

مواقف اليفيقية التي لا عنقاديه

في كتابه

شرح العقائد النسيه

دراسة وتعليقاً على ضوء عقيدة السلف الصالح

تأليف الدكتور

محمد محمدي بن محمد جميل النورستاني

المجلد الرابع

دار ايلان للدراسات

للشؤون والتوزيع

أُضِلَّ هَذَا الْكِتَابُ بِرِسَالَةِ عَالِمِيَّةٍ
حَازَتْهَا الْمَوْلُفُ وَرَحْمَةُ الْعَالِمِيَّةِ الْعَالِيَةِ الرَّكْتُورِ
مِنْ قِسْمِ الْعَقِيدَةِ بِكَلِيَّةِ الدَّعْوَةِ وَالصُّلُوحِ لِلدِّينِ ،
بِالْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِالْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ
عَلَى صَاحِبِهَا أَوْضُلُ الصَّلَاةِ وَالرِّقْمِ التَّسْلِيمِ

إِشْرَافُ ، فَضِيلَةِ الشَّيْخِ الْأَسْتَاذِ الرَّكْتُورِ

يَسْعُو بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْخَلْفِ
حَفِظَهُ اللَّهُ تَعَالَى

وَقَدْ حَصَلَتْ عَلَى لِسَانِي ، وَالتَّوْحِيدِ بِطَبَاغَتِهَا ،
وَبِأَوْلِيَّهَا بَيْنَ الْجَامِعَاتِ ، وَفِيهِ الْحَمْدُ وَالْحَمْدُ .

مَوَاقِفُ الْبَيْتِ فِي الْعَقَائِدِ

فِي كِتَابِهِ

تَشْرِيحُ الْعَقَائِدِ الْإِسْلَامِيَّةِ

بمَجْمَعِ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةِ
الطَبْعَةِ لِلدَّوْلَةِ

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م

مَكْتَبَةُ الْإِنْفِاقِ الدَّوْلِيَّةِ

لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيْعِ

(دار وقفية دعوية)

المدير العام: د. فرحان بن عبيد الشمري

falasmi@gmail.com

الإدارة (الكويت): الجهراء - مجمع المخيال - هاتف: ٢٤٥٧٠٠٨٢-٩٦٩٩٩١٨٢ (+٩٦٥)
الفرع الأول، الجهراء - مجمع الخير - الدور الأول - مكتب ١٠ - تليفكس: ٢٤٥٥٧٥٥٩ (+٩٦٥)
الفرع الثاني: حولي - شارع المثنى - بجوار مجمع البدر - تليفكس: ٢٢٦٤١٧٩٧ (+٩٦٥)



اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ



المبحث الثاني

منهجه في الصفات السلبية، مقارناً بمنهج السلف الصالح فيه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الصفات السلبية عند السلف الصالح.

المطلب الثاني: الصفات السلبية عند الخلف، واستعراض

منهج التفتازاني في ذلك.

المطلب الثالث: الردُّ عليه على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة

والجماعة.

** * **



الافتتاحية

تقدم تعريفُ الصفات السلبية عند السلف والمخالفين، فعند السلف مرتبطةٌ بأدلتها من الكتاب والسنة، فكلُّ صفةٍ منفيةٍ عنه تعالى في النصوص تسمى سلبية.

أمّا الصفاتُ السلبيةُ عند المتكلمين: فالأمرُ فيها خليطٌ ليس له ضابطٌ من حيث الدليل، والأمرُ فيها راجعٌ إلى عقول القوم وأهوائهم.

وقد مرَّ أن الصفات السلبيةَ عند المتكلمين خمسة^(١)، لكن المقصود في هذا المبحث هو دراسةُ ظاهرة (السلوب) عند التفتازاني وغيره من المتكلمين عموماً، وليس مختصاً بتلك الصفات الخمسة.

وهذا هو المصطلحُ العام عندهم، فكلُّ ما يذكرونه في (التنزيهات) تسمى الصفات السلبية، ولذلك قال الإيجي: «المرصدُ الثاني: في تنزيهه تعالى، وهي الصفاتُ السلبية»^(٢)، وقال الرازي:

«إنَّ صفاتِ الله تعالى: إمّا أن تكون إضافية، أو سلبية:

● أمّا الإضافية: فكقولنا: عالم، قادر، خالق.

(١) انظر ما سبق في (ص ١٩١٤).

(٢) «المواقف» له (ص ٢٧٠)، وبنحوه قال التهانويُّ في «كشاف اصطلاحات الفنون» (١٥٦/٤ - التمكن).

• وأما السلبية: فكقولنا: ليس بجسم، ولا بجوهر»^(١).

والافتازانيّ قدّم التفصيلَ في السلوب على بيان إثبات الصفات له تعالى: فرأيتُ أن أتبعه في الترتيبِ نفسه^(٢)، كما أنني أرى أنّ الأنسبَ أن أقدمَ بيانَ موقف السلف من السلوب على استعراض هذه الظاهرة عند الافتازانيّ ومناقشته، لتكون المعالمُ السُّنِّيَّةُ بارزةً عند المناقشة، ويسهلَ بذلك تحديداً الانحراف عند الافتازانيّ وغيره في هذا الباب.

وسأخصص منهجَ السلف بمطلبٍ مستقل، ثم أتبعه بمطلبٍ مستقلٍ في بيان منهج الخلف، واستعراض منهج الافتازانيّ، ثم أتبعه بمطلبٍ أخير للرد عليه على ضوء عقيدة السلف، والله تعالى هو المستعان.



(١) «المطالب العالية في العلم الإلهي» له (١٦٤/٣)، وانظر فيه: (٥٩/٢ - ٦٠، ١٥٠/٣)، «الصحائف الإلهية» (ص٣٦٧، ٣٦٨)، «النبراس» (ص١٩٦).

(٢) وهذا الترتيبُ هو المتبع عند عامة المتكلمين، كما سيأتي.

المطلب الأول

الصفات السلبية عند السلف الصالح

يمكن تلخيصُ منهج السلف في ذلك في المسائل الآتية^(١):

المسألة الأولى: إنَّ طريقةَ القرآن - وهي التي جاءت بها الرسلُ ﷺ - : الإثباتُ المفصل، والنفيُ المجمل^(٢):

وذلك «لأنَّ الصفات الثبوتيةَ صفاتٌ مدحٍ وكمال، فكلما كثرت وتنوّعت دلالتها: ظهرَ من كمال الموصوفِ بها ما هو أكثر، ولهذا كانت الصفاتُ الثبوتيةُ التي أخبرَ الله بها عن نفسه أكثرُ بكثير من الصفات السلبية كما هو معلوم»^(٣).

(١) انظر في هذا الموضوع: «الصفات الإلهية: تعريفها - أقسامها» (ص ٥٨ - ٦٤)، «منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» (ص ٤٢٧ - ٤٣٢).

(٢) انظر: «التدمرية» (ص ٨ - ١٨)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/ ٦٦ - ٦٨، ١١/ ٤٧٨ - ٤٧٩)، «التسعينية» (١/ ١٧١ - ١٧٢)، «منهاج السنة» (٢/ ١٥٦ - ١٥٧، ١٨٥ - ١٨٧)، «شرح الأصبهانية» (٢/ ٣٧٩ - ٣٨٠)، «تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاوية» لخالد فوزي (١/ ٤٤٨ - ٤٥٠)، «أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة» للدكتور محمد الخميس (ص ٢٩١، ٢٩٦)، «أسماء الله وصفاته» للأشقر (ص ١٢٤ - ١٢٧).

(٣) «القواعد المثلى» للشيخ ابن عثيمين (ص ٢٤).

ومما جاء في القرآن مفضلاً قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحشر: ٢٣ - ٢٤].

والآيات في ذلك كثيرة جداً^(١).

قال شيخ الإسلام - بعد ذكر بعض الآيات في هذا الموضوع -:

«إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في أسماء الربّ تعالى وصفاته، فإنّ في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل، وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل: ما هدى الله عباده إلى سواء السبيل، فهذه طريقة الرسل - صلى الله عليهم أجمعين -»^(٢).

وهذا بخلاف النفي؛ فإنه كلما أجمل: كان أدلّ على التنزيه من كل وجه، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ نَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، وفي هذا بيان عموم كماله ﷻ^(٣).

المسألة الثانية: قد يرُدّ النفي في الصفات مفضلاً، وهذا قليل، ويكون - غالباً - في الأحوال التالية:

(١) انظر استعراض بعضها في: «التدمرية» (ص ١٠ - ١٢).

(٢) المصدر السابق (ص ١٢).

(٣) انظر: «منهج أهل السنّة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» (٢/٤٣٠).

الأولى: بيان عموم كماله، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(٤).

الثانية: نفي ما ادّعاه في حقه الكاذبون، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾^(٨٨) ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾^(٨٩) ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾^(٩٠) ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾^(٩١) ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾^(٩٢) [مريم: ٨٨ - ٩٢].

الثالثة: دفع توهم نقص فيما يتعلق بأمرٍ معيّن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينًا﴾^(١١٦) [الأنبياء: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾^(٢٨) [ق: ٣٨]^(١).

وعمومُ النفي في الصفات - إجمالاً وتفصيلاً - يرجع إلى أمرين:

الأول: نفي النقائص والعيوب وما يُناقضُ كماله ﷻ.
الثاني: نفي مماثلة مخلوقٍ لله تعالى في شيءٍ من صفات كماله.

قال شيخ الإسلام: «فالذي يُنفي عنه ويُنزّه عنه:

إما أن يكون مناقضاً لِمَا عُلِمَ من صفاته الكاملة، فهذا يُنفي عنه جنسه، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، فجنسُ السنّة، والنوم، والموت: ممتنعٌ عليه، لا يجوز

(١) انظر: «القواعد المثلى» (ص ٢٤)، «الصفات الإلهية: تعريفها - أقسامها» (ص ٥٩).

أن يُقال في شيءٍ من هذا: إنه يجوز عليه كما يليقُ بشأنه؛ لأنَّ هذا الجنسَ يُوجِبُ نقصًا في كماله . . .

والنوعُ الثاني: أنه مُنَزَّهٌ عن أن يُمَائِلَه شيءٌ من المخلوقاتِ في شيءٍ من صفاته»^(١).

وقد لَخَّصَه الإمامُ ابنُ القيم بقوله: «فَعَادَ النَّفْيُ الصَّحِيحُ إِلَى نَفْيِ النَّقَائِصِ وَالْعُيُوبِ، وَنَفْيِ الْمَائِلَةِ فِي الْكَمَالِ»^(٢).

المسألة الثالثة: أنَّ معرفةَ الله تعالى ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصلُ فيها صفاتُ الإثبات، والسلبُ تابعٌ، ومقصودُه تكميلُ الإثبات^(٣):

«فإنَّ السلبَ لا يُرادُ لذاته، وإنما يُقصدُ لِمَا يتضمَّنُه من إثبات الكمال، فكلُّ ما نفاه الله عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص: فإنه متضمَّنٌ للمدح والثناء على الله بضدِّ ذلك النقص من الأوصاف الحميدة، والأفعال الرشيدة»^(٤).

المسألة الرابعة: كلُّ نفي يأتي في صفات الله تعالى في الكتاب والسنة إنما هو لثبوت كمال ضده^(٥)، ولإثبات مدح^(٦)،

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/٤٢٥ - ٤٢٦).

(٢) «الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة» (٣/١٠٢٤).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/١١٢، ٦/٦٧).

(٤) «شرح القصيدة النونية» للهراس (٢/٥٦).

(٥) «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٦٨).

(٦) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/٩٩، ١٧/١٠٧ - ١٠٩، ١٤٢ -

١٤٥، ٢٩١، ٣٢٥ - ٣٢٦، ٤٥٢ - ٤٥٥)، «تقريب وترتيب شرح الطحاوية»

(١/٤٤٦ - ٤٤٨)، «أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة» (ص ٢٩٧).

والصفات السلبية إنما تكون كمالاً إذا تضمنت أموراً وجودية^(١) :
 إن «ما نفاه الله تعالى عن نفسه فالمرادُ به: بيانُ انتفائه لثبوتِ
 كمالِ ضده، لا لمجردِ نفيه؛ لأنَّ النفيَ ليس بكمالٍ إلا أن يتضمَّنَ
 ما يدلُّ على الكمال، وذلك:

• لأنَّ النفيَ عدم، والعدمُ ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون
 كمالاً.

• ولأنَّ النفيَ قد يكون لعدمِ قابليَّةِ المحلِّ له، فلا يكون
 كمالاً، كما لو قلت: الجدار لا يظلم.

• وقد يكون للعجز عن القيام به، فيكون نقصاً، كما قال
 الشاعر:

فُبَيْلَةٌ لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ وَلَا يَظْلَمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ^(٢)
 وقول الآخر:

لكن قومي وإن كانوا ذوي حسب ليسوا من الشرفي شيءٍ وإن هانا^(٣)»^(٤)
 قال شيخ الإسلام: «وينبغي أن يُعلم: أنَّ النفيَ ليس فيه مدحٌ

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/١٤٤)، «مسألة في العلو -
 جامع المسائل لشيخ الإسلام» (٣/٢٠٧)، «شرح الأصبهانية» (٢/٣٨١)،
 «ابن تيمية السلفي» (ص١٠٩)، «أسماء الله وصفاته» للأشقر (ص١٢٥).

(٢) البيت لقيس بن عمرو بن مالك، من قصيدة يهجو بها بني العجلان،
 انظر: «الشعر والشعراء» (ص٣٢٩)، «سمط اللآلي» (ص٨٩٠).

(٣) البيت في «حماسة أبي تمام» (١/٣٠) - شرح المرزوقي - لبعض شعراء
 بني العنبر.

(٤) «القواعد المثلى» (ص٢٣)، وانظر: «شرح العقيدة الطحاوية»
 (٦٨/١ - ٦٩).

ولا كمال؛ لأنّ النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو - كما قيل - ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً.

ولأنّ النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال. فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح:

كقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]... فنفي السنّة والنوم يتضمّن كمال الحياة والقيام، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا يُؤْذُهُ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ أي: لا يكرهه^(١) ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمايمها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة؛ فإنّ هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبا: ٣]؛ فإنّ نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السماوات والأرض...

وكذلك قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ إنّما نفي الإدراك، الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأنّ المعدوم لا يرى، وليس في

(١) كرهه الأمر يكرهه ويكرهه كرتاً وأكرهه: ساءه واشتدّ عليه، وبلغ منه المشقة. «اللسان» (٢/١٨٠).

كونه لا يُرى مدح؛ إذ لو كان كذلك: لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلِم، فكما أنه إذا عُلِم لا يُحاط به علمًا، فكذلك إذا رُئي لا يُحاط به رؤيةً.

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفةً كمال، وكان ذلك دليلًا على إثبات الرؤية، لا على نفيها، لكنه دليلٌ على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.

وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه...»^(١).

فوجه الكمال هنا: أنه - تعالى - لعظمته يرى ولا يُحاط به رؤيةً.

المسألة الخامسة: لمعرفة الصفات المنفية عن الله تعالى

طريقان:

الأولى: أن يرد النفي في الكتاب والسنة، وهذه واضحة.

الثانية: أن يرد في النصوص إثبات الصفات، فتُنفي نقائضها.

(١) «التدمرية» (ص ٥٧ - ٥٩)، وانظر: «شرح الأصبهانية» (٢/ ٣٨١ - ٣٨٤) - وفيه تفصيلٌ أوفى بالأمثلة -، «الصفدية» (٢/ ٦٣ - ٦٦)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/ ٦٧، ١٦/ ٨٥)، «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/ ١٠٢٣ - ١٠٢٤)، وقد سرد ابن القيم - رحمه الله تعالى - في هذا الموطن عامّة الصفات المنفية، وبيّن أنّ النفي فيها كان لإثبات كمال الضد.

قال شيخ الإسلام: «وبالجملة: فالسمعُ قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد، فكلُّ ما ضادَّ ذلك فالسمعُ ينفيه، كما ينفى عنه المثلَّ والكفؤُ؛ فإنَّ إثبات الشيء نفياً لضده، ولَمَّا يستلزمُ ضده، والعقلُ يعرفُ نفياً ذلك كما يعرفُ إثباتَ ضده، فإثباتُ أحد الضدين نفياً للآخرِ ولَمَّا يستلزمُهُ»^(١).

وقال أيضاً: «إنَّ أشياء لم يرد الخبرُ بتنزيهه عنها، ولا بأنه منزَّه عنها، ولكن دلَّ الخبرُ على اتصافه بنقائضها، فعُلم انتفاؤها، فالأصلُ أنه منزَّه عن كل ما يُناقضُ صفاتِ كماله، وهذا مما دلَّ عليه السمعُ والعقلُ»^(٢).

ومن أمثلة ذلك: ما ذكره شيخ الإسلام من أنه تعالى يُنزه عن صفة البكاء، والحزن؛ لأنَّ ذلك يستلزمُ الضعفَ والعجزَ المناقضَ لصفات الكمال لله - سبحانه -؛ كالقدرة والقوة^(٣).



(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣/٨٤).

(٢) المصدر السابق (١٦/٤٣١).

(٣) المصدر السابق (٣/٨٦).

المطلب الثاني

الصفات السلبية عند الخلف، واستعراض منهج التفتازاني في ذلك

منهج المتكلمين في الصفات السلبية، وفي السلوبِ عمومًا، هو عكسُ منهج السلف، الذي تقدم ذكرُ بعض معالمه، فالمتكلمون خالفوا طريقة القرآن وطريقة الرسل ﷺ التي سبقَ بيانها، ففصلوا في النفي، وأجملوا في الإثبات.

قال الإمام ابن أبي العز رحمته الله: «والمقصودُ: أن غالبَ عقائدهم السلوب: ليس بكذا، ليس بكذا، وأما الإثباتُ فهو قليل، وهو أنه عالم، قادر، حي، وأكثرُ النفي المذكور ليس مُتلقًى عن الكتاب والسنة، ولا عن الطرق العقلية التي سلكها غيرهم من مثبِّة الصفات»^(١).

ومن الأمثلة البارزة على ذلك: ما جاء في متن «العقائد النسفية» في معرض وصف الله تعالى أنه: «ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصوّر، ولا محدود، ولا معدود، ولا متبعّض، ولا متجزئ، ولا متركب، ولا متناه، ولا يوصفُ بالمائية، ولا بالكيفية، ولا يتمكّنُ في مكان، ولا يجري عليه زمان»^(٢).

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» له (٧١/١).

(٢) «العقائد النسفية» - بذيل حاشية الكستلي والخيالي - (ص ١٠٨).

قال التفتازاني في شرحه لهذه السلوب مقررًا لها، ومدللاً عليها - والمظلل للنسفي -:

«ليس بعَرَضٍ: لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محلِّ يَقْوَمُهُ، فيكون ممكنًا...»

ولا جسم؛ لأنه مرَكَّبٌ متحيِّزٌ، وذلك أمانة الحدوث.

ولا جوهر: أما عندنا: فلأنه اسمٌ للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيِّزٌ، وجزءٌ من الجسم، والله تعالى متعالٍ عن ذلك...

ولا مُصَوِّرٌ، أي: ذي صورةٍ وشكلٍ، مثل صورة إنسانٍ أو فرسٍ؛ لأن ذلك من خواص الأجسام، تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات، وإحاطة الحدود والنهايات.

ولا محدودٍ، أي: ذي حدٍّ ونهايةٍ.

ولا مَعْدُودٍ، أي: ذي عَدَدٍ وكثرةٍ، يعني: ليس محللاً للكميات المتصلة؛ كالمقادير، ولا المنفصلة؛ كالأعداد، وهو ظاهرٌ.

ولا مُتَبَعِّضٍ، ولا مُتَجَزِّئٍ، أي: ذي أبعاضٍ وأجزاءٍ.

ولا مُتَرَكِّبٍ منها؛ لما في ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، فماله أجزاءٌ يُسَمَّى باعتبار تألفه منها متركبًا، وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا.

ولا متناهٍ؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.

ولا يُوصَفُ بالمائية؛ أي: للمجانسة للأشياء، لأن معنى قولنا: (ما هو): من أي جنس هو؟ والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصولٍ مُقَوِّمةٍ، فيلزم التركيب.

ولا بالكيفية من اللون، والطعم، والرائحة، والحرارة،

والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام، وتوابع المزاج والتركيب.

ولا يَتَمَكَّنُ في مكانٍ؛ لأن التمكن عبارة عن نفوذ بُعدٍ في بُعدٍ آخر، مُتَوَهِّمٍ أو مُتَحَقِّقٍ...

ولا يَجْرِي عليه زمانٌ؛ لأن الزمان عندنا عبارة عن متجددٍ معلوم، يُقَدَّرُ به متجددٌ آخر، وعند الفلاسفة: عن مقدار الحركة، والله تعالى منزّه عن ذلك.

واعلم: أن ما ذكره في التنزيهات بعضها يُغني عن البعض، إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك:

□ قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه.

□ ورداً على المشبهة والمجسمة، وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجهٍ وأوكده، فلم يُبالِ بتكرير الألفاظ المترادفة، والتصريح بما عُلِمَ بطريق الالتزام.

ثم إن مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود؛ لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان، على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب المشائخ من أن:

• معنى (العرض) بحسب اللغة: ما يمتنع بقاءه.

• ومعنى (الجوهر): ما يتركب عنه غيره.

• ومعنى (الجسم): ما يتركب هو عن غيره، بدليل قولهم: هذا أجسم من ذاك، وأن الواجب لو تركب: فأجزؤه: إما أن تتصف بصفات الكمال، فيلزم تعدد الواجب، أو لا؛ فيلزم النقص والحدوث.

• وأيضاً: إما أن يكون على جميع الصُّور والأشكال والكيفيات، فيلزُم اجتماع الأضداد، أو على بعضها - وهي مستوية في إفادة المدح والنقص، وفي عدم دلالة المحدثات عليه - فيفتقر إلى مخصّص، ويدخلُ تحت قدرة الغير، فيكون حادثاً، بخلاف مثل العلم، والقدرة؛ فإنها صفاتُ كمالٍ تدل المحدثاتُ على ثبوتها، وأضدادها صفاتُ نقصان، لا دلالة لها على ثبوتها:

لأنها تمسكاتٌ ضعيفةٌ، توهن عقائد الطالبين، وتوسّع مجال الطاعنين، زعمًا منهم: أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشُّبه الواهية^(١).



(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٠ - ٣٤).

المطلب الثالث

الرّدُّ عليه على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة

ما سبق في المطلب الثاني هو نصُّ التفتازاني في هذا الموضوع، قد سقته بطوله، للنظر في الأمور الآتية:

١ - ما هي منطلقاته في هذه السلوب الكثيرة، هل استند في شيء منها إلى النصوص من الكتاب والسُّنَّة؟

٢ - وهل هذه السلوب الكثيرة تحقّق شيئاً مما سبق عند بيان منهج السلف، من أنّ النفي في الكتاب والسُّنَّة ليس مقصوداً لذاته، بل لأجل إثبات كمال ضده؟

٣ - وهل اقتصررت هذه السلوب على المفاصد السابقة، أم تجاوزت إلى أمرٍ خطيرٍ آخر، وهو مصادمتها لنصوص الكتاب والسُّنَّة، وكونها تشتمل على أمورٍ باطلة تردّها الأدلّة الصريحة القطعية من الكتاب والسُّنَّة؟

وبعد قراءة نص التفتازاني، يتأكّد لنا ما يلي:

أولاً: خطأ هذا الأسلوب من حيث الأساس، حيث إنّ هذا المنهج يُضادُّ منهج القرآن، وما جاءت به الرسل - عليهم الصلاة والسلام - من ربهم، ولا يمتُّ إلى منهجهم بصلة، ومع ذلك نرى المتكلمين يرونه من أصول الإسلام^(١)، قال شيخ الإسلام - ردّاً على

(١) ومن ذلك ما قاله أحد الكوثريين المعاصرين - في «شرحه للعقيدة =

رسالة تتضمن الطلب منه اقتفاء أثر المتكلمين في منهج السلوب كشرط للإفراج عنه من السجن^(١) :-

«ومن أبلغ العلوم الضرورية: أن الطريقة التي بعث الله بها أنبياءه ورسله، وأنزل بها كتابه: مشتملة على الإثبات المفصل، والنفي المجمل، كما يقرر^(٢) في كتابه: علمه، وقدرته، وسمعه،

= الطحاوية» (ص ٣٥٢) :- «قاعدة مهمة: الأصل في الإضافات التي يسمونها بالصفات: النفي لا الإثبات»، ثم بدأ يخوض في ذلك بالباطل.

(١) وهي السجن الثانية، وكانت بالقاهرة، واستمر شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - في السجن هذه المرة عامًا وستة أشهر، من يوم الجمعة ٢٦ رمضان سنة (٧٠٥هـ) إلى يوم الجمعة ٢٣ ربيع الأول سنة (٧٠٧هـ)، انظر التفصيل في: مقدمة محقق «التسعينية» (١/٤٤ - ٤٩، ٥٥ - ٦٢)، وفي «المدخل إلى آثار شيخ الإسلام ابن تيمية» للشيخ بكر أبي زيد (ص ٣١ - ٣٨).

وبعد سنة من الحبس فاضوه في أمر إخراجه، ولكنه - رحمه الله تعالى - طلب منهم بيان ما يُنكر عليه، فوجهوا إليه رسالة تتكون من بضعة أسطر، تتضمن الشروط المطلوبة للإفراج عنه، ونصّها - كما حكاها الشيخ في بداية «التسعينية» (١/١١٣) :- «الذي يُطلب منه أن يعتقده: أن ينفي الجهة عن الله، والتحيز، وأن لا يقول: إن كلام الله حرفٌ وصوتٌ قائمٌ به، بل هو معنى قائمٌ بذاته، وأنه - سبحانه - لا يُشارُ إليه بالأصابع إشارةً حسية! ويُطلب منه أن لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام، ولا يكتب بها إلى البلاد، ولا في الفتاوى المتعلقة بها».

وقد ألف شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - كتابه العظيم «التسعينية» ردًا على تلك الأسطر الخمسة، وهو كتابٌ مخصّصٌ لمناقشة الأشاعرة، ورحم الله شيخ الإسلام، وأسكنه فسيح جناته، وجمعنا به وبسلفه من الصحابة والتابعين في الفردوس الأعلى، آمين.

(٢) في المطبوع من «التسعينية» هنا زيادة كلمة «ذلك»، وقد زادها المحقق من بعض النسخ، والصحيح عدمها.

وبصره، ومشيتته، ورحمته، وغير ذلك، ويقول في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [٣]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [٤] [الإخلاص: ٣-٤]، وعلى هذا أهل العلم والإيمان، أتباع المرسلين من الأولين والآخرين.

وأما طريقة هؤلاء: فهي نفي مفصل: ليس بكذا، ولا كذا، وإثبات مجمل، يقولون: هو الوجود المطلق، لا يُوصَفُ إلا بسلب، أو إضافة، أو مرگبٍ منهما، ونحو ذلك.

وكلُّ من عَلِمَ ما جاءت به الرسلُ، وما يقوله هؤلاء: عَلِمَ أَنَّ هؤلاء في غاية المُشاقَّةِ والمُحادَّةِ والمُحاربةِ لله ورسوله...

وإذا كان الأمرُ كذلك: فَمَنْ نهى عن بيان ما بعث الله به رسوله من الإثبات، وأمر بما أحدث من النفي الذي لا يؤثر عن الرسل^(١): كان قد أخذ من مشاقَّةِ الله ورسوله، ومُحادَّةِ الله ورسوله، ومُحاربةِ الله ورسوله: بحسب ما سعى فيه من ذلك، حيث أمر بترك ما بعث به الرسول، وبإظهار ما يشتمل على مخالفتِه^(٢).

وقال الإمامُ ابنُ أبي العز الحنفي: «ولهذا يأتي الإثباتُ للصفات في كتاب الله مفصَّلاً، والنفي مجملاً، عكس طريقة أهل الكلام المذموم؛ فإنهم يأتون بالنفي المفصَّل، والإثبات المجمل، يقولون: ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم،

(١) يشير الشيخ - رحمه الله تعالى - إلى ما ورد في الرسالة الموجَّهة إليه من طلب نفي الجهة والتحيز، وغير ذلك، والامتناع عن بيان أحاديث الصفات.

(٢) «التسعينية» (١/١٧١ - ١٧٤).

ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طعم، ولا رائحة...»^(١).

وقال: «والمعظلة يُعرضون عما قاله الشارع من الأسماء والصفات، ولا يتدبرون معانيها، ويجعلون ما ابتدعوه من المعاني والألفاظ هو المحكم الذي يجب اعتقاده واعتماده»^(٢).

ولئن استُسيغَ هذا الأسلوب في الفلسفة الإلحادية التي نراها عند ابن سينا وغيره، الذين لم يستنبروا بنور الوحي، وهذا غاية ما عندهم: فليس له أيُّ مبررٍ في الكتب التي تؤلّف في العقيدة الإسلامية، مثل هذا الكتاب - شرح العقائد النسفية - وغيره.

والحقيقة: أن كون هذا المنهج عكس منهج القرآن والرسول عمومًا واضح لا يحتاج إلى وقفةٍ طويلةٍ عنده، وما سبق يكفي لإثباته.

إلا أن الموضوع يحتاج إلى وقفةٍ للتعرف على مصدر منهج المتكلمين في السلوب؛ ليسهل الحكم عليه من تلك الزاوية، فأقول - مستعينًا بالله تعالى، ومستلهمًا منه الهداية والرشد والتوفيق -:

إن منهج السلوب عند المتكلمين مرتبط برؤيتهم لوحداية الله تعالى؛ حيث إن هناك اتجاهًا يلتقي عليه جميع المتكلمين بجميع طوائفهم، وهو: أن التوحيد عندهم مبني على نفي الصفات

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٦٩ - ٧٠)، وانظر ما نقله أبو الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - عن المعتزلة في: «مقالات الإسلاميين» (١/١٥٥ - ١٥٦).

(٢) المصدر السابق (١/٧١).

وتعطيها^(١)، على اختلافٍ بينهم في مقدار النفي بحسب موقعهم

(١) انظر: «المختصر المفيد في أنواع التوحيد» للدكتور محمود بن عبد الرزاق (ص ١٢٤ - ١٢٥)، وراجع: «بيان تليس الجهمية» (١/١٣٩).

قال الرازي في هذا الموضوع - في كتابه «شرح أسماء الله الحسنى» (ص ٣٣) -: «واعلم: أنّ سبب اضطراب العقلاء في إثبات الصفات ونفيها: مقدمتان وقفتا في العقول على سبيل التعارض: إحداهما: أنّ الوحدة كمال، والكثرة نقصان، فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة في التوحيد، حتى انتهى الأمر إلى نفي الصفات.

والمقدمة الأخرى: أنّ الموجود الذي يكون قادراً على جميع المقدورات، عالمًا بجميع المعلومات، حيًا، حكيمًا، سميعًا، بصيرًا: لا شك أنه أكمل من الموجود الذي لا يكون قادرًا، ولا عالمًا، ولا حيًا، بل يكون شيئًا لا شعور له بشيء مما صدر عنه، ولا قدرة له على الفعل والترك، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول إلى إثبات هذه الصفات.

ولما كانت ماهيات هذه الصفات مختلفة متغايرة: وجب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى».

وقد أفصح الرازي هنا بأن الصفات توجب الكثرة، التي تتنافى مع الوحدة عند بعضهم، وهذا هو الذي جعل الرازي والتفتازاني وغيرهما يقعون في شبهة التركيب، ويصيرون إلى اعتمادها في نفي الصفات، وسيأتي بيانه في المبحث السادس - إن شاء الله تعالى -.

ومع ما في كلام الرازي من الخطأ البين في دعواه أنّ الوحدة كمال، وخاصة إذا عرفنا مقصودهم بالوحدة، وهي السلب المحض: فإنّ الرازي قد أبان هنا عن منهجين متعارضين، وهما:

• منهج الإثبات للصفات.

• ومنهج النفي.

ومن المعلوم والمتيقن أنّ الإثبات هو المنهج القرآني والنبوي، وأنّ منهج =

من النصوص، بينما التوحيدُ عند السلفِ مبنيٌّ على إثباتِ الصفات، «ولذلك أهلُ الإثبات من أهلِ السُّنَّة والحديث يُصنّفون كتبَ التوحيد، يُضمّنونها ثبوتَ الصفات التي أخبرَ بها الكتابُ والسُّنَّة؛ لأنّ تلك الصفات في كتابه تقتضي التوحيدَ ومعناه»^(١).

وأما كلامُهم الكثيرُ حول إثباتِ الوجدانية، ونفيِ التركيبِ والتجزئ والتبعيض عنه تعالى، «ونحو ذلك من أقوالهم التي يصفون فيها الربَّ بأنه واحد، ويُشعرون الناسَ أنهم بذلك موحدون، وأنّ من خالفهم في ذلك فقد خالفهم في التوحيد: هي من أعظمِ أصولِ أهلِ الشرك والإلحاد، والتي أفسدوا بها التوحيدَ الذي بعثَ الله به رسلَه، وأنزلَ به كتبه، وإن كان هذا الأصلُ المحدثُ قد زينَ لهؤلاء ولغيرهم من أهلِ القبلة المسلمين، وظنوا أنهم بذلك موحدون ومُحسِنون، حتى سمّوا أنفسهم بذلك موحدين دون غيرهم ممن هو أحقُّ بتوحيد الله منهم، وحتى كفّروا وعادوا المسلمين أهلَ التوحيد حقّاً، وكانوا على الأمةِ أضرَّ من الخوارج المارقين، الذين يقتلون أهلَ الإسلام، ويدعون أهلَ الأوثان.

وهؤلاء الكلابيةُ والأشعريةُ إنما أخذوه عن المعتزلةِ والجهميةِ،

= النفي والوحدة المدعاة هو منهجُ الفلاسفة الوثنيين، ومع ذلك أعرضَ الرازي - وكثيرٌ من المتكلمين - عن منهج القرآن وطريقته مع علمهم بذلك، وأخذوا بمنهج الفلاسفة الوثنيين، وفي نفس الوقت يزعمون أنّ منهم من هو حجةُ الإسلام، وفخر الدين، ومن يسعدُ به الدين، وهم معرضون عن كلام الله تعالى ومنهجه في أصول الدين، الذي جاء به المرسلون!!، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(١) «بيان تليس الجهمية» (١/٤٨٣ - ٤٨٤).

ولم يوافقوهم عليه كلّه، بل وافقوهم في بعضٍ دون بعض، وهذا هو أصلُ جهم الذي أسسَ عليه ضلالته^(١).

فالمتكلمون يرون أنّ إثبات الصفات يחדش في التوحيد، بل ويُنافيه، ويؤدّي إلى التشبيه، وقد صرّح التفاتاني بذلك، حيث اعتبر إثبات الصفات تكثيراً للقدماء^(٢)، وأنّ الأليقّ بكمال التوحيد هو عدم التكثير في الصفات^(٣).

ولأجل هذا الأصل يستثقلون إثبات الصفات، ويتمحلون في ردّ النصوص الواردة في ذلك، ويفرون من ذلك ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، ظناً منهم أنهم يحققون بذلك تنزيه الله تعالى وتوحيده، وكأنهم في ذلك أعلم من الله تعالى نفسه، ومن نبيه ﷺ!

وهم في هذا التوحيد على طبقات:

- فالتوحيد عند الجهمية لا يتمُّ إلاّ بنفي الأسماء والصفات جميعاً.
- وعند المعتزلة لا يتمُّ إلاّ بنفي الصفات.
- وعند الأشاعرة والماتريدية لا يتمُّ إلاّ بنفي بعض الصفات^(٤).

(١) «التسعينية» (٣/٧٤٧ - ٧٤٨)، ومرادُ شيخ الإسلام بأصل جهم: هو النفي في الصفات.

(٢) انظر ما سبق في (ص١٧٤٦)، وانظر ما سيأتي في (ص٢٤٦٠، ٢٤٩٤) ما بعدها.

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص٤٥)، وانظر ما سيأتي في (ص٢٤٦٠، ٢٤٩٤) ما بعدها، وما سيأتي في المبحث السادس في مبحث التركيب.

(٤) انظر: «التسعينية» (٣/٧٨١ - ٧٨٢)، «التدمرية» (ص١٨٢ - ١٨٣)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٤٨ - ٩٤٩).

ولذلك قرر السلف أنّ توحيدهم الذي يُناقض إثبات صفاته تعالى هو توحيد المريسيّ وأمثاله، وأنّ السلف كانوا ينهون عن هذا التوحيد^(١)، الذي ينافي توحيد الأسماء والصفات.

ومما لا ريبَ فيه: أنّ الأشاعرة والماتريديّة قد أخذوا من توحيد الجهميّة والمعتزلة بقدرٍ توغلهم في النفي والسلوب، وسيأتي مزيدُ بيانٍ لذلك - إن شاء الله تعالى -^(٢).

وما إنكارُ الأشاعرة والماتريديّة تلك الصفات الكثيرة، الواردة له تعالى في الكتاب والسنة، والاختصارُ على سبعة - أو ثمانية - منها فقط: إلّا صورة من هذا الفهم السقيم، الذي خوّلَ لهم التحكّم في النصوص، وردّ أمرها إلى عقولهم السقيمة.

أمّا السلوبُ والإضافات: فهم يرون أنها لا تخدم في التوحيد، ولا تنالُ من الوحدانية؛ لأنها ليست أمورًا وجودية، حتى تستلزم التركيبَ المنافي للوحدانية، ولذلك يُكثرون منها متجاوزين حدودَ الأدب في ذلك.

وإذا أردنا أن نبحثَ عن مصدر هذا البلاءِ عندهم: فلن نجدَ أيّ صعوبةٍ في الكشفِ عنه، والوصولِ إليه، ولا ينبغي أن نترددَ في الجزمِ بكون ذلك هي الفلسفة^(٣).

(١) انظر: «التسعينية» لشيخ الإسلام (٧٨٨/٣) وما بعدها.

(٢) انظر ما سيأتي في (ص ١٩٧٣) وما قبلها وما بعدها.

(٣) انظر: «المعتزلة» لزهدي حسن جار الله (ص ٦٦ - ٦٧)، وقد بيّنَ تطوّر مذهب المعتزلة بعد تأثرهم بالفلسفة، ومن ذلك في مذهبهم في الصفات السلبية.

ذلك أنّ قضية التوحيد عند الفلاسفة قضية عقليةٌ بحته، خاضعةٌ لأفكارهم الوثنية، مشاعةٌ لتخرصات وأوهام كل من هبَّ ودبَّ منهم، أشبه ما تكون بالرياضة العقلية، ومن الطبيعي أن يتخطوا في هذه القضية تخبطاً يرشحهم لأن يكونوا ضحكةً لصبيان المسلمين، فضلاً عن كبارهم، فضلاً عن علمائهم، وتكون آراؤهم فيه من جنس ذلك المستنقع الوثني الذي لم يكتب لهم الترفع من قاعه، فضلاً عن الخروج منه.

ومن المعروف عندهم ما يعبرون عنه بالوحدة المطلقة للمبدأ الأول، وهي لا تتحقق عندهم إلا بنفي الصفات الثبوتية عنه^(١).

وقد وصلت هذه الفكرة ذروتها عند أفلوطين المصري (ت ٢٦٩م) عندما وصل به هوسه الفكري إلى أن «يُنكرَ صفة (الوجود)، ليقول: إنّ الله لا يُوصف بأنه موجودٌ؛ تنزيهاً له عن الصفة التي تقابلها، وهي العدم»^(٢).

وقد رأى أفلوطين أنه لا يمكن وصفه إلا بالصفات السلبية فقط، ككونه ليس مادة، ولا حركة، ولا سكوناً، ولا في زمان، ولا في مكان... ولا يمكن وصفه بصفات؛ لأنه «سابق لكل الصفات، ولو أضيفت إليه صفةٌ ما: لكان ذلك تشبيهاً له بشيءٍ من مخلوقاته، أو لكان ذلك تحديداً له والله لا نهائي»^(٣).

(١) انظر: «الرد على المنطقيين» (ص ٢١٤، ٣١٣ - ٣١٤)، «الرسالة المدنية»

(٨ - ١٢)، وانظر: «نهاية الأقدام» (ص ١٨١)، «مناهج الأدلة» (ص ٤٠).

(٢) «الجانب الإلهي عند ابن سينا» للدكتور سالم مرشان (ص ١٢٨)، وانظر:

«علاقة صفات الله تعالى بذاته» للكردبي (ص ٦٧ - ٦٨).

(٣) انظر: المصدر السابق (ص ١٢٧ - ١٢٨)، وانظر: «الملل والنحل» =

وقد ورثَ هذه الأفكار المنكوسة من وُصفوا بفلاسفة الإسلام، مثل ابن سينا، وغيره، ورأوا أنه لا سبيلَ إلى وصفه تعالى بالصفات؛ لأنه يستلزمُ تركُّبه تعالى من الذات والصفات.

وغلاَّتْهم - كالباطنية القرامطة - ذهبوا إلى سلب النقيضين عنه، فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي، ولا ميت...^(١)، كما سبقَ نقله عن أفلوطين.

= للشهرستاني (ص ٤٧٩ - ٤٨٠) - والشهرستاني يسمي أفلوطين (الشيخ اليوناني) -، «قصة الفلسفة اليونانية» (ص ٢٣٢).

(١) «التدمرية» (ص ١٦)، وضمن «الفتاوى» (٧/٣ - ٨)، «إيثار الحق على الخلق» لابن الوزير (ص ٩٥)، وانظر من كتب الباطنية: «الافتخار» لأبي يعقوب السجستاني (ص ٢٣ - ٣٣).

وانظر الردَّ عليهم في: «الصفدية» (١/٨٩ - ٩٦)، وهناك طائفةٌ ثالثةٌ تسكت عن سلب النقيضين، وكذلك عن ضده، مبالغةً في نفي التشبيه، انظر ما سيأتي في (ص ٢٤٢٦).

قال التفتازاني - في «شرح المقاصد» (٤/٥٢ - ٥٣) - مشيرًا إلى هؤلاء: «واعلم أنّ بعض القدماء بالغوا في التنزيه حين امتنعوا عن إطلاق اسم (الشيء)، بل (العالم)، و(القادر)، وغيرهما: على الله تعالى؛ زعمًا منهم أنه يوجبُ إثباتَ المِثْلِ له.

وليس كذلك؛ إذ المماثلةُ إنما تلزمُ لو كان المعنى المشتركَ بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين مشيئته ومشية غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات.

وأشنعُ من ذلك: امتناعُ الملاحظة عن إطلاق اسم (الموجود) عليه.

وأشارَ إلى هذا المذهب في موضعٍ آخر من الكتاب (٤/٢٤)، وذكر أنه «هذيانٌ بينَ البطلان».

وقاربهم ابنُ سينا وغيره - وهو المعتمدُ عند جمهورهم - فوصفوه بالسلوبِ والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق^(١)، وقد حاولَ ابنُ سينا أن ينفى عن واجب الوجود بذاته كلَّ تركيب، وأن يُثبتَ له الوحدةَ المطلقةَ واقعًا، وتصوُّرًا - ذهنيًا - حتى يستطيعَ - بزعمه - «أن يوفقَ بين مفهومي (الوحدة) في الفكر الأرسطي وفي الإسلام»^(٢).

وبما أنَّ وصفه تعالى بالصفات الوجودية ينالُ من وحدته - التي يحرصُ هذا الملحدُ (ابنُ سينا) على إنقاذها -: فلا سبيلَ عنده إلى وصفه بالصفات الوجودية، فيجبُ - عنده - اختيارُ طريقِ السلوبِ محافظةً «على وحدة واجب الوجود، وبساطة ماهيته»^(٣).

ومما قال في ذلك: «واجبُ الوجود ليس بجسم، ولا مادة، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة: لا في الكم، ولا في المبادئ، ولا في القول، فهو واحدٌ من هذه الجهاتِ الثلاث»^(٤).

= وكلامُ التفتازاني في الرد عليهم جيد، إلَّا أنه يرتدُّ عليه في الصفات التي عطلها بحجة استلزام التشبيه، وفي كلامه السابق جوابٌ شافٍ على شبهته، وسيأتي في المبحث السادس - إن شاء الله تعالى -.

(١) «التدمرية» (ص ١٧)، وضمن «الفتاوى» (٨/٣).

(٢) «الجانب الإلهي عند ابن سينا» (ص ١٠٠).

(٣) المصدر السابق (ص ١٢٨).

(٤) «النجاة» له (٨١/٢)، وانظر: «مشكلة الألوهية» للدكتور محمد غلاب (ص ٥٩)، «الجانب الإلهي عند ابن سينا» للدكتور مرشان (ص ١٠٣)، «علاقة صفات الله تعالى بذاته» (ص ١٠٩ - ١١٢).

وكلُّ هذه الخطوات قد اتخذها ابنُ سينا «حتى تُصانَ وحدةُ واجب الوجود عن أيِّ تكثُّرٍ في ذاته»^(١) على حد زعمه.

وإذا انتقلنا إلى أسلوب المتكلمين: نرى ذلك الأسلوب الفلسفيّ نفسه سيدَ الموقف عندهم، ونرى الاتفاقَ المبدئيّ من جمهور المتكلمين أنّ وصفه تعالى بالصفات لا يخلو من إشكالٍ من حيث نيّله من التوحيد، بل ونرى التوافقَ بين العبارات والألفاظ، من الجوهر، والعرض، والصورة، والجسم، وغيرها^(٢).

وهذا يدلُّ دلالةً قاطعةً على أنّ هذا المنهجَ الفاسدَ قد أخذه المتكلمون من أولئك الفلاسفة، وأنه لا يمتُّ إلى الكتاب والسنة بصلة.

قال شيخ الإسلام - مبيناً هذه الحقيقة -: «... ثم حدّث بعد المائة الأولى الجهمُ بنُ صفوان وأتباعه، الذين عطلوا حقيقةَ أسمائه الحسنى وصفاته العلى، وسلكوا مسلكَ إخوانهم المعطّلة، الجاحدين للصانع^(٣)، وصارَ أغلبُ ما يصفون به الربَّ هو الصفاتُ السلبية

(١) «الجانب الإلهي عند ابن سينا» (ص ١١٤).

(٢) من المعروف: أنّ ما وردَ في كلام النسفي والتفتازاني من لفظ: الجوهر، والعرض، والتبعيض، والتجزئ، والتركيب، والمائة، وكذلك البحوث الطويلة في الزمان والمكان: هي ألفاظٌ تحملُ معاني معينة في الفلسفة، وهي مما انتقلت إلى البيئة الإسلامية مع رياح الترجمة لعلوم أولئك إلى العربية.

وانظر: «منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين» للدكتور مصطفى حلمي (ص ٩٠، ٩١).

(٣) وهم الفلاسفة الدهرية.

العدمية، ولا يقرون إلا بوجود مجمل، ثم يقرونه بسلب ينفي الوجود»^(١).

وقال: «والله - سبحانه - بعث أنبياءه بإثبات مفصل، ونفي مجمل، فأثبتوا له الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، ومن خالفهم من المعطلة المتفلسفة وغيرهم عكسوا القضية: فجاؤوا بنفي مفصل، وإثبات مجمل، يقولون: ليس كذا، ليس كذا، ليس كذا...»^(٢).

وقال - بعد بيان طريقة الرسل -: «وأما من زاع وحاد عن سبيلهم من الكفار، والمشركين، والذين أتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة، والجهمية، والقرامطة الباطنية ونحوهم: فإنهم على ضد ذلك، فإنهم يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودًا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل...»^(٣).

وقال عن متأخري الصابئين: «بل عندهم لا يوصف الله بصفة ثبوتية، لا يقولون: إن له علمًا، ولا محبةً، ولا رحمةً، ويُنكرون أن يكون الله اتخذ إبراهيم خليلًا، أو كلم موسى تكليمًا، وإنما يوصف عندهم:

(١) «التسعينية» (١/١٧١)، وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢/١٢٠٥، ٣٥١).

(٢) «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم» (٢/٣٩٥)، وانظر: «منهاج السنة» (٢/١٨٧).

(٣) «التدمرية» (ص ١٢ - ١٥)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٣/٧)، وانظر فيه (٦٦/٦ - ٦٧)، و«درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٨٤ - ٢٨٥).

- بالسلب والنفي، مثل قولهم: ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا داخل العالم، ولا خارجه.
- أو بإضافة، مثل كونه مبدأً للعالم، أو العلة الأولى.
- أو بصفة مركبة من السلب والإضافة، مثل كونه عاقلاً، ومعقولاً، وعقلاً^(١).

وقد اعترف المتكلمون بهذه الحقيقة، ومن ذلك ما قاله أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة - تحت عنوان: «وهذا ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات» -:

«الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين، وعمى العمين، وحيرة المتحيرين، الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا: إن الله - جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه - لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله عز وجل التي يوصف بها لنفسه^(٢).

وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم، ولا قادر، ولا حي، ولا سميع، ولا بصير، ولا قديم... غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات: لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢/١٩ - ٢٠).

(٢) كذا في نسخة ريتز من «المقالات»، وفي نسخة محيي الدين عبد الحميد (٢/١٧٦): «يصف بها لنفسه»، وقد حكى شيخ الإسلام عبارة الأشعري بلفظ: «يصف بها نفسه»، وهو الأصح.

الفلاسفة تُظهِرُهُ^(١)، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارئ علمٌ، وقدرة، وحياة، وسمع، وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تُظهِرُهُ من ذلك، ولأفصحوا به، غير أن خوفَ السيفِ يمنعهم من إظهار ذلك^(٢).

