منها:

شرح جمع الجوامع، والبحر المحيط في أصول الفقه، وتخريج أحاديث الرافعي، وتكملة شرح
 المنهاج للأسنوي، وخادم الشرح والروضة؛ توفي في رجب سنة (٧٩٤هـ).

راجع ترجمته في:

- الدرر الكامنة ج ٣، ص ٣٩٧.

- شذرات الذهب ج ٦، ص ٣٣٥.

- إنباء الغمر، ج ٣، ص ١٣٨.

- طبقات الشافعية، لابن قاضي شعبة ج ٣ - ٤، ص ٣١٩.

سبقت ترجمته، ص ٤ من هذا البحث.

(٣)

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه ج ٢، ص ٨٧٧ - ٨٧٨.

(٤)