ثم ذكرَ أن بعضَ المعتزلة قد أفصحَ عن ذلك صراحةً^(٣).

وقد اعتمدَ المعتزلة على الصفات السلبية زعمًا منهم أنهم بذلك يؤكدون التنزيه والتوحيد، ويتعدون عن التشبيه^(٤)، وقد شاع هذا عنهم عند الناس، حتى قال أبو تمام:

جهمية الأوصاف إلا أنها قد حُلِّيت بمحاسن الأشياء^(٥)
ونفوا الصفات ظنًا منهم أن إثباتها يؤدي إلى الشرك؛ لأن في إثباتها «إبطال التوحيد؛ لِمَا أنها موجوداتٌ قديمة، مغايرةٌ لذات الله تعالى، فيلزمُ قَدَمُ غير الله تعالى، وتعدُّدُ القدماء، بل تعدُّدُ الواجب لذاته... وقد كفرت النصارى بإثباتِ ثلاثةٍ من القدماء، فما بالِ الثمانية، أو أكثر؟!»^(٦).

(١) ذكرَ الأشعريُّ نحو ذلك في «الإبانة» (ص ١١٣)، كما أنه قد صرَّحَ شيخُ الإسلام بنحو ذلك في «بغية المراتد» (ص ٣٥٣).

(٢) «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري (ص ٤٨٣)، و: (١٧٦/٢ - ١٧٧) من طبعة الشيخ محيي الدين، وقد نقله شيخُ الإسلام في «التسعينية» (٢/٤٥٢ - ٤٥٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٨٣ - ٤٨٤).

(٤) «الأمدي وآراؤه الكلامية» للدكتور حسن الشافعي (ص ٢٣٦).

(٥) انظر: «الفرقان بين الحق والباطل - مجموعة الرسائل الكبرى» (١/١١٢).

(٦) من كلام التفازاني حكايةً عن المعتزلة. «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧)، =

وقد أصبح التوحيد عندهم مصطلحاً يعنون به نفى جميع الصفات الإلهية، وكلُّ من أثبت شيئاً منها رموه بالتشبيه والتجسيم^(١)، وسيأتي لذلك مزيدُ بحث - إن شاء الله تعالى - عند عرض شبهة (التشبيه).

ولا شكَّ أنّ الأشاعرة والماتريديّة كان لهم نصيبٌ وافراً من توحيد الجهمية والمعتزلة^(٢)، قال شيخ الإسلام في ذلك: «... ولهذا لما كان أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب،

= وانظر: «المطالب العالية» (١٦٢/٣).

(١) انظر: «منهاج السنّة» (١٠٥/٢ - ١٠٧، ٥٢٣)، «درء التعارض» (١٠/٢٥٠، ٢٥١)، «منهج علماء الحديث والسنّة في أصول الدين» للدكتور مصطفى حلمي (ص ٩٠ - ٩١).

والعجيب: أنّ المعتزلة أنفسهم متهمون بتهمة التشبيه والتجسيم من قبل من هم أكثر تعطيلاً منهم، وهم الجهمية الأولى، بحجة أنّ إثبات الأسماء فيه ذلك التجسيم الذي يلزم مثبت الصفات؛ لأنه لا يُعرف مسمّى بهذه الأسماء إلاّ جسم، كما لا يُعرف موصوفٌ بهذه الصفات إلاّ جسم.

ومما يُضحك: أنّ الجهمية بدورهم متهمون بالتهمة نفسها، ممن هم أبعد غوراً منهم في التعطيل، ممن يسلب عنه تعالى النقيضين، انظر: «الصفدية» (١/٨٨ - ٨٩، ٣٤/٢).

وبذلك نعرف أنه لا يمكن التخلص من هذه التهمة إلاّ بالتزام الجنون الأرعن، والتخلي عن العقل بكلّيته بالتزام مذهب القرامطة!!.

(٢) انظر عن النزعة الاعتزالية فيما يسمونه (التنزيه) عند الأشاعرة والماتريديّة وتطورها في: كتاب «الأمدي وآراؤه الكلامية» للدكتور حسن الشافعي (ص ٢٩٧ - ٣٠١).

وأبو الحسن الأشعري، وأبو العباس القلانسي: ممن أخذ أصل الكلام في التوحيد عن المعتزلة، وخالفوهم في بعض دون بعض: يقع في كلامهم من هذا التوحيد المبتدع المخالف للتوحيد المنزّل من عند الله: ما يقع، كان الناس ينبّهون على ذلك...»^(١).

وقال - مبيّنًا تسرّب مبادئ الفلسفة المبنية على النفي والسلب إلى الفرق -:

«... ولهذا يُوجد في كلام هذا [يقصد الرازي] وأبي حامد ونحوهما من الفلسفة ما لا يوجد في كلام أبي المعالي وذويه. ويُوجد في كلام هذا وأبي المعالي وأبي حامد من مذهب النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه.

ويُوجد في كلام أبي الحسن من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد بن كلاب، الذي أخذ أبو الحسن طريقه.

ويوجد في كلام ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة. وإذا كان الغلط شبرًا: صار في الأتباع ذراعًا، ثم باعًا، حتى آل هذا المآل، فالسعيد من لزم السنة»^(٢).

وأساس ذلك التوحيد الجهمي والمعتزلي هو نفي الصفات، فكلما كان الرجل أحذق في النفي: كان أكثر تحقيقًا

(١) «التسعينية» (٣/٧٩٢ - ٧٩٣).

(٢) «بغية المرتاد» (ص ٤٥١)، وانظر: «منهاج السنة» (٣/٢٩٣).

لتوحيدهم^(١)، وكلما كان أعظمَ تعطيلاً وإلحاداً: كان أحقَّ بهذا التوحيد^(٢)، ولذلك ادعوا أنهم - وحدهم - أهلُ التوحيد^(٣)، حتى سمّوا بذلك^(٤).

وهذا أساسُ اعتمادهم على السلوبِ دون الإثبات؛ إذ السلوبُ

(١) انظر: «منهاج السنّة النبوية» (٣/٢٩٦ - ٢٩٧).

(٢) «بيان تليس الجهمية» (١/١٣٤).

(٣) كما أشارَ التفتازانيُّ إلى ذلك في مقدمة «شرح العقائد النسفية» (ص٦)، وانظر: «تبصرة الأدلة» (١/٢٦٨)، يقولُ الخياط المعتزلي - في «الانتصار» له (ص٤٩) -: «إنَّ المعتزلةَ «هم المعنيون بالتوحيد والذبُّ عنه من بين العالمين!!»، ويقولُ فيه (ص٥٣): «وهل يُعرفُ أحدٌ صحَّحَ التوحيدَ وأثبتَ القديمَ - جلَّ ذكرُه - واحداً في الحقيقة، واحتجَّ لذلك بالحجج الواضحة، وألّف فيه الكتب.. سواهم؟!».»

يقولُ الشيخ الدكتور محمد أمان الجامي متحدّثاً عن المعتزلة: «ومن تلك الأصول عندهم: التوحيد، حيث فسّروه تفسيراً خاصاً وفلسفياً، وبالغوا في تحليله - في زعمهم - وفي فلسفته إلى أقصى حد، وصوّروا للناس معنى التوحيد بأنه سلوبٌ محض، يقشعُ جسمُ المؤمن الذي يُقدّرُ الله حقَّ قدره عند قراءتها، أو سماعها... ومن ثمَّ نُسبَ إليهم هذا التوحيد بهذا التفسير.

وفي رأينا: أنه ليس بتوحيد، بل هو شيءٌ آخر غير التوحيد، وإلا فلو بقي التوحيد في تصوره الصحيح، وتفسيره الإسلامي السليم، الذي يتضمّنُ النفيَ والإثبات، والكمالَ المطلقَ لله: كما خصّوا به؛ لأنه بهذا المعنى معتقدٌ كل مسلم، ولأنه معنى (لا إلهَ إلا الله) بهذا المفهوم، وهي كلمةُ التوحيد». «الصفات الإلهية في الكتاب والسنّة في ضوء الإثبات والتنزيه» (ص١٤٢).

(٤) انظر: «بيان تليس الجهمية» (١/٤٦٥).

لا تنافي توحيدهم المبني على نفي الصفات، بخلاف الإثبات. وقد تبين بما سبق: أن مصدرَ الجهمية والمعتزلة في منهجهم في السلوب: هي الفلسفة، وأن مصدرَ الكلابية والأشاعرة والماتريديّة في ذلك هم الجهمية والمعتزلة والفلاسفة جميعاً.

ثانياً: أن مجرد النفي لا مدح فيه:

قال شيخ الإسلام: إن «مجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال؛ فإنّ المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجودات، وليس هذا مدحاً له»^(١).

وقال: «والحمدُ والثناءُ إنما يكون بالأمرِ الوجودية، أو ما يستلزمُ الأمرِ الوجودية، فأما العدمُ المحض: فلا مدح فيه ولا ثناء؛ فإنّ المعدومَ المحض لا يُثنى عليه، ولهذا لا يُثنى عليه على نفسه إلا بالصفات الثبوتية، أو ما يستلزم ذلك...»^(٢).

وقد تقدّم التفصيلُ فيه.

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣/٨٥).

(٢) «الصفدية» (٢/٦٣). ثم فصلَ شيخ الإسلام في هذا الموضوع بذكر الآيات القرآنية التي فيها الثناء على الله تعالى بالسلوب المتضمنة للصفات والكمالات الثبوتية. (٢/٣٦ - ٦٦)، ثم قال في آخره (٢/٦٦):

«والمقصود: أنّ المدح والثناء لا يكون إلا في الإثبات، فإنه إنما يكون بصفات الكمال، والكمال إنما يكون في الأمور الوجودية، فأما العدم فلا كمال فيه، فمن لم يصفه إلا بالسلوب، وقال: إنه الوجود المقيّد بالسلوب، كما قال ابن سينا وأمثاله من الباطنية: فهو لم يُثبت، ولم يجعله موجوداً، فضلاً عن أن يكون موصوفاً بالكمال، ممدوحاً، مثنياً عليه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً».

ثالثاً: إنّ النفيّ المجرّد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءةٌ أدبٍ مع الله تعالى:

«فإنك لو قلت للسلطان: أنت لست بزبّال، ولا كسّاح، ولا حجّام، ولا حائك: لأدّبك على هذا الوصف وإن كنت صادقاً.

إنما تكون مادِحاً إذا أجملت النفيّ، فقلت: أنت لست مثل أحدٍ من رعيّتك، أنت أعلى منهم وأشرف وأجل؛ فإن أجملت في النفي: أجملت في الأدب»^(١).

والسلوبُ التي استخدَمَها المعتزلةُ ومن تبعهم من الأشاعرة والماتريديّة «يكفي من الإطلاع عليها معرفة الألفاظ والمصطلحات الفلسفية، فضلاً عن استخدام أوصافٍ غير لائقةٍ تجعلنا ندركُ خلوّ القلوبِ والنفوس من الهيبة التي استشعرها المسلمون الأوائل، ونفهم أيضاً التعليق المنسوبَ للجنيد، القائل: (نفي العيب حيث يستحيلُ العيبُ عيب)»^(٢).

رابعاً: الفرق بين الصفات السلبية الواردة في النصوص، والصفات السلبية التي أحدثها المعطلة:

الصفاتُ السلبيةُ التي وردت بها النصوصُ متضمنةٌ لثبوتِ كمال الضد، كما تقدم شرحُ ذلك.

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (٧٠/١)، وانظر: «أسماء الله وصفاته» لعمر الأشقر (ص ١٢٦).

(٢) «منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين» للدكتور مصطفى حلمي (ص ٩٠).

وأما الصفات السلبية التي هي من نسج المعطلة واختراعهم: فلا تتضمن ثبوت كمال الضد.

قال شيخ الإسلام: «كلُّ تنزيهٍ مُدِحٍ فيه الربُّ ففيه إثبات، فلهذا كان قول: (سبحان الله) متضمناً تنزيه الرب وتعظيمه، ففيها تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيها تعظيمه ﷻ»^(١).

وهذا بخلاف السلوب التي ملأ المتكلمون بها كتبهم، فليس فيها شيءٌ من ذلك، وهذا هو الفرق الواضح بين الصفات السلبية التي أطلقها النسفي والتفازاني، وبين الصفات السلبية التي وردت في النصوص.

خامساً: التقليد الأعمى للمعطلة - من الجهمية والمعتزلة - في هذه السلوب، والتوقف في إثبات ما أثبتته الله في كتابه أو على لسان رسوله لنفسه:

من العجيب: أنه بينما يتباهى المتكلمون في هذه السلوب، ولا يترددون في تقليد الملاحدة فيها: نجدهم يتوقفون في كثير مما جاء به كتاب الله تعالى وسنة نبيه الكريم ﷺ، كما سيأتي في الفقرة اللاحقة.

فما جاء من نتاج عقول الفلاسفة والجهمية لا يحتاج إلى تمحيص عندهم؛ لأنه قد جاوز القنطرة، وليس فيه ما يمكن أن يتعارض مع التوحيد، بينما كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ يحتاج إلى تمحيص، ويأتى في قبوله؛ لأن ظاهره ينطوي على كثير

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/١١٢)، وانظر: «شرح الأصبهانية» (٢/٣٧٩).

من الإشكالات، من ذلك أنه يحتمل أن يكون منافياً للتوحيد نفسه!! .
سادساً: أنّ هذه الطريق جاءت فيها عباراتٌ مجملَةٌ موهمة،
يلزم من نفيها نفي الباطل والحقّ معاً:

قال شيخ الإسلام: «والألفاظ المبتدعة ليس لها ضابط، بل كل قوم يريدون بها معنى غير المعنى الذي أراده أولئك؛ كلفظ (الجسم)، و(الجهة)، و(الحيز)، و(الجبر)، ونحو ذلك... والأقوال المبتدعة تضمنت تكذيب كثير مما جاء به الرسول ﷺ، وذلك يعرفه من عرف مراد الرسول ﷺ ومراد أصحاب تلك الأقوال المبتدعة»^(١).

ومما يدل على هذا: أنّ التفتازاني قد صرح بمراده من بعض تلك السلوب، وبما يترتب عليها عنده، ومن ذلك ما قاله - بعد التفصيل في قوله: (ولا يتمكّن في مكان) -: «وإذا لم يكن في مكان؛ لم يكن في جهة؛ لا علو، ولا سفلى، ولا غيرهما؛ لأنهما إمّا حدودٌ وأطرافٌ للأمكنة، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء»^(٢).

بل إنه اعتبر هذه السلوب التي ذكرها كافيةً في الدلالة على نفي جميع الصفات التي يذهب إلى نفيها عنه تعالى؛ بحجة أنّ إثباتها يُنافي التنزيه، ويستلزم التشبيه، وأنّ التفصيل في النفي على النحو الذي ذكر لا بد منه «قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه، ورداً على

(١) «شرح حديث النزول» (ص ٢٥٧)، وهو في «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٤٣٢/٥ - ٤٣٣).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٣).

المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأوكده»^(١).

وكلُّ هذا يوضِّح أنَّ الهدفَ الأولَ من هذه السلوب هو تنزيهه تعالى عما أثبتته تعالى لنفسه المقدسة في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ!!، وهذا التنزيه الذي لا يتحقق إلا برّد نصوص الكتاب والسنة: لا ينبغي أن يُستَرابَ في بدهة فساده وبطلانه، وتنزيهه تعالى عنه^(٢).

بل إنَّ التفتازانيَّ خطأ خطوةً أخرى تقضي على كل الاحتمالات التي قد يتشبَّثُ بها البعض، وتبدّد جميع الشكوك حول الهدف من هذه السلوب التي يذكرونها في باب التنزيه، وهو أنه قال بعد الانتهاء من سرد هذه السلوب، وبيان المبدأ الذي يراه صحيحاً فيها:

«واحتجَّ المخالف:

بالنصوص الظاهرة في الجهة، والجسمية، والصورة، والجوارح.

وبأن كلَّ موجودين فرضاً لا بدّ أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر، مماساً له، أو منفصلاً عنه، مباتناً في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم؛ فيكون مباتناً للعالم في جهة، فيتحيّز، فيكون جسماً، أو جزء جسم، مصوراً، متاهياً.

(١) المصدر السابق (ص ٣٣).

(٢) انظر مبحثاً مهماً في «التنزيه» في «الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه» للدكتور محمد أمان الجامي (ص ١٤٣ - ١٤٩).

والجواب : أن ذلك وهمٌ محضٌ، وحكمٌ على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية قائمةٌ على التنزيهات، فيجب أن يُفَوَّضَ علمُ النصوص إلى الله تعالى، على ما هو دأبُ السلف؛ إيثارًا للطريق الأسلم، أو تَوَوُّلُ بتأويلاتٍ صحيحة، على ما اختاره المتأخرون؛ دفعًا لمطاعن الجاهلين، وجذبًا لضُبعِ القاصرين؛ سلوكًا للسبيل الأحكم^(١).

ويلاحظ: أنّ هذا النصّ سابقٌ على موضوع الصفات التي يُثبِتُها التفتازانيُّ في هذا الكتاب، كما أنّ التفتازانيُّ لم يزد في السلوب المذكورة على سردها، وبيان وجه السلب فيها، وقد دخل بعدها في عرض رأي المخالف - وهم أهل السُنَّة والجماعة - مباشرة، وهذا صريحٌ في أنّ قصده من هذه السلوب هو نفي هذه الصفات التي وردت في النصوص، بحججٍ واهية قد ذكرها في كلامه السابق.

وفي الفقرة اللاحقة (السابعة) مزيدٌ إيضاحٍ لهذا الموضوع. ومن الملفت للنظر: أنّ هذا الترتيب الذي اتبعه التفتازاني: هو الترتيبُ المتَّبَعُ لدى كافة المتكلمين^(٢)، حيث يفصلون في السلوب

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤).

(٢) قال حسن جليبي مبيّنًا سببَ تقديم الإيجيِّ للسلوب على الصفات الوجودية، ومعلّقًا على قول الإيجي: (المرصد الثاني: في تنزيهه تعالى، وهي الصفات السلبية):

«وإنما قدّم الصفات السلبية على الوجودية اهتمامًا بشأنها؛ فإنّ التنزيه عن النقائص أهمُّ من إثبات صفاتٍ وجودية زائدة على الذات، وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء ﷺ!!». (ص ٢٩) من طبعة المهدي.

أولاً، ويعتبرونها حديثاً عن التنزيهات الواجبة له تعالى، ثم يُناقشون أهل السُّنة والجماعة، الذين يُثبتون ما أثبتَه تعالى لنفسِه، يُناقشونهم تحت مسمياتٍ مختلفة، معتبرين إياهم ممن خالفوا مقتضى تنزيهاتهم التي يذكرونها في تلك السلوب^(١)، ثم يتحدثون عن إثبات بعض الصفات - إن كانوا من الصفاتية -^(٢).

سابعاً: استقامة طريقة أهل السُّنة والجماعة في النفي والإثبات، وتناقض المعطلة في ذلك:

لَمَّا كان أهلُ السُّنة والجماعة منطلقين في الإثبات والنفي والتنزيه من نصوص الكتاب والسُّنة، كما تبين ذلك من المسائل السابقة: اطردت طريقتهم، واستقامَ منهجهم.

بخلاف غيرهم ممن اعتمدَ في التنزيه على نفي الجسم ونحوه، حيث إنهم تناقضوا في ذلك، ولم يستقم منهجهم، قال شيخ الإسلام:

«وأما من عدلَ عن طريقة الكتابِ والسُّنة من أهل الكلام

(١) كما صرح بذلك التفتازاني في «شرح المقاصد» (٤/٤٧)، حيث عنون بعد ذكر السلوب بقوله: «المخالفون في تنزيه الله تعالى»، ثم ذكر النصوص الكثيرة الواردة في الصفات، وردّها لكونها معارضةً عنده لتلك التنزيهات، وقرر أنها ظنياتٌ سمعية، في مقابل قطعيات عقلية.

(٢) انظر - مثلاً -: «الإرشاد» للجويني، «الغنية في أصول الدين» للمتولي الشافعي، «أصول الدين» للبيزدوي، «الاقتصاد» للغزالي، «تبصرة الأدلة» للنسفي، «المواقف» للإيجي، وغيرها.

ولم أجد - إلى الآن - من قد شدَّ عن هذا الترتيب إلاّ الأمدي في «أبكار الأفكار».

المحدث: فإنهم لا يذكرون في تنزيهه عن النقائص قولاً مطرداً مستقيماً، بل أقوالهم متناقضة؛ فإنهم يذكرون في النفي: أنه ليس بجوهر، ولا جسم، ولا متحيز، ونحو ذلك من العبارات، ثم ما ينفونه من الصفات يقولون: لأنّ هذا يستلزم أن يكون جوهرًا، أو جسمًا، أو عرضًا، وهذا محال، ثم يُثبتون من الصفات ما يلزم فيه نظير ما يلزم فيما نفوه، وإذا لزمهم فيما أثبتوه نظير ما يلزم فيما نفوه: لزمهم: إمّا النفي المطلق، وهو التعطيل المحض، وإمّا أن يكون ما ذكروه من الدليل على ما نفوه باطلاً^(١).

ثم طبق شيخ الإسلام ما ذكره هنا في أصناف النفاة والمعطلة، متدرّجاً ممن يثبت بعض الصفات دون بعض؛ كالشاعرة والماتريديّة، ثم من يثبت الأسماء دون الصفات؛ كالمعتزلة، ثم من ينفي الأسماء والصفات؛ كالجهمية.

وذكر أنّ كلّ من نفى شيئاً ورد في الكتاب والسنة فراراً من التجسيم والتشبيه: يلزمه نظيره أو أسوأ منه فيما يُثبته^(٢)، ثم قال:

«فالذين سلكوا فيما يجب لله، وفيما يمتنع عليه، وما يجوز له: هذه الطريقة المحدثّة: متناقضون، لا يتردّ لهم قول، ولا ينفون شيئاً بهذه الطريق إلاّ لزمهم فيما أثبتوه نظير ما ألزموه غيرهم فيما نفوه، فإن كان انتفاء ذلك اللازم يدلّ على فساد قوله: دلّ على فساد قولهم، وإن لم يدلّ على فساد قولهم: لم يدلّ على قوله، وهذا بين لمن تدبّره... ولكن نبهنا على أنّ الطريقة التي جاء بها القرآن العزيز

(١) «شرح الأصبهانية» (٢/٣٨٤).

(٢) انظر: المناقشة كاملة فيما سيأتي في مبحث التأويل.

في النفي والإثبات: هي الحق الذي لا اختلاف فيه، وما كان من عند غير الله هو كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَلُهُمْ﴾ (١) وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ (٢) ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَلَهُمْ﴾ (٣) [محمد: ١ - ٣] (١).

وقد تبين بهذا التفصيل:

أن التفتازاني - رحمه الله تعالى - لم ينطلق من الكتاب والسنة في هذا المنهج.

كما أن السلوب التي ذكرها لا تحقق شيئاً مما سبق في بيان منهج أهل السنة والجماعة من أن النفي يكون لأجل إثبات كمال ضده.

كما أن هذه السلوب لم تقتصر على المفسد السابقة، بل تحققنا أنها مصادمة لنصوص الكتاب والسنة، وأن القصد بها رد تلك النصوص الكثيرة، الواردة بإثبات صفات الكمال لله تعالى. وهذا يدل على خطأ هذا المنهج الذي اعتبره المتكلمون من أبرز أصولهم.

والله تعالى أعلم بالصواب.



المبحث الثالث

دراسة منهجه في صفات الله تعالى

وفيه مطلبان

- المطلب الأول: دراسة موقفه ومنهجه فيما أثبتته من الصفات.
المطلب الثاني: دراسة موقفه ومنهجه فيما عطّله من الصفات.

** * **

المطلب الأول

دراسة موقفه ومنهجه فيما أثبتته من الصفات

سبق الإجمال في مذهب التفتازاني في الصفات، وأنه يُثبِتُ الصفات السبعة (العقلية) جزماً، وهي: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام.

وأنه قد تردد في صفة ثامنة، وهي التكوين، ومال إلى نفيها صفةً أزليةً، متابعاً منه للأشاعرة.

وسأتناول في هذا المطلب - إن شاء الله تعالى - التفصيل في آرائه حول الصفات المذكورة التي يُثبِتُها من خلال مقامين:

** * **

المقام الأول

عرض آراء التفتازاني حول ما أثبتته من الصفات

يقول التفتازاني - رحمه الله تعالى - مقررًا:

• إثبات الصفات له تعالى من حيث المبدأ.

• والإشارة إلى مجمل الأدلة على إثباتها - والمظلل للنسفي -:

«وله صفات: لما ثبت من أنه عالم، قادر، حي، إلى غير

ذلك، ومعلوم:

• أن كلاً من ذلك إنما يدل على معنى زائد على مفهوم

(الواجب).

• وليس الكل ألفاظ مترادفة.

• وإن صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت مأخذ

الاشتقاق له^(١).

(١) «مأخذ الاشتقاق» هو المصدر، كالرحمة، والعلم، والقدرة، انظر: «شرح

المقاصد» (٧٦/٤).

و(المشتق): هو الصيغة الموضوعية للذات الموصوفة بمأخذ الاشتقاق

(اسم الفاعل)، والمراد: أنه إذا صح إطلاق القادر - وهو المشتق - عليه

تعالى: فهذا يقتضي أن يكون مصدره - وهو مأخذ الاشتقاق - ثابتاً له،

وهذا المصدر - الذي هو مأخذ الاشتقاق - هو الصفة.

والخلاصة: أن الاسم متضمن للصفة، فإذا ثبتت له الأسماء المذكورة:

فلا بد من أن تثبت له تلك الصفات التي تدل عليها تلك الأسماء.

وفي «حاشية العصام» (ص ١٦٥ - ١٦٦): أن مأخذ الاشتقاق هو المعنى

المصدري، والصفة لازم المعنى المصدري. والمعنى لا يختلف عما

ذكرته، والله تعالى أعلم.

فُثِّبَتْ له صفةُ العلم، والقدرة، والحياة، وغير ذلك.
لا كما يزعم المعتزلة: أنه عالمٌ لا علم له، قادرٌ لا قدرة له،
إلى غير ذلك؛ فإنه محالٌّ ظاهرٌ، بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له.

وقد نظقت النصوصُ بثبوت علمه، وقدرته، وغيرهما.
ودلَّ صدورُ الأفعال المتقنة على وجود علمه، وقدرته، لا على
مجرد تسميته عالمًا، وقادرًا^(١).

قرر التفازاني هنا ثبوت الصفات له تعالى، وقد استدلل لإثباتها
بثلاثة أدلة، وهي:

١ - ثبوت الأسماء المذكورة ونحوها له تعالى، وثبوتها يدلُّ
على إثبات معانيها له تعالى.
٢ - النصوص الكثيرة، الواردة في إثبات هذه الصفات له
تعالى.

٣ - دلالة الأفعال المتقنة على ثبوت هذه الصفات له تعالى.
وهذه الأدلة - سوى الأول - تكرر لِمَا قد قرره سابقًا عند
الاستدلال لثبوت الأسماء له تعالى، وقد سبق نصُّه هناك^(٢).

إلا أنه قد فاتَه أن يذكر هنا دليلًا قويًا ذكره هناك، وهو ما ذكره
في قوله: «على أن أضدادها نقائصٌ يجبُ تنزيهُ الله عنها».

وبعد تقرير إثبات الصفات له تعالى: استشعر أن سؤالاً يردُّ
عليه، وهو - حسب ما عبّر عنه أحدُ شراح شرحه: أحمد الجندي -:

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٦).

(٢) انظر ما سبق في (ص ١٩٢٧ - ١٩٢٨).

«كأنه قيل: يلزم من إثبات الصفات كون الواجب محلّ الحوادث، وهو باطل»^(١)، فأجاب التفتازاني عن ذلك السؤال المقدّر بقوله - بعد النص السابق مباشرة -:

«وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات^(٢)، كما صرح به مشايخنا^(٣)، من أن الله تعالى حيّ وله حياة أزليّة، ليست بعرض، ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم، وله علم أزليّ شامل، ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء،

(١) «حاشية ملا أحمد الجندي على شرح العقائد النسفية - مجموع الحواشي البهية» (١٠٦/١).

(٢) (الكيفيات) هي الأعراض المعدودة من مقولة الكيف، وذكر (الملكات) بعدها تخصيص بعد تعميم، فإن الملكة هي الكيفية الراسخة التي يعسر زوالها، ويُقابلها (الحال)، وهي الكيفية الغير الراسخة، فعلم المدرس - مثلاً - ملكة، وعلم المبتدئ حال. انظر: «النبراس» (ص ١٩٤).

(٣) منهم - من الماتريديّة -: أبو المعين النسفي في «تبصرة الأدلة» (١/٢٢١ - ٢٢٢)، واللامشي في «التمهيد لقواعد التوحيد» (ص ٦٨)، قال الأخير - في معرض رده على من ينفي الأسماء والصفات فراراً من التشبيه -: «... لا مساواة بين حياة الله تعالى وبين حياة غيره؛ لأنّ حياته أزليّة ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، وحياة غيره حادثة، وأنها عرض مستحيل البقاء، فلا تتحقّق المساواة بينهما، ولا تشبيه بدون المساواة، وكذا هذا في جميع الصفات، فلا تتحقّق المماثلة بين الله تعالى وبين المخلوقين في إثبات هذه الأسماء والصفات لله تعالى، فلا يتحقّق التشبيه».

ومن الأشاعرة: الباقلاني في «الإنصاف» (ص ٥٨ - ٥٩)، وعبد القاهر البغدادي في «أصول الدين» (ص ٩٥).

ولا ضروري، ولا مكتسب^(١)، وكذا في سائر الصفات.

بل النزاع في أنه: كما أن للعالم منا علماً هو عرض قائم به، زائد عليه، حادث، فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية، قائمة به، زائدة عليه؟ وكذا في جميع الصفات؟

فأنكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا: أن صفاته عين ذاته، بمعنى: أن ذاته تُسمى باعتبار التعلق بالمعلومات: عالماً، وبالمقدورات: قادراً، إلى غير ذلك؛ فلا يلزم تكثر في الذات، ولا تعدد القدماء والواجبات.

والجواب ما سبق، من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة، وهو غير لازم، ويلزمكم كون (العلم) - مثلاً - قدرة، وحياءً، وعالماً، وحيًا، وقادراً، وصانعاً للعالم، ومعبوداً للخلق، وكون الواجب غير قائم بذاته، إلى غير ذلك من المحالات^(٢).

في بداية هذا النص أجاب التفاتازاني عن السؤال المقدر المذكور بأنه لا خلاف بيننا وبين المعتزلة والفلاسفة في عدم وصفه تعالى بما يستلزم حلول الحوادث بذاته تعالى؛ بدليل أن المشائخ قد صرحوا بأن صفات الله تعالى ليست من قبيل الكيفيات، التي تستلزم الأعراض، والتي يوجب إثباتها له القول بحلول الحوادث بذاته تعالى، فصفاته أزلية ليست بعرض، ولا مستحيل البقاء، مبرأة عن سمات الحدوث، فلا ينبغي أن ينسب

(١) لأن المنقسم إلى الضروري والكسبي هو العلم الحادث فقط. «النبراس» (ص ١٩٤).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٦ - ٣٧).

إلينا أننا نقول بما يستلزم حلول الحوادث بذاته تعالى .

وفي هذا النص - أيضًا - : تحرير محل النزاع مع المعتزلة والفلاسفة، فلا خلاف معهم في نفي كل ما يدل على حلول الحوادث بذاته تعالى، ولكن الخلاف معهم في إثبات صفات لا تُشبه صفات المخلوقين، ولا تستلزم حلول الحوادث بذاته تعالى .

فأنكر المعتزلة والفلاسفة إثبات الصفات له حتى ولو لم تستلزم المحذور المذكور - وهو حلول الحوادث -، بدليل استلزامه محذورًا آخر، وهو تعدد القدماء بزعمهم، فلذلك ذهبوا إلى القول بأن صفاته تعالى عين ذاته، على التفسير الذي ذكره التفتازاني، وقد قالوا هذا بناءً على زعمهم الباطل أنهم بهذا قد تجنبوا القول بلزوم تعدد القدماء، ولزوم التكثر في ذاته تعالى .

وبعد تقرير المسائل المذكورة: يشير النسفي والتفتازاني إلى أزلية الصفات المثبتة له تعالى، حيث يقولان - والمطلل للنسفي -:
«أزليّة: لا كما يزعم الكراميّة، من أنّ له صفاتٍ، لكنها حادثّة؛ لاستحالة قيام الحوادث بذاته»^(١).

ثم يشيران إلى مسألة مهمة أخرى، وهي كون الصفات قائمةً به تعالى، قالوا:

«قائمةً بذاته: ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به، لا كما تزعم المعتزلة: من أنه متكلمٌ بكلام هو قائمٌ بغيره، لكن مرادهم نفي كون الكلام صفةً له، لا إثبات كون صفةً له

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧).

غير قائمة بذاته»^(١).

ثم ذكرنا بعد ذلك أنّ هذه الصفات «لا هو ولا غيره»، أي: أنّ صفات الله تعالى ليست عين الذات^(٢)، ولا غير الذات، وسيأتي نقلُ نص التفتازاني في المبحث الرابع - إن شاء الله تعالى -.

ثم سردًا تلك الصفات التي يقولان بثبوتها له تعالى، قالوا: «وهي، أي: صفاته الأزليّة:

العِلْمُ، وهي صفةٌ أزليّةٌ تنكشف المعلوماتُ عند تعلُّقها بها.

والقُدْرَةُ، وهي صفةٌ تؤثّرُ في المقدورات عند تعلُّقها بها.

والحَيَاةُ، وهي صفةٌ أزليّةٌ توجبُ صحّةَ العلم.

والقُوَّةُ، وهي بمعنى القدرة.

والسَّمْعُ، وهي صفةٌ تتعلّقُ بالمسموعات.

والبَصْرُ، صفةٌ تتعلّقُ بالمُبَصَّرَاتِ^(٣)،

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧).

(٣) ونُسِبَ إلى الأشعريّ أنّ السَّمْعَ والبَصْرَ تتعلّقان بكل الموجودات، كما هو مذهبُ الفلاسفة، انظر التفصيلَ في «منهج الأشاعرة» لخالد عبد اللطيف (٥١٠/٢) وما بعدها.

وما ذهبَ إليه التفتازانيّ من أنّ متعلّقَ السَّمْعِ هو المسموعات، ومتعلّقَ البصرِ هو المبصّرات: هو الصحيح؛ لوجوه، انظر التفصيلَ في «منهج الأشاعرة» لخالد (٥١١/٢ - ٥١٥).

تنبيهات:

١ - الاختلافُ في متعلّقَ السَّمْعِ والبصرِ قديمٌ عند الكلاّبية، وما ذهبَ إليه التفتازانيّ هو المعوّلُ عليه عند الأشاعرة والماتريديّة، قال البغدادي - في =

= «أصول الدين» (ص ٩٧) -: «واختلف أصحابنا فيما يصح كونه مسموعًا: فقال أبو الحسن الأشعري: كلُّ موجودٍ يجوز كونه مسموعًا مرئيًا، وقال القلانسي: لا يُسمعُ إلا ما كان كلامًا، أو صوتًا، وهو الصحيح... وعليه أكثرُ الأمة».

ومن أشهر من تبعَ طريقةَ الأشعري في الموضوع هما السنوسي واللقاني، انظر: «أم البراهين» (ص ٥٣ - ٥٤)، «جوهرة التوحيد» - مع شرحها «تحفة المرید» (ص ٧٣، ٧٤، ٨٥ - ٨٦)، وإليه يميل الآمديُّ من القدماء، انظر: «أبكار الأفكار» (١/٤٢٠)، والبوطي من المحدثين، انظر: «كبرى اليقينيّات» (ص ١٣٥)، ويبدو أنه لم يكلف نفسه بالإطلاع على خلاف أصحابه في المسألة.

٢ - قولُ الأشعريِّ باتحاد متعلّقِي الصفتين - إن ثبت - يستلزمُ اتحاد الصفتين، بل يستلزمُ اندراجَهُما في صفة العلم؛ إذ مؤدّى الجميع هو الانكشاف، وقد صرّح بعضُ الأشاعرة والماتريدية بالتزام ذلك:

أما الأشاعرة: فقال المكلّاتي (ت ٦٢٦هـ) - في كتابه «لباب العقول» (ص ٢١٣ - ٢١٤) -: «وقد تردد جوابُ أبي الحسن الأشعري رحمته الله في ذلك، فتارةً قال: إنّ كونه سميعًا بصيرًا: هما صفتان زائدتان على كونه عالمًا، وإلى هذا المذهب ذهب القاضي (وهو الباقلاني)، وأبو المعالي، وجماعةٌ من الأشعرية، وتارةً صرفَ كونه سميعًا بصيرًا إلى كونه عالمًا، وإلى هذا ذهب أبو حامد، وجماعةٌ من الأشعرية، وهذا المختارُ عندنا».

وأما من الماتريدية: فقال ابنُ الهمام في «المسيرة» (ص ٧١ - ٧٢) - عن السمع والبصر -: «واعلم: أنهما يرجعان إلى صفة العلم؛ لِمَا قَدَمْنَا أَنَّ الرُّؤْيَةَ نوعٌ علم، والسمعُ كذلك»، وقال ابنُ أبي شريف في «المسامرة» (ص ٧١): «وهل السمعُ والبصرُ صفتان زائدتان على العلم، أو راجعتان إليه؟ ذهب الجمهورُ من أهل السنّة إلى الأول، وذهب فلاسفةُ الإسلام وأبو الحسين البصري والكعبي إلى الثاني».

فَتُدْرِكُ بِهِمَا^(١) إِدْرَاكًا تَامًّا، لَا عَلَى سَبِيلِ التَّخْيِيلِ وَالتَّوَهُّمِ، وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأَثَّرِ حَاسَةِ وُصُولِ هَوَاءٍ.

وَلَا يَلِزُ مِنْ قِدْمِهِمَا قِدْمُ الْمَسْمُوعَاتِ وَالْمَبْصُرَاتِ، كَمَا لَا يَلِزُ عَنْ قِدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قِدْمُ الْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ؛ لِأَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ، تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ.

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيئَةُ: وَهِيَ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تَوْجِبُ تَخْصِيصَ أَحَدِ الْمَقْدُورِينَ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ، مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ، وَكَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوعِ.

= وَهَذَا يُقَالُ لِلْأَشَاعِرَةِ وَالْمَاتَرِيْدِيَّةِ: إِذَا عَادَتِ الصِّفَتَانِ إِلَى الْعِلْمِ، وَقَدْ أُثْبِتَ اتِّحَادًا مَتَعَلِّقَ الْعِلْمِ وَالْكَلَامِ: عَادَتِ الصِّفَاتُ الْأَرْبَعُ إِلَى صِفَةٍ وَاحِدَةٍ، فَيَحْصَلُ بِهَذَا زِيَادَةٌ تَقَارِبٍ مَعَ الْمَعْتَزَلَةِ! وَانظُرْ: «مَنْهَجُ الْأَشَاعِرَةِ» لِخَالِدِ عَبْدِ اللَّطِيفِ (٥١٣/٢).

وَالصَّحِيحُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ التَّفْتَازَانِيُّ وَغَيْرُهُ خِلَافًا لِمَا عَلَيْهِ الْأَشْعَرِيُّ وَمَنْ مَعَهُ.

٣ - مَا ذَكَرْتُهُ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ، كَمَا سَبَقَ، وَنَسَبَهُ إِلَيْهِ بَعْضُهُمْ، وَالَّذِي صَرَّحَ فِي «الْإِبَانَةِ» (ص ١٢١) يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِلْزَامَ الْأَخِيرَ لَا يَرِدُ عَلَيْهِ بِنَاتًا، وَجَزَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ مَا نُسِبَ إِلَى الْأَشْعَرِيِّ لَا يَثْبُتُ عَنْهُ، وَأَنَّ سَبَبَ هَذِهِ النِّسْبَةِ سُوءُ فَهْمٍ لِبَعْضِ عِبَارَاتِهِ، أَوْ طَرْدٌ لِبَعْضِ أَصُولِهِ الْأُخْرَى، دُونَ أَنْ يَكُونَ لَهُ قَوْلٌ بِذَلِكَ، انظُرْ: «شَرْحُ الْمَقَاصِدِ» (٤/١٤٠ - ١٤١)، «النَّبْرَاسُ» (ص ٢٠٩)، «مُحَمَّدُ عَبْدِ بَيْنِ الْفَلَّاسِ» وَالْكَلامِيْنَ (٤٩٧/٢ - ٥٠٠).

(١) أَي: تُدْرِكُ الْمَسْمُوعَاتُ وَالْمَبْصُرَاتُ بِالسَّمْعِ وَالْبَصْرِ إِدْرَاكًا تَامًّا، وَكَلِمَةٌ (بِهِمَا) لَا تَوْجِدُ إِلَّا فِي النُّسخِ الْهِنْدِيَّةِ.

وفيما ذكر^(١) تنبيهً على الردّ على:

• مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَشِيئَةَ قَدِيمَةٌ، وَالْإِرَادَةَ حَادِثَةٌ، قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى.

• وَعَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ مَعْنَى إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى فَعَلَهُ: أَنَّهُ لَيْسَ بِمَكْرَهٍ، وَلَا سَاهٍ، وَلَا مَغْلُوبٍ، وَمَعْنَى إِرَادَتِهِ فَعَلَ غَيْرَهُ: أَنَّهُ أَمْرٌ بِهِ، كَيْفَ! وَقَدْ أَمَرَ كُلٌّ مَكْلَفٌ بِالْإِيمَانِ وَسَائِرِ الْوَاجِبَاتِ، وَلَوْ شَاءَ وَقَعَ.

وَالْفِعْلُ وَالتَّخْلِيقُ: عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ أَزَلِيَّةٍ تَسْمَى (التَّكْوِينِ)، وَسَيَجِيءُ تَحْقِيقُهُ. وَعَدَلَ عَنْ لَفْظِ (الْخَلْقِ) لِشَيْوعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَخْلُوقِ.

والتَّرْزِيقُ: وَهُوَ تَكْوِينٌ مَخْصُوصٌ، صَرَّحَ بِهِ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيقِ، وَالتَّصْوِيرِ، وَالتَّرْزِيقِ، وَالإِحْيَاءِ، وَالإِمَاتَةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا أَسْنَدَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى: كُلٌّ مِنْهَا رَاجِعٌ إِلَى صِفَةٍ حَقِيقِيَّةٍ، أَزَلِيَّةٍ، قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ، هِيَ (التَّكْوِينِ)، لَا كَمَا زَعَمَ الْأَشْعَرِيُّ مِنْ أَنَّهَا إِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْأَفْعَالِ.

وَالكَلَامُ: وَهِيَ صِفَةٌ أَزَلِيَّةٌ، عُبِّرَ عَنْهَا بِالنِّظْمِ الْمَسْمُومِ بِالْقُرْآنِ . . .

فَثَبَّتَ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى صِفَاتٌ ثَمَانِيَّةٌ، هِيَ: الْعِلْمُ، وَالْقُدْرَةُ، وَالحَيَاةُ، وَالسَّمْعُ، وَالبَصْرُ، وَالإِرَادَةُ، وَالتَّكْوِينُ، وَالكَلَامُ^(٢).

(١) أي: النسفي.

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤١ - ٤٤).

وقال - أيضًا - عن صفة (الإرادة):

«والإرادة صفة لله تعالى، أزليّة، قائمة بذاته: كرّر ذلك تأكيدًا، وتحقيقًا لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكوّنات بوجهٍ دون وجهٍ، وفي وقتٍ دون وقتٍ.

لا كما زعمت:

• الفلاسفة، من أنه تعالى موجبٌ بالذات، لا فاعلٌ بالإرادة والاختيار.

• والنجارية، من أنه مريدٌ بذاته، لا بصفة.

• وبعض المعتزلة، من أنه مريدٌ بإرادةٍ حادثيةٍ لا في محل.

• والكرامية، من أن إرادته حادثيةٌ في ذاته.

والدليل على ما ذكرنا:

• الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشية لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

• وأيضًا: نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليلٌ على كون صانعه قادرًا، مختارًا.

• وكذا حدوثة؛ إذ لو كان صانعه موجبًا بالذات لزم قدمه،

ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة^(١).

وسألخص ما ذكره التفتازاني في أقواله السابقة - حول الصفات

التي يثبتها - في مفتتح المقام اللاحق - بإذن الله تعالى -.

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٥ - ٥٦).

المقام الثاني

دراسة منهج التفتازاني فيما أثبتته من الصفات

تقدمت أقوال التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ فِي الصفات التي يُثَبِّتُهَا،
وخلاصة ما وردَ فيها:

- ١ - القولُ بإثبات الصفاتِ له تعالى في الجملة.
 - ٢ - التدليلُ لذلك بالأدلة السَّمْعِيَّةِ والعَقْلِيَّةِ.
 - ٣ - الإشارةُ إلى مواطن الخلافِ والوفاقِ مع المعتزلةِ والفلاسفةِ.
 - ٤ - بيان كون تلك الصفات أزلية، والرد على الكرامية.
 - ٥ - سردُ تلك الصفات، وشرحُ المرادِ بكل منها، وتطبيق فكرة الأزلية عليها.
 - ٦ - أنّ تلك الصفات قائمةٌ بذاته تعالى، والردُّ على المعتزلةِ في ذلك.
- وسأدرسُ فيما يلي هذه الموضوعات المذكورة - بإذن الله تعالى -، مرتبةً بالترتيب السابق نفسه، سوى الموضوع الثالث، فإنه واضحٌ بما تقدم، لا يحتاج إلى مزيد بسط.

الموضوع الأول: القولُ بإثبات الصفاتِ له تعالى في الجملة:

هذا الموقفُ مما يُحَمِّدُ التفتازانيَّ وغيره من الأشاعرةِ والماتريديَّةِ عليه، وهو من أهمِّ ما يميِّزُهُم عن المعتزلةِ والجهميةِ، حيث تميَّزوا بإثبات الصفات له تعالى في الجملة، وردُّوا على من يذهبُ إلى عدم إثبات جميع الصفاتِ فرارًا من التشبيه بزعمهم، وأكَّدوا على «أنَّ إثباتَ هذه الصفات لا يستلزمُ التشبيه؛ إذ أنه لا شبهة

بين حقيقة الخالق والمخلوق، ولو كان إثبات الصفات يستلزم التشبيه: لَلزَمَ قَدَمُ المخلوق، أو حدوثُ الخالق، وهذا ما لا يقولُ به عاقل^(١).

وقد ذكرَ التفتازانيُّ أنه قد «خالفَ في القولِ بزيادةِ الصفات^(٢) أكثرَ الفرقِ؛ كالفلاسفة، والمعتزلة، ومَن يجري مجراهم من أهل البدع والأهواء، وسمّوا القائلين بها بالصفاتية»^(٣).

وليس هناك ما يؤخِّدُ على التفتازانيِّ وأمثاله في هذا الموضوع سوى أمرين: الأول: خطوهم في الاقتصارِ - في الإثباتِ - على هذه الصفات السبعة - أو الثمانية -، ونفيهم لبقية الصفات الثابتة له تعالى في الكتاب والسنة، مع أنه ليس هناك ما يبرِّرُ التفريقَ بين ما أثبتوه وبين ما نفوه من حيث الدليل، وسيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى -.

الأمر الثاني: خطوهم في طريقة إثباتها، وسيأتي بيانه في الموضوع الثاني والرابع^(٤).

(١) «الماتريديّة» للدكتور أحمد الحربي (ص ٢٣٤).

(٢) مرادُ القائلين بكون الصفات زائدةً على الذات: أنها زائدةٌ على ما أثبتته النفاة؛ لا أنّ في نفس الأمر ذاتاً مجردةً عن الصفات، وصفاتٍ زائدةً عليها؛ فإنّ هذا باطل، فمقصودهم في الأصل: إثباتُ هذه الصفات، وإبطالُ قول من قال: عالمٌ بلا علم، وقادِرٌ بلا قدرة، أو قال: إنّ ذاته علمٌ وقدرة. انظر: «منهاج السُّنة النبوية» (١٢٤/٢)، «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٢٠ - ٢١، ١٠/٢٣٣ - ٢٣٤)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦٢/١٧).

(٣) «شرح المقاصد» له (٧٠/٤).

(٤) انظر ما سيأتي (ص ٢٠٢١ - ٢٠٢٦) وما بعدها.

الموضوع الثاني: التدليل لذلك بالأدلة السمعية والعقلية:

ذكرَ التفتازانيُّ أربعةَ أدلّةٍ لإثبات الصفات، وهي:

١ - أنّ ثبوتَ الأسماء له تعالى يدلُّ على اتصافه تعالى بمعاني هذه الأسماء.

٢ - النصوص الكثيرة الواردة في إثبات هذه الصفات له تعالى.

٣ - دلالةُ الأفعال المتقنة على ثبوت هذه الصفات له تعالى.

٤ - إنّ أضدادَ هذه الصفات نقائصٌ يجبُ تنزيهُ الله تعالى عنها.

أما الدليلُ الأول:

فقد تتابعَ على الاستدلالِ به - لإثباتِ الصفات - أكثرُ المتكلمين، ما بين مفصّلٍ ومُجملٍ^(١)، ومن أوائل من فصّلَ فيه أبو الحسن الأشعري^(٢)، وممن أفاضَ فيه أبو المعين النسفيّ، وخلاصةُ كلامه: أنّ الألفاظَ المشتقةَ عن المعاني إذا أُطْلِقَتْ على الذات: يُرادُ بها إثباتُ ما هو مأخوذُ الاشتقاق، لا إثباتُ الذات فحسب، كما في اسم (المتكلم)، و(المتحرك)، و(الساكن)، وغيرهما، ولو أُطْلِقَتْ هذه الألفاظ، ولم يُردَ بها إثباتُ المعاني:

(١) انظر: «تمهيد الأوائل» للباقلاني (ص ٢٢٧، ٢٢٩)، «أصول الدين» للبيزدي (ص ٤٨ - ٤٩)، «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (ص ١٥٦ - ١٥٧)، «نهاية الأقدام» للشهرستاني (ص ١٨٨، ١٩١)، «المطالب العالية» للرازي (١٧٠/٣)، «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص ٢٢٩).

(٢) انظر: «الإبانة» له (ص ١١٨)، «رسالة إلى أهل الثغر» (ص ١٢٢ - ١٢٣).

لكانت ألقابًا أو أعلامًا، ولو كانت ألقابًا أو أعلامًا لم يُثبِت بكل لفظٍ منها إلا الذات، وجعل ما هو من صفات المدح لقبًا لذات ما، وإطلاقه عليه عند عدم المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق: نوعٌ من الهُزء والسخرية^(١)؛ كالأعمى يُسمّى بصيرًا، والزنجي يُسمّى أبيضًا^(٢)، فلا بدّ من ملاحظة مأخذ الاشتقاق - وهو الصفة - عند إطلاق هذه الأسماء على الله تعالى.

وكلامُ النسفي قريبٌ مما قرره الأشعريُّ في الإبانة.

وقال اللّامشي: «وخصوصًا^(٣) يوافقوننا على أنه تعالى حيٌّ، عالم، قادر، سميع، بصير، ويوافقوننا على أنّ هذه الأسماء لها^(٤) حقيقة، وليست بمجاز، فالقولُ بحي لا حياة له، وبالعالم لا علم له، وبقادرٍ لا قدرة له: محال، كما أنّ القولُ بمتحرِّكٍ لا حركة له، وبأسودٍ لا سوادٍ له: محال؛ لأنّ هذه الأسماء مشتقةٌ من المعاني، فلا تطلقُ على الذات إلا لإثبات مأخذ الاشتقاق به»^(٥).

(١) هذا ليس على إطلاقه، بل يُقال للأعمى بصيرًا من باب الفأل أو حسن الخطاب، كما يُقال للصحراء (مفازة)، والأقربُ من هذا مثالاً قوله تعالى لأهل النار: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

(٢) انظر: «تبصرة الأدلة» (١/٢٠٢ - ٢٠٣)، وانظر: «الفرق الكلامية الإسلامية» للمغربي (ص ٣٧٩).

(٣) يقصد المعتزلة.

(٤) في المصدر: «لا حقيقة»، ولا تستقيم به الجملة، وأرى أنّ الصواب ما كتبت.

(٥) «التمهيد لقواعد التوحيد» له (ص ٦٦).

وقال التفتازاني - بعد ذكر الأدلة على إثبات الصفات -:
«والحاصل: أنه لا نزاع في أنّ الله تعالى عالم، قادر، حي، ونحو ذلك، وهذه الأسماء ليست أسماءً للذات من غير اعتبار معنى، بل هي أسماءً مشتقة، معناها إثبات ما هو مأخوذ الاشتقاق، ولا معنى له سوى إدراك المعاني، والتمكّن من الفعل والترك، ونحو ذلك، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب...»

والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم، والقادر بلا قدرة: لا يرضون رأساً برأس، بل يُباهون بنفي الصفات، ويعدّون إثباتها من الجهالات^(١).

والملاحظ: أنّ جمهور المتكلمين قدّموا الكلام في الأسماء، على الكلام في الصفات، مستدلين بثبوت تلك الأسماء على ثبوت معانيها صفاتٍ له تعالى، وهذا وجيهٌ لأمرين أشار إليهما الشهرستاني بقوله: «قد شرع المتكلمون في إثبات العلم بأحكام الصفات قبل الشروع في إثبات العلم بالصفات؛ لأنّ الأحكام إلى الأذهان أسبق، والمخالفون من المعتزلة في إثبات الصفات يوافقون في أحكام الصفات»^(٢).

وهذا المنهج هو الذي سلكه الأشاعرة والماتريديّة، ولكنه أوضح ما يكون عند الماتريديّة، قال أبو المعين النسفي - بعد أن تحدّث عن إثبات الأسماء له تعالى وعن أدلتها -: «وإذا ثبت أنه تعالى حي، قادر، بصير، عالم، وكان في الأزل، ويكون لا يزال

(١) «شرح المقاصد» (٧٦/٤ - ٧٧).

(٢) «نهاية الأقدام» له (ص ١٧٠).

موصوفًا بهذه الصفات: فبعد ذلك تأملنا، فعرفنا أنّ الحيّ يستحيلُ أن يكون بدون الحياة، وكذا القادرُ والعالمُ بدون القدرة والعلم، وما وراء ذلك من الصفات: فعلمنا أنّ الله تعالى له حياة، وهي صفةٌ له قائمةٌ بذاته، وكذا العلمُ، والقدرة، والسمع، والبصر...»^(١).

وهذا يوافق ما ذهبَ إليه أهلُ السُّنة والجماعة من أنّ أسماءَ الله تعالى أعلام وأوصاف، وأنّ إثباتَ المشتقِّ يقضي بإثبات مأخذ الاشتقاق، وأنّ أسماءَ الله تعالى دالّةٌ على صفات كماله، فهي مشتملةٌ على الصفات، دالّةٌ عليها؛ لأنها أسماءٌ وصفات، وكونها حسنى يقتضي ذلك؛ إذ لو كانت ألفاظًا لا معاني لها: لم تكن حسنى، ولا كانت دالّةٌ على مدح وكمال، ولَساغ وقوعُ الانتقام والغضب في مقام الرحمة والإحسان، وبالعكس، فيقال: اللّهُمَّ إني ظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت المنتقم، واللّهُمَّ أعطني فإنك أنت الضارُّ المانع، ونحو ذلك^(٢).

وإذا كان الأمرُ كذلك: فإثباتُ الاسم مع نفي الصفة التي يتضمنها: لا يتفق مع الشرع ولا مع اللغة، ولا مع العقل المستقيم.

قال شيخُ الإسلام: «فإنّ إثباتَ عالمٍ بلا علم، وقادرٍ بلا قدرة، وحي بلا حياة، وسميع بلا سمع، وبصير بلا بصر: مما يُعلمُ فساده بالضرورة عقلاً وسمعاً.

(١) «تبصرة الأدلة» له (٢٠٠/١).

(٢) انظر: «شرح العقيدة الأصفهانية» (ص ٧٦ - ٧٧) - ط مخلوف -، «منهاج السُّنة النبوية» (٢/١٢٧، ١٦٠)، «مدارج السالكين» (١/٢٩)، «الصفات الإلهية في الكتاب والسُّنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه» (ص ١٧٧).

وهذا بمنزلة: متكلم بلا كلام، ومريد بلا إرادة، ومتحرك بلا حركة، ومحَبُّ بلا محبة، ومصلُّ بلا صلاة، وصائم بلا صيام، وحاج بلا حج، وأبيض بلا بياض، وأسود بلا سواد، وحلو بلا حلاوة، ومُرٌّ بلا مرارة، وطويل بلا طول، وقصير بلا قصر، ونحو ذلك من الألفاظ المشتقة: كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المعدولة عنهما.

فإن لم يكن هذا باطلاً في بدائه العقول عقلاً وسمعاً: لم يكن لنا طريقٌ إلى معرفة الحق من الباطل، ولهذا كان هؤلاء النفاة يعودون في آخر الأمر إلى السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات^(١).

ولأهل السنّة والجماعة قواعدٌ عديدةٌ تتعلق بهذه الجزئية، أذكرها موجزةً، وهي:

١ - أن أسماء الله تعالى أعلامٌ وأوصافٌ، أعلامٌ باعتبار دلالتها على الذات، وأوصافٌ باعتبار ما دلت عليه من المعاني، وهي بالاعتبار الأول مترادفة؛ لدلالتها على مسمّى واحد، وهو الله ﷻ، وبالاعتبار الثاني متباينة؛ لدلالة كل واحدٍ منهما على معناه الخاص، فالحي، والعليم، والقدير، والسميع، والبصير: كلها أسماء لمسمّى واحد، وهو الله ﷻ لكن معنى الحي غير معنى العليم، ومعنى العليم غير معنى القدير، وهكذا^(٢).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٣٣ - ٣٤).

(٢) «القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی» للشيخ ابن عثيمين (ص ٨ - ٩)، وانظر: «بدائع الفوائد» للإمام ابن القيم (١/١٦٢)، =

٢ - أن الاسم من أسمائه تعالى له دلالات: دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم.

مثال ذلك: «الخالق» يدلُّ على ذات الله وعلى صفة (الخلق) بالمطابقة، ويدلُّ على الذات وحدها وعلى صفة الخلق وحدها بالتضمن، ويدل على صفتي العلم والقدرة بالالتزام^(١).

٣ - «أنَّ الاسمَ إذا أُطْلِقَ عليه [تعالى] جاز أن يُشتَقَّ منه المصدرُ والفعل، فيُخْبِرُ به عنه فعلاً ومصدرًا، نحو: السميع، البصير، القدير، يُطلق عليه منه السمعُ، والبصر، والقدرة، ويُخْبِرُ عنه بالأفعال، من ذلك: نحو: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ [المجادلة: ١]، و﴿فَقَدَرْنَا فَنِعَمَ الْقَادِرُونَ﴾ [٢٣]. [المرسلات: ٢٣].

هذا إن كان الفعل متعديًا، فإن كان لازمًا: لم يُخْبِرْ عنه به، نحو (الحي)، بل يُطَلَقُ عليه الاسمُ والمصدر، دون الفعل، فلا يُقال: «حيي»^(٢).

= وقد جعلها قاعدتين، أما الشيخ ابن عثيمين فجمعها في قاعدة واحدة، ورحم الله الإمامين رحمةً واسعة.

(١) انظر: «بدائع الفوائد» (١/١٦٢)، «مدارج السالكين» (١/٢٢)، «القواعد المثلى» (ص ١١).

(٢) «بدائع الفوائد» (١/١٦٢)، وانظر: «مدارج السالكين» (١/٢٨ - ٣٠)، «القواعد المثلى» (ص ١٠ - ١١)، «الصفات الإلهية» للشيخ محمد أمان الجامي (ص ١٧٧ - ١٧٨).

هذا، وقد أكد أهل السُّنَّة والجماعة في المقابل: أنه «لا يلزم من الإخبارِ عنه بالفعلِ مقيِّدًا أن يُشتَقَّ منه اسمٌ مطلق»^(١)؛ لأنَّ «ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته؛ كالشيء، والموجود، والقائم بنفسه، فإنه يُخبرُ به عنه، ولا يدخل في أسمائه الحسنی، وصفاته العلیا»^(٢).

وأما الدليل الثاني:

فقد أشار التفتازاني بقوله: «وقد نطقت النصوصُ بثبوت علمه، وقدرته، وغيرهما»: إلى كثرة النصوص الواردة في ذلك، وهي كثيرة فعلاً، والمقام لا يحتاج إلى البسطِ بذكرها، وقد ذكر التفتازاني بعضها في (شرح المقاصد)^(٣).

فالواجبُ هو إثبات ما أثبتَه الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، والمخالفون لم يقدرُوا الله تعالى قدرَه حينما تجرأوا على الاستدراك عليه، وحاكموه تعالى وفق عقولهم التي جمعت إلى قصورها: التلوُّثُ بأفكار أعداء الإسلام، كما أنهم لم يقدرُوا قدرَ رسوله ﷺ، ولم يعرفوا عظيمَ منزلته من الله تعالى، وأنه لا يمكن أن يصفَه تعالى أحدٌ من خلقه أحسن من رسله الكرام.

وقد أحسن أبو المعين النسفي في رده على المعتزلة بقوله:

«والله تعالى أثبتَ لنفسه العلم والقوة، والمعتزلةُ يابون ذلك،

(١) «بدائع الفوائد» (١/١٦٢).

(٢) «بدائع الفوائد» (١/١٦١)، وانظر: «الصفات الإلهية» للشيخ محمد أمان الجامي (ص ١٧٥).

(٣) (٧٧/٤).

فإذًا هم - على زعمهم - أعلمُ بالله من الله تعالى بنفسه، وهذا مما لا يخفى فسادُه»^(١).

وقال - بعد ذكر بعض نصوص الصفات -:

«فَمَنْ أَنْكَرَ مَا وَرَدَ بِهِ الْكِتَابُ، وَأَثَبَتَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ لِنَفْسِهِ:

فقد كفر.

ويقال لهم: أنتم أعلمُ أم الله؟!»^(٢).

وهذا نصٌّ جميل من النسفي، ولكنه يعودُ عليه فيما شارك

المعتزلة في نفيه للصفات.

على أنّ التفاتازاني قد اعتذر - في (شرح العقائد النسفية) - عن

الاستدلال بالنصوص بما تقدم في كلامه، وهذا خطأ تقدم التنبيةُ عليه^(٣).

بل إنه قد أدركته اللوثةُ الكلامية، وأقعدته عن السير في هذا

السبيل المستقيم، فقدح في الاستدلال بالنصوص في مواضع أخرى

من كتبه، منها:

١ - عند حديثه عن صفة (القدرة)، حيث قال:

«وأما السابع [وهو الإجماع والنصوص القطعية من الكتاب

والسنة]: فلأن مرجع الأدلة السمعية إلى الكتاب ودلالة المعجزات،

وهل يتم الإقرارُ بها والإذعانُ لها قبل التصديق بكون الباري قادرًا،

عالمًا؟ فيه ترددٌ وتأملٌ»^(٤).

(١) «تبصرة الأدلة» له (٢٠١/١).

(٢) «التمهيد في أصول الدين» له (ص ٢٢).

(٣) انظر ما سبق في (ص ١٩٢٨ - ١٩٢٩).

(٤) «شرح المقاصد» (٩٤/٤).

= الجديرُ بالذكر هنا:

١ - أن التفتازانيّ بعد أن ذكر لإثبات صفة القدرة تسعة أدلة: قدَحَ فيها جميعاً بقوله: «وهذه الوجوه لا تخلو من محالّ مناقشة، أمّا الستة الأولى: فلمّا لا يخفى على المتأمل فيها، الواقف على قواعد الفلسفة، وأمّا السابع . . .» فذكره، ثم ذكر وجه القدح في الدليل الثامن - وسيأتي نصه في الحديث عن الدليل الرابع - وكذلك التاسع، وبذلك يكون التفتازانيّ قد أشعرَ القارئَ بعدم ثقته بتلك الأدلة كلّها، ويكون قد زعزعَ ثقةَ القارئ تبعاً لذلك، بل يكون قد فنّد كلَّ الأدلة التي استدلَّ بها لإثبات القدرة! وهذا هو منتهى تحقيق المتكلمين، الذي ينتهي إلى الشك والحيرة في بدهيات أصول الدين.

٢ - كما أنه بعد أن قدَحَ في الأدلة السمعية المثبّته للقدرة بما تقدم في كلامه: تحدّث في خاتمة مبحث القدرة - في «شرح المقاصد» (١٠١/٤) - عن شمول قدرة الله تعالى، واستدلَّ لذلك بدليل المتكلمين المعروف: (أنّ المقتضي للقادرية هو الذات، وأنّ المصحح للمقدورية هو الإمكان)، ثم أوردَ عليه اعتراضاً، وأجابَ عنه، ثم قال - مؤكداً لضعف الدليل - : «وهذا ضعيف على ما سبق، فالأولى: التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته، مثل: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾».

وقد أحسن في لجوئه إلى الأدلة السمعية، حيث فيها الشفاء، والهداية، والنور، إلّا أنّ ذلك لا يتم له على أصوله بعد أن قدَحَ فيها عند الاستدلال لصفة القدرة، كما سبق.

وهذا من شؤون علم الكلام، حيث لا يزال يبتعدُ بالمتكلمين عن منابع الهداية، ويشكّكهم فيها، حتى تكون نصوص الكتاب والسنة عندهم حججاً ثانوية لا يلتفت إليها إلّا بعد استفادٍ ما في جُعبِ محتكري العقول - وهم المحرومون من العقل الصحيح بقدر بعدهم عن نور الكتاب والسنة - من الأوهام!! =

وقوله: «فيه تردد وتأمل» يُنبئ عن مدى تحرّجه من الاستدلال بالنصوص، بل عن مدى فقدانه ثقته بأدلة الكتاب والسنة، والتي يجب أن تأخذ الصدارة في الأدلة عند كل من يؤمن بالله تعالى ورسوله ﷺ، ويعرف حدود نفسه وعقله.

٢ - ومنها: عند حديثه عن صفة (العلم)، وقد سبق نقل نصّه كاملاً^(١).

وقد سبقت مناقشته في هذا الموضوع بالتفصيل^(٢).

وأما الدليل الثالث:

فهو موضع اهتمام المتكلمين، اعتمده جمهورهم، واهتموا بإبرازه^(٣)، إلا أنّ بعض من تفلسف منهم قد قدح فيه^(٤).

(١) انظر ما سبق في (ص ٥٣٠ - ٥٣١).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٥٣٦).

(٣) انظر - مثلاً -: «الإبانة» للأشعري (ص ١١٦، ١٢٠)، «الإرشاد» للجويني (ص ٧٧)، «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/١٨٨)، «نهاية الأقدام» للشهرستاني (ص ١٧٣ - ١٧٤).

(٤) من عجائب الرازي في تشكيكاته: أنه بعد أن ذكر هذا الاستدلال المعروف عند المتكلمين ووضّحه: بدأ يشكك فيه ويورد عليه الأسئلة، وبعد أن ذكر الاعتراض الأول قال - في «المطالب العالية» (٣/٦٨) -: «وإذا كان ما ذكرناه محتملاً: سقط الاستدلال بهذه الوجوه المذكورة على كون واجب الوجود لذاته عالمًا، قادرًا. فهذا سؤالٌ مبين، وما رأيت أحدًا من المتكلمين دار حوله، والغفلة عنه في مثل هذه المطالب العالية من العجائب»، ثم دفع الاعتراض بجوابين بدأهما بقوله: «واعلم أنّ الذي يمكننا ذكره في دفع هذا السؤال وجهان...»، ثم ذكرهما، وكلامه يُشعر بقوة الاعتراض، وضعفه عن تفنيده وإبطاله، وأنّ ما سيذكره لا يعدو =

وهو دليلٌ عقلي صحيح لا غبارَ عليه^(١)، وليس في الاستدلالِ به مما يؤخذ على من استدلَّ به، إلا أن الملاحظ: أن بعض المتكلمين ربما يجعله هو الأصل في الإثبات والنفي، ويكون ذلك على حساب الأدلة الشرعية، إضافةً إلى الانفلات الذي يقعون فيه نتيجة جعلهم لهذا الدليلِ وأمثاله هو العمدة، دون التقيد بنصوص الكتاب والسنة.

= أن تكون محاولةً للتشكيك فيه، ثم استمرَّ في بقية وجوه التشكيك في هذا الدليل، فذكر ستة أسئلة مفصلة لتقويض هذا الدليل المعروف، آخر هذه الوجوه خاص بأبي الحسن الأشعري، بدأه بقوله (٣/٧٢): «السؤال السادس [في المطبوع: الخامس، والتصويب مني]: إنَّ القولَ بالإحكام والإتقان على مذهب أبي الحسن الأشعري غير معقول...»، ثم بينه، ثم قال: «فإذا بينا أنَّ شيئاً منها لا يصح على مذهب الأشعري: فقد بطلَ الإحكام والإتقان على مذهبه، فكيف يمكنه أن يستدلَّ بالإحكام والإتقان على علم الفاعل القادر؟».

وفي بعض أسئلة الرازي على هذا الدليل جرأةٌ عارمة في الخوض بالباطل، ومبالغةٌ في سوء الأدب مع الله تعالى، وكان الواجبُ على الرازي أن لا يُقحِّم نفسه فيها، خاصةً وأنه قد عمقَ الشبهات الكثيرة هنا، ولم يجب عنها، وقد نقدَه الدكتور محمد الزرکان في مجمل ما تقدم، وكلامه لا يخلو من فوائد. انظر: «فخر الدين الرازي» للزرکان (ص ٣٠٦ - ٣٠٨).

والجديرُ بالذكر: أنَّ الرازي قد اختلفَ موقفه من دليل الإتقان والإحكام، وقد تمسك به ودافع عنه في أغلب كتبه، إلا أنه قد فقدَ الثقة فيه في آخر كتبه، وهو (المطالب العالية)، انظر التفصيل في هذا الأمر في «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزرکان (ص ٣٠٠ - ٣٠٥).

(١) انظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٤/١٥٦٥ - ١٥٧٥)، وكلامه رَحِمَهُ اللهُ هنا مما يُثليج صدرَ المؤمن في بيان دلالة الأفعال المتقنة على علمه تعالى وحكمته.

والواجبُ هو إثباتُ ما وردَ في النصوص الثابتة من غير ترددٍ في ذلك، وعدم إغفال الأدلة العقلية عليها، سواء كانت عقليةً شرعية، أم عقلية مجردة.

وينبغي التنبُّه هنا: إلى أنّ هذا الدليلَ مع كونه صحيحًا قويًّا: إلا أنّ استدلالَ الأشاعرة به لا يخلو من مناقضةٍ لبعض أصولهم الأخرى؛ ذلك أنّ الاستدلالَ بالإحكام على إثبات صفة (العلم) - مثلاً - يقتضي إثباتَ الحكمة له تعالى، وأنه يفعلُ هذا لهذا، ولكنَّ الأشاعرة لا يقولون بالحكمة في أفعاله وإراداته، ويُسمون الحكمَ أغراضًا يُنزّه الله تعالى عنها.

وهذا منهم تناقضٌ بيّن، قال شيخُ الإسلام: «والذين استدّلوا بالإحكام على علمه، ولم يُثبتوا الحكمة، وأنه يفعلُ هذا لهذا: متناقضون عند عامة العقلاء، وحُذّاقهم معترفون بتناقضهم؛ فإنه لا معنى للإحكام إلا الفعل لحكمة مقصودة، فإذا انتفت الحكمة، ولم يكن فعله لحكمة: انتفى الإحكام، وإذا انتفى الإحكام: انتفى دليلُ العلم، وإذا كان الإحكام معلومًا بالضرورة، ودلالته على العلم معلومة بالضرورة: علِمَ أنّ حكمته ثابتة بالضرورة، وهو المطلوب»^(١).

وبنحو ما ذكرته في العلم: يُقال في الإرادة^(٢)، وهذا يدل على مدى تسلُّطِ الأصولِ الفاسدة على هؤلاء، حتى صارت كالأغلال، تمنعهم عن إثبات كثيرٍ من الحق.

(١) «النبوات» (٢/٩٢٤).

(٢) المصدر السابق (٢/٩٢٥ - ٩٢٦).

وأما الدليل الرابع:

فهو أيضاً صحيح يُحمد التفتازانيُّ على الاستدلالِ به، وقد ذكره في كتبه الأخرى أيضاً^(١)، كما ذكره كثيرٌ من المتكلمين^(٢). وهو من الأدلة المشهورة التي ذكرها أهل السنة والجماعة لإثبات الصفات لله تعالى، وذلك بأن هذه الصفات من صفات الكمال، والعقلُ دلٌّ على اتصاف الله بصفات الكمال، وعلى نفي أضدادها من النقائص^(٣)، وقد أَلَفَ شيخُ الإسلام رسالةً مستقلةً في هذا الموضوع تسمى (الرسالة الأكمليّة)، أو (تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال)^(٤).

ومع وضوح هذا الاستدلال، إلا أنّ التفتازانيَّ قد أبدى - في بعض كتبه الأخرى - عدمَ ارتياحه إلى هذا الدليل قائلاً:

«وأما الثامن [يقصد هذا الدليل]: فلأنه فرغ جواز اتصافه بها، وكونها كمالاتٍ في حقه، ووجوبِ اتصافه بكل كمالٍ، ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يُناقشُ فيها»^(٥).

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٧٦/٤)، «تهذيب الكلام» (ق ٣٥).

(٢) انظر: «تبصرة الأدلة» (١٨٨/١ - ١٨٩)، «التمهيد في أصول الدين» (ص ٢١) - كلاهما لأبي المعين النسفي -، «نهاية الأقدام» للشهرستاني (ص ١٧١)، «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص ٢٩٩).

(٣) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٦/٤ - ٧، ١٠/١٥٣ - ١٥٦)، «مجموع الفتاوى» (٢٢٨/٦)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١٠٥٢/٣).

(٤) وهي مطبوعةٌ مستقلة، وضمن «مجموع الفتاوى» (٦/٦٨ - ١٤١)، وضمن «مجموعة الرسائل والمسائل» (١/١٩١ - ٢٤١).

(٥) «شرح المقاصد» (٩٤/٤).

والظاهر من كلامه هذا أنه لا يرفض هذا الدليل رفضاً قاطعاً، إلا أنه لا يرتضيه دليلاً يُعتمدُ عليه، خالياً من القوادح، فهو متأرجحٌ فيه بين الاعتماد والتوهين، وعليه، فهو لا يرتضيه دليلاً قاطعاً، كما لا يرتضي رفضه تماماً، كما ردَّ على من يرفض ذلك في الاستدلال على صفتي السمع والبصر، ومالَ إلى الاعتمادِ مع شيءٍ من التحفظ^(١). وقد سبقه في عدم الاعتمادِ على هذا الدليل بعض المتكلمين؛ كالجويني، والرازي، والآمدي، زاعمين أن إثبات الكمال لله ونفي النقائص لا يُعلم بالعقل، وإنما يُعلم - فقط - بالسمع، الذي هو الإجماع^(٢)، واعتمدوا في نفي ما نفوه عنه تعالى على نفي مسمى

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٤/١٣٨ - ١٤٠).

(٢) انظر: «الإرشاد» (ص ٧٤)، «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٣١٩)، «الآمدي وآراؤه الكلامية» (ص ٢٨٧)، وقد ذكره شيخ الإسلام عنهم في عدد من كتبه، منها: «الدرء» (٦/٤).

وقد علق ابن القيم رحمته الله على موقفهم هذا بقوله: «إن من أئمة هؤلاء المعرضين من يقول: إنه ليس في العقل ما يوجب تنزيه الرب تعالى عن النقائص، ولم يقم على ذلك دليلٌ عقليٌّ أصلاً، كما صرح به الرازي، وتلقاه عن الجويني وأمثاله، قالوا: إنما نفينا النقائص عنه بالإجماع، وقد قدح الرازي وغيره من النفاة في دلالة الإجماع، وبيّنوا أنها ظنية لا قطعية، فالقوم ليسوا قاطعين بتنزيه الله عن النقائص، بل غاية ما عندهم في ذلك الظن.

فيا للعقلاء! ويا لأولي الألباب! كيف تقوم الأدلة القطعية على نفي صفات كماله، ونعوت جلاله، وعلوه على خلقه، واستوائه على عرشه، وتكليمه بالقرآن حقيقةً، وتكليمه لموسى حقيقةً بكلامه القائم به، ورؤية المؤمنين له بأبصارهم عياناً من فوقهم في الجنة، حتى تدعي أن الأدلة =

الجسم ونحوه^(١).

وقد ردَّ شيخ الإسلام عليهم قائلاً عنهم: إنهم «خالفوا ما كان عليه شيوخ متكلمة الصفاتية؛ كالأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق، ومن قبلهم من السلف والأئمة: في إثبات السمع والبصر والكلام له بالأدلة العقلية، وتنزيهه عن النقائص بالأدلة العقلية.

ولهذا صار هؤلاء يعتمدون في إثبات هذه الصفات - وخاصة: السمع والبصر - على مجرد السمع، ويقولون: إذا كنا نثبت هذه الصفات بناءً على نفي الآفات، ونفي الآفات إنما يكون بالإجماع الذي هو دليلٌ سمعي، والإجماع إنما يثبت بأدلة سمعية من الكتاب والسنة، قالوا: والنصوص المثبتة للسمع والبصر والكلام أعظم من الآيات الدالة على كون الإجماع حجةً، فالاعتماد في إثباتها

= السمعية الدالة على ذلك قد عارضها صريح العقل، وأما تنزيهه عن العيوب والنقائص: فلم يقم عليه دليلٌ عقلي، ولكن علمناه بالإجماع، وقد قلتم: دلالته ظنية.

فوالله، لو قال المشبه المجسم بزعمكم ما قال: ما رضي لنفسه بهذا، ولكان ربُّ العالمين، وقيومُ السماوات والأرض: أكبرَ في صدره، وأجلَّ في قلبه: من أن لا يكون في عقله دليلٌ ينزهه عن النقائص...». «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (١٢٢٨/٤).

ثم بيّنَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فيه (١٢٢٩/٤): أنه لا يمكنهم تنزيه الربِّ تعالى عن النقائص والعيوب على أصولهم الفاسدة إلا إذا تحيَّزوا إلى أهل السنة والجماعة، وصبَّروا أضيافاً لهم، ويستضيئوا بنورهم.

(١) للإطلاع على مجمل اعتقاد المعطلة في التنزيه اعتماداً على نفي كونه تعالى جسماً، انظر: «منهاج السنة النبوية» (٢/٥٦٣ - ٥٦٥)، «شرح الأصبهانية» (٢/٣٨٤ - ٣٨٩).

ابتداءً على الدليل السمعي، الذي هو القرآن: أولى وأحرى»^(١).

وهذا الدليل الذي ضعّفه هؤلاء، وأحالوا على السمع: هو الدليل المشهور بقياس الأولى، الذي جاء به القرآن^(٢)، وقد بسطه شيخ الإسلام في مواضع من كتبه^(٣)، وبيّن أنّ «الله ﷻ لا ينبغي أن يُستعمل في ذاته وصفاته وأفعاله قياس التمثيل، الذي يستوي أفرادُه؛ فإنه سبحانه لا مثل له، ولا القياس الشمولي الكلي، الذي يستوي أفرادُه؛ فإنه لا يساويه شيءٌ من الأشياء في أمرٍ من الأمور.

بل إنما يُستعمل قياس الأولى مثل أن يُبيّن أن ما اتصف به غيره من صفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه: فهو

(١) «الرسالة الأكملية» لشيخ الإسلام (ص ٩)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٧٣/٦ - ٧٤)، وانظر: «منهاج السُنّة النبوية» (٥٦٣/٢ - ٥٦٥)، وانظر: «المواقف» (ص ٢٩٢ - ٢٩٣).

وقد مال التفازاني إلى ترجيح إمكان الاستدلال بالعقل - بجانب السمع - ولم يستحسن موقف من يستبعد العقل بهذه الحجة، انظر: «شرح المقاصد» (١٣٩/٤).

(٢) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢٨٢/١ - ٢٨٣)، «تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاوية» (٤٤٣/١ - ٤٤٦)، «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ١٢٥ - ١٢٧)، «الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله» (١٠٣٢/٣ - ١٠٨٧)، وفيه توضيح وافٍ لهذه القاعدة مع ذكر الأمثلة القرآنية لها.

(٣) انظر: «بيان تلبيس الجهمية» (٣٢٨/١)، «الصفدية» (٢٥/٢) وما بعدها، و٣٧/٢ وما بعدها، «منهاج السُنّة النبوية» (١٨٢/٢ - ١٨٤)، «شرح الأصبهانية» (٣٩٧/٢ - ٣٩٩)، «مجموع الفتاوى» (٣٤٧/١٢ - ٣٤٩)، «درء تعارض العقل والنقل» (٦/٢، ٧/٤).

أحقُّ به، وما نفي عن غيره من صفات النقص: فهو أحقُّ بتنزيهه عنه»^(١).

وقال شيخُ الإسلام أيضًا:

«كلُّ كمالٍ - لا نقصَ فيه بوجهٍ - ثبتَ للمخلوق: فالخالقُ أحقُّ

به من وجهين:

أحدهما: أنّ الخالقَ الموجودَ الواجبَ بذاته، القديم: أكمل من المخلوق القابل للعدم، المحدث المربوب.

الثاني: أنّ كلَّ كمالٍ فيه فإنما استفادَه من ربِّه وخالقه، فإذا كان هو مبدعًا للكمال، وخالقًا له: كان من المعلوم بالاضطرار أنّ معطي الكمال وخالقه ومبدعه أولى بأن يكون متصّفًا به من المستفيد المبدع المعطى»^(٢).

والعجبُ من التفتازانيِّ وغيره من المتكلمين، وخاصة المتأخرين المتفلسفين منهم: أنه «إذا جاء دليلُ العقل من منطق اليونان وفلاسفتِه، أو أئمةِ الجهمية: صدّقوا به، وأخضعوا له النصوص، وإذا جاء دليلُ العقل من الكتاب والسنة - بقياس الأولى وضربِ الأمثال - قالوا: لا حجةَ فيها، ثم أحالوا على أدلةٍ أخرى من السمع وغيره»^(٣).

ومن المظاهر المحزنة التي لاحظها شيخُ الإسلام على المتكلمين: أنهم كثيرًا ما يُضعفون الحجةَ إذا نُصرَ بها الحق،

(١) «شرح العقيدة الأصبهانية» (١/١٥٩).

(٢) «شرح العقيدة الأصفهانية» (٢/٤٦٩)، و(ص١٦) من طبعة مخلوف.

(٣) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٥٣).

ويقونها - نفسها - إذا نُصِرَ بها الباطل^(١).

وخلاصة الجولة مع التفازاني حول أدلته لإثبات ما أثبتته

من الصفات:

أنه دَلَّلَ لإثباتها بأربعة أدلة، وهي:

١ - أن ثبوت الأسماء له تعالى يدلُّ على اتصافه تعالى بمعاني

هذه الأسماء، وهي الصفات.

٢ - النصوص الكثيرة الواردة في إثبات هذه الصفات له

تعالى.

٣ - دلالة الأفعال المتقنة على ثبوت هذه الصفات له تعالى.

٤ - إنَّ أضرارَ هذه الصفات نقائصُ يجبُ تنزيهُ الله تعالى

عنها.

وقد اعتمدَ على هذه الأدلة الأربعة كلها في (شرح العقائد

النسفية)، وعليه، فموقفه من أدلة هذه الصفات في هذا الكتاب جيد

لا بأس به.

إلا أنه قد قدَحَ في بعضها في كتبه الأخرى، المتأخرة عن

كتابه (شرح العقائد النسفية)، مما يدل على خطئه في هذا الباب

أيضًا.

والأدلة التي قدَحَ فيها هي أقوى أدلته الأربعة المذكورة، وعلى

رأسها النصوص من الكتاب والسنة، حيث ضعّف الاستدلال بها

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/٢٥٢)، وقد ضربَ هناك بمثالٍ مهم لهذه

اعتمادًا على حجة اعتزالية، وهي أن الاستدلال بها يستلزم الدور، وقد تقدّم نقده في هذه القضية الخطيرة^(١)، وبذلك حرّم التفتازاني نفسه من هذا الدليل القوي المهم.

ويلي هذا الدليل في القوة ووضوح الدلالة على المطلوب: الدليل الأخير، وهو دليلٌ سمعي عقلي، تشهد به نصوصٌ كثيرة من الكتاب والسنة، وقد أشرتُ إلى ذلك في موضعه.

وبعد قدح التفتازاني في هذين الدليلين: لا يصفو له من الأدلة الأربعة المذكورة إلاّ دليان عقليان، هما: الأول، والثالث.

وهذان الدليان وإن كانا صحيحين كما تقدم، إلاّ أنّ جعلهما هما العمدة لإثبات هذه الصفات فيه خروجٌ عن جادة أهل السنة والجماعة، الذين يجعلون عمدتهم في هذا الباب نصوصَ الكتاب والسنة، ويُتبعون ذلك الاستدلال بالأدلة العقلية الصحيحة.

وبهذا نصل إلى نتيجة مهمة، وهي: أنّ اعتماد التفتازاني فيما أثبتّه من الصفات ليس على النصوص، فلم يُثبتها لورودها في الكتاب والسنة الصحيحة، بل إنّ اعتمادَه فيها على العقل، وهذا هو المعروف من المتكلمين - من الأشاعرة والماتريديّة -.

فهم يُثبتون هذه الصفاتِ أولاً لأنّ العقلَ دَلٌّ عليها، ثم إنهم لمّا وجدوا أنّ السمعَ وافقَ العقلَ في إثباتها: احتجوا به، فالعمدة عندهم هو العقل، واستدلال التفتازاني وغيره بالسمع ليس للاعتماد، وإنما للاعتضاد، كما سبق في منهجه في الاستدلال بالنصوص^(٢).

(١) انظر ما سبق في (ص ٤٦١).

(٢) انظر أيضاً ما سبق في (ص ١١٨٧) وما بعدها.

ومن أقوالهم في ذلك: ما قاله الأمدئي - بعد ذكره للأدلة العقلية على إثبات صفتي السمع والبصر: «وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات السمع والبصر لله تعالى إلى ظواهر واردة في الكتاب والسنة، منها: ما يدل على كونه سميعاً، بصيراً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ اللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (٧٥) [الحج: ٧٥]، ومنها: ما يدل على نفس السمع، والبصر، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ (٤٦) [طه: ٤٦]، إلى غير ذلك من الظواهر.

وهي غير مفيدة لليقين! ولا خروج لها عن الظن والتخمين! والتمسك بما هذا شأنه في إثبات الصفات النفسية، وما يُطلب فيه اليقين: ممتنع!!^(١).

وقد لخص الرازي منهج أصحابه في إثبات الصفات ونفيها بقوله:

«بل الواجب أن يُقال: إن ما دلَّ العقل على ثبوته: قضينا بثبوته، وما لم يدلَّ العقل على ثبوته ولا على عدمه: وجب التوقف فيه»^(٢).

وقد أكدّه شيخ الإسلام في معرض بيان منهجهم قائلاً: «ولا ريب أن ما أثبتّه هؤلاء الصفاتية المتأخرون من صفات الله: ثابت بالشرع مع العقل، وهو متفق عليه بين سلف الأمة وأئمتها، وإنما خصوا هذه الصفات بالذكر دون غيرها لأنها هي التي دلَّ العقل عليها عندهم...»^(٣).

(١) «أبكار الأفكار» (١/٤١٠)، وانظر فيه: (١/٣٢٨ - ٣٢٩، ٢٨٠).

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» للرازي (٣/١٤١).

(٣) «شرح الأصبهانية» (١/٢٤).

فالتفتازاني - رحمه الله تعالى - وإن وافق أهل السنة والجماعة في إثبات هذه الصفات السبعة في الجملة، إلا أنه فارقهم في المنهج، فإثباته لها لم يكن على منهجهم المؤسس على النقل الصحيح، المدعم بالعقل الصريح، وهذه نقطة منهجية مهمة، يتميز بها أهل السنة والجماعة حتى في المسائل التي يظهر فيها موافقة المتكلمين لأهل السنة.

يقول شيخ الإسلام موضحاً هذه النقطة المنهجية المهمة:

«إنَّ وجوبَ تصديق كل مسلم بما أخبرَ الله به ورسولُه من صفاته: ليس موقوفاً على أن يقومَ دليلٌ عقليٌّ على تلك الصفة بعينها؛ فإنه مما يُعلمُ بالاضطرارِ من دين الإسلام: أنَّ الرسولَ ﷺ إذا أخبرنا بشيءٍ من صفات الله تعالى وجبَ علينا التصديقُ به وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا، ومن لم يقر بما جاء به الرسولُ حتى يعلمه بعقله: فقد أشبهَ الذين قال الله عنهم: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤].»

ومن سلكَ هذا السبيلَ فهو في الحقيقة ليس مؤمناً بالرسول، ولا متلقياً عنه الأخبارَ بشأن الربوبية، ولا فرقَ عنده بين أن يُخبرَ الرسولُ بشيءٍ من ذلك أو لم يُخبر به؛ فإنَّ ما أخبرَ به إذا لم يعلمه لا يُصدِّقُ به، بل يتأولُه، أو يُفوّضُه، وما لم يُخبر به إن علمه بعقله: آمنَ به وإلا فلا.

فلا فرقَ عند من سلكَ هذه السبيلَ بين وجود الرسول وإخباره، وبين عدم الرسول وعدم إخباره، وكان ما يذكر من القرآن

والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده، وهذا قد صرّح به أئمة هذه الطريق^(١).

وقال عن منزلة الشرع عندهم في إثبات الصفات أو نفيها:

إنَّ «وجوده (عندهم) كعدمه فيما أثبتوه ونفوه من الصفات»^(٢).

وقال: «بل الرسول معزولٌ عندهم عن الإخبار بصفات الله تعالى نفيًا وإثباتًا، وإنما ولايته عندهم في العمليّات أو بعضها»^(٣).

ولا شكّ أنّ هذا المنهج قد أثر على التفتازانيّ - وغيره من الأشاعرة والماتريديّة - في بقية الصفات التي دلّ عليها السمع ولكن عقولهم أو أصولهم العقلية خالفتها، فكانت النتيجة هي النفي والإنكار، بالتأويل أو التفويض^(٤)، فهذا المنهج هو بداية الانحراف في هذا الباب.

الموضوع الرابع: بيان أنّ تلك الصفات - التي أثبتّها - أزلية، والرد على الكرامية:

سبق أنّ التفتازانيّ من الصفاتية، وأنه يقول بإثبات الصفات العقلية، وهذا الإثبات - الجزئيّ - من أهم ما يُميّز الأشاعرة والماتريديّة عن الجهميّة والمعتزلة.

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٣٠ - ٣١)، و(ص١٢) من طبعة مخلوف.

(٢) «التسعينية» (٣/٩٠٦).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢٤١).

(٤) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٥٢).

ولكن يجب التنبُّه إلى قضية مهمة تتعلق بالصفات التي أثبتوها، وهي: أن الأشاعرة والماتريديَّة لم يستطيعوا التخلُّص - فيما أثبتوه من الصفات - من تبعات أصلهم الفاسد، الذي كان سبباً رئيساً في نفهم لبقية الصفات، ذلكم الأصل هو ما يسمونه (حلول الحوادث) المنبعث من دليل الأعراض، فقد كانت لهذا الأصل الفاسد بصمات واضحة حتى في الصفات التي أثبتتها هؤلاء الأشاعرة والماتريديَّة.

وبيان ذلك: أن الأشاعرة والماتريديَّة يقولون بنفي حلول الحوادث بذات الله تعالى، أي: نفي ما يتعلق بالله من الصفات الفعلية والاختيارية التي تقوم بذاته، وقد قالوا هذا بناءً على دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وأن ما حلَّت به الحوادث فهو حادث.

ثم إنهم مع قولهم بهذا، وتقريرهم له: أثبتوا لله تعالى الصفات السبع - أو الثمانية - فوجدوا أن هذه الصفات - ما عدا صفة الحياة - يلزم من إثباتها حلول الحوادث بالله تعالى؛ لأنه مع وجود المخلوقات توجد معلومات ومرادات ومسموعات ومبصرات ومقدورات، وكذا إذا كلّم بعض رسله أو أوحى إليهم، وصلته هذه بالله تعالى يلزم منها ما يسمونه بحلول الحوادث بالله تعالى؛ لأن علم الله تعالى بالشيء بعد وجوده ليس هو نفس علمه قبل وجوده، لم يتجدد له فيه نعت ولا صفة، وإلا صار جهلاً، وهكذا بقية الصفات.

فالأشاعرة والماتريديّة لَمَّا أرادوا الخروجَ من هذا المأزقِ وهذه المعضلة التي لزمتهُم لالتزامهم ذلك الأصل الفاسد: قالوا بأزليّة هذه الصفات، وأنها لازمةٌ لذات الله أزلاً وأبداً، وقالوا: إنه لا يتجدد الله عند وجود هذه الموجودات نعتٌ ولا صفة، وإنما يتجددُ مجردُ التعلّقِ بين العلمِ والمعلومِ فقط^(١)، وبين القدرة والمقدورات، وبين السمعِ والمسموعات، والبصرِ والمبصرات، وهكذا.

وقالوا: «إنه [تعالى] يعلمُ المعلوماتِ كلّها بعلمٍ واحدٍ بالعين، ويريدُ المراداتِ كلّها بإرادةٍ واحدةٍ بالعين، بل يقولون: إنّ كلامه الذي يتضمّنُ كلَّ أمرٍ أمرَ به، وكلَّ خبرٍ أخبرَ به: هو أيضاً واحدٌ بالعين»^(٢).

ولذلك قال التفتازانيُّ مبرهنًا للقول بأزلية هذه الصفات:

«وله صفاتٌ... أزليّةٌ: لا كما يزعمُ الكراميّةُ من أنّ له صفاتٍ، لكنها حادثةٌ؛ لاستحالة قيام الحوادثِ بذاته»^(٣).

وقال عن صفة (الكلام): إنها «أزلية؛ ضرورة امتناع قيام الحوادثِ بذاته تعالى»^(٤).

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للمحمود (٣/١٠٥٣ - ١٠٥٤)، «فرقة الأحباش: نشأتها، عقائدها، آثارها» للشهراني (١/٣٨٧ - ٣٨٨).

(٢) «شرح العقيدة الأصفهانية» (ص ٢٧) - ط مخلوف -، وانظر: «الإشارة إلى المذهب الحق» للشيرازي (ص ١٩٣ - ١٩٦)، «نهاية الأقدام» (ص ١٩٥).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٤).

وقال عن صفة (التكوين): إنها «أزلية لوجوه: الأول: أنه يمتنع قيامُ الحوادثِ بذاته تعالى...»^(١).

كما أنه أكدَّ كونَ هذه الصفاتِ واحدةً بالعين، لا تتجددُ حسبَ مقتضياتِها، قال مؤكداً ذلك - معلقاً على كلام النسفي عن صفة الكلام: (والله تعالى متكلمٌ بها، أمرٌ وناه، ومخير) - قال:

«يعني: أنه صفةٌ واحدةٌ، تتكثّرُ بالنسبةِ إلى الأمر، والنهي، والخبر، باختلافِ التعلّقاتِ؛ كالعلم، والقدرة، وسائرِ الصفاتِ؛ فإنَّ كلاً منها واحدةٌ قديمة، والتكثّرُ والحدوثُ إنما هو في التعلّقاتِ والإضافاتِ؛ لِمَا أن ذلك أليقُ بكمال التوحيد»^(٢).

كما أكدَّ ذلك مراراً عند ذكره لهذه الصفات.

وسأتحدّثُ فيما يلي عن ثلاث مسائل: أولاها: في تقويم مذهب التفتازاني في أزلية الصفات، وهذه المسألة لبُّ الموضوع.

وسأشير بعدها إلى مسألتين تتعلقان بهذه المسألة:

إحدهما: تعقيب التفتازاني على إدارة الخلاف في هذه المسألة مع الكرامية فقط.

والثانية: نقد المتكلمين فيما يزعمون من تعلق هذه الصفات بمتعلقاتها دون التجدد في الصفة نفسها.

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٥).

المسألة الأولى

بحث مسألة أزلية الصفات المذكورة

ينبغي أن يُعرف: أنّ القولَ بأزلية الصفات هو - من حيث الجملة - قولُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعة، ولكن هناك فرقاً بين موقفهم وموقف المتكلمين، وبيانه: أنّ ثمة ثلاثة مواقف - في هذا الموضوع - لا بد من التمييزِ بينها:

الموقف الأول: أنّ هذه الصفات أزليةٌ قديمة، لا يتجدد له تعالى فعلٌ، كما لا يتجددُ له تعالى عند وجود الموجودات المتعاقبة فعلٌ ولا نعتٌ ولا صفة، وأنّ تجددَ شيءٍ من ذلك يُعتَبَرُ حلوّاً للحوادثِ بذاته تعالى، وذلك باطل، وقد نقلوا إجماعَ الصفاتية على هذا^(١).

وهذا رأي الصفاتية من المتكلمين؛ كابن كُلاب، والأشعري، ممن يُثبِتُ الصفات، ولكن «لا يُثبِتُ إلّا واحداً معيّنًا، فلا يُثبِتُ إلّا إرادةً واحدةً تتعلّقُ بكلِّ حادث، وسمعاً واحداً متعلقاً بكلِّ مسموع، وبصراً واحداً معيّنًا متعلقاً بكلِّ مرئي، وكلاماً واحداً بالعين يجمعُ جميعَ أنواعِ الكلام...»^(٢).

وأولُ من ذهبَ إلى هذا الرأي هو ابنُ كُلاب، ثم تبعه من تبعه

(١) انظر: «أصول الدين» للبغدادي (ص ٩٠).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٨/٢٤٢ - ٢٤٣)، وانظر عن مذهب ابن كُلاب والأشعري في: «مقالات الإسلاميين» (ص ٢٩٧)، «رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب» (ص ١٢١ - ١٢٢).

من المتكلمين^(١).

يقول الجويني موضحاً أزلية الصفات ووحدها عندهم:

«كلامُ الله تعالى واحدٌ، وهو متعلِّقٌ بجميع متعلقاته، وكذلك القولُ في سائر صفاته، وهو^(٢) العالمُ بجميع المعلوماتِ بعلم واحد، والقادرُ على جميع المقدوراتِ بقدرهٍ واحدة، وكذلك القولُ في الحياة، والسمع، والبصر، والإرادة.

والقضاءُ باتحاد الصفاتِ ليس من مدارك العقول، بل هو مسندٌ إلى قضية الشرع وموجب السمع، وذلك أن إثبات العلم الواحد^(٣) مختلفٌ فيه، وإنما يُتوصَّلُ إلى إثباته على منكره بالأدلة العقلية، وهذا في العلم الواحد، فأما تقدير علم ثانٍ: فلم يُثبت أحدٌ من أهل الكلام المنتمين إلى الإسلام، فنفيه مجمعٌ عليه مع اتصافه بالقدم^(٤).

وقال أبو المعين النسفي الماتريدي (ت ٥٠٨هـ): «قال أهلُ الحق: إنه مريدٌ بإرادةٍ قائمةٍ بذاته، وكان في الأزل مريدًا بإرادةٍ قائمةٍ به... ثم إذا ثبت هذا نقول: إنه تعالى مريدٌ لمراداته أجمع بإرادةٍ واحدة... فكانت للمراتد أجمع إرادةً واحدة.

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢/٤٩، ١٧/١٥٨، ١٦٣)، وراجع: «آراء الكلاية العقدية وأثرها في الأشعرية» (ص ١٤٦).

(٢) كذا في المصدر، وأشار محقق «الإرشاد» إلى أن في بعض النسخ: «فهو»، وهو أنسب.

(٣) في المصدر: «واحد» بدون الألف واللام، والتصويب مني.

(٤) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للجويني (ص ١٣١)، وانظر كلام الرازي الذي نقله شيخ الإسلام في «التسعينية» (٣/٨٣٨).

ولهذا قلنا: إنه تعالى عالِمٌ للمعلومات أجمع بعلم واحد، وكذا هذا في القدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين»^(١).

وقال التفتازاني في صفة الكلام: «المذهب: أن كلامه الأزليّ واحدٌ يتكثّر بحسب التعلق»^(٢).

وما ذكرته من نصوص المتكلمين في هذه المسألة فيها توضيحٌ أوفى لموقف التفتازانيّ، ومراده من أزلية هذه الصفات، كما أنّ فيها توضيحاً للموقف الكلاسيّ - بشقيه: الأشعري والماتريدي - بشكلٍ عام.

ولهم نصوصٌ كثيرةٌ في ذلك^(٣)، أكتفي - في هذا الإجمال - بما تقدم منها، وهي تكفي لإعطاء صورة واضحة لمذهبهم في أزلية هذه الصفات ووحديتها، وستأتي بعض نصوصهم في الموضوع عند الحديث عن الموضوع اللاحق (الخامس).

الموقف الثاني: موقف الكرامية، وهو جواز القول بحلول الحوادث بذاته تعالى، وأنه تعالى تقومُ به الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته.

وهم يفرقون بين الحادث والمحدث، والحادث عندهم: ما يقومُ بذاته تعالى، من الأمور المتعلقة بمشيئته واختياره، وقد قالوا بجوازه، وأمّا المحدث عندهم: فهو ما يخلقه الله وَعَلَىٰ منفصلاً عنه.

(١) «تبصرة الأدلة» له (٣٨٢/١ - ٣٨٣).

(٢) «مقاصد الطالبين» (١٦٣/٤).

(٣) انظرها في: «نهاية الأقدام» للشهرستاني (ص ٢١٩، ٢٤٣، ٢٨٩ - ٣٠٥)، «غاية المرام في علم الكلام» للآمدي (ص ٨٥)، «المواقف» للإيجي (ص ٢٨٢)، وانظر: «آراء الكلاية العقدية» (ص ١٥١ - ١٥٥).

وهؤلاء ينكرون أزلية هذه الصفات، ويجعلون لِمَا يحدث في ذاته تعالى ابتداءً، ويقولون: إنه لم يكن متكلماً ولا فاعلاً في الأزل، ثم صارَ متكلماً وفاعلاً فيما لا يزال^(١)، كما أنّ ما يحدث في ذاته عندهم لا يقبل العدم والزوال^(٢).

وقد أرادَ الكراميّة بمذهبهم المذكور التخلّص من بدعتي المعتزلة والكلّابية، وأن يوافقوا مذهب أهل السنّة في أنّ الله تعالى أفعالاً تقوم به، تتعلّق بمشيئته وقدرته، ويقومُ به غيرُ ذلك من الإرادات، والكلام، الذي يتعلّق بمشيئته وقدرته^(٣)، إلا أنهم لم يحالفهم الصواب.

الموقف الثالث: موقف أهل السنّة والجماعة، وهو أنّ هذه الصفات أزلية باعتبار نوعها، وفعليّة - أو حادثّة تتجدّد بمشيئته وإرادته وقدرته - باعتبار أفرادها.

فالله **وَعَلَّمَ** لم يزل متكلماً إذا شاء، كما أنه لم يزل فاعلاً إذا

(١) وهذا مما شاركوا فيه الجهميّة والمعتزلة؛ فإنّ هؤلاء كلهم يقولون: إنه لم يكن الكلامُ ممكنًا له في الأزل، ثم صارَ ممكنًا له بعد أن كان ممتمنًا عليه، من غير حدوث سببٍ أوجب إمكانه. «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣١٥/١٢)، وانظر ما سبق في: مبحث لوازم دليل الأعراض.

(٢) انظر عن موقف الكرامية: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥٢٤/٦ - ٥٢٥، ٥٢/١٢، ٣١٥، ٥٩٣، ١٦٥/١٧، ١٦٦)، «درء التعارض» (٧٦/٢)، ١٤٨، ٢٥٤، ٢٧٦، ٢٩١، ٢٩٧، ٣٠٦)، «شرح الأصبهانية» (٤٤٤/٢)، «شرح المقاصد» (١٤٥/٤).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥٢٤/١٢).

شاء، فكلامه قديمُ الجنس حادثُ الأفراد، وكذلك فعله وإرادته، ونحو ذلك^(١).

وهذا الموقفُ يتفق مع الموقف الأول في القول بالأزلية من حيث الجملة، ويختلفُ عنه في كونها فعليةً، أو حادثَةً باعتبار أفرادها.

كما أنه يلتقي مع موقف الكرامية في جواز تجددِها حسب مشيئته تعالى وإرادته، ويفترقُ عنه في إنكارهم للأزلية، كما سبق. ومما سبق يتضح الفرقُ بين موقف السلف وبين موقف الأشاعرة والماتريدية في هذه الصفات التي لا يختلفون من حيث المبدأ في إثباتها، ويتضح بذلك مقصودهم من التركيز على أزليتها، فمرادهم بذلك: نفي الجانب المتعلق بمشيئته وإرادته في هذه الصفات.

ومن المعلوم: أنّ الناسَ في الصفات والأفعال ثلاثُ مراتب:

١ - منهم: من نفى قيام الصفات والأفعال به تعالى، بحجة أن الصفات والأفعال أعراض، والأعراض لا تقومُ إلاً بجسم، وهم يسوون بين الصفات والأفعال، وهم الجهمية والمعتزلة.

٢ - ومنهم: من أثبت قيام بعض الصفات به دون الأفعال، وفرقوا بينها بأن الصفات لازمة لذاته دون الأفعال، وأن تلك الصفات ليست أعراضاً؛ لأنها لازمةٌ للذات، وإثباتها على هذا

(١) انظر: «منهاج السنّة» (١/٢٢٤) - ط القديمة -، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/١٦٦)، «ابن تيمية السلفي» (ص ١٢٥ - ١٢٦).

الاعتبار لا يستلزم حلول الحوادث، دون الأفعال، وهذا مذهب الكلاية ومن تبعهم من الأشاعرة.

وأما الماتريديّة: فموقفهم يختلف عن موقف الأشاعرة هنا، وهو متأرجح بين موقف السلف وموقف الأشاعرة، حيث إنهم يذهبون إلى^(١):

١ - التفريق بين صفات الأفعال المتعدية واللازمة، فيذهبون إلى إثبات قيام القسم الأول به تعالى، وهذا صحيحٌ موافقٌ لمذهب السلف.

٢ - ولكنهم - رضوخاً منهم لمبادئهم الاعتزالية - يرون:

• أن جميع صفات الأفعال المتعدية ترجع إلى صفة واحدة، وهي التكوين.

• كما أنهم يرون أن التكوين صفةٌ أزليّةٌ لا تتجدد حسب مشيئته تعالى وقدرته، والتجدد في متعلقاتها فقط.

فإذا كانوا قد وافقوا السلف في الجزئية الأولى، فإنهم يتعدون عنهم في الجزئيتين الأخيرتين، بل ويكادون يفقدون الصلة تماماً بين مذهبهم ومذهب السلف في الجزئية الأخيرة، حيث يكون إثباتهم لصفة التكوين لا معنى له سوى القدرة والإرادة، ويسلبون من تلك الصفة مقوماتها الأساسية، وهي كونها متعلقةً بمشيئته وإرادته وقدرته.

فهم مع السلف في أول الطريق، ومتأرجحين بين الطائفتين في وسطه، ومع الأشاعرة في النهاية.

٣ - أما الصفات الفعلية اللازمة: فيذهبون إلى إنكارها، وهذا

(١) انظر: «الماتريديّة» للدكتور أحمد الحربي (ص ٢٩٣) وما بعدها.

يزيدُ مذهبهم تناقضًا؛ لأنّ هذا التفریق بين الأفعال المتعدية واللازمة ليس له أيُّ مسوّغ ومعنى^(١).

٣ - ومنهم: من أقرّ بقيام الصفات والأفعال به تعالى، وهم جمهورُ الأمة، وهو مذهبُ السلف والأئمة.

ومن هنا يُعرف: أنّ قولَ الأشاعرة والماتريديّة هنا محكومٌ بمذهبهم في الصفات الاختيارية، والتي ينفونها فرارًا من حلول الحوادثِ بذاته تعالى - على حدّ تعبيرهم -، ولذلك يبحثون في الصفات الاختيارية تحت عنوان (مسألة حلول الحوادث)^(٢).

وستأتي مناقشتهم في ذلك في المطلب الثاني من هذا المبحث - إن شاء الله تعالى -.

وقد اختلفَ الصفاتيّة - بما فيهم السلف - في الإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، والعلم، إلى ثلاثة أقوال:
أحدها: أنها ليست إلّا قديمة، وهو قولُ ابن كلاب، والأشعري، وأتباعهما.

(١) انظر: «الماتريديّة» للدكتور أحمد الحربي (ص ٣١١ - ٣١٣).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١٠/٢)، «شرح الأصبهانية» (٤٣٦/٢)، «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٧/٢)، «مدارج السالكين» (٢٨٧/٣).

تنبيه: ذكرَ شيخُ الإسلام في «الدرء» (١٠/٢) أنّ المعتزلة هم الذين يلقبون هذه المسألة بمسألة (حلول الحوادث)، وفيه تنبيهٌ من شيخ الإسلام إلى أصل الفكرة وقائلها، علمًا بأنّ الأشاعرة والماتريديّة المتأخرين لا يختلفون في ذلك عن المعتزلة، انظر: «أبكار الأفكار» للآمدي (٢٠/٢)، «شرح المقاصد» للتفتازاني (٦١/٤).

الثاني: أنها ليست إلا حادثة، وهذا مذهب الكرامية. والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة البصرية: أن المعتزلة يقولون بحدوثها لا في محل؛ لامتناع كونه محلاً للحوادث عندهم، وهؤلاء يقولون: تقوم بذاته كما يقوم الكلام بذاته.

والثالث: أنها قديمةٌ وحادثة، وهو قول السلف وأهل الحديث، وبعض المتكلمين^(١).

ومن هنا يُعرف خلاصةُ نقد التفتازانيِّ وغيره من المتكلمين في هذه المسألة:

فهم يجعلون هذه الصفات - وكذلك التكوين عند الماتريديّة - صفات ذاتٍ، مثل صفة الحياة، لا صفة فعل، وأن كلَّ واحدةٍ منها واحدةٌ بالعين، قديمةٌ قبل وجود مقتضياتها.

ومذهبُ السلفِ أنّ هذه الصفات المذكورة - ما عدا صفة الحياة - صفات ذاتٍ وفعلٍ معاً، وأنها قديمةُ النوع، ولكنّ أفرادها تتجدّد حسب مشيئته وقدرته تعالى^(٢).

وستتضحُ هذه المسألة بشكل أكبر في الحديث عن الموضوع اللاحق - بإذن الله تعالى -.

(١) «رسالة في تحقيق مسألة علم الله - جامع الرسائل» (١/١٨٢)، وهذه المسألة لها ارتباطٌ بما سيأتي في بداية الموضوع الخامس من اختلاف الناس في علم الله تعالى باعتبار تعلقه بالمستقبل، وسيأتي التفصيل هناك.

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢/١٣٢ - ١٣٣)، وانظر: «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٦/٢).

المسألة الثانية

تعقيب على إدارة الخلاف مع الكرامية فقط

بقي أن أنبّه: أن قول التفتازانيّ بعد بيان كون هذه الصفات أزلية: «لا كما يزعم الكرامية، من أن له صفاتٍ لكنها حادثة؛ لاستحالة قيام الحوادث بذاته»^(١):

... إنّ قوله المذكور ليس ردّاً على الكرامية فقط، وإنما هو ردٌّ على أهل السنّة والجماعة وجمهور الأمة^(٢)، الذين يُثبتون لله تعالى صفات الكمال كما تليقُ به تعالى، ويُثبتون قيام الصفات والأفعال الاختيارية به تعالى؛ استسلاماً منهم لِمَا ورد في الكتاب والسنّة.

وكثيراً ما يدير الأشاعرة والماتريديّة الخلاف مع الكرامية^(٣)، مستبعدين أهل السنّة وقولهم في المسألة، كما هو حالهم في هذا الموضوع، حيث تتابعوا على اعتبار الكرامية هم الخصم في هذه المسألة، وهم «يظنون أنهم إذا بينوا تناقض الكرامية - وهم منازعوهم -: فقد فلجوا»^(٤)، ولم يعلموا أن السلف وأئمة السنّة

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧).

(٢) جمهور المتكلمين - ومنهم: الرازي والتفتازاني - يظنون أنّ الخلاف هنا مع الكرامية فقط، وليس الأمر كذلك، بل أكثر طوائف المسلمين يجوزون قيام الصفات الاختيارية به تعالى، وفيهم طوائف من أهل الكلام أيضاً، انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ٣٣٠ - ٣٣٤).

(٣) انظر: «الأمدي وآراؤه الكلامية» (ص ٣٤٢).

(٤) (الفلج): الظفر والفوز. «القاموس» (ص ٢٥٨).

والحديث، بل من قبل الكرامية من الطوائف: لم يكن يلتفت إلى الكرامية وأمثالهم، بل تكلموا بذلك قبل أن يُخْلَقَ الكرامية، فإنَّ ابنَ كرام كان متأخراً بعد أحمد بن حنبل، في زمن مسلم بن الحجاج وطبقته، وأئمة السُّنَّة والمتكلمون تكلموا بذلك قبل هؤلاء، وما زال السلف يقولون بموجب ذلك»^(١).

ومن الأسباب البارزة لاستبعاد المتكلمين للسلف وأقوالهم حتى في المسائل المشهورة المختلف فيها: جهلهم بها وبمنهج السلف - بل وبالكتاب والسُّنَّة - عموماً، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث (علم الكلام) في الفصل الأول^(٢).

وسياأتي الحديث أيضاً عن هذه الظاهرة عند المتكلمين في المطلب الثاني، من المبحث الثامن، من هذا الفصل - إن شاء الله تعالى - .

المسألة الثالثة

دراسة رأي التفتازاني في (التعلق)^(٣)

لا شك أنَّ القول بأزلية الصفات التي تتجدد متعلقاتها، والقول بأنَّ تلك الصفات لا تتجدد عند حدوث متعلقاتها: لا يتماشى مع ما يُفترَضُ من الارتباط بين تلك الصفات وبين مقتضياتها، ومع ذلك: فقد ذهب التفتازاني - كما هو مذهب جميع الكلابية، من الأشاعرة والماتريدية - إلى القول بعدم تجدد تلك الصفات.

(١) «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٩/٢ - ١٠).

(٢) انظر ما سبق في (ص ١١٤٨)، وانظر أيضاً: (ص ٦٧٤).

(٣) انظر: «منهج الأشاعرة» لخالد عبد اللطيف (٥٠٦/٢)، «كبرى اليقينيات» للبوطي (ص ١٢١ - ١٢٢).

وقد حاولوا تقديم تفسيرٍ لارتباط تلك الصفات - مع كونها أزليةً بحثة - مع مقتضياتها، وهي حادثة، بأن قالوا - كما قاله التفازاني -: «إنها صفاتٌ قديمةٌ تحدثُ لها تعلقاتٌ بالحوادث»^(١).

فالمتجددُ عندهم هو التعلقُ بين الأمر والمأمور، وبين الإرادة والمراد، وبين السمع والبصر، والمسموع والمرئي^(٢).

وهذا الذي رأوه: لا يُجدي شيئاً، ولا يحلُّ إشكالاً، قال شيخُ الإسلام - بعد ذكر مذهبهم المذكور -:

«وإنما المقصودُ هنا: أنه إذا كان يسمعُ ويُبصرُ الأقوال والأعمالَ بعد أن وُجدت: فإمّا أن يقال: إنه تجددَ شيءٌ، وإمّا أن يُقال: لم يتجدد شيءٌ:

فإن كان لم يتجدد، وكان لا يسمعُها ولا يُبصرُها: فهو بعد أن خلقها لا يسمعُها ولا يُبصرُها.

وإن تجدد شيءٌ: فإمّا أن يكون وجوداً، أو عدماً:

فإن كان عدماً: فلم يتجدد شيءٌ.

وإن كان وجوداً: فإمّا أن يكون قائماً بذات الله، أو قائماً بذات غيره، والثاني يستلزمُ أن يكون ذلك الغيرُ هو الذي يسمعُ ويرى، فتعيّنُ أنّ ذلك السمعَ والرؤيةَ الموجودين: قائمٌ بذات الله، وهذا لا حيلةَ فيه.

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٢).

(٢) «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (١٨/٢).

والكَلَابِيَةُ يقولون في جميع هذا الباب: المتجددُ هو تَعَلَّقُ تَعَلَّقٍ بين الأمرِ والمأمور، وبين الإرادة والمراد، وبين السمع والبصر، والمسموع والمرئي.

فيقال لهم:

هذا التعلُّقُ إمَّا أن يكون وجودًا، وإمَّا أن يكون عدَمًا:

- فإن كان عدَمًا^(١): فلم يتجدد شيء؛ فإنَّ العدمَ لا شيء.
- وإن كان وجودًا: بطلَ قولهم^(٢).

وأيضًا: فحدوثُ تعلقٍ هو نسبةٌ وإضافة، من غير حدوثٍ ما يُوجِبُ ذلك: ممتنع، فلا تحدثُ نسبةٌ وإضافةٌ إلا بحدوثِ أمرٍ وجوديٍ يقتضي ذلك.

والطوائفُ متفقون على حدوثِ نَسَبٍ وإضافاتٍ وتعلقاتٍ، لكن حدوثُ النَسَبِ بدونِ حدوثِ ما يوجبها ممتنعٌ، فلا تكون نسبةٌ وإضافةٌ إلا تابعةً لصفةٍ ثبوتيةٍ؛ كالأبوة والبُوة، والفوقية والتحتية، والقيامُ والتياسر؛ فإنها لا بدَّ أن تستلزمَ أمورًا ثبوتيةً^(٣).

وبهذا يتبين أنَّ الحلَّ الذي اقترحوه للإشكال الذي لزمهم ليس

(١) وهذا هو المختار عند التفتازاني وغيره من أصحابه، يقول التفتازاني مجيبًا عن بعض الاعتراضات الواردة على شمول علمه تعالى: «والجواب: أنَّ العلمَ صفةٌ واحدةٌ لها تعلقاتٌ هي اعتباراتٌ عقلية، لا موجودات عينية ليلزمَ المحال». «شرح المقاصد» (١١٩/٤).

(٢) لأنه هو الفعلُ نفسه، الذي فروا من إثباته بدعوى تنزيه الله تعالى عن حلول الحوادثِ به، انظر: «منهج الأشاعرة» لخالد عبد اللطيف (٥١٥/٢).

(٣) «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (١٧/٢ - ١٨).

وراءه كبيرٌ معنى، ومع ذلك فمن المستغرب إصرارهم عليه، والله تعالى أعلم.

ومن المفيد أن يُشارَ هنا إلى أنّ بعضَ أساطين علم الكلام - وهو الرازي - قد اعترفَ بعُقم هذا الحل، حيث إنه وإن نصرَ الموقفَ التقليديّ للمتكلمين، إلّا أنه أبدى عدمَ اطمئنانه إلى ذلك الحل المذكور، فتساءل: أنّ تغيرَ المتجددات إذا كان مستنداً إلى تغيرِ أسبابها، فما لم يحدث تغيرٌ في السبب: لا يتغير المسبب، فكيف نوفق بين هذه القاعدة ومبدأ عدم التغير؟

قال الرازي في الموضوع: «الفصل التاسع في أنّ الصفات: هل يجب تغيرها بتغير المتعلقات؟ اللائق بأصول أصحابنا: أن لا نحكم بذلك.

ولكن فيه إشكال، وهو: أنّ تغير تلك المتعلقات: إمّا أن يكون لأمر، أو لا لأمر، والثاني محال؛ لأنّ المتجدد لا بد له من مؤثر، وذلك المؤثر: إمّا أن يكون هو التعلق، أو المتعلق، أو شيء منفصل^(١):

فإن كان الأول: فهو المطلوب.

وإن كان الثاني: فهو محال؛ لأنّ تغير المتعلق تابعٌ لتغير التعلق، فإن^(٢) كان تغير التعلق تابعاً لتغير المتعلق: لزم الدور.

(١) كذا في المصدر على ما نقله الزرکان، وكتب الدكتور عبد الرحمن صالح المحمود في هامش كتاب الزرکان: أنّ العبارة في النسخة الأخرى (ق ١٦/ب): «شيئاً منفصلاً»، وهو الصحيح من حيث الإعراب.

(٢) في النسخة الأخرى - حسب ما ذكره الدكتور المحمود -: «فلو».

والثالث محال؛ لأنَّ الأمرَ المنفصلَ الذي لا تعلقَ له بذلك التعلق: يستحيلُ أن يجعلَ تغيره سبباً لتغير التعلق.

وهذا مأخذٌ عظيمٌ يُنتَبه منه على إشكالاتٍ عظيمة»^(١).

وقد اعترفَ الرازيُّ هنا بفشل الحل الذي اتبعه الأشاعرة، ولكن لم يعترف هنا بمقتضى الدليل الذي جعله يستشكلُ في الأمر، ولكنه لم يلبث أن خطى خطوةً أخرى نحو الحق في آخر كتبه في علم الكلام، وهو (المطالب العالية)، فقد قال فيه: «المذهبُ الصحيحُ هو قولُ أبي الحسين البصري، وهو أنه يتغير العلمُ عند تغير المعلوم»^(٢).

ومرادُه بـ(التغيرِ) هنا هو التجدُّدُ والحدوث.

وسياتي بيان موقفه من الصفات الاختيارية في المطلب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

الموضوع الخامس: سردُ تلك الصفات التي يُشْتَبها التفتازاني، وتطبيق فكرة الأزلية عليها

الحديثُ في هذا الموضوع يُعتَبَرُ تمثيلاً لما سبقَ في الموضوع السابق، وسأختار هنا أربعَ صفاتٍ للحديثِ عنها بما يُبرزُ منهجَ أهلِ السُنَّةِ والجماعةِ فيها، ومفارقةِ أهلِ البدعِ لهم في هذا المنهج.

(١) «نهاية العقول» للرازي (١/٢٦٦/أ) - نقلاً عن «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزركان (ص ٢٣٠).

(٢) «المطالب العالية» (١/٢٨٤) - ط السقا -.

أولاً: صفة العلم:

تقدم كلامُ التفتازانيِّ فيها وفي أزليتها، وهو موقفُ الكلابية، ومن أقوالهم فيها ما قاله عبدُ القاهر البغدادي: «قال أصحابنا: إنَّ علمَ الله واحد... قد علمَ به جميعَ معلوماته ما كان منها، وما يكون، وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون...»^(١).

ذكرَ شيخُ الإسلام اختلافَ الناس في علم الله باعتبار تعلقه بالمستقبل فقال:

«الناس المنتسبون إلى الإسلام في علم الله باعتبار تعلقه بالمستقبل على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعتٌ ولا صفة، وإنما يتجدد مجردُ التعلق بين العلم والمعلوم.

وهذا قول طائفة من الصفاتية، من الكلابية والأشعرية، ومن وافقهم من الفقهاء، والصوفية، وأهل الحديث، من أصحاب أحمد، ومالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وهو قول طوائف من المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات، لكن هؤلاء يقولون: يعلم المستقبلات، ويتجدد التعلق بين العالم والمعلوم، لا بين العلم والمعلوم...

والقول الثاني: أنه لا يعلم المحدثات إلا بعد حدوثها.

وهذا أصل قول القدرية الذين يقولون: لم يعلم أفعال العباد

(١) «أصول الدين» له (ص ٩٥).

إلا بعد وجودها، وأن الأمر أنف، لم يسبق القدر لشقاوة ولا سعادة، وهم غلاة القدرية... .

والقول الثالث: أنه يعلمها قبل حدوثها، ويعلم بعلم آخر حين وجودها».

وهذا قول السلف^(١)، ومن وافقهم من المتكلمين والفلاسفة، وإليه يميل الرازي في (المطالب العالية)^(٢).

(١) وهو يختلف عما يُنسب إلى الجهم، انظر: «رسالة في تحقيق علم الله - جامع الرسائل» (١٧٩/١ - ١٨١).

(٢) انظر: «رسالة في تحقيق علم الله - جامع الرسائل» (١٧٧/١ - ١٨١)، وانظر ميل الرازي إلى هذا المذهب في: «المطالب العالية» (٩٣/٣ - ٩٨).

وقد ذكر الرازي فيه حجة الفلاسفة على عدم كونه تعالى عالماً بالجزئيات، وهي: لو فرضنا كونه عالماً بأن زيداً جالساً في هذا المكان، فإذا قام زيدٌ من ذلك المكان: فعلمه بكونه جالساً:

• إن بقي: كان ذلك جهلاً، والجهل على الله تعالى محال.

• وإن لم يبق: كان ذلك تغيراً، والتغير على الله محال.

ثم قال: «واعلم أن المتكلمين صاروا فريقين عند هذه الشبهة:

• فمنهم من يقول: العلم الأول باقٍ.

• ومنهم من التزم التغير، وقال: العلم الأول غير باقٍ.

أما الفريق الأول فقالوا: إن العلم بأن الشيء سيحدث: هو نفس العلم بحدوثه إذا حدث، فالعلم باقٍ، والتغير واقع في المعلوم، واحتجوا على صحة قولهم بوجوه: الأول: إنه تعالى يعلم بالعلم الواحد جميع المعلومات...»، ثم ذكر بقية حجج هذا الفريق، وكلها أربعة.

ثم قال عن الفريق الثاني: «وأما القائلون بأنه يجب أن يتغير العلم عند

تغير المعلوم: فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه...»، ثم ذكر

حججهم، وهي أربعة، وقال بعدها: «فهذه وجوه جليّة، قريبة من أن =

ويقول شيخ الإسلام: «لا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، ثم إذا كان: فهل يتجدد له علم آخر؟ أم علمه به معدومًا هو علمه به موجودًا؟»

هذا فيه نزاع بين النظارة، ثم قال عن القول الأول - وهو أنه يتجدد له علم آخر - : «وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول: فهو الذي يدل عليه صريح المنقول، وعليه دلّ القرآن في أكثر من عشر مواضع، وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف»^(١).

فالحق أنه تعالى يعلم الشيء كائنًا بعد وجوده، مع علمه السابق به قبل وجوده، وأن علمه الثاني والأول ليس واحدًا، والأدلة على ذلك من القرآن الكريم كثيرة، منها:

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ

= تكون بديهية [كذا، والصحيح: بديهية] في بيان أن يمتنع أن يكون العلم بأن الشيء سيوجد: نفس العلم بوجوده إذا وجد.

ثم كرر على حجج الفريق الأول، وفنّدها واحدة واحدة.

ويتضح من هذا ميلان الرازي بقوة إلى مذهب السلف؛ لأنّ جوهر القضية في الاختلاف حول العلم هنا هو: هل العلم بالشيء بعد وجوده: هو نفس العلم به قبل وجوده؟ وقد برهن الرازي - بحق - على أنّ العلم بالشيء بعد وجوده يختلف عن العلم بالشيء نفسه قبل وجوده، وهذا الاختلاف في العلم هو الذي ينكره المتكلمون بحجة نفي حلول الحوادث بذاته تعالى، وسيأتي للمسألة مزيد تفصيل في الحديث عن الصفات الاختيارية في المطلب الثاني - إن شاء الله تعالى - .

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٧/١٠)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٥٥).

الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴿البقرة: ١٤٣﴾، وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمُ شُهَدَاءَ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ﴾ [٣] إلى قوله تعالى: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنٰفِقِينَ﴾ [العنكبوت: ٣ - ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، وغيرها من الآيات.

يقول شيخ الإسلام حول هذه الآيات: «وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى - كقوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، و﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ - يتوهم أن هذا ينفي علمه السابق بأن سيكون، وهذا جهل؛ فإن القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون في غير موضع، بل أبلغ من ذلك أنه قدر مقادير الخلائق كلها، وكتب ذلك قبل أن يخلقها، فقد علم ما سيخلقها علماً مفضلاً، وكتب ذلك، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده، ثم لما خلقه: علمه كائناً مع علمه الذي تقدم أنه سيكون، فهذا هو الكمال، وبذلك جاء القرآن في غير موضع، بل وإثبات رؤية الرب له بعد وجوده، كما قال تعالى: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَيَسِّرَ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، فأخبر أنه سيرى أعمالهم»^(١).

ثم ذكر شيخ الإسلام أقوال المفسرين في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾،

(١) «الرد على المنطقيين» (ص ٤٦٤ - ٤٦٥).

وقال: إن جماعةً من أهل العلم قالوا: «لنعلمه موجودًا واقعًا بعد أن كان قد علم أنه سيكون، ولفظ بعضهم قال: العلم على منزلتين: علمٌ بالشيء قبل وجوده، وعلمٌ به بعد وجوده، والحكم للعلم به بعد وجوده؛ لأنه يوجب الثواب والعقاب...»^(١).

فثبت أن علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدرٌ زائدٌ عن العلم الأول، وهو ثابتٌ بالأدلة السمعية والعقلية^(٢).

ثانيًا: صفة الإرادة:

تقدم كلامُ التفتازاني في تعريفها وفي أزليتها، ومن أقوالهم فيها ما قاله عبدُ القاهر البغدادي: «أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره... وقالوا أيضًا: إن إرادته صفةٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاته، وهي إرادةٌ واحدةٌ محيطَةٌ بجميع مراداته على وفقِ علمه بها...»^(٣).

فهي عندهم قديمةٌ أزليةٌ واحدة، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد، ونسبُها إلى الجميع واحدة، ولكن من خواصها عندهم أنها «توجبُ تخصيصَ أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، مع استواء نسبة القدرة إلى الكل»^(٤).

والأشاعرة والماتريديّة ينسبون تخصيصَ الأفعال المتعاقبة

(١) المصدر السابق (ص ٤٦٦).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣٠٤/١٦)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٥٨).

(٣) «أصول الدين» له (ص ١٠٢).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٢).

بأوقاتها إلى صفة الإرادة، مع كونها قديمةً أزليةً عندهم، فراراً من القول بقيام الصفات الاختيارية بذاته تعالى.

ومن الواضح أنّ الصفة لا تخلق، ولا تخصص، وإنما هذا الله تعالى، فهو الذي يخص أحد المقدورين بإرادة قائمة به تعالى، وكلامهم في صفة الإرادة مضطربٌ يبعثُ على الاستغراب، وكلُّ ذلك لالتزامهم لدليل الأعراس ولوازمه الفاسدة.

ومذهبُ أهل السنّة والجماعة فيها: أنه تعالى «لم يزل مريدًا بإراداتٍ متعاقبة، فنوعُ الإرادة قديم، وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريدُه في وقته، وهو - سبحانه - يُقدّرُ الأشياء ويكتبها، ثم بعد ذلك يخلقها، فهو إذا قدّرَها علم ما سيفعله، وأراد فعله في الوقت المستقبل، لكن لم يرد فعله في تلك الحال، فإذا جاء وقته: أراد فعله، فالأولُ عزمٌ، والثاني قصدٌ»^(١).

وذكرَ شيخُ الإسلام في موضعٍ آخر: أنّ الإرادة عند أهل الحديث ومن وافقهم من الكرامية وغيرهم: «قديمةٌ وحادثة... وأن الله متكلمٌ في الأزل، وأنه يتكلمُ إذا شاء»^(٢).

ومما ردّ به شيخُ الإسلام على الأشاعرة في قولهم السابق: «وكثيرٌ من العقلاء يقولون: إنّ هذا فسادُه معلومٌ بالاضطرار، حتى قال أبو البركات: ليس في العقلاء من قال بهذا، وما علم أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام، وبطلانه من جهات:

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/٣٠١ - ٣٠٣).

(٢) «رسالة في تحقيق مسألة علم الله - جامع الرسائل» (١/١٨٢).

- من جهة جعل إرادة هذا غير^(١) إرادة ذلك.
 - ومن جهة أنه جعل الإرادة تخصص لذاتها.
 - ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئاً حدث حتى تُخصَّصَ أو لا تخصص، بل تجددت نسبةً عدمية، ليست وجوداً، وهذا ليس بشيء، فلم يتجدد شيء، فصارت الحوادث تحدث وتخصص بلا سبب حادث ولا مخصص^(٢).
- فالأشاعرة جعلوا الإرادة واحدة، كما جعلوا العلم واحداً، حتى لا يقولوا بتجدد العلم والإرادة^(٣)، ومذهبهم هنا مرتبط بمذهبهم في الصفات الاختيارية، وما ذهبوا إليه يُضادُّ نصوص الكتاب والسنة، منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ [الكهف: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦]، وغيرها من الآيات الصريحة في الموضوع.

ثالثاً: صفتا السمع والبصر:

تقدم كلامُ التفازاني فيهما من حيث التعريف والأزلية والوحدة والتعلق، ومن أقوالهم فيهما ما قاله عبد القاهر البغدادي في صفة

(١) كذا في المصدر، ولعل الصحيح «عين» بدل «غير»، وبه يستقيم المعنى.

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣٠٢/١٦).

(٣) انظر: «الدرء» (١٧٢/٢)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١٠٦٠/٣).

السمع: «أن سمعه صفةٌ واحدةٌ أزلية، وهو يسمعُ بها جميعُ المسموعات، من الأصوات، والكلام...»^(١).

فكلُّ واحدةٍ من هاتين الصفتين أزليَّةٌ، وواحدةٌ بالعين عندهم، على النحو الذي سبق تفصيله في العلم والإرادة.

فلم يبقَ الآن إلا إبرازُ مذهب أهل السنَّة والجماعة بالأدلة، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فِي ذَلِكَ:

«وقد دلَّ الكتابُ، والسنَّةُ، واتفاقُ سلفِ الأمةِ، ودلائلُ العقل: على أنه سميعٌ بصير، والسمعُ والبصرُ لا يتعلَّقُ بالمعدوم، فإذا خلقَ الأشياءَ رآها - سبحانه -، وإذا دعاه عباده: سمعَ دعاءهم وسمعَ نجواهم، كما قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]؛ أي: تشتكي إليه وهو يسمعُ التحوار - والتحاور: تراجعُ الكلام - بينها وبين الرسول، قالت عائشة: «سبحان الذي وسعَ سمعه الأصوات، لقد كانت المجادلةُ تشتكي إلى النبي ﷺ في جانب البيت، وإنه ليخفي عليَّ بعضُ كلامها، فأنزلَ اللهُ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا...﴾»^(٢).

(١) المصدر السابق (ص ٩٦).

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده» (٤٦/٦) [٢٢٨/٤٠]، ح (٢٤١٩٥) ط: الرسالة]، والبخاري تعليقا - بصيغة الجزم - في كتاب التوحيد، باب وكان الله سميعا بصيرا (قبل الحديث ٧٣٨٦)، ووصله الحافظ ابن حجر في «تغليق التعليق» (٣٣٨/٥ - ٣٣٩) وصححه، ورواه ابن ماجه في «سننه» (٦٧/١) في المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية، وفي «الطلاق» (٢٠٩٣)، والنسائي في «سننه» (١٦٨/٦) في الطلاق، باب الظهار، =

وقال الله تعالى لموسى وهارون: ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦]، وقال: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]»^(١).

فالله تعالى إذا خلقَ العباد، فعملوا، وقالوا؛ فلا بد من القول: إنه تعالى يرى أعمالهم، ويسمع أقوالهم، ونفي ذلك تعطيلٌ لهاتين الصفتين، وتكذيبٌ لنصوص القرآن^(٢).

الموضوع السادس: بيان أن تلك الصفات قائمة بذاته تعالى، والرد على المعتزلة

صفات الله تعالى قائمة به، كما حققه التفازاني، وهذه المسألة من أشهر المسائل الخلافية مع المعتزلة، وتتميز الصفاتية عموماً بتحقيق هذا المقام^(٣)، على أن المتأخرين منهم؛ كالرازي، لم يلتفت إلى تحقيقهم، وميَّع القضية إلى حد كبير^(٤)، ومما يُحسب للتفازاني هنا: أنه لم يلتفت إلى تشكيكاته ولم يبالِ بها - على فرض الإطلاع على آرائه - ولازم طريقة قداماء الكلابية.

= والحاكم في «المستدرک» (٤٨١/٢)، وصححه، ووافقه الذهبي، وصححه الشيخ الألباني في «صحيح ابن ماجه» (٨٠/١ - ٨١، ١٨٤/٢)، وفي «إرواء الغليل» (١٧٥/٧)، وانظر تخريجه بتوسع في: «المسند» (٢٢٨/٤٠ - ٢٢٩) - ط: الرسالة -.

(١) «الرد على المنطقيين» (ص ٤٦٥).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢٢٨/٦)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١٠٦٣/٣).

(٣) انظر: «شرح الأصبهانية» (٤٢٠/٢).

(٤) انظر: «شرح الأصبهانية» (٤٢٠/٢)، «التسعينية» (٦١٨/٢ - ٦٢١).

وقد أحسنَ التفتازانيُّ في التدليل على ذلك بقوله: «قائمةٌ بذاته: ضرورةً أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقومُ به، لا كما تزعمُ المعتزلةُ: من أنه متكلمٌ بكلامٍ هو قائمٌ بغيره»^(١).

والفتازانيُّ قد أصابَ في حكمه بالضرورة على أن صفة الشيء ما تقومُ به، وأنَّ خلافَ المعتزلةِ هنا خروجٌ عن بدّهيات العقل.

وهذا الموقفُ قد أكدَه أئمةُ السُّنةِ أيضًا، قال شيخُ الإسلام في كلمةٍ جامعةٍ ردًّا على المعتزلة:

«... فجعلوه موصوفًا بما هو منفصلٌ عنه، فخالفوا صريحَ العقل، والشرع، واللغة؛ فإنَّ العقلَ الصريحَ يحكمُ بأنَّ الصفةَ إذا قامت بمحلٍّ: عادَ حكمُها على ذلك المحل، لا على غيره، فالمحلُّ الذي قامت به الحركةُ والسوادُ والبياضُ: كان متحركًا، أسودًا، أبيض، لا غيره، وكذلك الذي قام به الكلام، والإرادة، والحب، والبغض، والرضا: هو الموصوفُ بأنه المتكلمُ، المریدُ، المحب، المَبغضُ، الراضي، دون غيره، وما لم يَقم به الصفةُ لا يتصفُ بها، فما لم يَقم به كلامٌ وإرادةٌ وحركةٌ وسوادٌ وفعل، لا يُقال له: متكلم، ولا مرید، ولا متحرك، ولا أسود، ولا فاعل، وأمّا إذا لم يكن هناك معنىً يتصفُ به: فلا يُسمّى بأسماء المعاني.

وهؤلاء سَمّوه حيًّا، عالمًا، قادرًا، مع أنه عندهم لا حياة له، ولا علم، ولا قدرة، وسَمّوه مریدًا، متكلمًا، مع أنَّ الإرادة والكلام قائمٌ بغيره.

(١) «شرح العقائد النسفية» (٣٧).

وكذلك من سَمَاه خالِقًا فاعلًا، مع أنه لم يقم به خلقٌ ولا فعل: فقوله من جنس قولهم^(١).

ونصوصُ الكتابِ والسُّنةِ قد أثبتت اتصافه بالصفات القائمة به، واللغةُ توجبُ أن صدقَ المشتقُّ مستلزمٌ لصدقِ المشتقِّ منه...»^(٢).

وهذا المبحث له صلةٌ من حيث اللغة بما تقدم من التفصيل فيما أشارَ إليه شيخُ الإسلام في آخر نصه السابق.

وأصلُ هذه المسألة من المسائل التي يلتقي فيها الكُلابية - ومَن تبعهم من الأشاعرة والماتريديّة - مع السلف، وخصوصهم فيها هم المعتزلة، كما بينه التفتازاني فيما تقدم.

وتبغى الإشارة هنا إلى أنّ التفتازانيّ - ومَن معه من الكُلابية - مع تحقيقهم لهذا المقام على النحو السابق، إلّا أن مذهبهم لا يخلو من ثغرة خطيرةٍ قعدت بهم أن يصلوا إلى دقة السلف، وهذه الثغرة من آثار إنكارهم للصفات الاختيارية، وسيأتي توضيحُ هذه المسألة المهمة عند الحديث عن صفة الكلام - في المبحث الثامن - إن شاء الله تعالى.

هذه^(٣) أهم مباحث الصفات التي أثبتها التفتازانيّ وغيره

(١) هنا يشير شيخُ الإسلام إلى الرد على الأشاعرة، الذين وافقوا المعتزلة في الصفات الفعلية، وسيأتي الكلامُ فيه قريبًا.

(٢) «منهاج السُّنة النبوية» (١٢٦/٢ - ١٢٧)، وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥٢/١٢، ٤٣٤ - ٤٣٦)، «التسعينية» (٤٤٣/٢).

(٣) اقتباس من «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٩٤).

من المتكلمين - من الأشاعرة والماتريديّة - وقد دخلَ في إثباتهم - بسبب خوضهم في علم الكلام والفلسفة، والتزام مبادئ فاسدة - كثيرٌ من المسائل الفرعية، التي خالفوا فيها مذهبَ السلف.

وإذا كان هذا حالهم في الصفات التي اشتهرَ عنهم إثباتُها: فكيف يكون حالهم في الصفات التي لم يُثبتوها، وإنما أولوها أو نفوها.

وهذا ما سيتم توضيحه في المطلب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

وبما أنّ مخالفةَ الأشاعرة في هذه الصفات - التي وافقوا فيها السلف في إثباتها من حيث الجملة - قد يخفى على كثيرٍ من الناس؛ لاشتراكهم مع السلف في أصل الإثبات: فقد ركّز شيخُ الإسلام ابنُ تيميةَ - رحمه الله تعالى - على إبراز مخالفتهم في هذا الجانب^(١)، لكونه مرتبطاً بقضيةٍ مهمة، وهي مسألة (الصفات الاختيارية)، التي وقفَ الأشاعرة والماتريديّة منها موقفَ المعتزلةِ نفسه من عموم الصفات، ظانين أنهم بذلك يُنزّهونه تعالى عن حلول الحوادث.

وقد سبق وأنّ أكدت: أنّ دليلَ المتكلمين الذي ركبوا الصعابَ والجهالات لأجله، وهو دليلُ الأعراض: دلالته على نفي الربِّ تعالى أقرب من دلالته على إثباته^(٢).

(١) ومن ذلك: رسالته «في تحقيق علم الله»، المطبوعة ضمن «جامع الرسائل» (١/١٧٥ - ١٨٣)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٥٣ - ١٠٦٦).

(٢) انظر ما تقدم في: نهاية المبحث الثاني من الفصل الأول من هذا الباب.

المطلب الثاني

دراسة موقفه ومنهجه فيما عطله من الصفات

تبين فيما مضى في المطلب الأول من هذا المبحث: أنّ التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ ممن يقول بإثبات الصفات له تعالى في الجملة، وبعد الوقوف على تفاصيل أدلته على إثبات تلك الصفات: ترجح لديّ أنّ عمدته في إثبات تلك الصفات لم تكن نصوص الكتاب والسُّنة، وإنما كان اعتماده على العقل، وهو وإن ذكر النصوص في بعض استدلالاته: إلا أنّ مجموع كلامه يدلُّ على أنّ استناده إليها كان على سبيل الاعتضاد، لا على سبيل الاعتماد، وهذا منسجمٌ مع موقفه من النصوص عمومًا، والذي تحدثت عنه في موضعه عند بيان منهجه في العقيدة^(١).

وهذه النتيجة لم تكن مبشرةً في الجملة، وكانت عكس المتوقع؛ إذ المتوقع أن يكون التفتازانيّ قد أثبت تلك الصفات التي يُثبتها - على الأقل - اعتمادًا على النصوص، ولكن الأمر لم يكن كذلك، مما يوضح أنّ التفتازانيّ لم يكن قد تخلّى عن أصوله الفاسدة في باب الصفات حتى فيما أثبتته من الصفات.

وقد كررت الإشارة إلى هذا الأمر لقوة ارتباطه بما نحن فيه

(١) انظر ما سبق في: المبحث الثاني من الفصل الثالث من الباب الأول.

الآن، حيث إنه إذا كان التفتازانيُّ قد اعتمدَ على العقلِ وأخَّرَ نصوصَ الكتابِ والسُّنَّةِ حتى فيما وافقَ فيه أهلَ السُّنَّةِ والجماعةِ في الجملة: فإنَّ اعتمادَه على العقلِ الملوَّثِ فيما عطلَّه من الصفاتِ سيكون على أشدِّه.

ولذلك: فإننا سنرى في هذا المطلب دليلَ الأعراضِ وحدوثِ الأجسامِ - وهو قمةٌ عقلياتهم التي يزعمون أنها قواطع - يُلقى بظلاله الكثيفة على الموقف، وسنراه هنا يصولُ ويجول، يقرر ما يرى، لا يُرد له قول، ولا يُتردد في قبوله بل وقبولِ لوازمه ولو اعترضَ طريقَه حشدٌ من نصوصِ الكتابِ والسُّنَّةِ، التي لا شكَّ في قطعيتها ثبوتاً ودلالةً، وإليه كلمةُ الفصلِ في البتِّ في شأنِ تلكِ النصوصِ!.

وسنرى أنَّ التفتازانيَّ ومَن معه من المتكلمين قد أسلسوا قيادهم تماماً لهذا الدليلِ المبتدع، وخضعوا له خضوعَ المؤمنِ الصادقِ لكلامِ ربِّ العالمين!.

أولاً: تعطيله لصفاته تعالى - ما عدا الصفات السبع المذكورة :-

يذهب التفتازانيُّ إلى نفي ما عدا الصفات السبع العقلية المذكورة، بحجة أن إثباتها منافٍ للتنزيه؛ لأنَّ إثباتها يستلزمُ التحيُّزَ والجهة، كما في صفة العلو والاستواء، أو الجسمية، كما في صفة المجيء والنزول وغيرها، أو الجوارح، كما في صفة الوجه، واليد، وكلُّ هذه الأمور منافيةٌ للتنزيه، وموجبةٌ للجسمية والتشبيه.

قال التفتازانيُّ بعد ما انتهى من الصفات السلبية، والتي استهدفَ بها نفي الصفات التي يعطلها:

«واحتج المخالف:

بالنصوص الظاهرة في الجهة^(١)، والجسمية^(٢)، والصورة^(٣)،
والجوارح^(٤).

وبأن كلَّ موجودين فرضاً لا بدّ أن يكون أحدهما متصلًا
بالآخر، مماسًا له، أو منفصلًا عنه، مباتئًا في الجهة، والله تعالى
ليس حالًا ولا محلاً للعالم؛ فيكون مباتئًا للعالم في جهة، فيتحيّز،
فيكون جسمًا، أو جزءً جسم، مصوّرًا، متناهيًا.

والجواب:

أن ذلك وهمّ محض، وحكمّ على غير المحسوس بأحكام
المحسوس.

(١) كقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى
الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٥)، وقوله - عليه الصلاة والسلام - لامرأة: «أين الله؟»
قالت: في السماء، قال: «هي مؤمنة» كما في «صحيح مسلم». «النبراس»
شرح شرح العقائد النسفية» (ص ١٨٤)، وانظر: «حاشية الكستلي على
شرح العقائد النسفية» (ص ٧٣).

(٢) نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾، و﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾،
وحديث: «من أتاني يمشي أتيتُه هرولة» كما في الصحيحين. انظر:
«حاشية الكستلي» (ص ٧٣)، «النبراس» (ص ١٨٤).

(٣) نحو قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته». انظر: «حاشية الكستلي»
(ص ٧٣)، «النبراس» (ص ١٨٤).

(٤) نحو قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، و﴿وَلْيُصْنَعْ
عَلَى عَيْتِ﴾^(٦)». «حاشية الكستلي» (ص ٧٣ - ٧٤)، وكقوله ﷺ: «قلب
المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن». «النبراس» (ص ١٨٤).

والأدلة القطعية^(١) قائمة على التنزيهات، فيجب:

• أن يُفَوِّضَ عِلْمَ النُّصُوصِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، عَلَى مَا هُوَ دَابُّ السَّلَفِ؛ إِثَارًا لِلطَّرِيقِ الْأَسْلَمِ.

• أَوْ تَوَوَّلَ بِتَأْوِيلَاتٍ صَحِيحَةٍ^(٢)، عَلَى مَا اخْتَارَهُ الْمَتَأَخِرُونَ؛ دَفْعًا لِمَطَاعِنِ الْجَاهِلِينَ، وَجَذْبًا لَصَّنْعِ^(٣) الْقَاصِرِينَ؛ سَلُوكًا لِلسَّبِيلِ الْأَحْكَمِ^(٤).

وذكر - أيضًا - في (المقاصد) وشرحه:

«أن الله تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا في مكان وجهة»^(٥).

ثم ذكر أن المخالفين في تنزيه الله تعالى - بزعمه - فئتان،

(١) أي: البراهين العقلية. «النبراس» (١٨٤)، وسيأتي قريبًا (ص ٢٠٦٤) تفسيره بذلك في كلام التفتازاني نفسه. فالدليل العقلي إذا عارض الدليل النقلی وجب تأويل النقلی، أو التفويض؛ إذ العقلي مرجح؛ لأنه أصل، كما بين في موضعه. «حاشية منهواته على شرح العقائد النسفية» - ضمن «مجموعة الحواشي البهية» - (١٠١/١).

(٢) أي: مطابقة لما تفيده الأدلة القطعية [أي: العقلية] من التنزيهات؛ جمعًا بين الدليلين. انظر: «حاشية منهواته» (ص ١٠١)، «حاشية الكستلي» (ص ٧٤).

(٣) (الصَّنْعُ): وسط العُضد بلحمه، وقيل: العُضد كُلُّها، وقيل: ما بين الإبط إلى نصف العُضد من أعلاه. انظر: «لسان العرب» (٢١٦/٨)، «القاموس المحيط» (ص ٩٥٦).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (٣٤).

(٥) «شرح المقاصد» (٤٨/٤).

وهما: المجسمة، والمشبهة^(١)، ثم قال:

«وأما القائلون بحقيقة الجسمية، والحيز، والجهة: فقد بنوا

مذهبهم على:

○ قضايا وهمية كاذبة تستلزمها.

○ وعلى ظواهر آيات وأحاديث تشعر بها^(٢).

وبعد أن بين تلك القضايا الوهمية الكاذبة التي يعتمد عليها

المخالف، قال:

«وأما الثاني: فلقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]،

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]،

﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]،

﴿وَلِنُصَنِّعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]،

﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، ﴿بِحَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ

فِي جَنِّبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، إلى غير ذلك.

وكقوله - عليه الصلاة والسلام -: للجارية الخرساء^(٣):

(١) انظر: «المقاصد» وشرحه (٤/٤٧ - ٤٨).

(٢) «شرح المقاصد» (٤/٤٨).

(٣) تتابع المتكلمون على إطلاق كون الجارية خرساء، منهم: الغزالي في

«الاقتصاد» (٨٠ - ٨١)، والشهرستاني في «نهاية الأقدام» (ص: ١١٠)،

والآمدي في «أبكار الأفكار» (٢/٤٤، ٤٧، ٤٨، ١١١)، والإيجي في

«المواقف» (ص: ٢٧٢)، والقضاعي في «فرقان القرآن» (٧٥)، والمتأخرون

كثيرون جداً.

= هذا، ولم تكن الجاريةُ خرساء، ونصُّ الحديث واضحٌ في ذلك، ففي «صحيح مسلم»: «... فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسولُ الله...»، ففي نص الحديث دلالةٌ واضحةٌ على خطأ التفتازانيِّ ومن هم على شاكلته من المتكلمين، الذين تتابعوا على كون الجارية خرساء.

نعم، هناك رواياتٌ أخرى، يُفهم منها أنَّ الجارية كانت خرساء، بعضُها صريحةٌ فيه، وبعضُها ظاهرة، ولكنها كلُّها لا تخلو من مقال، أقواها ما رواه الإمام أحمد في «مسنده» (٢٩١/٢) [٢٨٥/١٣]، ح (٧٩٠٦) من ط: الرسالة]، وأبو داود (٣٨٢/٣)، ح (٣٢٨٤) - ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» (٣٨٨/٧) -، وابنُ خزيمة في «التوحيد» (٢٨٤/١) - (٢٨٥)، ح (١٨٢)، وابن عبد البر في «التمهيد» (١١٥/٩)، كلهم من طريق يزيد بن هارون، عن المسعودي، عن عون بن عبد الله، عن عبد الله بن عتبة، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وعلة هذا الحديث: أنَّ المسعودي - وهو: عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي - كان قد اختلط، ويزيد بن هارون ممن روى عند بعد الاختلاط، كما صرح بذلك عبد الله بن نمير، انظر: «الجرح والتعديل» (٢٥١/٥)، «الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات» (ص ٢٨٨)، «نهاية الاغتباط» (ص ٢٠٩)، فالحديث لا يصح لأجل المسعودي. وانظر: «مختصر العلو» (٨١)، «ضعيف سنن أبي داود» (ص ٢٦٨).

ولكن وجودَ هذه الأحاديث الضعيفة لا تُعفي التفتازانيِّ وغيره من المتكلمين من المسؤولية، حيث يُطلقون بأنَّ الجارية كانت خرساء، مع كونها ليست كذلك فيما رواه مسلم وغيره من الأئمة، فإطلاقهم إماماً عن جهلٍ وتقليد، وإمّا عن تعمُدٍ إخفاءٍ ما صح؛ إبهاماً منهم بأنَّ سؤالَ النبي ﷺ للجارية كان لظروف الجارية الخرساء، على أنَّ ما اعترفوا به =

«أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فلم ينكر عليها، وحكم بإسلامها^(١) .

= من سؤاله ﷺ إياها بـ(أين): يهدم عليهم جميع قواعدهم المبنية على عدم جواز السؤال عنه تعالى بـ(أين)، يقول أحد أئمتهم البارزين - وهو أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) - بعد نفيه للعلو: «فإن قيل: إذا قلت: إنه ليس على العرش، ولا في السماوات، ولا في جهة من الجهات، فأين هو؟ يُقال لهم: أول جهلكم (!!): وصفكم له بـ(أين)؛ لأن (أين) استخبارٌ عن المكان، والرَّبُّ رَبُّكَ مَنْزَةٌ عن ذلك» .

قلت: لا أدري - والله - ماذا أصاب هؤلاء حتى يصل بهم التهورُ إلى أن يصفوا النبي ﷺ بالجهل؛ لأنه أول من شرَّع هذا السؤال، فهل جهلوا بالحديث؟ أم أنه التقليد المتوارث؟ وكلاهما قبيحٌ بأمثال الشيرازي الفقيه، وكذلك بجميع أئمة المتكلمين، الذي انتصبوا للدفاع عن الإسلام دون أن يكون لأحدهم إطلاعٌ على أحاديث «الصحيحين» .

والمهم هنا: أنه إذا كان تقريره ﷺ لها حينما أشارت إلى السماء لكونها خرساء: فما وجه سؤاله ﷺ بهذه اللفظة التي اتفق المتكلمون على عدم جواز استعمالها في حقه تعالى؟! .

(١) حديث الجارية أخرجه الإمام مسلمٌ في «صحيحه» (٣٨٢/١)، ح (٥٣٧) في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته، والإمام أحمد في «مسنده» (٤٤٨/٥)، والنسائي في «سننه» (١٩/٣)، في كتاب السهو، باب الكلام في الصلاة. وانظر تخریجه موسعاً في: «كتاب السنَّة» لابن أبي عاصم (٣٤٣/١) برقم (٤٩٩)، بتحقيق الدكتور باسم بن فيصل الجوابرة، وفي رسالة «أين الله: دفاع عن حديث الجارية روايةً ودرايةً» للشيخ سليم الهلالي (ص ١٣ - ١٤) .

تنبيه: هذا الحديث من أصرح الأدلة على إثبات علوه تعالى، وعلى تقويض بيان المتكلمين في هذا الباب من أساسه، ولذلك تعددت طرقهم في الرد عليه:

• فمنهم من يكتفي باستعمال قواعدهم العامة في رده، كما فعله التفتازاني هنا، حيث ذكره ضمن النصوص الكثيرة من القرآن والسنة، الصريحة في إثبات العلو وغيره من الصفات، ثم أجاب عنها جواباً إجمالياً، وهو أنّ هذه النصوص - مهما بلغت في قوتها وصراحتها وكثرتها - «ظنيات سمعية، في معارضة قطعيات عقلية»، فتردّ باسم التأويل أو التفويض، وما سلكه التفتازاني هو صنيع عامة المتكلمين.

• ومنهم من يدفعه بأنّ حكمه ﷺ بالإيمان للجارية لأنّ الجارية كانت خرساء، وأنه «لا سبيل لأخرس إلى تفهيم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو، فقد كانت خرساء كما حكي»، وهذا نصّ الغزالي في «الاقتصاد» (ص ٨١)، وهو مأخوذ من الجواب اللاحق.

• الجواب السابق كان لإزالة الإشكال الوارد عليهم لتقريره ﷺ للجارية على إجابتها، وأمّا الإشكال الثاني، وهو سؤاله ﷺ ب(أين)، مع ما توجي لفظه (أين) بالأينية والمكان: فقد أجاب عنه (حجة الإسلام) الغزالي بأنّ لفظ (أين) كما يجعل سؤالاً عن المكان: فقد يجعل سؤالاً عن المنزلة والدرجة، يُقال: أين فلان من فلان؟ فالسؤال ب(أين) هنا: كان عن المنزلة، وقد أشارت الجارية الخرساء إلى السماء إشارةً منها إلى أنه تعالى رفيع القدر جداً، وإنما اكتفى ﷺ منها بتلك الإشارة لما سبق من كونها خرساء. وهذا جواب ابن فورك أيضاً في «مشكل الحديث» (ص ١٦٨ - ١٦٩)، وتبعه الرازي في «أساس التقديس» (ص ١٢١)، وهو أحد الوجهين اللذين ذكرهما ابن جماعة في «إيضاح الدليل» (ص ١٧٢).

• ومنهم من قال: إنّ المراد كان امتحانها، وهل تقر بأنّ الخالق المدبّر الفعال هو الله الذي إذا دعاه الداعي استقبل إلى السماء لكونها قبلة الداعين، كما أنّ الكعبة قبلة المصلين، أو هي من عبدة الأوثان، العابدين للأوثان التي بين أيديهم، فلما قالت: في السماء: علم أنها موحدة، وليست عابدة للأوثان. ذكره النووي في «شرح مسلم» (٥/٢٤).

• ومنهم من قال: «إنَّ السُّؤالَ استكشافٌ لِمَا يُظنُّ بها اعتقادُهُ من أَيْنِيَّةِ المعبود، كما يَعْتقده الوثنيون، فَلَمَّا أشارت إلى السماء: فَهَمَّ أنها أرادت خالقَ السماء، فاستبانَ أنها ليست وثنية، وحكمَ بإيمانها»، انظر: «الاقتصاد» (ص ٨١)، «أبكار الأفكار» (٤٨/٢)، «فرقان القرآن» (ص ٧٦) - من كلام للشيخ سليم البشري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية جوابًا على من يُثبتُ أَلَعُلُو، والنص له -، والغزاليُّ يَفترضُ النبيَّ ﷺ هنا فيلسوفًا عريقًا، أو متكلمًا حاذقًا، يَهْمُهُ إنقاذُ (المجردات) عن علائقِ الحسِّ والخيال!! .

فإذا كان السؤال استكشافًا لما يُظنُّ بها من اعتقاد أَيْنِيَّةِ المعبود: فهل يناسب أن يكون السؤال صريحًا في الأينية؟!

• ومنهم من يزيد على ذلك، فيرى أنه يحتملُ أمورًا منها:

١ - «أنه ﷺ أرادَ استنطاقها بما ظنَّ أنه معتقدٌ لها، من الأينية، ولا يدل ذلك على أن الربَّ تعالى متأين، وهذا كما روي عنه ﷺ أنه قال لأم جميل: «كم تعبدن من الآلهة؟» فقالت: خمسة، وإن كنا نعلم امتناع التعدد في الآلهة، وامتناع اعتقاد النبي - عليه الصلاة والسلام - لذلك»، وهذا نصُّ كلام الأمدى، وهو بدهيُّ البطلان؛ لأنَّ الجارية قد أقرَّها النبيُّ ﷺ بصريح قوله، وأمرَ بإعتاقها، بينما ليس الأمرُ كذلك في حديث أم جميل.

٢ - «ويحتملُ أنه ﷺ أرادَ بقوله: «أين الله؟» أي: أين موقعُ معرفة الله تعالى منك، بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، أما أن يكون ذلك إشارةً من النبي ﷺ إلى أَيْنِيَّةِ الربِّ تعالى: فكلا». وهذا نصُّ الأمدى أيضًا في «الأبكار» (٤٨/٢)، وهو باطلٌ أيضًا؛ إذ أنه لو كان الأمرُ كذلك: لأشارت الجاريةُ إلى موقع المعرفة - وهو القلب - وليس إلى السماء! .

• وبعضهم زاد على ذلك: فاخترعَ حديثًا موضوعًا، وهو أنه ﷺ قيل له: أين الله؟ فقال: «ليس لِمَن أَيْنَ الأينَ: أين»، وقد ذكره الأمدى في «الأبكار» (٤٨/٢)، وغيره، ويكفيه أنه موضوع، وهو مع ذلك متصادمٌ =

«إن الله ينزل إلى سماء الدنيا»^(١) الحديث .

«إن الله خلق آدم على صورته»^(٢) .

«إن الجبار يضع قدمه في النار»^(٣) .

= مع ما صحَّ عنه ﷺ من أنه استعملَ هذه اللفظة .

• هذا، ولَمَّا وصلَ دورُ الجهمية إلى الكوثري: تعدَّى كلَّ الحواجز الأخلاقية، وزعمَ أن حديثَ الجارية فيه عللٌ كثيرةٌ تصل إلى تسعة، انظر: «تبيد الظلام» (ص ٩٤ - ٩٦)، «تعليقاته على الأسماء والصفات للبيهقي» (٤٢١ - ٤٢٣)، «مقدمته للكتاب المذكور» (صط)، «مقالاته» (٣٤٩)، وقد جزمَ بذلك مع أنَّ الحديثَ رواه مسلم في «صحيحه» كما سبق، ولم يسبقه إلى ذلك أحد، وقد جرَّه إلى ذلك قلةٌ حيائه، وعدم مبالاته بالمحدثين ومقرراتهم، وكلُّ ما ذكره في علل هذا الحديث بعضُه أغربٌ من بعض، وقد ناقشه شيخنا الدكتور شمس الدين السلفي مناقشةً قيمةً في كتابه «الماتريديَّة» (٢/ ٥٥٠ - ٥٦٢) .

وكلُّ ما ذكره هؤلاء ليس إلا من قبيل التلاعب الواضح بالنصوص باسم التأويل، وهو تحريفٌ صريح لا تؤيده اللغة ولا الشرع، ولم يكن هؤلاء المتكلمون يُقدِّمون على مثل هذه التحريفات لولا تمكُّن عقلياتهم الباطلة التي تشربوها من علم الكلام، وهذا يبيِّنُ عظمَ خطر هذا العلم الدخيل على الأمة . والصحيح هو كما قاله الإمام الذهبي: «أنَّ في الخبر مسألتان: إحداهما: شرعيةٌ قول المسلم (أين الله)، وثانيتها: قولُ المسؤول: (في السماء)، فمن أنكرَ هاتين المسألتين فإنما يُنكرُ على المصطفى ﷺ» . «العلو» (٣٣٢/١) .

(١) حديث النزول متفق عليه، تقدم تخريجه .

(٢) متفق عليه، تقدم تخريجه .

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة وأنس - رضي الله تعالى عنهما -؛ تقدم تخريجه .

«إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه»^(١).

«إن الصدقة تقع في كفّ الرحمن»^(٢)، إلى غير ذلك.

والجواب:

أنها ظنياتٌ سمعيةٌ في معارضة قطعياتٍ عقليةٍ^(٣)؛ فيقطعُ بأنها ليست على ظواهرها، ويُفوّض العلم إلى الله تعالى، مع اعتقاد حقيقتها^(٤)؛ جرياً على الطريق الأسم، الموافق للوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

أو تُؤوّلُ تأويلاتٍ مناسبة؛ موافقةً لما دلّت عليه الأدلة العقلية، على ما ذكر في كتب التفسير، وشروح الحديث؛ سلوكاً للطريق الأحكم، الموافق للعطف في ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]^(٥).

(١) تقدم تخريجه في (ص ٥٧٧)، ولم أجد به هذا اللفظ.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» (٧٠٢/٢)، وقد تقدم تخريجه في (ص ٥٧٧).

(٣) أقوى عقلياته القطعية: دليل الأعراض، ودليل الإمكان، ودليل التركيب، وكلها ليست سوى وهميات باطلة، ليس لها صلة بالعقل الصحيح، كما سبق التفصيل في دليل الأعراض ودليل الإمكان، وسيأتي التفصيل في دليل التركيب في المبحث السابع من هذا الفصل - إن شاء الله تعالى -.

(٤) في المطبوع - في النسخ الثلاثة -: (حقيقتها)، والتصحيح من المخطوط المحفوظ في مكتبة عارف حكمت (ق ٢٠٢/أ)، ومما يدل على أنّ المثبت هو الصحيح: ورودها كذلك في كلام التفاتازاني في مواضع أخرى، منها: في كتابه «التلويح على التوضيح» (٢٣٧/١ - ٢٣٨)، حيث قال هناك - بعد ذكر بعض الصفات -: «فهذا كلُّه من قبيل المتشابه، يُعتدُّ حقيته، ولا يدركُ كفيته»، وانظر فيه: (٢٣٨/٢).

(٥) «شرح المقاصد» (٤٨/٤ - ٥٠).

اشتملَ كلامُ التفتازانيِّ السابق على الأمور الآتية:

- ١ - نفي ما عدا الصفات السبعة العقلية .
- ٢ - الشُّبه التي بنى عليها نفي الصفات .
- ٣ - عرض قول المخالف، وأنه يُثبِت جميع الصفات الواردة في الكتاب والسُّنة .
- ٤ - أدلة المخالف المثبت لجميع الصفات، والواجب تجاه تلك الأدلة .

ثانياً: مناقشة التفتازانيِّ في تعطيله لبعض الصفات:

- مناقشته رَحِمَهُ اللهُ ستكون - بإذن الله تعالى - في مقامين:
- المقام الأول: في الموضوعات المذكورة آنفاً .
- المقام الثاني: الرد عليه في الصفات إجمالاً .

المقام الأول

مناقشته في الموضوعات المذكورة آنفاً

وسأتكلّم فيما يلي عن هذه الأمور المذكورة - إن شاء الله تعالى - بشيءٍ من التفصيل فيما لم يسبق التفصيلُ فيها:

الموضوع الأول: نفي ما عدا الصفات السبعة العقلية

توضيحُ موقفِ التفتازانيِّ في هذا الموضوع لا يحتاجُ إلى مزيدِ بسط؛ فقد سبقَ رأيُ التفتازانيِّ في إثبات الصفات السبعة العقلية فقط، وأدلتها، وبيان أزلتها، وأنه لا يُثبِت ما عدا تلك السبعة المذكورة من الصفات .

والمهمُّ هنا: هو مناقشةُ التفتازانيِّ في نفيه لِمَا عدا تلك

الصفات السبعة، وسيأتي الردُّ عليه في ذلك في الأمر الأول من المقام الثاني - إن شاء الله تعالى - .

الموضوع الثاني: الشُّبه التي بنى عليها نفي الصفات

لم يكن نفي التفازاني - وغيره من الأشاعرة والماتريدية - لبعض الصفات مبنياً على شبهة قامت في قلوبهم من أدلة من الكتاب والسنة؛ إذ أن نفيهم لها مناقضٌ تماماً للنصوص القطعية، ليس في النصوص أدنى شبهة لهم في هذا التعطيل^(١).

إذاً: فما هي تلك الأدلة التي صرفت هؤلاء عن هدي القرآن والسنة في هذا الموضوع الخطير، وجعلتهم يستسيغون مصادمة عدد كبير من نصوص القرآن والسنة المثبتة لهذه الصفات، ويلجأون إلى شتى الحلول المتهافئة لتبرير مخالفتهم لتلك النصوص؟!

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة؛ حيث إنَّ الاختلاف هنا مع من يُشاطرُ جميع المسلمين - على الأقل في دعواه - تعظيم

(١) الشُّبه التي ذكرها الرازي وغيره في النصوص جاءت لخروجهم عن إجماع السلف في فهم هذه النصوص، وتلوث عقولهم بمنهج الجهمية والفلسفات اليونانية وغيرها، وإلا فأبى شبهة في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ﴿١﴾ لِمَنْ يَنْفِي عُلُوَّهُ تَعَالَى؟ كما ذكر ذلك الرازي في «أساس التقديس» (ص ٣٠ - ٣٤)، حيث ذكر أن الآية تدل على نفي العلو، واعتمد في ذلك على شبهتين باطلتين: شبهة التركيب، وشبهة تماثل الأجسام، وكلُّ من عنده مسكَّة من الإنصاف يتضح له تحريف الرازي للآية ليستخرج منها ما يريد، فمثل هذه الشبه لا تُعدُّ شُبهاً يُعذرُ بها المعطلُّ على تعطيله.

النصوص، ووجوب اتباعها، ويُنكرُ بشدة أن يُنسبَ إليه الاستهانةُ بها، بل الخلافُ هنا مع من قد استأثرَ لقبَ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ لنفسِه دون غيره!

فالمتوقَّعُ - إذاً - أن يكون التفتازانيُّ - وهو ذلك الإمامُ المعروف عند كثيرٍ من المسلمين - وغيره من المتكلمين: قد استندوا إلى أدلةٍ شرعيةٍ تكفي - على الأقل - لإثارة الشبهة، وإخفاء معالم الحق عند أمثال التفتازانيِّ ومَن معه من كبار القوم، ومن ثمَّ اتخذوا ذلك الموقفَ من الأدلة المِثبَّةِ للصفات.

ولو كان الأمرُ كذلك: يمكن - حينئذٍ - التماسُ العذرِ لخلاف التفتازانيِّ لمنهج أهلِ السُّنَّةِ والجماعة هنا، وإعراضه عن تلك النصوص المتكاثرة، فيقال: إنَّ ما استندَ إليه في هذا الباب يكفي لاشتباه الأمرِ عنده وعند أمثاله، وبالتالي: فلم يكن متعمدًا في إعراضه عن تلك النصوص.

ولكن الإجابةَ الصحيحةَ على السؤال المذكور - بعد التنقيح في أدلة التفتازانيِّ وغيره من المتكلمين - تنسفُ كلَّ هذه الاحتمالات، حيث إن الواقع: أنَّ عمدته هنا - وكذلك غيره من الأشاعرة والماتريديَّة - على عقلياتٍ باطلةٍ ظنوها حججًا قوية، وانساقوا وراءها، تاركين وراءهم نصوصَ الكتاب والسُّنَّةِ مدفوعةً بكل وسيلة، معرَّضةً لكل قيل وقال، مسلوبةً الحرمة والتعظيم.

وحججهم التي استندوا إليها في هذا الباب:

١ - دليل الأعراض وحدوث الأجسام:

وهذا أبرزُ حججهم وشبههم في الباب، وهو لُبُّ علم الكلام،

كما سبق، وأصلُ هذا الدليل للجهمية والمعتزلة، فإنهم يسمون الموصوفَ بالصفات جسمًا؛ لأنهم «لَمَّا رأوا أنَّ الصفاتِ تقومُ بالأجسام، وهي الأعراض أيضًا، وبها أو ببعضها احتجوا على حدوث الموصوف الذي قامت به، وقالوا: إنها لا تقومُ إلا بمتحيز، ولا تقومُ إلا بمحدث: نفوها عن الله تعالى، وقالوا: من أثبتَّها فقد قالوا إنه يقومُ به الأعراض، وهي لا تقومُ إلا بمتحيز، فيكون متحيزًا محدثًا»^(١).

وقد اعتمدَ الأشاعرة والماتريديَّة هذا الدليل، ولكن قالوا في الصفات العقلية السبعة التي يُثبتونها: إنَّ هذه لا تسمَّى أعراضًا؛ لأنَّ العرضَ ما يعرضُ لمحله ويزول عنه، وصفاته لازمةٌ لذاته، ليست زائلةً عنها^(٢).

فعندهم أنَّ «من الموضوعات الأساسية التي... يتعارضُ فيها ظاهرُ النصِّ مع الدليلِ العقليِّ: كلُّ ما يُفيدُ قيامَ الحوادثِ به ﷻ، وذلك لأنَّ تجويزَ قيامِ الحوادثِ بذاته تعالى يهدمُ الدليلَ العقليَّ على إثباتِ وجودِ الصانع - كما يقولون - إذ كان من مقدّماته الأساسية إثباتُ حدوثِ الجوهرِ عن طريقِ إثباتِ قيامِ الأعراضِ الحادثةِ به، فلو جَوَزْنَا قيامَ الحوادثِ بذاته تعالى: لانهدمَ دليلُ إثباتِ وجودِ الله!! فوجبَ لذلك التمسُّكُ بعدم قيامِ الحوادثِ بذاته تعالى، ولزمَ تأويلُ ما يُخالفُ ذلك من النصوص»^(٣).

(١) «بيان تليس الجهمية» (٣٨٧/٢).

(٢) المصدر السابق (٣٨٧/٢).

(٣) «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» (ص ١٩٥).

والنتيجة: أن كل ما دلَّ على التجسيم عندهم؛ كإثبات العلو، أو الصفات الفعلية المتعلقة بمشيئة الله تعالى؛ كالاستواء، والنزول، والمجيء، وكلام الله تعالى إذا شاء متى شاء، وكإثبات الصفات الخبرية؛ كالوجه، واليدين، وغيرها: يجب نفيه أو تأويله، حتى يسلم دليل حدوث العالم؛ لأن إثبات هذه الصفات لله يقتضي أن يكون الله حادثاً، وهو باطل^(١).

وقالوا أيضاً: «إن القول بما دلَّ عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح في أصل الدليل الذي به علمنا صدق الرسول، وقالوا: إنه لا يمكن تصديق الرسول - لو قدّر أنه يخبر بذلك - لأن صدقه لا يعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام»^(٢).

فهذه هي أعظم القواطع العقلية، التي يعارضون بها الكتب الإلهية، والنصوص النبوية، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها^(٣).
والحقيقة أن هذه «الطريق التي جعلوها أصلاً للدين: هي أصل المناقضة للدين وتكذيب الرسول»^(٤).

وقد تقدم في الباب الثاني، في المبحث الأول من الفصل الأول منه: تفصيل لهذه الشبهة ومصادريهم فيها، وبيان تهافتها عقلاً

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٢٠).

(٢) «درء تعارض النقل والعقل» لشيخ الإسلام (١/٣٠٦).

(٣) المصدر السابق (١/٣٠٨).

(٤) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظّلة» (٣/١١٩٤)، وقد أفاض ابن القيم في شرح ذلك، فليراجع.

ونقلًا، كما تقدم في المبحث الثاني من ذلك الفصل استعراضُ لوازمها، وبيان مجمل الرد على التفتازاني وغيره فيها.

وسبق - أيضًا - إيرادُ نصوص التفتازاني في اعتماده على هذا الدليل، فلا داعي للتكرار، ولذلك سأكتفي بنصٍ واحدٍ له يوضح مسلكه المشار إليه:

يقولُ التفتازانيُّ بعد انتهائه من شرح كلام النسفيِّ في (التنزيهات) - والتي ينفي المتكلمون فيها كثيرًا من صفات الله تعالى الثابتة له نقلًا وعقلًا، بحجة تنزيهه عمّا لا يليقُ به من حلول الحوادثِ بذاته، ونحو ذلك -:

«ثم إنَّ مبنى التنزيه عمّا ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود؛ لِمَا فيها من شائبة الحدوثِ والإمكان، على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهبَ إليه المشائخُ من:

أن معنى (العَرَض) بحسب اللغة: ما يمتنعُ بقاؤه.

ومعنى (الجوهر): ما يتركَّبُ عنه غيره.

ومعنى (الجسم): ما يتركَّبُ هو عن غيره، بدليل قولهم: هذا أجسمٌ من ذاك، وأن الواجبَ لو تركَّبَ: فأجزاؤه: إما أن تتصفَ بصفات الكمال، فيلزمُ تعدُّدُ الواجب، أو لا، فيلزمُ النقصُ والحدوثُ.

وأيضًا: إما أن يكون على جميع الصُّور والأشكال والكيفيات، فيلزمُ اجتماعُ الأضداد، أو على بعضها - وهي مستويةٌ في إفادة المدح والنقص، وفي عدم دلالة المحدثات عليه - فيفتقر إلى مخصِّصٍ، ويدخلُ تحت قدرة الغير، فيكون حادثًا، بخلاف مثل

العلم، والقدرة؛ فإنها صفاتٌ كمالٍ تدلّ المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفاتٌ نقصان، لا دلالة لها^(١) على ثبوتها:

لأنها^(٢) تمسكاتٌ ضعيفةٌ توهُنُ عقائدَ الطالبين، وتوسّع مجالَ الطاعنين، زعمًا منهم أنّ تلك المطالبَ العالية مبنيةٌ على أمثالِ هذه الشُّبه^(٣) الواهية^(٤).

وقد ضعّف التفازانيّ في هذا النص الطويل أن يكون الاعتمادُ في نفي الأمور المذكورة - والتي يبنون عليها نفي الصفات - على ما ذكره غيره من المشائخ، ورجّح أنّ الاعتمادَ في ذلك على دليل الأعراس، وكذلك دليل الإمكان الذي يأتي ذكره.

٢ - دليل الإمكان:

وهو لا يختلف عن دليل الأعراس المذكور في تقريره، وكذلك في كيفية استناد المتكلمين إليه في نفي الصفات، غاية ما فيه: أنه وجهٌ آخر لبيان حدوث المحدثات، وأصلُ هذا الدليل للمتفلسفة، اختاره متأخروا المتكلمين عوضًا عن دليل الحدوث لأسبابٍ سبق شرحها^(٥)، علمًا بأنّ التفازانيّ قد ركّبه على دليل الحدوث، وقد

(١) أي: المحدثات.

(٢) يعني: لا يُقال بما قال به المشائخ - والذي ذكره التفازانيّ من قوله: «من أنّ العرض بحسب اللغة...» إلى قوله: «لا دلالة لها على ثبوتها» - لأن ما قال به أولئك المشائخ تمسكاتٌ ضعيفة...

(٣) في النسخ الهندية: «الشبهة»، والمثبت أنسب.

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤).

(٥) انظر ما سبق في (ص ١٥٥٤ - ١٥٦٩).

سبق التفصيلُ فيه في المطلب الخامس من المبحث الأول،
من الفصل الأول من هذا الباب.

وقد اعتمدَ التفتازانيُّ على دليل الإمكان - مضمومًا إلى دليل
الحدوث - لنفي الصفات، كما سبق في نصه قريبًا، وستأتي نصوصه
الأخرى في ذلك، مع شرحها وتحليلها - في المبحث السادس، عند
الحديث عن شبهة التركيب - إن شاء الله تعالى -.

٣ - شبهة التركيب:

وحجة التركيب هذه: يذكرها المتفلسفة والمتكلمون على
السواء لإثبات التوحيد، والأصلُ فيها هم المتفلسفة، فالله تبارك
وتعالى عندهم: لا يتعدّد، ولا يتبعّض؛ لئلا يكون مركّبًا، والمركّب
جسمٌ عند المعتزلة، وممكنٌ عند المتفلسفة، والله تعالى ليس ممكنًا
عند هؤلاء، ولا جسمًا عند أولئك.

فلو أثبتنا له الصفات: لكان متعدّدًا عند المعتزلة؛ إذ إثبات
صفة له تعالى مع ذاته يُنافي عندهم كونه واحدًا.

وكذلك لو أثبتنا له الصفات: لكان متبعّضًا متكثّرًا عند
المتفلسفة؛ إذ إثبات صفة له تعالى مع ذاته يُنافي عندهم كونه
واحدًا.

والتعدّد والتبعّض والتكثّر من خصائص المركّب، ولذلك نفى
هؤلاء وأولئك صفات الله تعالى؛ لأنّ إثباتها يتنافى - عندهم - مع
توحيده - جلّ وعلا - ويقتضي كونه مركّبًا^(١).

(١) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٣/١٠٥).

فحجة التركيب مبناها: نفى كل ما يُنافي التوحيد عندهم.
ومع أنّ هذه الشبهة مناقضة كل المناقضة لأصول الصفاية -
من الأشاعرة والماتريديّة -: إلا أنّ كثيراً منهم قد اعتمدها، ومنهم
الفتازانيّ، على اضطراب له في ذلك، وسيأتي التفصيل في إبطالها -
وكذلك في بيان اضطراب الفتازانيّ فيها قبولاً ورفضاً - في المبحث
السادس - إن شاء الله تعالى -.

٤ - شبهة التشبيه:

وهي أنّ إثبات هذه الصفات التي ينفىها الفتازانيّ وغيره:
يستلزم تشبيه الله تعالى بخلقه؛ بحجة أن نصوص هذه الصفات
ظاهرة في الجهة، والجسمية، والصورة، والجوارح، كما سبق في
قول الفتازانيّ، وكلها مما يُنزّه الله تعالى عنها.
وسياتي التفصيل في عرضها وإبطالها في المبحث السادس - إن
شاء الله تعالى -.

الموضوع الثالث

بيان رأي المخالف (عند الفتازانيّ) في إثبات جميع الصفات:

من أبرز سمات أهل البدع، وخاصة أهل الكلام المذموم:
أنهم كثيراً ما يتصرفون في عرض موقف أهل السنّة والجماعة
من بعض القضايا المطروحة بما يزهّد القارئ في مذهبهم، ويرغبه
في مذهب أولئك المبتدعة.

ويأتي هذا ضمن خطوات كثيرة يتخذها المتكلمون للهدف
نفسه، وأهم هذه الخطوات - حسب ما تبين لي من معاشتي لكتبهم -
ما يلي:

١ - أول خطوات هذا المشوار يبدأ باستئثارهم بالألقاب المعظمة، والمحترمة عند الجميع، ك(أهل الحق)، و(أهل السنّة والجماعة)، و(أهل التوحيد)، وغيرها من الألقاب، والقول بأن رأيهم هو رأي أهل الحق، أو رأي أهل السنّة والجماعة، بدل التصريح بأنّ هذا قول المعتزلة، أو الأشاعرة، أو الماتريدية - مثلاً - .
في مقابل تلقيب صاحب الحق بالألقاب المنفّرة؛ كالمجسم، والحشوي، والمخالف، وغير ذلك.

ومن هنا يبدأ التلبس، فإذا كان القارئ ممن لم يخبر طرائقهم ومناهجهم: فمن الأحرى أن يميل منذ البداية إلى من ينشدُ تنزيهَ الله تعالى عن مشابهة الحوادث والمخلوقات، وينشدُ الحق والتوحيد؛ إذ أنّ هذا الطرف هو المرشّحُ الأقوى لوجود الحق عنده، خلافاً لمن وُصِمَ بالبدعة ومخالفته مبدأ التنزيه منذ البداية، وبالمخالفة لمقتضى التوحيد، ومخالفته أهلَ الحق؛ فإنه غير مرشّحٍ لأن يجدَ القارئُ بغيته من الحق عنده.

هذا على افتراض القارئ خالي الذهن عن ملابسات القضية، مبتدئاً في التلقي، فهذه الخطوة - وهي الخطوة الأولى - كافية لانجرافه وراء التيار الكلامي.

وأما إذا كان مشحوناً بدعايات المتكلمين، من أنّ علم الكلام هو علم التوحيد، وأنّ علماء الكلام - من الأشاعرة والماتريدية - هم رُوّادُ التوحيد والتنزيه، وأنهم هم أهلُ السنّة والجماعة، وأنهم... وأنهم...: فلن يتردد - في الغالب - في اختيار مسار المتكلمين، وخاصةً إذا انضمت هذه الخطوة إلى ما عنده من الرواسب السابقة.

٢ - قران صاحب الحق بمن يكون مبطلًا واضحًا، مسلمًا بذلك عند الجميع؛ كالرافضة، واليهود، وغيرهم:

فكثيرًا ما يُشركون صاحبَ الحق بمثل المذكورين، ليزيدَ تنفيرُ الناس عنه، ومن الأمثلة على ذلك: عرضهم لمذهب أهل السنة في قضية المجاز، حيث يقرنونهم بالرافضة لتنفير الناس من قولهم.

وقد طبَّقه كثيرٌ منهم في موضوع الصفات، وخاصةً في العلو، قال اللامِشيُّ تحت عنوان: «فصل في نفي المكان والجهة» - بعد بيان مذهبهم في نفي العلو -:

«وقال كثيرٌ من الناس؛ كاليهود، والمجسِّمة، والكرامية، وغلاة الروافض: إنّ الله تعالى متمكِّنٌ على العرش، وقال بعض المتأخرين منهم: إنه ليس بتمكِّنٍ بمكان، ولكنه في الجهة العليا»^(١).

(١) «التمهيد لقواعد التوحيد» له (ص ٦٣)، وانظر: «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسي (١/١٦٦)، وانظر كلام أبي المعين النسي في نهاية الفقرة الثالثة - في الهامش -.

وقال البزدوي في الموضوع نفسه - في كتابه «أصول الدين» (ص ٤٠) -: «قال أهل السنة والجماعة: ليس الله تعالى على المكان، لا على العرش، ولا على غيره، وهو ليس فوق العرش، وليس له جهة من الجهات.

وقالت الحنابلة، والكرامية، واليهود، ومن يقول إنه جسم: إنه تعالى مستقر على العرش...».

وقال أحد المتريديّة المتأخرين - وهو شيخ الإسلام في زمانه في الخلافة العثمانية -: «وقد خذل الله أقوامًا أغواهم الشيطان وأزلهم، اتبعوا =

٣ - التلبيس في محور القضية المطروحة، وأساس الخلاف^(١):

فبينما تكون القضية هي الأخذ بنصوص الكتاب والسنة، والوقوف عندها، واتباع السلف الصالح، ومدى المتابعة في ذلك: إذا بهم يجعلون القضية هي نفي الصفات بدعوى تنزيه الله تعالى، ويبالغون في تقرير ذلك، ويجعلون المثبت المتبَع للنصوص «مخالفاً» لِمَا ينبغي من التنزيه، واصفاً له تعالى بما يقتضي التجسيم والتشبيه،

= أهواءهم، وتمسكوا بما لا يُجدي، فاعتقدوا ثبوت الجهة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، واتفقوا على أنها جهة فوق، إلا أنهم اختلفوا: فمنهم من اعتقد: أنه جسمٌ مماسٌ للسطح الأعلى من العرش، وبه قال الكرامية واليهود، وهؤلاء لا نزاع في كفرهم، ومنهم من أثبت الجهة مع التنزيه، وأن كونه فيها ككون الأجسام، وهؤلاء ضلال فساق في عقيدتهم، وإطلاقهم على الله ما لم يأذن به الشرع!!...». «فرقان القرآن» (ص ٧٤).

(١) وهذا مستشرق في المتكلمين، متأصلٌ فيهم بصورة أعمق، ولا فرق في ذلك بين قدمائهم ومُحدثيهم، ومن ذلك ما ذكره الدكتور محمد الزركان في «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٢١٧ - ٢١٨)، وقد ادعى فيه إجماع الصدر الأول من المسلمين - كالصحابية والتابعين - على أن نصوص الصفات التي تخدش التوحيد عندهم - كنصوص الصفات الخبرية - ليست على ظاهرها، وأن حركة الاعتزال كانت كرد فعل لحركة التشبيه، لئلا ينتهي أمر المسلمين إلى ما انتهى إليه أمر النصارى حين أثبتوا ثلاث صفات قديمة مستقلة بذاتها...

وقد قلب الدكتور القضية هنا رأساً على عقب، وتصوّر الصحابة جماعة من المتكلمين المتعمقين، كما تصوّر حركة الاعتزال حركة إنقاذ من تيار المشبهة، وكل ذلك معلوم الفساد والبطلان، وقد قلده فيما ذكره الدكتور حسن الشافعي في «الأمدي وآراؤه الكلامية» (ص ٢١٤)، وقريب منه رأي صاحب «عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي» (ص ٥٨).

كما فعله التفتازانيُّ هنا، حيث دخلَ في السلوب - التي لم ينزل الله بها من سلطان - بحجة تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث والمخلوقات، وبعد أن خاض فيها بالباطل، قال:

«واعلم: أن ما ذكره^(١) في التنزيهات بعضها يُعني عن البعض، إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك:

□ قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه.

□ ورداً على المشبهة والمجسمة، وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجهٍ وأوكده، فلم يُبالِ بتكرير الألفاظ المترادفة، والتصريح بما عُلِمَ بطريق الالتزام.

ثم إنَّ مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود؛ لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان، على ما أشرنا إليه...»^(٢).

ثم استمرَّ في التمويه في محور الخلاف، حيث قال بعد النص السابق مباشرة:

«واحتجَّ المخالف:

بالنصوص الظاهرة في الجهة، والجسمية، والصورة، والجوارح... والجواب: أن ذلك وهمٌ محض... والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب أن يفوض... أو تؤول بتأويلاتٍ صحيحة...»^(٣) إلى آخر نصه المذكور^(٤).

(١) أي: النسفي في متن «العقائد النسفية».

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٣).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤).

(٤) انظر ما سبق في بداية هذا المطلب.

وهذا الصنيع من التفتازانيّ خطير للغاية، وتلبس عميق يبتعدُ بالقارئ عن أصل القضية، ويُشعرُه - بكل هذه التأكيدات السابقة - بأنَّ أصلَ القضية هنا هو قضية تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث، وأنَّ من يُثبِتُ العلوّ، والاستواء، واليد، وغيرها من الصفات الواردة في الكتاب والسنة: يُخالف التفتازانيّ في أصل مبدأ التنزيه، ويُصرُّ على التشبيه!!

وهذا وحده كافٍ لإضلال القارئ، وإسقاطه إلى قعر التعطيل في هذه القضية المهمة، بصرف النظر عن الخطوات الأخرى السابقة واللاحقة.

وكما تصرّف التفتازانيّ هذا التصرف الشنيع هنا: لم يختلف موقفه ذلك في كتبه الأخرى، المتأخرة عن (شرح العقائد النسفية)، بل تجاوزَ إلى تعميق فكرته بصورة أوضح^(١)، حيث عنون في

(١) عقد التفتازانيّ في «المقاصد» وشرحه الفصل الثاني من المقصد الخامس - وهو المقصد الخاص بالإلهيات - لمباحث التنزيهات، وقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث:

تحدّث في المبحث الأول عن التوحيد، وقد سبق عرض ملخص ما ذكره في هذا المبحث، وقد مال فيه إلى توحيد الفلاسفة، بله توحيد أصحابه المتكلمين.

ثم تحدّث في المبحث الثاني عن السلوب، بدأها بقوله: «إنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا في مكان وجهة...»، ثم بيّن أدلة تلك السلوب عند من أسماهم (الحكماء) - وهم الفلاسفة - والمتكلمين.

ثم عنون بقوله: «المخالفون في تنزيه الله»، وذكر فيه ما سيأتي ذكره في المتن.

(المقاصد) وشرحه بعد انتهائه من السلوب بقوله: «المخالفون في تنزيه الله»^(١).

ثم ذكرَ أنَّ المخالفين في تنزيه الله تعالى فئتان، وهما: المجسمة، والمشبهة، ثم قال: «وأما القائلون بحقيقة الجسمية، والحيز، والجهة...»، وذكرَ النص الذي سبق في بداية هذا المطلب^(٢).

ومن العجائب التي ارتكبها التفتازاني هنا - وكثيراً ما يقع في مثل هذا - أنه ذكرَ في التنزيهات وجهةَ نظر المتكلمين في نفي الجسمية وغيرها عن الله تعالى، وذكرَ كذلك وجهةَ نظر الفلاسفة في نفي الجسمية وغيرها، ثم بدأ في ذكر المخالفين في التنزيه، وهم - عنده - أهلُ السُّنَّة، كما تقدم.

وهذا يدلُّ على أنَّ الفلاسفة لا يُخالفونه في التنزيه؛ لأنَّ الخلافَ معهم يظلُّ داخلياً، داخل دائرة التنزيه، لأنه في كيفية تقرير التنزيه، بعد الاتفاق معهم على أصله، خلافاً لِمَا عليه أهلُ السُّنَّة عنده؛ إذ أنَّ الخلافَ معهم في أصل التنزيه!!.

ومن الواضح - على هذا - أن يكون الفلاسفة مع التفتازاني وغيره من المتكلمين في خندقٍ واحدٍ في معركتهم - في سبيل التنزيه - ضدَّ أهل السُّنَّة، الذين لم يرتضوا هذا التعطيل الجهمي، فالفلاسفة أقربُ إلى التفتازانيِّ مقارنةً بأهل السُّنَّة؛ لاتفاقهم معه في مبدأ التنزيه!.

(١) السابق (٤/٤٧).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٢٠٥٦).

وهذا الموقف يوضح لنا سبب تصريح التفازاني - كما سبق عنه^(١) - بأن الفلاسفة غير مدفوعين عن التوحيد؛ لأنهم يُبالغون في التوحيد نفسه!! .

وللقارئ الكريم أن يتصورَ هذا الموقف المتردي من التفازاني، ويُقارنه بما قد صرَّح به هو نفسه في مقدمة (شرح العقائد النسفية) بأن خوضَ الإسلاميين في الفلسفة كان للتعرف على مواقفهم بغية الردِّ عليها^(٢)! .

وكلُّ ما مرَّ في هذه الفقرة خطوةً واحدةً من الخطوات الأخرى - السابقة واللاحقة - نحو التعمية على أصل القضية، وتأصيلِ الباطلِ وترويجِه على حساب الحق.

٤ - عدم عرض قول أهل السنة كاملاً، وعرضه مبتور الصلة بأصل القضية، منقوصاً، محذوفاً منه العناصر الضرورية (الأساسية) في مذهبهم:

(١) انظر ما سبق في (ص ١٢٨١).

(٢) ومن هذا الباب أيضاً ما قاله أبو المعين النسفي في «التمهيد» (ص ٨ - ٩) تحت عنوان: «فصل في أن صانع العالم ليس بجسم»، قال: «وكذا صانع العالم ليس بجسم؛ لأنَّ الجسم اسمٌ للمتركب. . فمن أطلق هذا الاسم وعنى المتركب، وزعم أنه تعالى متركبٌ متبعضٌ متجزئ، كما ذهب إليه اليهود، وكثيرٌ من الروافض - كالجواربية، والجواليقية، والهشامية - وكذا الحنابلة: فهو مخالفٌ لنا في المعنى والاسم». وقد جمع النسفي هنا بين التلبس في أصل القضية، وبين ما ذكرته في الفقرة السابقة من قرآنِ صاحب الحقِّ بمن هو متفقٌ على ضلاله، وانظر: «مقالة التشبيه» (٢/١٨٢).

فمذهب أهل السنة والجماعة في الصفات يتلخص في إثبات كل صفة وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ، لكن إثباتاً بلا تكييف، ولا تمثيل، ولا تحريف، ولا تعطيل، سواء كانت هذه من الصفات الذاتية، أم من الصفات الفعلية^(١).

ولا بدّ من ذكر تلك القيود مع الإثبات؛ ليكون الإثبات على منهج أهل السنة والجماعة، لا على منهج المشبهة، الذي شبهوا الله تعالى بخلقه، ولم يُثبتوا صفاته تعالى إلا على ما يليق بالمخلوقين، ولكن أين هذا في كلام التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ وغيره من المتكلمين؟! وكما يتميز إثبات أهل السنة بما ذكرت: يتميز تنزيههم بقيد عدم التعطيل، فلا ينفون صفةً واردةً في الكتاب والسنة بدليل التنزيه المزعوم.

ومن الصعوبة أن نجد هذا التفصيل عن مذهب أهل السنة في كتب المتكلمين، والذي لا بد منه في مذهب أهل السنة. ٥ - إضافة أجزاء (عناصر) أجنبية في قول أهل السنة لتفسير الناس عنه:

كما يضيفون في مذهب أهل السنة في صفة (الكلام)، من القول بقدم الجلد، والمداد، وغيرها، وسيأتي تفصيله في المبحث الثامن - إن شاء الله تعالى -.

ومن الأمثلة على ذلك: عرضهم لموقف أهل السنة في إفادة النصوص لليقين، حيث قال بعضهم في ذلك: حتى زعم بعضهم أنه

(١) انظر: «أسماء الله وصفاته، وموقف أهل السنة منها» للشيخ العلامة ابن عثيمين - رحمه الله تعالى - (ص ١٥).

لا يُستفادُ شيءٌ إلا من الكتاب والسُّنَّة^(١)، وقد أضاف الكلامَ الأخيرَ ليدل - بزعمه - على حمق أهل السُّنَّة، وبعدهم عن العقل السليم.

وقد طبَّق التفتازانيُّ هذه الخطوةَ - أيضًا - في مسألة الصفات، فبعد أن قصَّر في عرض مذهب أهل السُّنَّة تقصيرًا بالغًا - كما قد عُرف في الفقرة السابقة - : خطأ خطوةً أخرى في هذا المضمار، فعرضَ مذهبهم مضافًا إليه بعض العناصر البعيدة عن قولهم، حيث ذكرَ في معرض بيان أدلتهم أنهم يقولون: «وبأن كلَّ موجودين فرضًا لا بدَّ أن يكون أحدهما متصلًا بالآخر، مما سأل له، أو منفصلًا عنه، مبادئًا في الجهة، والله تعالى ليس حالًّا ولا محلًّا للعالم؛ فيكون مبادئًا للعالم في جهةٍ، فيتحيَّز، فيكون جسمًا، أو جزءً جسم، مصوَّرًا، متناهيًا»^(٢).

فقله عنهم أنهم يقولون: «فيتحيَّز، فيكون جسمًا، أو جزءً جسم...»: إضافةً من عنده - تقليدًا لأئمة المتكلمين -، وافتراءً على أهل السُّنَّة؛ ليساهمَ به في تقبيح مذهب أهل السُّنَّة في هذه الصفة العظيمة وغيرها من صفاته تعالى.

كما ذكر في (المقاصد) رأي أهل السُّنَّة تحت عنوان (المخالفون في تنزيه الله تعالى) بقوله:

«وأما المخالفون: فمنهم: من أطلقَ الجسمَ بمعنى الموجود... ومنهم: المجسمة... والمشبهة القائلون بأنه في جهة

(١) انظر: «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن الشافعي (ص ١٤٧).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤).

العلو، وفوق العرش، مماسًا له، أو محاذيًا ببُعدٍ متناه أو غير متناه...»^(١).

فقوله هنا: «مماسًا له...» إضافة من عنده للهدف نفسه، الذي أشرت إليه.

وهذه خطوة من الخطوات الرامية إلى التليس.

٦ - عدم ذكر قولهم أصلًا ضمن الأقوال التي يعرضونها لطوائف المسلمين، فيُظن أن قول أهل السنة لا يُعد حتى من الأقوال الصالحة لعرضها ضمن أقوال الطوائف المختلفة، واستبعاده تمامًا.

كما هو الحال في صفة الكلام، وسيأتي الكلام فيها عند الكلام عن هذه الصفة في المبحث الثامن - إن شاء الله تعالى -.

٧ - إلزام أهل السنة بلوازم باطلة لا تلزم قولهم أصلًا؛ لأن الحق لا يستلزم إلا الحق، فيما أنهم لا يجدون سبيلًا في اكتشاف اللوازم الباطلة لمذهب أهل السنة في سبيل التنفير عن مذهبهم: يلجؤون إلى اختلاق لوازم كاذبة لقولهم، ويظنون يرمون أهل السنة بها، مع تصريح وتأكيد أهل السنة بعدم كونها لوازم لقولهم.

ومن أبرز الأمثلة لذلك: مسألة الصفات، حيث يرمون أهل السنة بالتشبيه، ويرون أنهم بإيمانهم بنصوص الصفات، وهي ظاهرة عند المتكلمين في التشبيه: قد ارتكبوا التشبيه.

ولذلك سمّاهم التفتازاني في هذه المسألة (مشبهة)، وما ذلك إلا لجهله بالنصوص أولاً، وجهله بالتشبيه ثانيًا.

(١) «شرح المقاصد» (٤/٤٧).

وسياتي - إن شاء الله تعالى - في المبحث السادس - عند الحديث عن شبهة التشبيه - أنّ التفتازانيّ نفسه لم يتخلّص من وصمة التشبيه على أصله، ولا شكّ أنه مشبّه عند من هو أبعدُ غورًا منه في التعطيل والتجهم^(١).

ما سبق في هذه الخطوات توضّح لنا مدى التلبس الذي حصل في موقف التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ ممن يُخالفه في الصفات، ويثبت جميع ما ورد له تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة، على ما تقرّر من مذهبهم، فقد قدّم التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ مذهب أهل السنة مشوّهاً من وجوه عديدة أوجزتها فيما سبق من الخطوات.

وهذا مبلغ إنصافه وأمثاله من المتكلمين لخصومهم من أهل السنة والجماعة، وهذا يجسّد مدى بعدهم عن عقيدة أهل السنة والجماعة، ومخالفتهم لها بالوسائل المتاحة لهم.

ومن المؤسف أن نرى فيهم تلك الملامح العريضة من الخيانة (عدم تحريّ الحق والدقة) حتى في عرض المذاهب، هذا إذا افترضنا أنهم على علم بمذهب أهل السنة والجماعة.

وأما إذا افترضنا أنهم لم يتعمدوا هذه الخطوات لأنهم

(١) ومن خطواتهم في خلط الحق بالباطل - غير ما ذكر :-

٨ - الإضافة إلى كل ذلك بدعوى الإجماع المنسوب إلى أهل السنة أحياناً:

كمسألة (وجوب النظر) وغيرها.

٩ - إدارة الخلاف بين القول السيء (قول المتكلمين)، وأسوأ (قول المعتزلة مثلاً)، دون ذكر قول أهل السنة، وإبطال قول المخالف المذكور، والإيهام بحقيّة الباقي، وهذا كثير.

لم يكونوا يعرفون مذهب أهل السنة والجماعة أصلاً: فهذا الفرض وإن كان فيه ما يكفي لإعذارهم، إلا أنه يكشف عن جانب آخر من واقعهم المرير! . . . ولنعم ما قيل:

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبةٌ وإن كنت تدري فالمصيبةُ أعظم!

الموضوع الرابع

أدلة المخالف المثبت لجميع الصفات،

والواجب تجاه تلك الأدلة

بعد ما تعرفنا على عرض التفتازاني لرأي المخالف، ورأينا منه تلك الخطوات المنظمة في تلبس الحق بالباطل: نتلمس هنا بيان التفتازاني لأدلة المخالف - حسب تعبيره - والحلول التي عرضها للتعامل مع تلك الأدلة.

ولن يكون مفاجئاً ولا غريباً - بعد الوقوف على الخطوات السابقة - أن يُعلم: أنّ حال التفتازاني في عرض أدلة المخالف وبيان الواجب تجاهها: لم يتسم بالدقة المطلوبة، ولا قريباً منها، فحاله هنا ليس أحسن مما رأيناه في الموضوع السابق.

فلا زالت الخطوات تسير نحو التعمية على الحق، وتغليب الباطل عليه، ولا زال التفتازاني غير موفق في العرض، وكذلك في الحلول المقترحة؛ لأنها حلولٌ للتخلص من نصوص الكتاب والسنة. وسيتبين هذا - بإذن الله تعالى - مما يلي:

أولاً: عرض الأدلة:

ذكر التفتازاني دليلين لمن أسماء (المخالف): أولهما سمعي،

والثاني عقلي، وقد سبق ذكر نصّه في ذلك^(١)، وأضيف هنا نصّاً آخر له في هذا الموضوع؛ لتكتمل الرؤية عن طريقة تعامله مع أدلة المخالف في هذا الموضوع:

قال في (شرح المقاصد) في آخر بحثه عن الصفات المختلف

فيها:

«ومنها: ما ورد به ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية؛ مثل: الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، واليد في قوله تعالى: ﴿بِأَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ [ص: ٧٥]، والوجه في قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، والعين في قوله تعالى: ﴿وَلِنُصَنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [٣٩] [طه: ٣٩]، ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]:

فمن الشيخ^(٢) أن كلاً منها صفة زائدة.

وعند الجمهور: وهو أحد قولي الشيخ^(٣): أنها مجازات؛ فالاستواء: مجازٌ من الاستيلاء، أو تمثيلٌ وتصويرٌ لعظمة الله تعالى، واليد: مجازٌ عن القدرة، والوجه: عن الوجود...

وفي كلام المحققين من علماء البيان: أن قولنا: الاستواء مجازٌ عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك: إنما هو لنفي وهم التشبّه والتجسّم بسرعة، وإلا فهي

(١) انظر ما سبق في بداية هذا المطلب.

(٢) يريد الشيخ أبا الحسن الأشعري.

(٣) ثبت أن الأشعري رجع في ذلك إلى مذهب السلف، وليس له في ذلك قولان، كما يردده كثيرٌ من الأشاعرة، انظر ما تقدم في (ص ٥٥٤ - ٥٥٥).

تمثيلاتٌ وتصويراتٌ للمعاني العقلية، بإبرازها في الصور الحسية، وقد بيَّنَّا ذلك في (شرح التلخيص)^(١).

وهذا النص - مع النصين المذكورين في بداية هذا المطلب - يشكل الإطار العام لرؤية التفتازانيِّ للتعامل مع أدلة المخالف.

ثانيًا: خلاصة ما جاء في نصوص التفتازاني السابقة بهذا الخصوص:

أولًا: أنَّ المخالف له دليلان:

أحدهما: سمعي، وهو عبارة عن «النصوص الظاهرة في الجهة، والجسمية، والصورة، والجوارح»، أو هو: «ظواهر آياتٍ وأحاديث تُشعرُ بها»، أي: بالجسمية، والحيز، والجهة، أو هو: «ما وردَ به ظاهرُ الشرع، وامتنعَ حملُها على معانيها الحقيقية». وقد قدّم ذكرَ هذا الدليل في (شرح العقائد النسفية)، بينما أخّره في (المقاصد) وشرحه.

وثانيهما: عقلي، وقد مرّ ذكره.

ثانيًا: الحلول المقترحة للتعامل مع أدلة المخالف:

اقترح التفتازانيُّ عدة حلولٍ للتعامل مع أدلة المخالف، أو - بالأحرى - للتخلُّص منها، وهي:

أ - أمّا الدليلُ العقلي: فقد أجابَ عنه، وحكمَ بأنه وهمٌ محض، وحكمَ على غير المحسوسِ بأحكام المحسوس، وأنه لا يعدو أن يكون قضايا وهمية كاذبة، وستأتي مناقشته في هذا الرد

(١) «شرح المقاصد» (٤/ ١٧٤ - ١٧٥).

- إن شاء الله تعالى - (١).

ب - وأما الدليل السمعي: فقبل أن يقترح التفتازاني أي حل للتخلص منها: حدّد موقفه في طبيعة الدليل السمعي، وتلك النصوص؛ تمهيداً لتسويق الحل الذي سيقرّحه.

وخلاصة رأيه في طبيعة تلك النصوص التي يستند إليها المخالف: أنها عنده من المتشابه، الذي لا يعلمه إلا الله، وعليه: فلا يمكن الاستدلال بها على إثبات ظاهرها الذي يُشعرُ بالجسمية، والحيز، والجهة، ولذلك يمتنع حملها على معانيها الحقيقية.

إذاً: فلا بد من حل لها، ما دام أنها لا يمكن أن تُحمَلَ على ظاهرها، وكان ظاهرها مما يُسببُ ذلك الإشكال الكبير أمام حلول المتكلمين، وما دام أنها تخالف الأدلة القطعية عنده، وهي الأدلة العقلية.

وعليه، فقد اقترح التفتازاني للتخلص منها عدة اقتراحات، وهي:

١ - التفويض: وذلك بأن يُفوضَ علم تلك النصوص إلى الله تعالى، ويكفَّ عن الخوض فيها، وتُسبَعُ بذلك عن مجال الاستدلال!

وقد ذكرَ أنّ هذا الحلّ هو المتبع لدى سلف هذه الأمة؛ لِمَا فيه من السلامة.

٢ - التأويل: بأن تؤوّل هذه النصوص بتأويلاتٍ (صحيحة!)،

(١) انظر ما سيأتي في (ص ٢٦٠٧) وما بعدها.

مطابقةٍ لِمَا تقرره الأدلة القطعية، وهي العقلية؛ وذلك دفعًا لمطاعن الجاهلين المشوِّشين، وجذبًا للقاصرين، واستدراجًا لهم إلى الطريق السليم.

وقد ذكرَ أنّ هذا الحلَّ هو المتبعُ لدى الخلف؛ لِمَا فيه من السلوك للسبيل الأحكم!

٣ - دعوى المجاز: ذكرَ في النص الأخير: أنّ هذه النصوصَ مجازاتٌ عند الجمهور، فالاستواء: مجازٌ من الاستيلاء، واليدُ: مجازٌ عن القدرة، والوجهُ: عن الوجود... وهكذا.

وهذا الحلُّ لا يختلفُ عن الحل الثاني (التأويل)؛ لأنّ المجاز ليس إلاً عملية تنظيم التأويل، وقد سبق بيان ذلك عند الحديث عن علاقة المجاز بالتأويل^(١)، ولذلك صرَّح أحد الكوثرين المعاصرين بأنه: «إذا انتهينا إلى أنّ التأويل هو صرفُ اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر مقصودٍ تريده العربُ في لغتها التي نزلَ بها القرآن^(٢): فإننا بالتأمل في معنى وتعريف المجاز نجد أنّ هذا هو تعريفُ المجاز أيضًا، فالمجازُ هو التأويل، ولذلك حاولَ أن يُنكره المشبهُ والمجسّم^(٣)؛ كإنكارهم التأويلَ للنصوص فيما لا يريدون^(٤).

(١) انظر ما سبقَ في (ص ٨١٨) وما بعدها.

(٢) الصحيحُ أن يقول: صرفُ اللفظ عن معناه الحقيقي الصحيح إلى معنى آخر مقصودٍ لدى المبتدع المقلد للمتفلسفة، لا تعرفه العربُ من لغتها التي نزلَ بها القرآن.

(٣) يريد أهل السنّة والجماعة، ووصفهم بذلك هو أحدُ خطوات أهل البدع لدفع الحق، والتي مر ذكرها.

(٤) «صحيح شرح العقيدة الطحاوية» للسقاف (ص ١٦٤).

وهذا هو السرُّ في استماتة المتكلمين - بدءًا من المعتزلة، الذين ابتكروا قصة المجاز، وانتهاءً إلى الأشاعرة والماتريديّة، الذين ورثوا عن المعتزلة منهجهم في التأويل وغيره - في الدفاع عن المجاز، وإقحامه في اللغة العربية.

وقضية المجاز عندهم مصيرية؛ لأنهم يقيدون التأويل الذي يسلكونه - وهو التحريف بعينه - بأن يكون صحيحًا، وقد نجحوا إلى حدٍ بعيد في إظهار المجاز ظاهرة لغوية تقتضيها طبيعة اللغة، وبذلك أكسبوه سمعة طيبة، واستطاعوا أن يُبعدوا القضية عن الغرض الذي أنشئ المجاز لأجله، ولكي يستوعب المجاز أكبر قدر ممكن لتأويلاتهم: اخترعوا للمجاز علاقات كثيرة، لا يعجز الإنسان عن دعوها بين شيئين ولو كانا متباينين، وبمجرد القول بأنّ المعنى التأويلي في نص من النصوص هو المعنى المجازي للكلمة: يظنون أنهم قد وفروا لتأويلهم دليلًا قاهرًا على صحته، بينما يكون الأمر من بدايته إلى نهايته باطلاً.

والمقصود: أنّ الحلّ الثالث (المجاز) لا يختلف عن الحل الثاني، وهو التأويل.

٤ - التخيل: نسب التفازاني في نصّه الأخير الحلّ الثالث (المجاز) - وقد تبين أنه تكرارٌ للثاني - إلى الجمهور؛ ليمهّد بذلك إلى حلّ آخر، هو أخطر الحلول، ولذلك نسب هذا الحلّ الأخير إلى علماء البيان، حتى يُهضم بحجة أنّ علماء البيان هم أصحاب الشأن في هذا الميدان، ولم يكتف بذلك، بل وصفهم بالتحقيق؛ لعمق هذا الشعور لدى القارئ، فقال:

«وفي كلام المحققين من علماء البيان: أن قولنا: الاستواء مجازٌ عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك: إنما هو لنفي وهم التشبُّه والتجسُّم بسرعة، وإلا فهي تمثيلاتٌ وتصويراتٌ للمعاني العقلية، بإبرازها في الصور الحسية، وقد بيَّنَّا ذلك في (شرح التلخيص)»^(١).

يتخطى التفتازاني في هذا الموضع كلَّ الحلول الكلامية ويتجاوزها، ليفتح على تلك النصوص - التي هي أدلة ذلك المخالف! - باباً آخر للإلحاد، تورَّع عنه أكثر المتكلمين، مع ما عندهم من نَهَم التلاعبِ بنصوص الصفات، بحجة أنها للمخالف، أو للمجسمة، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في بداية الحديث عن المتشابه^(٢).

وهنا نرى التفتازاني قد تطوَّر، وصارَ فيلسوفاً لا يتورَّع عن أي حلٍّ يمكن طرحه لإسقاط النصوص!

وهذا الحلُّ الذي فضله التفتازاني على جميع الحلول السابقة: هو آخرُ الحلول الممكنة، وهو اقتراحُ أبعد الناس عن احترام النصوص، بل وعن الإيمان، وهم الفلاسفة، ومن المؤسف: أن يطرقه التفتازاني، ويتجاوز تلك الحلول التقليدية للمتكلمين، وهي وإن كانت باطلة لا تمتُّ بصلبةٍ إلى الحق جملةً وتفصيلاً: إلا أنها لا تصل إلى ما عليه «تخييلُ» الفلاسفة من الضلال المبين!

وبعد هذا الإجمال في بيان التفتازاني لأدلة المخالف العقلية

(١) «شرح المقاصد» (٤/١٧٤ - ١٧٥).

(٢) انظر ما سيأتي في (ص ٢١٠٩ - ٢١١١).

والسمعية، وبيان رأيه في طبيعة أدلة المخالف السمعية، واستعراض الحلول المقترحة للتخلص منها، ونسبته التفويض إلى السلف، والحكم على طريقهم بأنه أسلم، والتأويل إلى الخلف، والحكم بأنّ طريقهم أحكم: أدخل - بعون الله تعالى وتوفيقه - في مناقشة التفتازاني في هذه الأمور:

١ - أمّا بحث قضية التفويض، ومناقشته في نسبه إلى السلف، ومناقشة زعمه بأنّ طريق السلف أسلم، وطريق الخلف أحكم: فسيأتي في المبحث الخامس المخصّص للحديث عن الموضوعات المذكورة.

٢ - كما سيأتي مناقشته في رده على الدليل العقلي للمخالف في المطلب الأول من المبحث الثامن - إن شاء الله تعالى -.

٣ - وأمّا قضية المجاز: فقد سبق التفصيل فيها عند بيان منهج التفتازاني في العقيدة، في مبحث مستقل^(١)، فلا أحتاج معه إلى مزيد من التطويل.

٤ - كما سبق الحديث - باختصار - عن «التخييل»، وهو الحل الأخير من الحلول المقترحة للتخلص من أدلة المخالف، ولعل ما كتبه هناك يُغني عن الإعادة أو الإضافة.

وسأدرس هنا - بإذن الله تعالى - المسائل التالية:

١ - الإشارة إلى اشمئزاز (نفور) المتكلمين من نصوص الصفات.

(١) انظر ما سبق في (ص ٨٠١ - ١٠٤٣).

٢ - الرد عليه في مسألة المتشابه .

٣ - الرد عليه في مسألة التأويل .

وهذا أوانُ الشروع في المسائل ، مستمداً من الله تعالى العون والتوفيق والتسديد :

المسألة الأولى

الإشارة إلى اشمئزاز المتكلمين من نصوص الصفات

قبل أن أبدأ في مناقشة التفتازاني في مسألة «المتشابه»، وبيان اشتباهها عليه وعلى غيره من المتكلمين، وكذلك في مسألة التأويل: ألفتُ انتباه القارئ هنا إلى ظاهرةٍ مثيرةٍ للاستغراب، وهي تلك النظرةُ الاشمئزائيةُ من جمهور المتكلمين إلى نصوص الصفات، والتي يُعبّرون عنها بشتى الأساليب التي لا تخلو من سوء الأدب، بل تتنافى مع المستوى الأدنى من الأدب الواجب تجاه كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ.

ومن ذلك ما قاله التفتازاني في كلامه السابق، بعد أن ذكرَ للمخالفِ عشر آياتٍ من القرآن الكريم، وستة أحاديث مرفوعة إلى النبي ﷺ، ثلاثة منها مما اتفق عليه الشيخان - البخاري ومسلم - واثنان منها مما انفرد به الإمام مسلم:

قال بعد ذكره لهذا العدد الكبير من النصوص مجيباً عنها: «والجوابُ: أنها ظنياتٌ سمعية، في معارضةٍ قطعياتٍ عقلية، فيقطعُ بأنها ليست على ظاهرها»^(١).

(١) «شرح المقاصد» (٤/٥٠).

وهذه القطعة من نصه تدل على مدى استخفافه - سواء تعمد أم لا - بالنصوص الكثيرة - وقد ذكرَ عددًا منها - في مقابل عقله المنكوس، المتطفل على موائد الملاحظة، والعتاة من الجهمية والمعتزلة، حيث وصف النصوصَ بأنها «ظنيات سمعية»، في مقابل وصفه شبهاته العقليةَ بأنها «قطعيات عقلية»، وقد عرفنا أنّ قمةَ عقلياته (القطعية) هي دليلُ الأعراس، ذلك الدليل الذي لا يدل إلا على نقيض مطلوبهم؛ إذ أنّ دليلهم هذا لا يستقيم إلا بنفي كثير من خصائص الربوبية عنه تعالى، وهو في الوقت نفسه باطل عقلاً ونقلاً، كما أنهم أنفسهم متناقضون في تقرير كثيرٍ من مقدماته ونتائجه، وقد تم عرضٌ كثيرٌ من تفاصيل بطلانه وتهافته فيما سبق - في الفصل الأول من هذا الباب -.

أمّا عقلياته الأخرى، كشبهة الإمكان، والتركيب: فهي أكثر ضعفاً وسقوطاً من دليل الأعراس، أمّا شبهة التركيب: فكثيراً ما يستحيي هو عن الاستناد إليها، على أنه يعود أحياناً فيحتج بها متناقضاً فيها مع نفسه^(١)، أمّا شبهة الإمكان: فهي أوهى الشبه، وإن كان التفاتاني يعظمها، ويقدمها على شبهة الحدوث.

وتلك عقلياته القطعية، وهي من الوهاء والسخافة بحيث تصلح أن تُضحك الثكالي، وخاصةً إذا نُصِبَ بينها وبين كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ ذلك الخلاف العريض الذي ينتهي بالحكم لصالح تلكم السخافات المستوردة التي لا نشك في براءة العقل السليم منها، فضلاً عن براءة النقل الصحيح منها!.

(١) انظر ما سيأتي في مبحث (التركيب) في المبحث السادس من هذا الفصل (ص ٢٤٩٤) وما بعدها.

فأين تلك القطعيات العقلية التي تحتم علينا الرضوخ لها،
وتُسقط أي اعتبار لكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؟!!

وأى أدب ذلك الذي نراه عند التفتازاني مع الله تعالى، ومع
رسوله ﷺ، وقد قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نُفَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ
اللَّهِ وَرَسُولِهِ ؕ وَأَنفُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦﴾ [الحجرات: ١].

ومن المؤسف: أن هذا الداء منتشرٌ بين المتكلمين، وسوف
نرى أن التفتازاني - على ما فيه - كان أقل في سوء الأدب من كثيرٍ
منهم، ولا بأس أن أذكر هنا نماذج لذلك:

١ - قال الجويني الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) في
نصوص الصفات - قبل أن يخوض فيها بالتأويل الباطل -: «وكنّا
على الإضرابِ عن الكلام على الظواهر! فإذا عرضَ: فنشيرُ إلى
جَمَلٍ منها في الكتاب والسُّنة، وقد صرَّحَ بالاسترواح إليها الحشويةُ
الرعاع المجسمة!!»^(١).

وقال: «وأما الأحاديث التي يتمسكون بها: فأحادٌ لا تُفضي إلى
العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً! لكننا نومئ إلى تأويل
ما دُوِّنَ منها في الصحاح»^(٢)، ثم بدأ في الخوض في التأويل الباطل.

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص ١٤٨)، وقد عرفنا أن
قواطع الجويني التي يرشدُ إليها في هذا الكتاب ليست في الكتاب
والسُّنة، بل كثيرٌ منها على الضدِّ مما جاء به الكتاب والسُّنة، وليت
الجويني لم يرشد إلى قواطعه الباطلة، التي أعلن براءته عنها في آخر
عمره في كتابه «النظامية».

(٢) المصدر السابق (ص ١٥٠).

يَهْدُدُ الجوينيُّ هنا من وصفهم بالحشوية بأن يُجازيهم بالإضرابِ رأسًا عن تلك «الظواهر» التي أشغلوها بها، ثم يعودُ فيستحسن أن يخوضَ في تأويل بعضها، معتبرًا ذلك منه شيئًا من الالتفات إليها، وردّ بعض اعتبارها، ومعتبرًا ذلك إحسانًا منه عليها وعلى الحشوية على السواء، حيث تبرّع بتأويلها بسبب استرواح (الحشوية الرعاع المجسمة) إليها؛ لأنه لا بدّ عنده من كشف ضلالهم في هذا الاسترواح.

وَلَا حِظَّ كَيْفَ أَنَّ مِنْ صَدَقَ بالنصوص، ولم يلتفت إلى هذيان المتكلمين: استحقَّ عند الجويني أن يكون حشويًا، من الرعاع، مجسمًا، وتلك - والله - فضيلةٌ يفتخرُ بها المؤمن، وإن لم يرتضِ ذلك من لعب الشيطان به، والله المستعان.

٢ - وقال تلميذه أبو حامد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام (ت ٥٠٥هـ) - في مبحث حدوث الروح، بعد أن ذكرَ أن بعض الأحاديث تفيّد بظاهاها قِدَمَ الروح - قال: «وأمرُ الظواهر هين؛ فإنَّ تأويلها ممكن، والبرهانُ القاطع لا يُدرأ بالظواهر، بل يُسلط على تأويل الظواهر، كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى!»^(١).

هكذا صرّح الغزاليُّ بالحرف الواحد: أن «أمرَ الظواهر هين!!»؛ إذ ليس لها ذلك الاعتبارُ الذي يُثقلُها في ميزان حجة الإسلام، وإنما ذلك الاعتبارُ عنده لِمَا أسماه (البرهان القاطع)، فليس من السهولة أن يُمسَّ ذلك البرهان بسوء، على الضد من تلك

(١) «الفصول في الأسئلة وأجوبتها» للغزالي - المطبوع مع «مقاصد الفلاسفة» - (ص ٢٨٣)، وانظر: «معارج القدس» له (ص ٩٢).

الظواهر، وبراهينه القاطعة دائماً تُسلط على تلك الظواهر، وتُداسُ بهذه القواطع.

وهذا حال النصوص في سوق المتكلمين، المدافعين عن الإسلام^(١)!

٣ - نور الدين الصابوني الماتريدي (ت ٥٨٠هـ): قال في نصوص الصفات: «وللمجسمة والمشبهة آيات وأخبارٌ يتمسكون بظواهرها، ولأهل السنة فيها طريقان..»^(٢).

هكذا يُبدي الصابوني عدم ارتياحه من هذه الآيات والأحاديث، ويشير إلى تبرمه - بل وبراءته منها - منذ البداية؛ لأنها ليست له، بل «للمجسمة والمشبهة»^(٣)، ولذلك تستحق منه أن يدفعها بأي وسيلة ممكنة!

٤ - فخر الدين الرازي الأشعري (ت ٦٠٦هـ): وأسلوب الرازي في ذلك أكثر غلظة ممن سبقه، ولا غرو؛ فإنه هو الذي قام بذلك الدور الهام في تععيد ذلك الطاغوت المسمى بالقانون الكلي، الذي وُضِعَ خصيصاً لمواجهة النصوص، ووضع اللمسات الأخيرة عليه، ولم يستحي من أن يصرح فيه بتقديم العقل على النقل على الإطلاق، بل إنه صرّح بأن الأدلة السمعية غير مرشحة للاستدلال بها

(١) انظر كلام الإمام ابن القيم في حال النصوص في سوق المتكلمين فيما سبق في (ص ٥٩٤).

(٢) «البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين» (ص ٤٨).

(٣) انظر تعليقا طريفاً للإمام ابن قدامة على موقف المتكلمين، الذين ينسبون النصوص إلى الحنابلة، في «تحريم النظر في كتب الكلام» (ص ٥٨).

في العقائد ولو لم تعارض أدلة العقول لأنها ظنية الدلالة^(١)!
 وكلامه في هذا الباب سيء للغاية، خارج عن أبسط حدود
 الأدب، وقد تناول إلى مقام الأدلة السمعية بما فيها القرآن الكريم
 والأحاديث المتواترة، فزعم أنها وإن كانت قطعية الثبوت، إلا أنها
 ظنية الدلالة، لتوقف قطعية دلالتها على أمورٍ عشرة، ومن المستحيل
 أن تتوفر لها تلك الشروط العشرة كما قد صرح به هو نفسه^(٢).

أمّا الأحاديث: فقد خصّها بمزيدٍ من الاستهزاء السافر، ورمى
 المحدثين - وخصّ الشيخين: البخاريّ ومسلماً منهم بالاسم - بخفة
 العقل، وأنهم قد تحولوا - لغفلتهم - إلى أداة الملاحدة لترويج
 الأحاديث المنكرة الموضوعة في المجتمع عن طريقهم^(٣)، ورماهم

(١) انظر ما سبق في (ص ٤٦٥).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٤٦٦ - ٤٦٧).

(٣) لقد أحيا الرازيّ في كلامه المشار إليه مقالةً الجهميِّ محمد بن شجاع
 الثلجي (ت ٢٦٦هـ) - تلميذ بشر المريسي (ت ٢٢٨هـ) - حيث قال ذلك
 الثلجيّ في كتابه (الرد على المشبهة) - كما في تعليقات الكوثري على
 الأسماء والصفات للبيهقي (ص ٣٧٢) -: «إنّ الزنادقة قد وضعوا اثني
 عشر ألف حديث في الصفات، وروّجوها على المحدثين»، وقد ردّ عليه
 الإمام الدارميّ بقوله: «أوليس قد ادّعت أنّ الزنادقة قد وضعوا اثني عشر
 ألف حديث دلسوها على المحدثين؟ فدونك أيها الناقد البصير الفارسُ
 التحرير، فأوجدنا منها اثني عشر حديثاً، فإن لم تقدر عليها: فَلِمَ تُهَجِّنُ
 العلمَ والدينَ في أعين الجهال بخرافاتك هذه؟! لأنّ هذا الحديث إنما هو
 دينُ الله بعد القرآن، وأصلُ كلِّ فقه، فمن طعنَ فيه: فإنما يطعنُ في
 دينِ الله... فما ظنكُ أيها المعارض إذا لقيتَ الله، وقد طعنْتَ في دينه،
 ثم لم تقنع بجرح أصحاب رسول الله ﷺ في الروايات، حتى تعرضت في =

= التابعين...»، ثم ذكرَ طعنه في مشاهير التابعين. «نقض الدارمي» (ص ٣٧١ - ٣٧٢)، وسيأتي كلامه في الطعن على أبي هريرة رضي الله عنه في هامش الصفة اللاحقة.

وقد دافع الكوثري عن الثلجي في هذه المقالة، وردَّ على الإمام ابن عدي قوله عن ابن الثلجي: «إنه كان يضعُ أحاديث في التشبيه، نسبها إلى أصحاب الحديث ليثلبهم بها...» [«الكامل» لابن عدي ٦/٢٩١]، فردَّ عليه الكوثري - وكذلك على الدارمي - قائلاً: «بل كان ابنُ شجاع يُقيم النكيرَ على الرواة المنخدعين بأخبار الوضاعين في صفات الله - سبحانه -، ويقول: إنها من الأحاديث التي وضعتها الزنادقة، فدسَّوها في كتب المحدثين، كما تجد نصَّ كلامه في كتابه «الرد على المشبهة»، وقد حاولَ المجسم المسكينُ عثمانُ بنُ سعيد في نقضه الردَّ عليه قائلاً: وأيُّ زنديقٍ يستمكنُ من كتب المحدثين، مثل حماد بن سلمة ونظرائهم - فيدسَّوا مناكيرَ الحديث في كتبهم، وابنُ عدي يقلبُ الحكايةَ تعصُّبًا، ويجعلُ الداسَّ هو هذا الناصح الأمين!!». «تعليقات الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي» (ص ٣٧٢).

وقال ردًّا على البيهقي في إirاده لكلام ابن عدي: «لو رأى المصنف نقضَ عثمان بن سعيد، وردَّ ابن شجاع على المشبهة، وعلمَ منزلةَ الثاني في الورع والعلم: لكفَّ عن مسايَرة ابن عدي في اتهامه بمثل هذا الأمر الخطير...». «التعليقات المذكورة» (ص ٣٧٣)، وانظر الرد عليه في تعليق عبد الله الحاشدي على «الأسماء والصفات» للبيهقي (ص ٢٢٩) - الموضوع السابق نفسه -.

وعداء الكوثريِّ للسنةِ وأهلها مما قد اشتهر، وقد نالَ الإمامُ الدارميُّ من ذلك النصيبَ الأوفر، مطردًا مع جهوده ضد شرذمة الكوثري الجهمية، وقد تعدَّى في ذلك إلى أن قال - بعد أن وصفه بالكفر الأخرق -: «فتبًا لابن تيمية وصاحبه ابن القيم! حيث كانا يوصيان بكتابه =

بالجهل بأسباب الجرح والتعديل، وأنهم كانوا يجرحون الرواة لأنفه الأسباب، بينما لم يجرح أحدٌ منهم أحدًا بالتشبيه، مع أنه قدح في الألوهية^(١)، وتحدّث عن إمكانية الوضع حتى من الصحابة^(٢)، وخصّ الصحابيَّ الجليل أبا هريرة رضي الله عنه بمزيد طعناته المسمومة^(٣)،

= هذا (أي: الدارمي) أشدّ الوصية، ويتابعه في كل ما في كتابه... فأصبحا بذلك في صف هذا المؤلف المجسم، الفاقد العقل، فلا إمامٍ لِمَن اتخذ هؤلاء أئمةً في الأصول أو الفروع... فنعوذ بالله من الخذلان». «مقالات الكوثري» (ص ٢٨٥).

والجدير بالذكر: أنّ الكوثريّ قد تولّى كِبَرَ نشر هذه الأكذوبة في عددٍ من كتبه، وتلقّفها منه كثيرون، ممن طفحوا على الساحة بأسماء مختلفة، أمثال الدكتور علي سامي النشار، انظر: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» له (١/٢٨٥ - ٢٩٦)، والدكتور أحمد محمود صبحي، انظر: «في علم الكلام» (٢/٤٧)، وغيرهم.

(١) انظر: «أساس التقديس» له (ص ١٢٤) - الأمر الرابع من الفصل الحادي والثلاثين -، «المطالب العالية من العلم الإلهي» له (٩/١٣٣).

(٢) انظر: «المطالب العالية» (٩/١٢٦ - ١٢٨، ١٢٩ - ١٣١) - الفصل الأول من الباب الثالث -.

(٣) المصدر السابق (٩/١٢٨ - ١٢٩).

تنبيه: لا زالت يد الرازي في يد الجهمية الأولى - أمثال المريسي والثلجي وغيرهما - في الحملة ضد السنّة وأهلها، والحديث وأهله، حيث إنّ هذه الأفكار الخبيثة هي للمريسي وأمثاله، قال الإمام عثمان بن سعيد الدارميّ - في «نقضه على المريسي» (ص ٣٥١ - ٣٥٨) - مخاطبًا للمريسي في هذا الموضوع: «حتى ادّعت في ذلك - كذبًا - على عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «أكذبُ المحدثين أبو هريرة»، وهذا مكذوبٌ على عمر رضي الله عنه؛ فإن تك صادقًا في دعواك: فاكشف عن رأس من رواه، فإنك =

التي تمجُّها أسمعُ من يحترمُ عقله، فضلاً عن المسلم العادي، فضلاً عمّن يعرف قدرَ الصحابة من العلماء.

ويشهد الله! أنني لم أرَ إلى الآن أحداً - مسلماً كان أو كافراً - قد بلغ مبلغ الرازي في الطعن على الأحاديث بهذه الوجوه البشعة، ولم أطلع على ذلك حتى عند المستشرقين المحترقين بغضاً للإسلام وأهله^(١)، والذين تدورُ غالبُ أبحاثهم المسمومة حول هذا الصحابي

= لا تكشفُ عن ثقة، فكيف يستحلُّ مسلمٌ يؤمنُ بالله واليوم الآخر أن يرمي رجلاً من أصحاب محمد ﷺ بالكذب عن غير صحةٍ ولا ثبت، وقد قال رسولُ الله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي» [متفق عليه، (خ/٣٦٧٣، م/٢٥٤٠)]. . . . فأني سبُّ لصاحب رسول الله ﷺ أعظمُ من تكذيبه في الرواية عن رسول الله ﷺ؟ وإنه لمن أصدق أصحاب رسول الله ﷺ وأحفظهم عنه، وأرواهم لنواسخ أحاديثه. . . .، ثم دافع عنه بكلام طويل مفيد (ص ٣٥٨ - ٣٦٤)، وبذلك تتضحُ جهمةُ الرازي، وجهميةُ من يُدافعُ عنه مضحياً بصحابة رسول الله ﷺ وكرامتهم، وعلى رأسهم الكوثري، الذي أيّد المريسيّ والثلجيّ، وطعنَ في الإمام الدارمي بكلام ساقط عارٍ عن الأدب، انظر: «مقالاته» (ص ٢٨٢ - ٢٨٩)، وهذا المقالُ بعنوان: «نماذجُ مما في نقض الدارمي الذي أبيع نشره»، وهو موجّهٌ للأزهر، يشكو فيه فسحُ الأزهرِ نشرَ هذا الكتاب العظيم، الذي كان ولا يزال شوكةً في حلوق الجهمية.

ومما يؤسف: أن من الواضح: أنّ جماعة الكوثري كانوا هم المعين الأول الذي استقى منه المستشرقون مادتهم في الطعن على الرواة، بما في ذلك الصحابة ﷺ، والمكثرون من التابعين، والهدف واضح، وهو أنّ هذه الأحاديث ليست على مزاجهم وأهوائهم!

(١) ومن حق القارئ الكريم، الذي لم يطلع على كلام الرازي المشار إليه، أن ينسبني إلى المبالغة، ولكنه لن يكون معذوراً في التمادي في ذلك دون =

الجليل^(١)، وذنبه عندهم أنه هو الذي كان سبباً في حفظ ذلك الكم الهائل من الأحاديث، وذنبه عند الرازي: أن أكثر أحاديث التشبيه - كما يصفها - التي تقض مضجعه: رواها ذلك الصحابي الجليل، رضي الله عنه وأرضاه، وحشرنا في زمرتهم.

٥ - سيف الدين الأمدي (ت ٦٣٠هـ): وهو خليفة الرازي في تعميق خرافة تقديم العقل على النقل^(٢)، وهذه بعض كلماته في تهوين شأن النصوص:

= أن يقرأ كلام الرازي بمجرد حسن الظن، والله تعالى من وراء القصد.

(١) انظر: «السنة ومكانتها في التشريع الإسلام» (ص ٣٢٢ - ٣٩٧).

(٢) ذهب الدكتور حسن الشافعي - أحد المتخصصين في الأمدي - إلى أن الأمدي حاول خلق التوازن بين الأدلة العقلية والنقلية بعد الرازي، وأن يخفف من الاندفاع إلى العقل، والغلو في ذلك. انظر: (١٤٢، ١٤٦).

ولكن الواقع - الذي كشفه الدكتور نفسه، وعرضه في كتاب آخر له حول الأمدي نفسه - لا يؤيد ذلك، بل يدل على العكس، وأنه عمق تلك الفكرة العقلية، وزاد على الرازي في ذلك، ومن الأمثلة على ذلك: ١ - أنه رفض الاستدلال بالأدلة السمعية حتى في الرؤية، مع أن الرازي وجمهور من معه في (قانونه الكلي) - بل وكذلك المعتزلة أنفسهم - يجعلون (الرؤية) مما يُستدل عليها بالسمع والعقل.

٢ - كما أنه رفض الاستدلال بالسمع في الوجدانية، مع أن المعتزلة أنفسهم يرون صحة الاستدلال عليها بالسمع، وعليه الرازي وجميع المتكلمين.

٣ - كما أنه رفض الاستدلال بالسمع في الكلام، مع أن الرازي يرى صحة ذلك في بعض كتبه. انظر التفصيل في: «الأمدي وآراؤه الكلامية» للدكتور الشافعي نفسه (ص ١٢٩ - ١٣١).

وهكذا نجد أنه زاد على الرازي في ذلك، وقد صرح شيخ الإسلام أن الرازي قد زاد في تقديم العقل على المعتزلة أنفسهم، أما الأمدي: فقد =

قال بعد أن نفى صفة العلو مستنِداً إلى شتى الشبه والأوهام: «وللخصوم شبهٌ عقلية، ونقلية...»، ثم قال بعد ذكر كثيرٍ من نصوص العلو من الكتاب والسنة:

«وأما الشبه النقلية: فمن باب الظواهر الظنية، فلا تقع في مقابلة الأدلة العقلية اليقينية»^(١)، ثم بدأ يخوضُ في تأويل النصوص الواردة في صفة العلو^(٢).

وقد زادَ في إساءة الأدب في كتابٍ متأخر عن (الأبكار)، فقال - بعد ذكر بعض نصوص الصفات -:

«واعلم: أنّ هذه الظواهر وإن وقعَ الاغترارُ بها، بحيث يُقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي: فذلك لا محالة انخراطٌ في سلك نظام التجسيم، ودخولٌ في طرف دائرة التشبيه، وسنبيئٌ ما في ذلك من الضلال، وفي طيِّه من المحال - إن شاء الله - بل الواجبُ أن يُقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»^(٣).

يتجاوزُ الأمدِيُّ - الفيلسوف - كلّ حدود الأدب حينما يؤكِّد خطورة هذه الظواهر من حيث إنها مظنةُ الاغترار بها، والتورط في الباطل لأجلها، وأنّ الانجرافَ وراء ظاهرها يُوقِع - لا محالة - في التجسيم والتشبيه، ويرى أنّ فيه من الضلال والمحال ما يحتاج إلى

= زادَ - في كتبه المتأخرة - على الجميع، كما تبين.

(١) «أبكار الأفكار» للأمدِي (٢/٤٢، ٤٦).

(٢) المصدر السابق (٢/٤٦ - ٤٨).

(٣) «غاية المرام في علم الكلام» للأمدِي (ص ١٣٨).

تدخل فلسفة الأمدي؛ لئنجي المسلم من خطر هذه الظواهر، بينما لا خطرَ على المسلم - عنده - إذا رمى نفسه في وحل الفلسفة الإلحادية، وتلمذَ على أصناف الوثنيين والكفار!

ويزيدُ الأمديُّ في سوء الأدب، ويبلغ فيه مداه حين يقول في نصوص الصفات:

«ولعل الخضم قد يتمسكُ ههنا بظواهر من الكتاب والسنة، وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنية! ولا يسوغُ استعمالها في المسائل القطعية! فلهذا آثرنا الإعراضَ عنها، ولم نشغلِ الزمانَ بإيرادها!!»^(١).

يقولُ الأمديُّ هذا الكلامَ بعد أن شغلَ الزمانَ وملاً كتابَه بأقوال الملاحدةِ وشبهه أصناف المعطلة، ولم تستحقِ النصوصُ الشرعية من الأمدي أن يُضَيِّعَ فيها زمانه!! .
ولا أملكُ إلا أن أقول: الحمد لله الذي عافانا مما ابتلاهم به! .

٦ - السنوسي (وهو محمد بن يوسف (ت ٨٩٥):

الأقوال السابقة لأولئك المتكلمين تفيد وتؤكد خطر ظواهر الأدلة السمعية المتعلقة بالصفات عندهم، وأنها تحتاج إلى معالجة خاصة لدفع مدلولاتها؛ لأنها عندهم مظنة الوقوع في ضلال التشبيه. جاء السنوسيُّ فنظم تلك الأقوال الفاسدة فيما يشبه قاعدةً يُتمسكُ بها في هذا الباب فقال: «أصول الكفر ستة [وذكر في السادسة]: والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة، للجهل بأدلة العقول»^(٢).

(١) المصدر السابق (ص ٢٠٠).

(٢) «العقيدة الكبرى» (ص ٣٨٠ - ٣٨١).

قلت: هكذا يصل الفكر الكلامي المنحرف بأصحابه إلى هذه الهاوية. «فإذا كان الأخذ بظاهر القرآن والسنة كفرًا... فكيف اهتدى أصحاب الرسول والتابعون وتابعوهم من عصر الرسول ﷺ إلى عصرنا هذا إلى أن تقوم الساعة؟»

ثانيًا: الأخذ بالعقائد الكلامية المستقاة من منابع المنطق والفلسفة هداية وخير؟! والأخذ بظواهر القرآن مع ما فيها من توحيد الله وتنزيهه كفر؟؟^(١).

وكلام السنوسي من أشنع الكلام وأبطله، وسيأتي الرد عليه في مبحث التشبيه بإذن الله تعالى.

وأشير هنا إلى أن فكرة «ظواهر النصوص» قد تطورت عند متأخري أهل البدع، فصرّح بعضهم بأن الاستدلال بظواهر النصوص كفر، ولم يقيّد ذلك بالاعتقاد، كما قيّد السنوسي هنا.

وسيأتي التفصيل فيه في مبحث التشبيه تحت عنوان: «لفتة: تطور نظرية الظاهر عند المبتدعة».

والحديث عن هذه الظاهرة المنكرة عند المتكلمين يطول^(٢)،

(١) «تنزيه السنة والقرآن» (ص ٨ - ٩).

(٢) وانظر من كتبهم - مما لم أذكره في المتن -: «أصول الدين» للبزدوي الماتريدي (ص ٣٠)، «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/١٢٩، ١٣١)، «التمهيد لقواعد التوحيد» للآمشي الماتريدي (ص ٥٧ - ٥٩)، «طوالع الأنوار» للبيضاوي، مع شرحه «مطالع الأنظار» للأصفهاني (ص ١٥٨)، «الصحائف» (ص ٣٧٣ - ٣٧٤)، «المواقف» للإيجي (ص ٢٧٢).

وقد ألفت أحد المعاصرين كتابًا باسم «أقوال العلماء الأثبات في آيات وأحاديث الصفات»، وهو نسخة ثانية لكتاب «أساس التقديس» للرازي، =

وهي ظاهرةٌ تبعثُ على الاستغراب، ونصوصهم التي ذكرتُ بعضها تُنبئُ عن مدى الحرج الذي يلحقهم من النصوص التي تخالف مشربهم الجهمي، وعن مدى الضيق الذي يشعرون به حينما يصطدمون بهذه النصوص القاطعة لدابر أوهامهم وأوهام أئمتهم في الضلال، ولنتذكر هنا قولَ ربنا ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

ولا ريب أن هذه الأقوال المجافية للإيمان بالوحي: لا تليق بأي مسلم، ولكن الجهمية والمعتزلة قد فاجؤوا الأمة بهذا المنهج

= افتتحه بالحديث عن المحكم والمتشابه في القرآن (ص ١٣ - ٢٠)، زعمًا منه أن آيات الصفات من المتشابه، ثم تحدّث عن المجاز، إشارةً منه إلى سلاحه الذي سيخدمه في التأويل، ثم تحدّث عن موقف العلماء من المتشابه (ص ٣٣ - ٤٧)، ذكرَ فيه القانون الكلي للرازي، ثم عقد الفصل الأخير بعنوان: «آراء العلماء في آيات الصفات» (ص ٤٩ - ٢١١)، ومن قلة حياته: عنوان لكل صفةٍ بقوله: «شبهة العين»، «شبهة اليد»... وهكذا..

وقد تعدّى داؤهم حتى إلى المفهرسين، ففي «المعجم المفهرس لمعاني القرآن العظيم» لمحمد بسام الزين (وهو في مجلدين) نرى العناوين التالية: «صفات الله الموهمة للتشبيه: الاستواء على العرش» (١/٦٨٩)، ثم ذكرَ الآيات الواردة في الاستواء على العرش، وفيه (١/٦٨٩): «صفات الله الموهمة للتشبيه: الساق»، وفيه (١/٦٩٠): «صفات الله الموهمة للتشبيه: العين»، ثم ذكرَ الفوقية، والمجيء، والوجه، واليد - كلّها - تحت العنوان المذكور!!

وهذا يبيّن خطورة هؤلاء المتكلمين، والله المستعان.

الغريب، وصرّحوا بمثل ما سمعناه من أئمة الأشاعرة والماتريدية،
ومن أقوال المعتزلة في ذلك ما قاله الشريف المرتضى (٤٣٦هـ):

«اعلم: أنّ المعوّل فيما يُعتقد: على ما تدلُّ الأدلّة^(١) عليه
من نفي وإثبات، فإذا دلّت الأدلّة على أمرٍ من الأمور: وجبَ أن
ينبي كلُّ واردٍ من الأخبار - إذا كان ظاهره بخلافه - عليه، ونسوقه
إليه، ونطابق بينه وبينه... ونوفّق بينه وبين الأدلّة من كل طريقٍ
اقتضى الموافقة، وآل إلى المطابقة!!

وإذا كنّا نفعّل ذلك ولا نحتشمه في ظواهر القرآن المقطوع
على صحته، المعلوم وروده: فكيف نتوقّف عن ذلك في أخبار آحادٍ
لا توجبُ علمًا، ولا تُثمرُ يقينًا؟!

فمتى وردت عليك أخبار: فاعرضها على هذه الجملة، وابنها
عليها، وافعل فيها ما حكمت به الأدلة، وأوجبته الحُجج العقلية.
وإن تعدّرت فيها بناءً وتأويلٌ وتخريجٌ وتنزيل: فليس غيرُ الاطّراح
لها، وتركُ التعرّيج عليها!!^(٢).

هذا نصيبُ القرآن والسنة من أدب هذا الأخرق، فعلى نصوص
الكتاب والسنة أن تُطّوع ما حكمَ به ذلك العقلُ الجهمي، وإلاّ
فسوف «تساق» إلى ذلك كرهاً، فإنّ قبّلت الموقف فذاك، وإلاّ
فستواجه «الاطّرح» رأسًا، وبذلك ستخسرُ هذا الجهمي!!
أقول: لا عجب فيما رأيناه من هذا المعتزلي، فمنهجه

(١) أي: الأدلة العقلية، كما سيأتي في آخر كلامه.

(٢) «أمالى المرتضى» المسمّى: «غرر الفوائد ودرر القلائد» للشريف المرتضى

الواضح في هذه القضية: جعل الأمة تقف منه موقفًا موحدًا، وتكشف عواره، ولكن العجب من الأشاعرة والماتريديّة: كيف يسلكون هذا المسلك الجهميّ نفسه مع دعواهم أنهم مع أهل السنّة والجماعة في مواجهة الجهمية، بل دعواهم أنهم - وحدهم - أهل السنّة والجماعة!

ودعواهم هذه لا يمكن فهمها في ظل هذه الأقوال الساقطة المذكورة إلا أن يكونوا قد سمّوا أنفسهم أهل السنّة لشدة عداوتهم للسنّة، وهذا مما لا يوافقون عليه، كما أنه يستلزم أن يكون الجهميّة والمعتزلة أحقّ بهذا الاسم منهم، كما قد ذكره القاضي عبد الجبار، من أن المعتزلة أحقّ بهذا اللقب الشريف من منازعيهم أهل السنّة.

بقي أن أشير هنا: إلى أن زعم المتكلمين - من الأشاعرة والماتريديّة - في نصوص الصفات: أنها «ظواهر ظنية لا تفيد اليقين»: زعم في غاية الفساد والبطلان، فهي ليست ظواهر كما يزعمون، بل هي نصوصٌ قطعياً صريحة، بل مفسرة محكمة، لا تقبل التأويل، ولا النسخ، لا أنها ظواهر ظنية مجردة، كما يزعمون.

«فتسمية نصوص الصفات: (ظواهر)، تمهيداً للحكم عليها بأنها ظنية الدلالة لا تفيد اليقين، ثم جعلها موهمةً للتشبيه، ومخالفةً للعقليات القطعيّات، التي هي في الحقيقة جهلياتٌ فاسدات، ووهمياتٌ كاسدات، وشبهاتٌ باطلات - ليكون مألهاً إمّا إلى التفويض، وإمّا إلى التأويل - الذي هو عين التحريف -: تسمية باطلة، وحكمٌ جائر»^(١).

(١) «الماتريديّة وموقفهم من الأسماء والصفات الإلهية» للدكتور شمس الدين =

المسألة الثانية

الرد على التفتازاني في اعتباره نصوص الصفات من المتشابه

عرفنا من نصوص التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ وغيره من المتكلمين في المسألة الأولى: مقدارَ قيمة النصوص الشرعية لدى المتكلمين، وتبينَ أيضًا: أنَّ اعتمادهم فيما عطلوه من الصفات كان على العقل، بل تبينَ أنَّ العقلَ كان هو المعتمدَ عندهم حتى فيما أثبتوه من الصفات. إذاً: فليس لنصوص الشرع قيمةً كبيرةً عندهم، وخاصةً إذا تعارضت مع أصولهم العقلية الفاسدة، أو أوهمت التعارض، فأمرها هيَّئ عند المتكلمين؛ لأنها ليست براهين، وإنما العمدة هي البراهين.

فهم «لا يقبلون الاستدلالَ بالكتاب والسنة على نقيض قولهم؛ لظنهم أنَّ العقلَ عارضَ السمع، وهو أصله، فيجبُ تقديمه عليه، والسمعُ إمَّا أن يؤوَّل، وإمَّا أن يُفَوَّض.

وهم أيضًا عند التحقيق: لا يقبلون الاستدلالَ بالكتاب والسنة على وفق قولهم»^(١)، كما سبق.

وإذا كانت النصوصُ معزولةً عن الاعتماد، سواء وافقت أصول المتكلمين، أو خالفتها: فلماذا حوَّضهم في مسألة المتشابه، والكلامُ الطويل فيها؟

= السلفي (١٩/٢)، وقد فصلَ الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في هذا الموضوع، ودلَّ عليه بدليلين، انظر فيه: (١٩/٢ - ٢٢).

(١) «الرسالة التدمرية» لشيخ الإسلام (ص ١٤٨)، وانظر ما سبق في مبحث موقف التفتازاني من النصوص.

الجواب: أنّ ذلك محاولةً منهم أن يجدوا لبعض أصولهم العقلية وشبهاتهم الكلامية أدلةً من السمع، تكون غطاءً شرعيًا لأصولهم الباطلة، وكل ذلك لدفع أدلة المخالف، ومنازعة فيها. قال شيخ الإسلام في إشارةٍ بديعةٍ إلى منهج المتكلمين في الاستدلال:

«والمقصود: أنّ السلفَ كان اعتصامُهم بالقرآن والإيمان، فلمّا حدث في الأمة ما حدّث من التفرّق والاختلاف، [و] صارَ أهلُ التفرّق والاختلاف شيعًا: صارَ هؤلاء عمدتُهم في الباطن ليست على القرآن والإيمان، ولكن على أصولٍ ابتدَعها شيوئُهم، عليها يعتمدون في التوحيد، والصفات، والقدر، والإيمان بالرسول، وغير ذلك.

ثم ما ظنوا أنه يوافقها من القرآن: احتجّوا به، وما خالفها: تأوّلوه، فلهذا تجدّهم إذا احتجوا بالقرآن والحديث: لم يعتنوا بتحريرِ دالتهما، ولم يستقصوا ما في القرآن من ذلك المعنى؛ إذ كان اعتمادُهم في نفس الأمر على غير ذلك.

والآياتُ التي تخالفهم يشرعون في تأويلها، شروع من قصد ردها كيف أمكن، ليس مقصوده أن يفهم مراد الرسول، بل أن يدفع منازعه عن الاحتجاج بها»^(٢).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «والمفترقةٌ من أهل الضلال تجعل لها دينًا وأصولَ دين قد ابتدَعوه برأيهم، ثم يعرضون على ذلك القرآن

(١) زيادة مني ليستقيم الكلام.

(٢) «رسالة الفرقان بين الحق والباطل» ضمن «مجموع الفتاوى» (١٣/٥٨ - ٥٩)، وضمن «مجموعة الرسائل الكبرى» (١/٤٤).

والحديث، فإن وافقه: احتجوا به اعتضادًا لا اعتمادًا، وإن خالفه: فتارةً يحرفون الكلمَ عن مواضعه، ويتأولونه على غير تأويله، وهذا فعلٌ أئمتهم، وتارةً يُعرضون عنه، ويقولون: نفوضُ معناه إلى الله، وهذا فعلٌ عامتهم، وعمدة الطائفتين في الباطن: غيرُ ما جاء به الرسول...»^(١).

ومن هذا الباب أرادوا أن يدعموا مذهبهم في الصفات، الدائر بين التفويض والتأويل، بالقول بأنَّ نصوصها من المتشابه، وأنَّ مقتضى ذلك هو التفويضُ أو التأويل اللذين يسلكهما المتكلمون، كما صرَّح الفتازانيُّ بذلك في نصوصه السابقة^(٢).

ويستدلون عليه بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾

[آل عمران: ٧]، حيث إن الآية فيها قراءتان:

(١) المصدر السابق (١٣/١٤٢).

(٢) ومن أقواله في هذا الموضوع: قال معلقًا على قول صدر الشريعة: (والمتشابه: كالمقطعات في أوائل السور، واليد، والوجه، ونحوهما): «قوله: واليد، والوجه، ونحوهما: مثل العين، والقدم، والسمع، والبصر، والمجيء، وجواز الرؤية بالعين، وأمثال ذلك مما دلَّ على ثبوته لله تعالى، مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لِمَا في الشاهد على الله تعالى؛ لتَنَزُّهِه عن الجسمية، والجهة، والمكان، فهذا كله من قبيل المتشابه، يُعْتَقَدُ حَقِّيَّتَهُ، ولا يُدْرِكُ كَيْفِيَّتَهُ...». «التلويح على التوضيح» (١/٢٣٧ - ٢٣٨).

الأولى: الوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، وجعل الواو في قوله: ﴿وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ للاستئناف والابتداء، ف﴿الرَّسُخُونَ﴾ مبتدأ، و﴿يَقُولُونَ﴾ خبره^(١).

القراءة الثانية: قراءة الوصل، فالواو في قوله: ﴿وَالرَّسُخُونَ﴾ للعطف، و﴿الرَّسُخُونَ﴾ معطوف على لفظ الجلالة ﴿اللَّهُ﴾، و﴿يَقُولُونَ﴾ حال^(٢).

والقراءتان المذكورتان صحيحتان متواترتان^(٣)، ولا تعارض بينهما، وكلُّ قراءةٍ منهما محمولةٌ على معنى من معاني (التأويل)، وسيأتي بيانه في مبحث التأويل - إن شاء الله تعالى -^(٤).

واستدلّ لهم للتفويض من هذه الآية: مبنيٌّ على قراءة الوقف، فيرون أنّ تأويل المتشابه مما استأثر الله بعلمه، فمذهب السلف

(١) وهي قراءة نافع، والكسائي، ويعقوب. انظر: «القطع والائتناف» لأبي جعفر النحاس (١/١٢٥).

(٢) وهذه قراءة ابن كثير، وأبي عمرو بن العلاء، وعبد الله بن عامر، وعاصم، وحمزة، وأبي جعفر، وخلف. انظر: «القطع والائتناف» للنحاس (١/١٢٥)، «وضّح البرهان في مشكلات القرآن» لبيان الحق النيسابوري (ص ٢٣٤)، «الافتداء في معرفة الوقف والابتداء» للنكزاني (١/٤٢٥)، وانظر: «تفسير ابن جرير» (٥/٢١٧ - ٢٢٢)، «تفسير ابن كثير» (١/٣٥٢ - ٣٥٥).

(٣) انظر: «المكتفى في الوقف والابتداء» لأبي عمرو الداني (ص ١٩٤ - ١٩٧)، «القطع والائتناف» للنحاس (١/٢٥)، «منار الهدى في بيان الوقف والابتداء» للأشموني (ص ٧٠).

(٤) انظر ما سيأتي في (ص ٢١٥١).

عندهم إذاً هو التفويض الكامل، الشامل للمعنى والكيفية.

ومرادهم من نسبة التفويض إلى السلف هو أن السلف جعلوا هذه الصفات من المتشابه، وأثبتوها ألفاظاً مجردة لا تدل على معان، ولا يفهم منها شيء، وهدفهم النهائي من ذلك أن يجعلوا تأويلهم للصفات، وصرّفهم عن ظواهرها اللائقة بالله: موافقاً ضمناً لِمَا يدّعون من تفويض السلف، إذ على كلتا الحالتين لا تدل النصوص على الصفات اللائقة بجلال الله تعالى وعظمته^(١)، وبذلك يكونون تخلّصوا منها، وحصلَ مرادهم في استبعادها، وهو المقصود الأساسي عندهم.

وأما استدلالهم بهذه الآية على التأويل - الذي هو عندهم صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح -: فيقولون: إنّ الراسخين في العلم يعلمون تأويلَ المتشابهات - ومنها الصفات على زعمهم -، وبما أنّ مخالفهم عندهم «لا يعرف هذا الباب، وليس له علمٌ بالمعقول ولا بالأصول»^(٢)، فمن الطبيعي أن يكونوا هم أولئك الراسخين في العلم، فيسلّطوا تأويلهم على النصوص حسب أهوائهم.

صلةٌ مبحث المحكم والمتشابه بموضوع الصفات:

مبحثُ المحكم والمتشابه من المباحث الخاصة بعلوم القرآن، إلّا أنّ المتكلمين وجدوا فيه مدخلاً لتبرير تحريفاتهم في باب الصفات

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٢٣).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٣/١٤٢ - ١٤٣).

باسم التأويل، فحَوَّروه بما يتناسبُ مع مقتضيات الموضوع الجديد.
والأصلُ في ذلك هم المعتزلة، حيث إنهم اعتبروا كلَّ
ما يخالفُ أصولهم الخمسة من المتشابه الذي لا بدّ من تأويله،
وعلى هذا الأساس كان اهتمامهم بالتفسير.

هذا بخلاف الأحاديث، التي تخلصوا منها بالقول بأنها ظنية
الثبوت^(١)، فلا حاجة - عندهم - إلى الاشتغال بها لعدم جواز
الاستناد إليها في القطيعات!

أمّا القرآن: فلا يمكن أن يُسلَّك فيه هذا المسلك، فلم يبق
لهم إلاّ التلبس عن طريق تحريف دلالته باستخدام التأويل الذي
لا يختلف عن التحريف.

وعلى هذا الأساس كتبَ القاضي عبدُ الجبار المعتزلي
(ت ٤١٥هـ) كتابه المسمى (متشابه القرآن)، واسمُه يدل على غرضه
من هذا الكتاب، وقد بذلَ فيه جهداً مضميناً في إنقاذ أصول المعتزلة
الخمسة، وتتبعَ فيه آياتِ القرآن من بدايته إلى نهايته، يُخضعُها
لأصوله الباطلة.

(١) وقد سبقت الإشارةُ إلى أن تقسيمهم للأحاديث إلى متواتر وأحاد ليس له
أي أثر على هذا الموقف من حيث الواقع، بل لا معنى له؛ لأنَّ
شروطهم للمتواتر لا تنطبق على أي حديث من الأحاديث، ولذلك أنكرَ
بعضُ كبار أئمة الحديث وجودَ المتواتر في الحديث على شروطهم،
وموقفهم جديرٌ بالدراسة والتفهّم. وعلى القول بوجود المتواتر:
فمن المعلوم أن المتكلمين لا يعترفون بأحكام المحدثين فيها، ولذلك
ينكرون تواترَ ما يراه بعضُ المحدثين من المتواتر، فيعودُ البحثُ إلى
مباحثاتٍ لفظية لا طائلَ تحتها.

وقد صرّح في مقدمته: أنّ الغرض منه ليس هو الاستدلال بالآيات على التوحيد والعدل؛ إذ إنّ ذلك ليس إلّا لأدلة العقول، بل الغرض منه دفع الخصم عنه^(١).

ومن المعلوم: أنّ الأشاعرة والماتريديّة قد خلفوا الجهميّة والمعتزلة في علم الكلام، وقد تبنّوا كثيراً من أصول الجهميّة والمعتزلة - التي كانوا قد أصّلوها لمواجهة النصوص - بعد تعديلات خفيفة حسب توجههم التلفيقي، ولا زالت تعمل تلك الأصول فيهم وتقربهم إلى المعتزلة على مرّ الأيام حتى وصل بهم الأمر عند الرازي - ومن بعده - إلى أن أربى على الجهميّة والمعتزلة بقانونه الكلي الذي عُرف به^(٢).

ومن هذا الباب لم يُغفل الأشاعرة والماتريديّة طرق باب المحكم والمتشابه؛ لِمَا يوفرّ لهم - في الظاهر - شيئاً من الشرعية للتفويض أو التأويل.

(١) قال فيه (ص ٣٧ - ٣٨) - جواباً على سؤال مفاده: أنه إذا كنتم لا تجيزون الاستدلال بآيات القرآن في التوحيد والعدل: فما فائدة تحرير محكمها من متشابهها؟ فأجاب عن ذلك بأنّ الاشتغال في هذا الباب لا يخلو من فائدة، «وذلك لأنّ في بيان ذلك إبطال ما يظنه الخصم حجة له على مذهبه الفاسد... وفيه بيان موافقة المتشابه للمحكم، وموافقتهما جميعاً لحجة العقل، وفيه تعريف المخالف أنه لا عذر له في قيامه على الخلاف للتمسك بهذه الآيات، وأنّ الواجب عليه أن يعدل عن ذلك؛ لِمَا بيّنته، كما يجب عليه النظر في أدلة العقول والتمسك بموجبها».

وأصرّح منه ما ذكره في «المغني» (٩٤/١٧)، وقد ذكرته فيما سبق في مبحث موقف التفازاني من النصوص (ص ٥٠٨).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٤٦٣ - ٤٦٤) ومواضع أخرى.

وقد تابعوا الجهمية والمعتزلة في أصل الفكرة، وهي أن ما خالف أصولهم التي اعتمدها فهو من المتشابه، ولا بدّ من أن يُوفَّقَ بينه وبين أصولهم، وإلا فسيُدفع بكونه مخالفاً للقطعيات العقلية، وعن هذا قال بعضهم: «إنّ الكتب المقدّسة - ومنها التوراة والإنجيل والقرآن - جاءت ملاءى بالمتشابه!»^(١).

وأكثر من طرق هذا الموضوع وأصله من نواح مختلفة: فخر الدين الرازي^(٢)، وقد ملأ بحوثه في هذا الموضوع من أفكار المعتزلة، والمقارنة البسيطة بين ما كتبه وبين أقوال القاضي عبد الجبار المعتزلي في مقدمة كتابه (متشابه القرآن) توضح ذلك، وستأتي الإشارة إلى بعض ما قلّده فيها من الأفكار الخطيرة - إن شاء الله تعالى -.

والملاحظ: أنّ ما كتبه الرازي في هذا الموضوع أصبح مرجعاً أساساً لكثير ممن أتى بعده، كما لاحظته أحد الباحثين^(٣)، ومن الغريب: أنّ هذا الاتجاه استشرى وصار مألوفاً في كتب علوم القرآن، وخاصة عند المتأخرين^(٤)، والله المستعان.

(١) «التجسيم عند المسلمين» (ص ١٧٩).

(٢) وذلك في كتابين: أولهما: كتابه «أساس التقديس»، وهو أخطر كتبه الكلامية، وقد جعله في أربعة أقسام، وخصّص القسمين الأخيرين منه لمباحث المحكم والمتشابه (ص ١٢٧ - ١٤١)، وأمّا الثاني: فتفسيره المسمى «مفاتيح الغيب»، وقد بحث فيه هذا الموضوع عند الآية السابعة من سورة آل عمران، انظر: «تفسيره» (٧/ ١٣٧ - ١٤٨).

(٣) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ١١٢٤).

(٤) انظر - مثلاً -: «وضح البرهان في مشكلات القرآن» لبيان الحق =

وسأتحدّث هنا عن المحكم والمشابه بالقدر الذي تحتمله الرسالة، بدءًا من تعريفهما، وبيان المراد من المشابه في آية آل عمران، وانتهاءً بالرد على من يُدخلُ نصوصَ الصفات في المشابه.

أولاً: تعريف المحكم والمتشابه:

أ - تعريفهما لغةً:

المَحْكَمُ لغةً: المحكم من (حكم)، قال ابنُ فارس: «الحاء والكاف والميم أصلٌ واحد، وهو المنع، وأوّل ذلك (الحُكْم)، وهو المنع من الظلم، وسُمّيت حَكَمَةُ الدابة لأنها تمنعها، يُقال: حكمتُ الدابة وأحكمتُها، ويُقال: حكمتُ السفينة وأحكمتُها: إذا أخذت على يديه، قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إنّي أخافُ عليكم أن أغضباً^(١)

= النيسابوري (ص ٢٣٥)، «البرهان في علوم القرآن» للزركشي (٧٦/٢ - ٨٩)، «الإتقان في علوم القرآن» (ص ٤٨٣ - ٤٩٠)، «معتك الأقران في إعجاز القرآن» (١/١٤٦ - ١٥٥، ١٦٠) - كلاهما للسيوطي -، «مناهل العرفان في علوم القرآن» للزرقاني (ص ٥٤٠ - ٥٥٢)، «مباحث في علوم القرآن» للدكتور صبحي الصالح (ص ٢٨٣ - ٢٨٥)، «مدخل لدراسة علوم القرآن الكريم» للدكتور فاضل النعيمي (ص ١١٥)، «دراسات في علوم القرآن» للدكتور أمير عبد العزيز (ص ١٨٥ - ١٨٦).

وقد توسّع السيوطي في ذلك، وزاد عليه الزرقاني، وشنّع على أهل السُنّة وقوفهم عند النصوص، وقد ردّ عليه الشيخ خالد بن عثمان السبت في كتابه «كتاب مناهل العرفان للزرقاني: دراسة وتقويم» (في مجلدين)، والدكتور توفيق علوان في كتابه «نقض عقائد الأشاعرة في كتاب مناهل العرفان».

(١) البيت في «ديوان جرير» (١/٤٦٦).

والحكمة هذا قياسها؛ لأنها تمنع من الجهل... والمحكم: المجرّب المنسوب إلى الحكمة...»^(١)، ويُقال: أحكم الأمر، أي: أتقنه، والحكيم: المتقنُ للأمر^(٢)، وعلى هذا يدور كلامُ اللغويين^(٣). وبهذا يظهرُ أنّ معنى المحكم في اللغة يرجعُ إلى معنيين، وهما: المنعُ والإتقان.

المتشابه لغة: من الشبّه والشبّه، وهو أن يشبه أحدُ الأمرين الآخرَ حتى يلتبسَا، والشبهة الالتباس، والمتشابهات من الأمور: المشكّلات^(٤).

قال الإمام ابن قتيبة بعد بيان معناه: «وقد يُقال لكل ما غمضَ ودقَّ متشابه، وإن لم تقع الحيرةُ فيه من جهة الشبه بغيره»^(٥).

ب - الإحكام والتشابه في القرآن:

وصفَ الله تعالى القرآنَ كلّهُ بأنه محكم، كما وصفه بأنه كلّهُ متشابه.

قال تعالى في وصف القرآن كلّهُ بالإحكام: ﴿الرَّ كُنُبُ أُحْكَمَتْ ءَايَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾ [هود: ١]، وقال: ﴿الرَّ تِلْكَ

(١) «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٩١/٢).

(٢) انظر: «لسان العرب» (١٤٣/١٢)، «القاموس المحيط» (ص ١٤١٥).

(٣) انظر: «كتاب العين» للخليل بن أحمد (ص ٢٠٤)، «تهذيب اللغة» للأزهري (٤/١١٠ - ١١٥)، «المفردات» للأصفياني (ص ١٢٦ - ١٢٨).

(٤) انظر: «كتاب العين» (ص ٤٦٢ - ٤٦٣)، «تهذيب اللغة» (٦/٩٠ - ٩٣)، «معجم مقاييس اللغة» (٣/٢٤٣)، «المفردات» (ص ٢٥٤).

(٥) «تأويل مشكل القرآن» له (ص ١٠٢).

ءَايَةُ الْكَلْبِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾ [يونس: ١]، ولا شك أن القرآن كله محكم بمعنى الإلتقان، «فإحكام الكلام: إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره»^(١).

وقال تعالى في وصف القرآن كله بأنه متشابه: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا نَقَشَرْنَا مِنْهُ جُودًا الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٣].

يقول شيخ الإسلام في معنى كونه (متشابهًا) هنا: «فالتشابه هنا هو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يُصدَّقُ بعضه بعضًا، فإذا أمرَ بأمر لم يأمر بنقيضه في موضعٍ آخر، بل يأمر به، أو بنظيره، أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيءٍ لم يأمر به في موضعٍ آخر، بل ينهى عنه، أو عن نظيره، أو عن لوازمه، إذا لم يكن هناك نسخ، وكذلك إذا أُخبرَ بثبوت شيءٍ: لم يُخبر بنقيض ذلك... بخلاف القول المختلف، الذي ينقضُ بعضه بعضًا... فالأقوال المختلفة هنا هي المتضادة، والمتشابهة هي المتوافقة، وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ... وهذا التشابه العام لا يُنافي الإحكام العام، بل هو مصدقٌ له؛ فإنَّ الكلامَ المحكمَ المتقنَ يصدِّقُ بعضه بعضًا، لا يُناقضُ بعضه بعضًا»^(٢).

وهذان المعنيان لم يخالف فيهما أحد، ويسميان: الإحكام العام، والتشابه العام^(٣)، وممن أحسنَ في تقريرها

(١) «التدمرية» (ص ١٠٣).

(٢) «التدمرية» (ص ١٠٤ - ١٠٥).

(٣) وانظر: «مباحث في علوم القرآن» للدكتور صبحي الصالح (ص ٢٨١)، =

الرازي^(١).

وكما وصف الله تعالى القرآن بأنه محكم، وكله متشابه: وصف بعضه بالإحكام، وبعضه بالتشابه، وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وهذا يسمّى: الإحكام الخاص، والتشابه الخاص، «والتشابه الخاص: هو مشابهة الشيء لغيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام الخاص»: هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر^(٢).

ج - تعريفهما اصطلاحاً، مع بيان الراجح:

الإحكام الخاص والتشابه الخاص: هو الذي وقع الخلاف فيه على أقوال كثيرة، وإن كان بعضها قريباً من بعض، أو داخلاً في بعض، وعامتها يرجع إلى اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد، أي: قد يذكر بعضهم نوعاً من المتشابه، ويذكر الآخر نوعاً ثانياً، ولا يكون بين القولين تضاد في حقيقة الأمر^(٣).
والأقوال في ذلك عديدة، ذكرها كثير من العلماء^(٤)، وأشهرها قولان:

= «مباحث في علوم القرآن» للقطان (ص ١٨٣)، «لمحات في علوم القرآن» (ص ١٥١).

(١) انظر: «التفسير الكبير» له (٣/١٣٧ - ١٣٨).

(٢) «التدمرية» (ص ١٠٥)، وما بين المعكوفتين مني للتوضيح.

(٣) انظر: «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرضاً ونقداً» للدكتور سليمان الغصن (١/٣٧١).

(٤) ذكر ذلك أغلب المفسرين عند هذه الآية، وعلى رأسهم الإمام الطبري =

الأول: أنّ المحكمَ ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابهُ ما لم يكن لأحدٍ إلى علمه سبيل، مما استأثره الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت خروج عيسى، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وما أشبه ذلك، ويلحق بذلك ما ذُكرَ من أنّ المتشابهَ هو الحروفُ المقطّعة التي في أوائل بعض السور.

وقد ذهبَ إليه بعضُ السلف^(١)، ورجحه ابنُ جرير^(٢)، والقرطبي، وذكرَ أنه أحسنُ ما قيل في المتشابه^(٣).

وهذا القولُ وإن اشتهرَ عن كثيرٍ من أهل السنّة، إلا أنه لا يخلو عن وجوه الضعف، وقد شرحها شيخُ الإسلام وغيره^(٤).

القولُ الثاني: أنّ المحكمَ ما استقلَّ بنفسه، وظهرَ معناه،

= (١٩٢/٥ - ٢٠١)، وانظر: «القطع والائتلاف» للنحاس (١/١٢٥ - ١٢٧)، «الافتداء في معرفة الوقف والابتداء» (١/٤٥٢)، «موقف المتكلمين» (١/٣٧١ - ٣٨٢)، «المحكم والمتشابه في القرآن العظيم» (ص ٥٥ - ٦٢)، «المحكّمات في الشريعة الإسلامية» (ص ١٧ - ٤٠).

(١) منهم من الصحابة رضي الله عنهم: جابر بن عبد الله، وهو مقتضى كلام الشعبي من التابعين، والثوري من أتباع التابعين، انظر: المصادر السابقة في الحاشية السابقة.

(٢) انظر: «تفسيره» (١٩٩/٥ - ٢٠١).

(٣) «الجامع لأحكام القرآن» له (١٧/٥) طبعة الرسالة.

(٤) انظر: «تفسير سورة الإخلاص - مجموع الفتاوى» (١٧/٣٩٧ - ٣٩٨، ٤١٩)، «موقف المتكلمين» (١/٣٧٧ - ٣٧٨)، وانظر خلاصة كلام شيخ الإسلام فيها في: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٣٤ - ١١٣٥).

ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان، ويدخل في هذا قول من عرف المحكم بأنه ما لم يتحمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجهًا، كما يدخل فيه قول من فسّر المتشابه بالمجمل الذي لا يظهر معناه بعلم ولا ظن، سواء كان بسبب الاشتراك في معناه، أو لغرابته، والمحكم ما عدا المتشابه.

وهو مذهب الشافعي، وظاهر كلام الإمام أحمد، وجزم به غير واحد من العلماء^(١)، ونصره شيخ الإسلام، مؤكداً على أمر مهم، وهو أن التشابه أمر نسبي وإضافي، وسيأتي شرحه.

والراجع من القولين - والله تعالى أعلم - هو القول الثاني، وقد ألف الإمام أحمد رسالته المشهورة في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكّت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله^(٢)، ثم إنه لما ردّ على هؤلاء في استدلالاتهم الباطلة، لم يقل: هذه الآيات من المتشابه، وسكت عنها، وإنما ردّ عليهم، وبين أحكامها، وفسرها، وذمهم على أنهم تأولوها على غير تأويلها الصحيح، وهذا يدل على أنه يرى أنّ من الآيات ما قد يخفى معناها

(١) انظر: «تفسير الطبري» (١٩٧/٥)، «العدة» للقاضي أبي يعلى (٢/٦٨٤ - ٦٨٥)، «البرهان» للجويني (١/٤٢٤)، «معالم التنزيل» للبغوي (١/٢٧٩)، «زاد المسير» لابن الجوزي (١/٣٠٥ - ٣٥١)، «البرهان في علوم القرآن» للزركشي (٢/٧٠)، «تفسير سورة الإخلاص - مجموع الفتاوى» (١٧/٤٢٢ - ٤٢٣)، وغيرها من كتب التفسير وأصول الفقه، وانظر: «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة» (١/٣٧١ - ٣٧٣).

(٢) الكتاب مطبوع متداول.

على بعض الناس، ويتعلق بها من في قلوبهم زيغ، ولكن يمكن فهم معناها المراد بها من النصوص الأخرى.

ويقول شيخ الإسلام: «إن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، ولكن ثم آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، وتلك المتشابهات إذا عرفت معناها صارت غير متشابهة»^(١)، أي: عند من عرفها.

ويشهد لهذا ما ورد في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «إنّ الحلالَ بيّنٌ، وإنّ الحرامَ بين، وبينهما مشتبّهاتٌ لا يعلمهنّ كثيرٌ من الناس»^(٢).

فأخبر النبي ﷺ أنّ المتشابهات لا يعلمهن كثيرٌ من الناس، ولكن بعض الناس يعلمونها، وهذا يؤكد صحة ما قرره شيخ الإسلام، وابن القيم^(٣)، والشاطبي^(٤): من وجود التشابه النسبي والإضافي، الذي قد يكون سببه راجعاً إلى أسباب عديدة يختلف علم الناس فيها، كغرابة اللفظ، أو لاشتباه المعنى بغيره، أو لتقصير

(١) «الفرقان بين الحق والباطل» - ضمن «مجموع الفتاوى» - (١٤٤/١٣).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (١٢١٩/٣ - ١٢٢٠)، ح (١٥٩٩)، في المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، وأحمد في «مسنده» (٢٦٩/٤) [٣٢٠/٣٠]، ح (١٨٣٦٨) ط: الرسالة، وغيرهما، وأصله في «صحيح البخاري» (٣٤٠/٤)، ح (٢٠٥١) في البيوع، باب الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبّهات، بدون لفظة: «لا يعلمهن كثيرٌ من الناس».

(٣) انظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٢١٣/١).

(٤) انظر: «الموافقات» له (٩٢/٣ - ٩٣).

الناظر في الاجتهاد وطلب الحق، أو غير ذلك من الأسباب^(١).
 والمتشابه بهذا المعنى - القول الثاني - هو الراجع كما سبق؛
 لأن المتشابهة بهذا المعنى هو الذي يتبعه أهل الزيف، فيتعلقون بما قد
 يحتمله اللفظ من المعاني الباطلة، ولا يردونه إلى المحكم من الآيات
 الموضحة لهذا التشابه^(٢).

ما هو المحكم والمتشابه عند المتكلمين؟

المحكم والمتشابه عند التفتازاني وأصحابه من المتكلمين
 يختلفان - في الواقع والتطبيق - عما سبق في تعريفهما، فالمتشابه
 عندهم: كل ما خالف أصولهم العقلية، والمحكم: ما وافق
 أصولهم، وقد لخصه شيخ الإسلام بقوله: إنهم «يجعلون أقوالهم
 البدعية محكمة يجب اتباعها واعتقاد موجبها، والمخالف إما كافر،
 وإما جاهل لا يعرف هذا الباب، وليس له علم بالمعقول، ولا
 بالأصول^(٣)».

(١) انظر شيئاً من التفصيل في أسباب التشابه في «المحكم والمتشابه في
 القرآن العظيم» (ص ٦٣ - ٧٠).

(٢) انظر: «موقف المتكلمين» للدكتور سليمان الغصن (١/٣٨٢).

(٣) من ذلك ما قاله الرازي في إمام الأئمة ابن خزيمة (ت ٣١١هـ) - في
 «تفسيره» (٣/٥٨٢ - ٥٨٤) - عند قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ
 السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]: «واعلم: أن محمد بن إسحاق بن
 خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية في الكتاب الذي سماه
 بالتوحيد، وهو في الحقيقة كتاب الشرك، واعترض عليها، وأنا أذكر
 حاصل كلامه بعد حذف التطويلات؛ لأنه كان رجلاً مضطرب الكلام،
 قليل الفهم، ناقص العقل... [ثم ذكر كلام الإمام ابن خزيمة، ثم
 قال...]: وأقول: هذا المسكين الجاهل إنما وقع في أمثال هذه =

= الخرافات لأنه لم يعرف حقيقة المثلين، وعلماء التوحيد حققوا الكلام في المثلين، ثم فرّعوا عليه الاستدلال بهذه الآية، فنقول... [ثم ذكر تحقيقه، ثم قال]: فثبت أنّ الكلام الذي أورده إنما ذكره لأجل أنه كان من العوام...».

ثم يستمرّ الرازي يدلل على غرور المتكلمين قائلاً - (٣/ ٥٨٤) -: «بقي ههنا أن يُقال: فما الدليل على أنّ الأجسام كلّها متماثلة؟ فنقول: ها هنا مقامان: المقام الأول: أن نقول: هذه المقدمة... إن كانت ممنوعة فنقول: فلم لا يجوز أن يُقال إله العالم هو الشمس، أو القمر، أو الفلك، أو العرش، أو الكرسي، ويكون ذلك الجسم مخالفاً لِمَاهِيَةِ سائر الأجسام، فكان هو قديماً أزلياً واجب الوجود، وسائر الأجسام محدثة مخلوقة؟ ولو أنّ الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يُسقطوا هذا الإلزام عن المجسّم لا يقدرّون عليها.

فإن قالوا: هذا باطل لأنّ القرآن دلّ على أنّ الشمس والقمر والأفلاك كلّها محدثة مخلوقة: فيقال: هذا من باب الحماقة المفرطة؛ لأنّ صحة القرآن وصحة نبوة الأنبياء مُفرّعة على معرفة الإله، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلّم به... [إلى أن قال]: فظهر بهذا التقرير الذي ذكرناه أنّ حجة أهل التوحيد في غاية القوة، وأنّ هذه الكلمات التي أوردها هذا الإنسان إنما أوردها لأنه كان بعيداً عن معرفة الحقائق، فجرى على منهج كلمات العوام، فاغتربتلك الكلمات التي ذكرها».

وقد سقت كلام الرازي بطوله ليكون دليلاً واضحاً على جهله وسخافة عقله، ومثله ومثل الإمام ابن خزيمة كما في الآية الكريمة: ﴿أَمَّن يَمِشُ مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾، فما قيمة سخافات الرازي التي أزرى بها على عقله في مقابل النصوص التي ذكرها الإمام ابن خزيمة في كتابه؟! =

ويجعلون كلامَ الله ورسوله الذي يُخالفها من المتشابه الذي لا يَعرفُ معناه إلا الله، أو لا يعرفُ معناه إلا الراسخون في العلم، والراسخون عندهم من كان موافقاً لهم على ذلك القول...»^(١).

وقال في الرد على الجويني: إنَّ مما يؤخذ عليه: «تسمية الأخبار التي أخبر بها الرسولُ عن ربه: أخباراً متشابهة، كما يسمون آياتِ الصفات متشابهة، وهذا كما يُسمي المعتزلة الأخبارَ المثبَّته للقدَر متشابهة.

وهذه حالُ أهل البدع والأهواء، الذين يُسمون ما وافق آراءهم

= وأما قضية تماثل الأجسام، والتي عَيَّرَ الرازيُّ إمامَ الأئمة بجهلها: فهي من البطلان بحيث لا تستحق أن يطوَّل الكلامُ في الكلام فيها، وانظر ما سيأتي في المبحث السادس للإطلاع على بطلانها.

وقد نسجَ على منوال الرازي كثيرٌ من أهل البدع، منهم القضاعي، حيث يقولُ في كتابه «فرقان القرآن» (ص ١٨) - الذي كتبه مقدمةً لكتاب «الأسماء والصفات» للإمام البيهقي -: «كأنه ﷺ [يقصد البيهقي] قصدَ بكتابه هذا غسلَ العار الذي ألحقه الحافظُ ابنُ خزيمة بأهل الحديث، فإنه ألفَ كتاباً سمَّاه: «كتاب التوحيد»، وليته اقتصرَ فيه على جمع الأحاديث المتشابهة، ولكنه فسرها بما لا يصح أن يُعتَقَدَ في الله تعالى، ولا يقولُ به المحققون من سلفٍ ولا خلف، وقد طعنه الإمامُ فخرُ الدين الرازي طعنةً أردته قتيلاً...».

ولا يدري القضاعي أنَّ الرازيَّ لم يطعن إلا نفسه، وقد رفعَ الله ذكرَ إمام الأئمة ابن خزيمة، بينما جعلَ الرازيُّ يُذكر بتلك البدع التي انتصر لها طول عمره، وفرقٌ شاسعٌ بين من أفنى عمره في خدمة الحديث، وبين من أفنى كثيراً من عمره في خدمة ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة الملحدين.

(١) «الفرقان بين الحق والباطل - مجموع الفتاوى» (١٣/١٤٢ - ١٤٣).

من الكتاب والسنة محكمًا، وما خالف آراءهم متشابهًا^(١)، وهؤلاء كما قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَأَمَنَّا بِاللَّهِ وَيَا رَسُولَ اللَّهِ اطعنا ثمَّ يَتَوَلَّى فِرْيَقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فِرْيَقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمْ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَى اللَّهِ مُدْعِينَ ﴿٤٩﴾ أَفَى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ﴾ [النور: ٤٧ - ٥٠]، وكما قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥]، وكما قال تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [المؤمنون: ٥٣]^(٢).

(١) يقول الإمام ابن القيم في وصف منهجهم وحالهم - في «القصيدة النونية» (٣٥٢/١ - ٣٥٣) - بشرح الهراس -، و(٥٩/٢ - ٦١) بشرح ابن عيسى: واعلم بأنَّ طريقهم عكسُ الطريق... حق المستقيم لمن له عينان جعلوا كلامَ شيوخهم نصًّا له الإ... حكامٌ موزونًا به النصان وكلامَ باريهم وقولَ رسولهم متشابهًا متحملاً لمعان فتولدت من ذينك الأصليين أو... لاذ أتت للغبيِّ والبهتان إذ من سفاح لا نكاح كونها بئس الوليدُ وبئست الأبوان عرضوا النصوصَ على كلامِ شيوخهم فكانها جيشٌ لذي سلطان والعزلُ والإبقاء مرجعه إلى الس... سلطان دون رعيّة السلطان وكذلك أقوالُ الشيوخ فإنها إن وافقاً قولَ الشيوخ فمرحباً أو خالفت فالدفعُ بالإحسان إِمَّا بتأويل فإن أعيأ فتف... ويضُّ ونتركها لقولِ فلان إذ قوله نصٌّ لدينا محكمٌ والنص فهو به عليم دوننا وإلا تمسكهم بأيدي مبصرٍ فاعجب لعيمان البصائرِ أبصروا كونه المقلد صاحب البرهان.

(٢) «التسعينية» (٩١٠/٣).

وقال الإمام ابن أبي العز الحنفي: «بل كلُّ فريقٍ من أرباب البدع يعرضُ النصوصَ على بدعته وما ظنَّه معقولاً؛ فما وافقه قال: إنه مُحكمٌ، وقبَله، واحتجَّ به، وما خالفه قال: إنه متشابه، ثم رَدَّه، وسَمَّى رَدَّه تفويضاً، أو حَرْفَه، أو حَرْفَه، وسَمَّى تحريفَه تأويلاً، فلذلك اشتدَّ إنكارُ أهلِ السُّنة عليهم.

وطريقُ أهلِ السُّنة: أن لا يعدلوا عن النصِّ الصحيح، ولا يُعارضوا^(١) بمعقولٍ، ولا قولِ فلان^(٢).

ومما يوضح هذا: أنَّ المتكلمين صرَّحوا بأنَّ المعوَّل عليه في الحكم بالتشابه أو الإحكام هو العقل، وقد تحدَّث الرازيُّ عن هذا الموضوع تحت عنوان: «الفصل الثالث: في الطريق الذي يُعرَف به كونُ الآية محكِّمةً أو متشابهةً»، ثم قال:

«اعلم: أنَّ هذا موضعٌ عظيمٌ؛ وذلك لأنَّ كلَّ واحدٍ من أصحاب المذاهب يدَّعي أنَّ الآياتِ الموافقةَ لمذهبِ الخصمِ متشابهةٌ... فلا بدَّ ههنا من قانونٍ أصلي يُرجَعُ إليه في هذا الباب...».

وخلاصةُ ما ذكره في هذا القانون: أنه لا يجوز تركُ ظاهر النصِّ إلاَّ بدليل منفصل، ثم ذكر أنَّ الدليلَ المنفصلَ إمَّا أن يكون لفظياً أو عقلياً، أمَّا الدليلُ اللفظي: فلا يمكن الاعتمادُ عليه؛ لأنَّ الدلائلَ اللفظيةَ لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفةٌ على عشرة مقدمات، «وكلُّ واحدٍ من هذه المقدمات مظنونة، والموقوفُ على المظنونِ

(١) كذا في المصدر، ولعل الصحيح: «ولا يعارضوه» - بزيادة الضمير الراجع إلى النص -.

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/٥٠٠).

أولى أن يكون مضموناً، فثبت أنّ شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً»، ولذلك قرّر التعويل على الدليل العقلي، وأنّ ما خالفه فهو من المتشابه، ويجب تأويله بما يوافقه^(١).

وقال أيضاً عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ ﴿٧﴾

[آل عمران: ٧]:

«وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا: آمنا به، ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلّا ذوا العقول الكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول، فيكون محكماً، وأمّا الذي يخالف ظاهره دلائل العقول: فيكون متشابهاً...»

وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين، الذين يبحثون عن الدلائل العقلية^(٢)، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته

(١) «أساس التقديس» (ص ١٣٢).

(٢) لأنهم - باتباعهم للفلاسفة الوثنيين ومن في حكمهم - قد حرموا نور القرآن، فصاروا لا تكفيهم أدلة القرآن، ويبحثون عن الأدلة خارج القرآن، وبها يتوسلون إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولذلك قد ضلّوا وأضلوا.

وهذا الكلام من الرازي يدل على جهله بمكانة القرآن، وطريقة السلف في تفسيره، ومع ذلك نراه يتبحر بما رأيناه من كلامه، ويتابع الرازي في تبجحه قائلاً - بعد النص السابق مباشرة (٣/١٤٨) -: «واعلم: أنّ الشيء كلما كان أشرف: كان ضدهً أخس، فكذلك مفسر القرآن: متى كان موصوفاً بهذه الصفة: كانت درجته هذه الدرجة العظمى، التي عظم الله الثناء عليه، ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو: كان في غاية البعد عن الله، ولهذا قال =

وأفعاله، ولا يُفسِّرون القرآن إلّا بما يُطابق دلائل العقول، وتوافق اللغة والإعراب^(١)»^(٢).

وبهذا نعرفُ تلاعبهم بالقضية، وأنّ القضية هي التستر وراء هذه المصطلحات التي لها صلة - من حيث نشأتها - بالنصوص؛ لترويج تحريفهم المسمّى بالتأويل، أو تجهيلهم المسمّى بالتفويض.

وليتدبّر المؤمنُ هنا في تلك المقدمة المهولة للرازي، والقانون الذي صاغه لمعرفة المحكم والمتشابه: ماذا قدّم الرازيُّ هنا من الحلول الحاسمة؟! إنه لم يزد على تعميق الضلال، وتضييع الحق، وإعلاء كلمة عقلهم الملوّث على أدلة الكتاب والسنة.

وقد ناقشه شيخ الإسلام في تعويله على الدليل العقليّ لتمييز

= النبي ﷺ: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ: فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». قلت: وبعد أن صرّح الرازيُّ أنه لا يتقيّد في التفسير إلّا بأدلة العقول - دون النصوص - وأنّ النصوصَ نفسها توزن بأدلة العقول: لا أدري ماذا يقصدُ بإيراد هذا الحديث هنا، فإذا لم يكن صنيعُهُ تفسيرًا بالرأي: فماذا يكون؟

(١) قد أسلفت في مبحث المجاز طرفًا من استغلال المتكلمين للتوسع في اللغة، ومن الكتب المفيدة في هذا الموضوع: «التفسير اللغوي للقرآن الكريم» للدكتور مساعد بن سليمان الطيّار، وقد بحث هذه الظاهرة عند المتكلمين بتوسع، وانظر: «أسباب الخطأ في التفسير» للدكتور طاهر محمود محمد يعقوب (١/٢١٥ - ٢٥٨).

(٢) «التفسير الكبير» للرازي (٣/١٤٧ - ١٤٨).

المحكّم من المتشابه من وجوه عديدة، وبيّن أنّ كلامه هذا يؤدّي إلى عدم الاستدلال بالكتاب والسنة أصلاً؛ لأنّ الاحتجاج به موقوفٌ عنده على نفي المعارض العقلي، ومما قاله شيخ الإسلام في ذلك مخاطباً للرازي:

«إنك صرحت هنا وفي غير هذا الموضع: أنّ شيئاً من الدلائل اللفظية لا يُفيد العلم، وحينئذٍ: فالظاهرُ سواء عارضه دليلٌ عقلي أو لم يُعارضه: لا يحصلُ به علمٌ عندك، فإذا أقرّ الظاهرُ فإنما يُفيد عندك الظن، والظنُّ لا يجوز التمثيلُ به في الأصول، فكلُّ آيةٍ دلّت على مسألةٍ أصولية: لا يجوز الاحتجاجُ بها عندك، بل يجب أن يكون من المتشابه، وعلى هذا: فليس القرآن في هذا الباب منقسيماً عندك إلى محكّم ومتشابه.

ومع أنّ هذا^(١) مناقضٌ لما تُقرّره: فهو مخالفٌ لصريح القرآن والسنة والإجماع، وهو باطل عقلاً وشرعاً^(٢).

على أن قول الرازي مناقضٌ لنص آية المتشابه؛ لأن الله ﷻ أخبر أنّ من الكتاب آيات محكمات هن الأصل الذي يبنى ويرد إليه المشابه، والرازي جعل الأصل الذي يُرد إليه: العقل، بل إنه جعل القرآن كلّهُ - محكمه ومتشابهه - يُردُّ إلى هذا الأصل،

(١) أفاد الدكتور عبد الرحمن المحمود أن العبارة في المخطوطة: «ومع هذا أنه مناقض»، واستظهر أن يكون الصحيح ما أثبتّه.

(٢) «نقض التأسيس» - مخطوط - (٣٠٩/٢)، نقلاً عن «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٣٧ - ١١٣٨).

وما خالفه فهو متشابه^(١).

ثانياً: الصفات ليست من المتشابه:

ذهب المتكلمون إلى أنّ نصوص الصفات من المتشابه، ثم بنوا عليه مسلكي التأويل والتفويض، فالتأويل على القول بأنّ المتشابه مما يمكن العلم به، والتفويض على أنه مما لا يمكن العلم به، كما سبق التفصيل، فجعل نصوص الصفات من المتشابه مدخلاً لتسويغ التأويل بزعم إرجاعها إلى ما يوافق الحق المعلوم، والتفويض بزعم أنّ المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، فيجب التفويض فيها كما هو دأب السلف عندهم، كما سبق في كلام التفازاني.

«وهذا هو محكّ الخلاف ونتيجته، ولو أنّ الكلام في المحكم والمتشابه سلّم من إقحام الصفات فيه، وطلب تأويلها وتحريف نصوصها^(٢)؛ تذرّعاً بأنها من المتشابه، كما فعل أهل البدع والكلام: لَبقي الخلاف فيه مثل غيره من مسائل علوم القرآن - كأول ما نزل وآخر ما نزل، والمكي منه والمدني، وغيرها - قابلاً لتعدد الآراء واختلافها»^(٣).

الهدف من جعل المتكلمين نصوص الصفات متشابهة:

الهدف من ذلك واضح، وهو الإعراض عنها بحجة عدم العلم

(١) انظر: المصدر السابق (٢/٣٠٩ - ٣١٠)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٣٨).

(٢) في المصدر: «نصوصاً»، وهو خطأ مطبعي.

(٣) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٤٠).

بها، قال شيخ الإسلام - وهو يرد على الجويني في هذا الموضوع -:
 «السابع: قياسه لِمَا سَمَّاهُ المتشابه في الأخبار على المتشابه
 في أي الكتاب: لِيُلْحَقَهُ به في الإعراض عن ذكره، وعدم
 الاشتغال به.

وحاشا الله أن يكون في كتاب الله ما أمر المسلمون
 بالإعراض عنه وعدم التشاغل به، أو أن يكون سلف الأمة وأئمتها
 أعرضوا عن شيء من كتاب الله، لاسيما الآيات المتضمنة لذكر
 أسماء الله وصفاته، فما منها آيةٌ إلا وقد روى الصحابة فيما يوافق
 معناها ويفسره عن النبي ﷺ، وتكلموا في ذلك بما لا يحتاج معه
 إلى مزيد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا
 قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا
 يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]، فإن المتأخرين، وإن كان فيهم من حرّف،
 فقال: بقبضته: بقدرته، ويمينه: بقوته، أو بقسمه، أو غير ذلك: فقد
 استفاضت الأحاديث الصحيحة التي رواها خيار الصحابة
 وعلمائهم، وخيار التابعين وعلمائهم، بما يوافق ظاهر الآية،
 ويُفسر المعنى، كحديث أبي هريرة المتفق عليه^(١)، وحديث عبد الله بن

(١) ولفظه: أن أبا هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «يَقْبُضُ اللَّهُ
 الْأَرْضَ وَيَطْوِي السَّمَاوَاتِ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ؛ أَيْنَ مَلُوكُ
 الْأَرْضُ؟»، رواه البخاري في «صحيحه» في أربعة مواضع بالأرقام
 (٤٨١٢، ٦٥١٩، ٧٣٨٢، ٧٤١٣)، أولها في (٤١٣/٨) في التفسير،
 باب ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾،
 ومسلم في «صحيحه» (٢١٤٨/٤)، ح (٢٧٨٧) في كتاب «صفات
 المنافقين وأحكامهم».

عمر - المتفق عليه^(١)، - وحديث ابن مسعود في قصة الحبر - المتفق عليه^(٢)، - وحديث ابن عباس، الذي رواه الترمذي وصححه^(٣)،

(١) ولفظه: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَقْبِضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْأَرْضَ، وَتَكُونُ السَّمَاوَاتُ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ»، رواه البخاري في «صحيحه» (١٣/٤٠٤)، ح(٧٤١٢)، في التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾، ومسلم في «صحيحه» (٤/٢١٤٨)، ح(٢٧٨٨)، في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، ولفظه: «يَطْوِي اللَّهُ ﷻ السَّمَاوَاتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِيَدِهِ الْيَمْنَى...».

(٢) ولفظه - كما في البخاري - عن ابن مسعود، أَنَّ يَهُودِيًّا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَاوَاتِ عَلَى إصْبَعٍ، وَالْأَرْضِينَ عَلَى إصْبَعٍ، وَالْجِبَالَ عَلَى إصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ عَلَى إصْبَعٍ، وَالْخَلَائِقَ عَلَى إصْبَعٍ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، فَضَحَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾»، قال يحيى بن سعيد [وهو شيخ شيخ البخاري في السند]: وزاد فيه فضيل بن عياض، عن منصور، عن إبراهيم، عن عبيدة، عن عبد الله: «فَضَحَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَعْجَبًا وَتَصَدِيقًا لَهُ».

أخرجه البخاري في «صحيحه» في خمسة مواضع بالأرقام: (٤٨١١، ٧٤١٤، ٧٤١٥، ٧٤٥١، ٧٥١٣)، واللفظ الذي ذكرته: هو ما أخرجه فيه (١٣/٤٠٤)، ح(٧٤١٤)، في الكتاب والباب المذكورين في الحاشية السابقة، ومسلم في «صحيحه» (٤/٢١٤٨)، ح(٢١/٢٧٨٦)، في الكتاب المذكور في الحاشية السابقة.

(٣) أخرجه الترمذي في «جامعه» (٥/٣٧١ - ٣٧٢)، ح(٣٢٤٠)، في التفسير، باب ومن سورة الزمر، وأخرجه أيضًا: أحمد في «مسنده» (١/٢٥١، ٣٢٤) [٤/١٢٥ - ١٢٥]، ح(٢٢٦٧)، (٥/١٢٩)، ح(٢٩٨٨) ط: الرسالة، والطبري في «تفسيره» (٢٠/٢٤٨ - ٢٤٩) في تفسر آية الزمر، وابن خزيمة في «التوحيد» (١/١٨٤ - ١٨٥)، ح(١٠٦)، وابن منده في «الرد على الجهمية» (ص ٦٥).

وغير ذلك، وكذلك أنه خلق آدمَ بيديه^(١)، وغير ذلك^(٢)»^(٣).
والخلاصة: أنه إذا كان قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾: فيه شيءٌ من الاشتباه - مع أنه لا اشتباه فيه أصلاً - فقد تضافرت النصوصُ في دفع هذا الاشتباه، فلم يبقَ أيُّ احتمالٍ حول المرادِ من الآية، وهذا هو حالُ جميعِ نصوصِ الصفات من حيث الجملة، فهي مع وضوحها: قد فسّر بعضها بعضاً؛ لئلا يكون للمعطّلة مدخلٌ في التشبُّثِ بشيءٍ منها.

مناقشة إدخال نصوص الصفات في المتشابه^(٤):

ناقشَ شيخُ الإسلام - وغيره - المتكلمين في هذا الموضوع بما يطول، من ذلك ما قاله شيخُ الإسلام:

= ولفظُ الترمذي: مرَّ يهوديٌّ بالنبي ﷺ فقال النبي ﷺ: «يا يهودي، حدّثنا»، فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضعَ الله السماواتِ على ذِه، والأرضَ على ذِه، والماءَ على ذِه، والجبالَ على ذِه، وسائرَ الخلقِ على ذِه - وأشارَ محمد بن الصلت [شيخُ شيخ الترمذي في السند] بخنصره أولاً، ثم تابعَ حتى بلغَ الإبهام - فأنزلَ الله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾، قال الترمذي: هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ صحيحٌ.

(١) يدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ [ص: ٧٥]، والأحاديثُ في هذا الباب كثيرة، وقد عقدَ الإمامُ البخاريُّ في «صحيحه» في كتاب التوحيد باباً مستقلاً بقوله: «باب قول الله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾»، وأوردَ فيه أحاديثَ عديدة.

(٢) انظر: «كتاب التوحيد» لابن خزيمة (١/١١٨ - ٢٠١)، الأحاديث (٥٨ - ١١٠)، «الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز» (ص ٤٦ - ٤٩).

(٣) «التسعينية» لشيخ الإسلام (٣/٩١٠ - ٩١٣).

(٤) للتوسع في هذا الموضوع، انظر: «الماتريديّة» للدكتور أحمد الحربي (ص ٢٨٨ - ٢٩٢).

«وأما إدخال أسماء الله وصفاته أو بعض ذلك في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، أو اعتقاد أن ذلك هو المتشابه الذي استأثر الله بعلم تأويله... فالكلام على هذا من وجهين:

الأول: من قال: إن هذا من المتشابه، وأنه لا يفهم معناه: فنقول: أما الدليل على بطلان ذلك: فإني لا أعلم عن أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة - لا أحمد بن حنبل، ولا غيره - أنه جعل ذلك من المتشابه الداخلي في هذه الآية، ونفى أن يعلم أحد معناه، وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، ولا قالوا: إن الله ينزل كلاماً لا يفهم أحد معناه، وإنما قالوا كلمات لها معانٍ صحيحة^(١)، قالوا في أحاديث الصفات: (تَمَرُّ كما جاءت)، ونهوا عن تأويلات الجهمية، وردّوها وأبطلوها، التي مضمونها تعطيل النصوص عمّا دلّت عليه.

ونصوص أحمد، والأئمة قبله: بيّنة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية، ويُقرّون النصوص على ما دلّت عليه من معناها، ويفهمون منها بعض ما دلّت عليه، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد، والفضائل، وغير ذلك...»^(٢).

والسلف - رحمهم الله تعالى - تواتر عنهم الردّ على تأويلات أهل الكلام، التي هي صرف النصوص عن ظاهرها إلى ما يخالف

(١) يشير شيخ الإسلام إلى الألفاظ المأثورة عن السلف، والتي يستدلُّ بها المفوضة للتفويض البدعي.

(٢) «الإكليل في المتشابه والتأويل» - ضمن «مجموع الفتاوى» - (١٣/٢٩٤) -

ظاهرها، ثم إنهم أثبتوا هذه الصفات، ولم يتوقفوا فيها، فكيف يُقال: إنها عندهم من المتشابهة؟!^(١).

وقال الإمام ابن القيم: «وقد تنازعَ الناسُ في المحكم والمتشابه تنازعًا كثيرًا، ولم يُعرف عن أحدٍ من الصحابة قط أن المتشابهات آيات الصفات، بل المنقول عنهم يدلُّ على خلاف ذلك، فكيف تكون آيات الصفات متشابهة عندهم وهم لا يتنازعون في شيءٍ منها، وآيات الأحكام هي المحكّمة وقد وقعَ بينهم النزاعُ في بعضها؟ وإنما هذا قولٌ بعض المتأخرين»^(٢)، وذكر أيضًا أن آيات الصفات محكّمة، ومن أبين الكتاب إحكامًا^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق (٢٩٦/١٣)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١١٤١/٣).

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٢١٣/١ - ٢١٤).

(٣) المصدر السابق (٢١٤/١) - هامش -.

وقد بحث الإمام ابن القيم رحمته الله هذا الموضوع - بشكل عام - في كتابه «إعلام الموقعين» بتوسع (٢/٢٩٤ - ٤٢٥)، وذكر فيه (٢/٢٩٤) أن لأهل البدع طريقين في ردّ السنن:

«أحدهما: ردّها بالمتشابهة من القرآن أو من السنن.

الثاني: جعلهم المحكم متشابهًا ليعطلوا دلالته، وأمّا طريقة الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث؛ كالشافعي، والإمام أحمد، ومالك، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، والبخاري، وإسحاق: فعكس هذا الطريق، وهي أنهم يردّون المشابهة إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يُفسرُ لهم المتشابهة، ويبيّنُه لهم، فتتفقُ دلالته مع دلالة المحكم، وتوافقُ النصوصُ بعضها بعضًا، ويصدقُ بعضها بعضًا؛ فإنها كلّها من عند الله، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض، وإنما الاختلاف =

الوجه الثاني: على التسليم بأن الصفات - كلها أو بعضها - من المتشابه، كما نُقِلَ عن بعض الأئمة أنه سَمِيَ بعض ما استدلَّ به الجهميةُ متشابهًا، «فَيُقَالُ: الذي في القرآن: أنه لا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ، إمَّا المتشابه، وإمَّا الكتابُ كُلُّهُ كما تقدّم، ونفيُّ علم تأويله ليس نفي علم معناه، كما قدّمناه في القيامة، وأمور القيامة... (١)» (٢).

ومرادُ شيخ الإسلام من التفريق بين العلم بالتأويل، والعلم بالمعنى: أن العلم بالتأويل هو المنفي عن الخلق في آية آل عمران،

= والتناقض فيما كان من عند غيره.

ولنذكر لهذا الأصل أمثلةً لشدة حاجة كل مسلم إليه أعظم من حاجته إلى الطعام والشراب:

المثال الأول: ردُّ الجهميةِ النصوصَ المحكّمةَ غايةَ الأحكام، المبيّنة بأقصى غاية البيان: أن الله موصوفٌ بصفات الكمال، من العلم، والقدرة، والإرادة... وبالأفعال؛ كالمجيء، والإتيان، والنزول إلى السماء الدنيا... والعلمُ بمجيء الرسول بذلك، وإخباره به عن ربه إن لم يكن فوق العلم بوجوب الصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، وتحريم الظلم والفواحش والكذب: فليس يقصرُ عنه، فالعلمُ الضروريُّ حاصلٌ بأن الرسولَ أخبرَ عن الله بذلك، وفرضَ على الأمة تصديقه فيه فرضًا لا يتم أصلُ الإيمان إلا به.

فردَّ الجهميةُ ذلك بالمتشابه من قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ومن قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (١٥)، ومن قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ (١)، ثم استخرجوا من هذه النصوص المحكّمة المبيّنة احتمالاتٍ وتحريفاتٍ جعلوها به من قسم المتشابه.

ثم تابع الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في بيان الأمثلة، وكلها ثلاثة وسبعون مثالًا.

(١) في المصدر نفسه (١٣/٢٨٠ - ٢٨١).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١٣/٣٠٦).

والتأويلُ المرادُ به هنا هو الكيفية، وليس المنفيُّ هو العلم بالمعنى؛ لأنه ليس في القرآن ما لا يُفهم معناه أصلاً.

وفي نهاية الجولة مع التفتازاني في هذا الموضوع أؤكد: أنه - كغيره من المتكلمين - قد سترَ عدمَ قبوله لدلالة النصوص وتحريفها بدعوى أن ما خالفه منها من المتشابه المنهجي عن اتباعه^(١)، وقد ذهب إلى كون نصوص الصفات متشابهةً ليمهد بذلك أرضيةً تصلح للانطلاق منها إلى التفويض أو التأويل، ورأي التفتازاني في هذا الباب يندرج ضمن سلسلةٍ من خطواتهم الكثيرة، الرامية إلى التلبس حول موقفهم الجهمي من النصوص.

ومما يجلي خطورة هذا الموقف: أنه يقضي أن تكون نصوص الأسماء والصفات كلها متشابهة، وهذا يعني أن النصوص التي وردت في أهم ما في هذا الدين مما لا يُستفاد منها شيء، فلا يجوز اتباعها، بل الواجب دفعها، وبعض المتكلمين لا يتحرج ولا يستحي من التصريح بهذا الهراء!! والله المستعان.

المسألة الثالثة

الرد عليه في مسألة التأويل

التأويلُ هو الحلُّ الثاني حسب ترتيب التفتازاني للحلول التي اقترحها للتنضُّل من قبضة النصوص، وهو أوسع أبواب المبتدعة

(١) قال العلامة المعلمي عن المتكلمين: «كثيرٌ من المتعمقين يسترون تكذيبهم للنصوص بدعوى أن ما يُخالفونه منها هو من المتشابه المنهجي عن اتباعه». «التكيل» (٢/٣٣٣).

- على مختلف أصنافهم ومشاربهم - على الإطلاق من حيث التطبيق، فعليه المعوّل الأساسي في تحريف النصوص، أمّا التفويض فيذكرونه منسوبًا إلى السلف لإيهام القارئ أنّ اختيار المتكلمين للتأويل لم يأت جهلاً منهم بمنهج السلف ولا رغبةً عنه، بل أتى بعد دراستهم له، وأنّ التزامه مظنة ضلال القاصرين، وقدح الحاقدين، فيوهمون أنهم بذلك يكونون قد أرشدوا القارئ إلى كل الطرق الصحيحة المسلوكة، مع تنبيهه إلى فوائد تلك المناهج كلها، فلذلك يُقدّمون ذكر التفويض، ثم يُعقبونه بذكر التأويل مصحوبًا بتلك الدعايات العريضة لترويجه، ليكون ترجيحُه على الأول مفهومًا من السياق بأدنى إشارة، كما سلك ذلك التفازاني.

وقد عرفنا أنّ الحلول للتخلص من النصوص عديدة، والتأويل واحدٌ منها، إلّا أنني لن أتجاوز الحقيقة إذا قلت: إنّ التأويل هو المسلك المعتمد الأساسي عند جماهير المتكلمين، وأمّا المسالك الأخرى فثانوية، لا تراحمُه في التطبيق.

وقبل مناقشة التفازاني رَحِمَهُ اللهُ في هذا الموضوع: أذكرُ تعريفَ (التأويل) في اللغة وفي اصطلاح القرآن والسلف، وكذلك في اصطلاح المتكلمين؛ ليتضح الفرق بين هذه الاصطلاحات، ويُعلم موقعُ التفازاني في الموضوع؛ ليكون ذلك عاملاً مساعدًا في التوصل إلى الحق - بإذن الله تعالى -.

أولاً: تعريف التأويل:

أ- لغة:

التأويل مصدر من باب التفعيل، وأصله (الأول)، وتأتي في اللغة لمعانٍ عديدة، وهي:

١ - المرجع والمصير، مأخوذ من (آل يؤول إلى كذا)، أي: صارَ إليه ورجع^(١)، والأوّل: الرجوع^(٢)، يُقال: أوّلَ الحكمَ إلى أهله؛ أي: أرجعه وردّه إليهم^(٣)، ومنه قولُ الأعشى^(٤):

أوّلُ الحكمِ على وجهه ليس قضائي بالهوى الجائر^(٥)
أي: أرَجَّعُه وأرَدَّه^(٦)، وقولُه:

على أنها كانت تأوّلُ حبّها تأوّلُ ربّعيّ السّقاب فأصحابا^(٧)

(١) انظر: «معجم مقاييس اللغة» (١/١٥٩)، «مجمّل اللغة» (١/١٠٧) - كلاهما لابن فارس -، «الصّحاح» للجوهري (٤/١٦٢٨).

(٢) «تهذيب اللغة» للأزهري (١٥/٤٣٧).

(٣) «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (١/١٥٩).

(٤) هو: ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، أبو بصير، المعروف بأعشى قيس، ويُقال له: أعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير، أدرك الإسلام ولم يُسلم، وهو من منفوحة بالرياض، ترجمته في: «خزّانة الأدب» للبغدادي (١/٨٤)، «الأعلام» (٧/٣٤١).

(٥) «ديوان الأعشى الكبير» (ص ١٠٦).

(٦) «ظاهرة التأويل وصلتها باللغة» للدكتور أحمد عبد الغفار (ص ١٥).

(٧) «ديوان الأعشى» (ص ٧)، و(الرباعي): ولد الناقة أول الإنتاج، و(السقاب): جمع سقب، وهو ولدُ الناقة ساعة يولد، (فأصحابا): أصحبَ الرجلُ إذا بلغ ابنُه، فصارَ مثله، وصارَ كالصاحب له، ومعنى (تأوّلُ حبّها): تفسيرُ حبّها ومرجعُه، وقد مثّلَ حبّها بولد الناقة، فكما أنّ ولدَ الناقة كان صغيراً، ولم يزل يشبُّ حتى صارَ كبيراً مثل أمه، بل وكبُرَ ابنُه، وصارَ يصحبه: فكذلك كان حبّها صغيراً في قلبه، فلم يزل ينبت حتى صارَ قديماً كهذا السقب الصغير، انظر: «معجم مقاييس اللغة» (١/١٦٢)،

«الصّحاح» للجوهري (٤/١٦٢٧)، «لسان العرب» (١١/٣٤)، =

وقال الراغب: «التأويل: من الأول؛ أي: الرجوع إلى الأصل، ومنه (الموئل): للموضع الذي يُرجعُ إليه، وذلك هو ردُّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علمًا كان أو فعلًا...»^(١).

ومنه: الإيالة، وهي السياسة؛ «لأنَّ مرجع الرعية إلى راعيها، قال الأصمعي: آل الرجل رعيته يؤولها: إذا أحسن سياستها... وتقول العرب في أمثالها: ألنا وإيلَ علينا، أي: سُسنا، وساسنا غيرنا»^(٢)، ومنه: «آله، يؤوله، أولًا: إذا أصلحه»^(٣)، و«أُلته، أي: أصلحته»^(٤).

٢ - التغيير: قال ابن فارس: «قال الخليل: آل اللبْنُ يؤولُ أولًا، وأولًا: خَثُرٌ»^(٥)، وكذلك النبات، قال أبو حاتم: آل اللبْنُ على الإصبع، وذلك أن يروبَ، فإذا جعلت فيه الإصبع قيل: آل عليها، وآل القَطِران: إذا خَثُرَ، وآل جسمُ الرجل: إذا نَحَفَ»^(٦).

وهذه الدلالة «لا تبعدُ عن الأولى كثيرًا، ففي معنى التغيير:

= شرح الدكتور محمد حسين لـ«ديوان الأعشى» (ص ١٤٨ - ١٤٩).

(١) «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني (ص ٣١).

(٢) «معجم مقاييس اللغة» (١/١٦٠).

(٣) «الكامل» للمبرد (٣/١٠٩١)، وانظر: «ديوان الأدب» للفارابي اللغوي

(٤/١٩٩)، «تهذيب اللغة» (١٥/٤٣٧)، «الصحاح» (٤/١٦٢٨).

(٤) «معجم مقاييس اللغة» (١/١٦٠).

(٥) انظر: «كتاب العين» للخليل (ص ٥١ - أيل)، وفيه قريب مما نقله

ابن فارس وغيره عن الخليل.

(٦) «معجم مقاييس اللغة» (١/١٦٠)، «مجمّل اللغة» (١/١٠٧)، وانظر:

«الصحاح» (٤/١٦٢٨).

الصيرورة والرجوع إلى كذا^(١)، وهنا يمكن أن نحصر الداليتين في المعنى اللغوي: المرجع، أو المصير، أو العاقبة^(٢).

٣ - الوضوح والظهور: ومنه: الآل، وهو «ما أشرف من البعير، والسراب، أو خاصٌّ بما في أول النهار.. والخشب، والشخص، وعمدُ الخيمة»^(٣).

ومنه: آلٌ على آلٍ تحمَلُ آلاً، فالآلُ الأول: الرجل، والثاني: السراب، والثالث: الخشب^(٤).

٤ - التفسير: قال ابنُ جرير: «وأما معنى التأويل في كلام العرب: فإنه التفسيرُ، والمرجعُ، والمصير»^(٥)، وقال الجوهري: «التأويل: تفسيرٌ ما يؤوّلُ إليه الشيء، وقد أوّلته وتأوّلته تأوّلًا، بمعنى»^(٦)، «وأوّلَ الكلامَ تأويلًا، وتأوّلَه: دبّره، وقدره، وفسّره»^(٧)، ومنه يُقال: تفسير الرؤيا وتأويلها^(٨).

(١) قال الراغب - في «المفردات» (ص ٣١) -: «وآلُ اللبنُ يؤوّل: إذ خُثر، كأنه رجوعٌ إلى نقصان؛ لقولهم في الشيء الناقص: راجع».

(٢) «ظاهرة التأويل وصلتها بالغة» (ص ١٥).

(٣) «القاموس المحيط» (ص ١٢٤٥)، وانظر: «كتاب العين» (ص ٥١ - ٥٢ - أيل)، «تهذيب اللغة» (٤٣٨/١٥)، «معجم مقاييس اللغة» (١/١٦١).

(٤) «تهذيب اللغة» للأزهري (٤٣٨/١٥).

(٥) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» (٥/٢٢٢)، وانظر: «مجاز القرآن» لأبي عبيدة (١/٨٦ - ٨٧).

(٦) «الصحاح» (٤/١٦٢٧).

(٧) «القاموس المحيط» (ص ١٢٤٤)، وانظر: «لسان العرب» (١١/٣٣).

(٨) «الصحاح» (٤/١٦٢٧)، وانظر: «القاموس المحيط» (ص ١٢٤٤).

وقال الخليل: «والتأويل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحُّ إلا بيانٍ غير لفظه»^(١).

وهذا المعنى قريب من المعنى الثالث؛ لأنَّ التفسير لا يخرج عن معنى الظهور والوضوح، فيمكن إدماجها في دلالة واحدة، وهي التفسير والتدبر^(٢).

ب - التأويل في القرآن والسنة:

«لقد تكررت كلمة التأويل في القرآن الكريم في سور كثيرة، بل تكررت في بعض السور أكثر من مرة، وحين نتحدث عن التأويل في القرآن الكريم الذي هو رأس الفصاحة وقمة البيان، وفي السنة المطهرة التي هي كلام أفصح العرب على الإطلاق: نريد المقارنة بين مدلولات النصوص الشرعية، ومعطيات المعاجم اللغوية حول «التأويل»، وذلك قبل التطرق إلى استعمالات هذه الكلمة في اصطلاحات المتقدمين والمتأخرين، ومن ثم نستطيع أن نحكم لأحظى بالاستناد إلى اللغة والشرع بأنه الأولى بالتقديم؛ لصحة مأخذه وقوة دليله، ومن هنا لا بدّ من القيام باستقراء موارد التأويل واستعمالاته في القرآن مع النظر فيما قاله أئمة السلف من المفسرين، للوقوف على مدى مطابقة هذه الاستعمالات لما ورد في معاجم اللغة العربية»^(٣).

(١) «كتاب العين» (ص ٤٨ - أول).

(٢) «ظاهرة التأويل وصلتها باللغة» (ص ١٥).

(٣) «جناية التأويل الفاسد» للدكتور محمد أحمد لوح (ص ٣).

وقد قام الدكتور محمد أحمد لوح باستقراء هذا اللفظ في القرآن الكريم، ثم قال:

«نلاحظ من هذا السرد: أنّ كلمة (التأويل) رغم تكرار ورودها في القرآن ستّ عشرة مرة، إلا أنّ معناها دائرٌ بين مدلولين:

١ - العاقبة والمرجع والمصير. ٢ - التفسير والبيان.

وأما السُّنَّة المطهرة: فقد وردَ فيها كلمة (التأويل) في أكثر من حديث، فلنستعرض من ذلك ما أمكن...»^(١).

وذكرَ في استقراءه: أنّ التأويل وردَ في السُّنَّة بمعنى: تعبير الرؤيا، والتفسير والبيان، ثم قال: «ونستطيع أن نقرر هنا استنادًا إلى نتيجة هذا الاستعراض: أنّ كلمة (التأويل) لم يختلف معناها في استعمالات اللغويين المحتج بكلامهم^(٢)، واستعمالات القرآن والسُّنَّة»^(٣).

وبذلك «عُرف: أنّ التأويلَ في القرآن هو الموجودُ الذي يؤوّلُ إليه الكلام، وإن كان ذلك موافقًا للمعنى الذي يظهر من اللفظ، بل لا يُعرفُ في القرآن لفظُ التأويل مخالفاً لِمَا يدل عليه اللفظ، خلاف اصطلاح المتأخرين»^(٤).

(١) المصدر السابق (ص ٥ - ٦).

(٢) ذكر الدكتور أنّ مادة التأويل اللغوية تدور على معان، وذكر منها: الإصلاح، العودة والرجوع، الخثور، العاقبة، التفسير، وما ذكرته لا يختلف عنه إلا في المعنى الثاني، وهو واضحٌ مما ذكرته.

(٣) «جناية التأويل الفاسد» (ص ٧).

(٤) «تفسير سورة الإخلاص - مجموع الفتاوى» (١٧/٣٦٨).

ج - التأويل اصطلاحًا، والرد على المتكلمين^(١):

يختلف معنى التأويل في اصطلاح المتكلمين عن معناه في اصطلاح السلف، ولا بدّ من التمييز بين الاصطلاحين إذا أريد الوصول إلى الحق، وخاصةً وأنّ المتكلمين يصرون على أنّ تأويلهم ضرورة شرعية.

فالتأويل في اصطلاح السلف يُطلق على معنيين لا ثالث لهما،

وهما:

١ - التأويل بمعنى تفسير الكلام، سواء وافق ظاهره أو لم يوافق، وهو ما يعنيه أمثال الطبري، والبغوي، وغيرهما من مفسري السلف إذا قالوا: تأويل الآية كذا وكذا، أو: واختلف أهل التأويل، وغير ذلك من العبارات، وعليه سمى الطبري كتابه في التفسير: (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، ومن ذلك: (تأويل مشكل القرآن)، و(تأويل مختلف الحديث)، كلاهما لابن قتيبة.

وهو المراد من قول جابر بن عبد الله رضي الله عنه في حديث حجة الوداع: «ورسول الله بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله»^(٢)،

(١) للتفصيل في هذا الموضوع، انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٤)، ٢٠١، ٢٠٦ - ٢٠٨)، «التدمرية» (ص ٩١ - ١٠٢)، «الحموية» (ص ٢٩٠ - ٢٩٩)، «تفسير سورة الإخلاص - مجموع الغتاوي» (١٧/٣٦٤ - ٣٧٢)، «الصواعق المرسلّة» (١/١٧٧ - ١٨٠)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٢٥١ - ٢٥٦)، «الماتريديّة وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهيّة» للدكتور شمس الدين السلفي (٢/٢٠٢ - ٢١٠)، «جنّاية التأويل الفاسد» للدكتور محمد لوح (ص ٨ - ١١).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (٢/٨٨٧)، ح (١٢١٨) في كتاب الحج، باب حجة النبي صلّى الله عليه وآله، في حديث جابر الطويل، وهو مخرج في «السنن» أيضًا.

ومن قول ابن عباس رضي الله عنهما: «أنا ممن يعلم تأويله»^(١)، أي: تفسيره وبيانه، وقول مجاهد: «والراسخون في العلم يعلمون تأويله»^(٢)، إلى غير ذلك من عبارات السلف الواردة بهذا المعنى.

وقد تقدم ورود (التأويل) بهذا المعنى في اللغة، والقرآن، والحديث.

٢ - أن التأويل هو الحقيقة التي يؤول الكلام إليها، وإن وافقت ظاهره، ومعناه: وقوع المخبر به في وقته المحدد إذا كان الكلام خبراً، أو امثال ما دل عليه الكلام وإيقاع مطلوبه، إذا كان الكلام طلباً، فتأويل الخبر: هو عين المخبر به، وتأويل الأمر: نفس الفعل المأمور به، وهذا المعنى يرجع إلى العاقبة والمصير.

وعليه، فتأويل ما في اليوم الآخر من الجنة والنار ونحوهما: وقوع مدلول ما أخبر الله به ورسوله ﷺ كما أخبرا عنه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَيْنًا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، ومنه قوله تعالى في قصة يوسف: ﴿وَقَالَ يَتَابَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا.

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (٢٢٠/٥)، وابن الأنباري في «الأضداد» (ص ٤٢٤)، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٧/٢) إلى ابن المنذر، وذكره عدد من المفسرين عند آية آل عمران.

(٢) «تفسير مجاهد» (ص ٢٤٩)، وأخرجه ابن جرير في «تفسيره» (٢٢٠/٥)، وابن الأنباري في «الأضداد» (ص ٤٢٤)، وذكره عدد من المفسرين عند الآية المذكورة.

وهذا التأويل هو الذي لا يعلمه إلا الله .

كما أن تأويل الأمر والنهي : امتثال الأمر، واجتناب النهي، ومنه قول عائشة رضي الله عنها : « كان النبي صلى الله عليه وسلم يُكثِرُ أن يقول في ركوعه وسجوده : «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي» : يتأوّل القرآن^(١) ؛ أي : يعمل ما أمر به في قول الله تعالى : ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ ﴾ [النصر: ٣] ^(٢) .

والتأويل بهذا المعنى غير التفسير وبيان المعنى، فكثيراً ما يُعرف تفسيرُ الشيء ويُعرفُ معناه، ولكن لا يُعرفُ تأويلُه بهذا المعنى؛ لأنه قد يكون من المغيبات .

ولذلك تُعرفُ معاني آيات الصفات، وآيات المعاد، ونصوص الجنة والنار وغيرها، ولا يُعرفُ تأويلُها بهذا المعنى؛ لأنّ تأويله - بهذا المعنى - هو الحقيقة التي انفردَ الله بعلمها، وهو الكيفُ المجهولُ الذي قال فيه السلفُ - كمالكٍ وغيره - : (الاستواءُ معلوم، والكيفُ مجهول)، فالاستواءُ معلومٌ يُعلمُ معناه وتفسيره، ويُترجمُ بلغةٍ أخرى، وأمّا كيفية ذلك الاستواء: فهو التأويلُ الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، فلا يُعرفُ كيفيةَها إلا الله تعالى؛ لأنّ حقائق الأشياء وكيفيةَها لا تُعرفُ على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار عنها إلا

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في «صحيحه» في عدة مواضع، منها في (٣٤٩/٢)، ح (٨١٧)، في كتاب الأذان، باب التسبيح والدعاء في السجود، ومسلم في «صحيحه» (٣٥٠/١)، ح (٤٨٤)، في الصلاة، باب ما يُقال في الركوع والسجود .

(٢) انظر: «فتح الباري» (٣٤٩/٢)، ح (٨١٧) .

أن يكون المستمع قد تصوّرَها أو تصوّرَ نظيرَها بغير كلام وإخبار، لكن يعرف من صفاتها وأحوالها بقدر ما أفهمه المخاطب، إمّا بضرب المثل، وإمّا بالتقريب، وإمّا بالقدر المشترك بينها وبين غيرها، وإمّا بغير ذلك^(١).

والتأويل الأول يرجع إلى فهم المعنى، وتحصيله في الذهن، والثاني يرجع إلى وقوع حقيقته في الخارج^(٢).

المعنى الثالث للتأويل - وهو اصطلاح المتكلمين :-

اختلفت عبارات المتكلمين في تعريفه^(٣)، وكلامهم فيه يدور حول ما ذكره شيخ الإسلام عنهم بأنّ التأويل عندهم: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به^(٤).

وأهم ركائز هذا الاصطلاح: أنه لا بد من نقلٍ لللفظ عن ظاهره إلى ما يخالفه^(٥) «فلا يكون معنى اللفظ الموافق للدلالة ظاهره تأويلاً» على هذا الاصطلاح^(٦).

(١) انظر: «الحموية» (ص ٢٩٤ - ٢٩٦)، «الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهيّة» للدكتور شمس الدين السلفي (٢/٢٠٦ - ٢٠٧)، وراجع: «الإكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى» (١٣/٢٨٩ - ٢٩٠).

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (١/١٧٨).

(٣) انظر استعراض بعض تعريفاتهم في «الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهيّة» للدكتور شمس الدين السلفي (٢/٢٠٨ - ٢٠٩)، «جناية التأويل الفاسد» للدكتور محمد أحمد لوح (ص ١٠ - ١١).

(٤) «الحموية» (ص ٢٩٠).

(٥) «جناية التأويل الفاسد» (ص ١١).

(٦) «الحموية» (ص ٢٩١).

وهذا المعنى للتأويل لا يعضده عرف القرآن، ولا اصطلاح السلف، ولا اللغة، إلا ما سبق من معنى التغيير، فلا شك أن التأويل بهذا المعنى فيه تغيير للحقيقة، وانتقال منها إلى غيرها، وهو التحريف نفسه.

ثانياً: الرد على التفازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في التأويل:

وبعد هذا التفصيل في معاني التأويل لغةً واصطلاحاً: نناقش التفازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في قوله السابق: «والجواب: أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية؛ فيقطع بأنها ليست على ظواهرها، ويُفوض العلم إلى الله تعالى، مع اعتقاد حقيقتها؛ جرياً على الطريق الأسلم، الموافق للوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

أو تُؤوَّلُ تأويلاتٍ مناسبة؛ موافقةً لما دلَّت عليه الأدلة العقلية، على ما ذكر في كتب التفسير، وشروح الحديث؛ سلوكاً للطريق الأحكم، الموافق للعطف في ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] (١).

أولاً: من الواضح: أن التفازاني - كغيره من الأشاعرة والماتريديّة - يستثمرُ القراءتين الواردتين في الآية لصالح موقفه، ليكون في تفويضه أو تأويله مستنداً إلى قراءةٍ منهما.

ولكن استدلاله لا يتم إلا إذا كان التأويل المراد من الآية هو التأويل الذي يقصده التفازاني، وإلا فسيكون الأساس الذي يبني عليه استدلاله منهاراً.

(١) «شرح المقاصد» (٤/٤٨ - ٥٠).

وقد عرفنا من التفصيل السابق: أنّ التأويلَ في لغة القرآن يُطلق على معنيين لا ثالث لهما، وأمّا اصطلاح المتأخرين المتكلمين - وهو المعنى الثالث - : فلا سند له من ذلك، وبذلك يتضح الخطأ الجسيم الذي وقع فيه التفتازاني وغيره من المتكلمين هنا، حيث غفلوا عن عرف القرآن، وحملوا الآية على اصطلاحهم الذي يخالف اصطلاح القرآن.

وبمعرفة معاني (التأويل) يُعرف: أنّ القراءتين المذكورتين لا تضادّ بينهما؛ لأنّ التأويلَ على قراءة الوقف غير التأويل على قراءة الوصل، قال شيخ الإسلام:

«والمقصودُ هنا: أنّ السلفَ كان أكثرهم يقفُ عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]؛ بناءً على أنّ التأويلَ هو الحقيقة التي استأثرت الله بعلمها، لا يعلمها إلا هو، وطائفة - كمجاهد وابن قتيبة - قالوا: بل الراسخون في العلم يعلمون التأويل، ومرادهم بالتأويل: المعنى الثاني، وهو التفسير، فليس بين القولين تناقضٌ في المعنى.

وأما التأويلُ بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه: فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف، اللهم إلا أنه إذا عَلِمَ أنّ المتكلمَ أرادَ المعنى الذي يُقال إنه خلاف الظاهر: جعلوه من التأويل الذي هو التفسير؛ لكونه تفسيراً للكلام وبياناً لمراد المتكلم به، أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر، التي استأثرت الله بعلمها؛ لكون مندرجاً في ذلك، لا لكونه مخالفاً للظاهر.

وكان السلف يُنكرون التأويلات التي تُخرجُ الكلامَ عن مراد الله ورسوله، التي هي من نوع تحريف الكَلِمِ عن مواضعه، فكانوا يُنكرون التأويلَ الباطل، الذي هو التفسير الباطل، كما ننكرُ قولَ من فسَّرَ كلامَ المتكلم بخلاف مراده...»^(١).

أشارَ شيخُ الإسلام في كلامه إلى أمورٍ مهمة، وهي^(٢):

١ - أنه لا يجوز حملُ النصوص على مصطلح حادث، بل لا بدّ من الرجوع أولاً إلى الاستعمالات الواردة لهذا اللفظ وقت النزول، ولفظ (التأويل) لم يرد في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة إلا بهذين المعنيين، فحملُه في آية آل عمران على غيرهما باطل.

٢ - أنّ القراءتين الواردتين في الآية صحيحتان^(٣)، ولا تعارض بينهما، وكلُّ قراءةٍ محمولةٌ على معنىٍ من معاني التأويل الوارد.

ومما يؤكد هذا: أنّ كلتا الروايتين مرويتان على ابن عباس رضي الله عنهما^(٤).

٣ - ثم أشار إلى نقطةٍ مهمةٍ أخرى تتصلُّ بهذا الموضوع، وهي: أنّ التأويلَ بيانُ مراد المتكلم، وليس هو بيانُ ما يحتمله اللفظ في اللغة - وسيأتي شرحُه بعد قليل - ولذلك: فقد يوجد في كلام السلف تفسير الآية على خلاف ظاهرها - مما قد يُقال بأنه صرفُ

(١) «الصفدية» (٢٩١/١).

(٢) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٤٥).

(٣) انظر ما سبق في (ص ٢١١٢).

(٤) انظر: «الماتريدية» للدكتور أحمد الحربي (ص ٢٨٧ - ٢٨٨).

اللفظ عن ظاهره - ولكن هذا من باب بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه، بضمّ النظائر إلى بعضها، وتفسير بعض النصوص بنصوص أخرى توضّح المراد منها، وتزيل ما قد يشتبه منها على بعض الناس؛ «لأنّ الرسول بلّغ البلاغ المبين، وبيّن مراده، وأنّ كلّ ما في القرآن والحديث من لفظ يُقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص، الذي هو صرفُ اللفظ عن ظاهره: فلا بدّ أن يكون الرسول قد بيّن مراده بذلك اللفظ بخطابٍ آخر، لا يجوز عليه أن يتكلّم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يُبيّنه لهم ويدلّهم عليه لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأنّ هذا قدح في الرسول الذي بلّغ البلاغ المبين... فمن زعم أنه تكلم بما لا يدلّ إلا على الباطل، لا على الحق، ولم يبيّن مراده، وأنه أراد بذلك اللفظ: المعنى الذي ليس بباطل، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يُعلم من غير جهته بأرائهم: فقد قدح بالرسول»^(١).

وبما أنّ قصد المتكلمين لا يكون - غالباً - فهم مراد الشارع من خطابه، بل إبطال مفعول النصّ بأي طريق ممكن: فهم ينظرون إلى النصّ بحد ذاته، مقطوع الصلة بسياقه وسباقه، وبالنصوص الأخرى الواردة في الموضوع نفسه، ويُعملون فيه آراءهم واجتهاداتهم ومسلماتهم العقلية، دون أن ينظروا إلى مراد المتكلم وقصده من هذا الكلام، ودون أن يرجعوا إلى النصوص الأخرى،

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٢ - ٢٣)، وانظر تفصيلاً مهما لهذه المسألة في: «بيان التلبس» - مخطوط - (٣/١٦٢ - ١٧٧).

التي قد تكون نصًّا في بيان المراد^(١).

تبين مما سبق: أن التأويل في الآية التي استدلت بها التفتازاني ليس هو التأويل المصطلح عليه بين المتأخرين، كما أن هذا الاصطلاح بعيد عن عرف الكتاب والسنة وسلف هذه الأمة.

ولكن على فرض التغاضي عن هذه السلبيات في هذا الاصطلاح، والنظر إليه على أنه اصطلاح خاص ببعض الناس، وأنه لا مشاحة في الاصطلاح: فلا بد من عرضه على الكتاب والسنة للتعرف على مدى قربه أو بعده عن الشرع.

وقبل إيضاح هذه النقطة: أود أن أشير إلى نقطة مهمة تتصل بهذا الموضوع، وهي - على ما وضحه الإمام ابن القيم - «مما يغلط فيه كثير من الناس غلطاً قبيحاً»، وهي: أن التأويل إخبار عن مراد المتكلم لا إنشاء، ولا بيان ما يحتمله اللفظ في اللغة؛ لأن المقصود فهم كلام المتكلم^(٢)، فإذا قيل: معنى اللفظ كذا وكذا: كان إخباراً بالذي عناه المتكلم، فإن لم يكن هذا الخبر مطابقاً: كان كذباً على المتكلم^(٣).

وبعد هذا الإيضاح الذي لا يختلف فيه - من حيث النظرية -

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٤٧).

(٢) ويُعرف مراد المتكلم بأمور، انظر التفصيل في: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (١/٢٠٢ - ٢٠٣).

(٣) انظر: «الإيمان» (ص ٢٣٣)، «بيان تلبيس الجهمية» - مخطوط - (١٧٢/٢) - نقلاً عن «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٤٦) -، «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (١/٢٠٢).

أحد: نقول: إنَّ القولَ بأنَّ التأويلَ: (صرفُ اللفظ عن الاحتمالِ الراجحِ إلى الاحتمالِ المرجوحِ لدليلٍ يقترنُ به): تعريفٌ مكونٌ من أمرين:

الأول: (عن الاحتمالِ الراجحِ إلى الاحتمالِ المرجوحِ)، وهذا قد يُقال في (اليد) ونحوها، لكن لا يصح في النزول والاستواء والقدم ونحوها، فهذه لا تحتمل إلا معنى واحداً.

الأمر الثاني: (لدليل)، فهذا تعريفٌ صحيحٌ بشرط أن يكون القائل قد أراد بالدليل دليلَ الكتاب والسُنَّة، يقولُ الإمامُ ابنُ القيم رَحِمَهُ اللهُ: «وبالجملة: فالتأويلُ الذي يوافقُ ما دلَّت عليه النصوصُ، وجاءت به السُنَّة، ويُطابقتها: هو التأويلُ الصحيح»^(١).

وإذا نظرنا من هذه الزاوية: فلن يتردد أحدٌ ممن فيه شيءٌ من الإنصاف: في بطلان تأويلات التفتازانيِّ؛ لأنَّ الدليلَ الصارفَ عنده ليست هي النصوص، وإنما هي الأدلة العقلية المزعومة، وقد صرَّح بذلك في كلامه السابق، حيث إنه قال عنها: إنَّ «الأدلة القطعية [وهي العقلية كما سبق] قائمةٌ على التنزيهات»^(٢)، وقال عن نصوص الصفات: إنها «ظنياتٌ سمعيةٌ في معارضةٍ قطعياتٍ عقلية، فيُقطعُ بأنها ليست على ظواهرها...»، ثم قال: «أو تؤوَّلُ تأويلاتٍ مناسبةً، موافقةً لما دلَّت عليه الأدلة العقلية»^(٣).

فقد وضح التفتازانيُّ أولاً: سببَ الإشكال في نصوص

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (١/١٨٧).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٢٠٥٧).

(٣) انظر ما سبق في (ص ٢٠٥٧).

الصفات، وهو أنها مخالفةٌ للأدلة العقلية، القائمة على التنزيهات، ثم وضح أنّ هذه النصوصَ مصروفةٌ الظواهر قطعاً؛ لمخالفتها لتلك القطعيات! ثم ذكر أنّ الغرضَ من التأويل هو جعلُ هذه النصوصَ موافقةً للأدلة العقلية، فاتضحَ من ذلك:

١ - أنّ أدلته العقلية - التي وصفها بالقطعية - هي الموجبةٌ للحكم على هذه النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة بأنها ظنية.

٢ - وأنّ تلك الأدلة العقلية هي الدليل على أنّ هذه النصوصَ - ولو بلغت ما بلغت من الصراحة والبيان والكثرة - مصروفةٌ الظواهر قطعاً؛ لمخالفتها للأدلة العقلية، فلا بدّ من التأويل!

٣ - وأخيراً: فإنّ تلك الأدلة العقلية هي الدليل والمرشدُ مرةً أخرى لصحة التأويل أو فسادِهِ، وهي المعيارُ لها، فإن اتفقت هذه النصوصُ - مقهورةٌ مغلوبةً على نفسها - بتلك الأدلة: فسُحِّكَم على التأويل بأنه صحيح!

وإلا، فلا زالت تحتاجُ إلى مزيدٍ من بذل الجهدِ ليليّ أعناقها واستكراهها لتتوافقَ مع أدلة العقول «القطعية»!

فالعقلياتُ الباطلةُ التي استحكمت في نفس التفازاني، واستولت عليه، وأخذتُ لُبَّهُ ومجامع قلبه، ولم تترك لديه أيّ منفذٍ لنصوص الكتاب والسنة في هذا الموضوع: هي كلُّ شيءٍ في مسرحية «التأويل» هذه!، وبكل اختصار: هي الخصم، وهي الحكم!

فالاستحالة العقلية هي دليلُ التفازانيّ لصرف النصوص عن ظاهرها، وقد سبق بيانُ زيف هذا الدليل وتهافتِهِ في مبحث

المجاز^(١).

وواضح من هذا كونُ التأويل الذي يتستّر وراءه هنا هو التحريف بعينه^(٢)؛ لأنه لم يستند إلى النصوص في كونها مصروفةً الظواهر - وأنى له؟! - كما أنه لم يستند إليها في تعيين المراد، فوصفه لتأويلاته بكونها (صحيحة): خطأ ليس له وجه من الصحة.

ويتضح من نصوصه السابقة: أنّ أساسَ المهزلة هنا لا زالت هي قضيةُ تقديم العقل على النقل، وأنّ كلّ ما خالف الأدلة العقلية فلا بدّ من تأويلها، بعد الحكم عليها مسبقاً بكونها ظنيةً، مصروفةً الظواهر!.

وقد تقدّم بحث قضية العقل والنقل، ومجازفة المتكلمين - ومنهم التفتازاني - في القول بتقديم العقل على النقل، وقد تبين أنّ القول بالتأويل هو بعضُ فصول تلك القضية، وقد أسلفت هناك بعض حثيات هذه القضية الخطيرة، وخطأ المتكلمين فيها.

ثانياً: أمّا قوله: «على ما ذُكر في كتب التفسير، وشروح الحديث»:

فمراده بها كتبُ أصحابه المتكلمين في التفسير وشروح الحديث؛ كالزمخشري، والرازي، وغيرهم، ومن تأثر بهم في بعض تأويلاتهم عن حسن نية، وأمّا كتب أهل السنّة في التفسير وشروح

(١) انظر ما سبق في (ص ١٠١٧) وما بعدها.

(٢) ذكر الإمام ابن القيم تفصيلاً عن الفرق بين التأويل الذي يهدف إلى تفسير الكلام، وبين التحريف، انظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (١/ ٢١٥ - ٢١٩).

الحديث: فليس فيها شيءٌ من هذه التحريفات، وهم أرفعُ قدرًا من أن يُشاركوا الجهميةَ وأفراخهم في هذا الإلحاد الصريح في النصوص. وبهذا نعرف: أن تعلق التفتازاني بآية (آل عمران) خطأ ليس فيه أدنى شبهة، وهو منطلقٌ في ذلك من منهج المتكلمين الرامي إلى دفع النصوص بكل ممكن؛ لإنقاذ أدلته العقلية التي آمنَ بها إيمانًا جازمًا يفوق - بدرجات - إيمانه بنصوص الكتاب والسنة.

وهذا من ثمار علم الكلام، الذي قال التفتازاني عنه: إن غايته «أن يصيرَ الإيمانُ بالأحكام الشرعية متيقنًا، محكمًا، لا تزلزله شبهُ المبطلين»^(١).

وقد ظهرَ أن الأنسبَ أن يقول: أن يصيرَ الإيمانُ بخرافات الفلاسفة وعقليات الجهمية وأفراخهم: متيقنًا، محكمًا، لا تزلزله نصوصُ القرآن والسنة وإن بلغت مبلغها من الكثرة والبيان!، ومن تمعنَ في منهج المتكلمين لم يتردد في الجزم بصحة هذا الحكم، وفسادِ الأول، والله تعالى أعلم بالصواب.

ثالثًا: وأمّا قولُ التفتازاني بعد تقرير التأويل مدللًا له: «أو تؤوّل بتأويلاتٍ صحيحة... دفعًا لمطاعن الجاهلين، وجذبًا لضبع القاصرين...»^(٢):

فهو يشير فيه إلى طامةٍ أخرى حملته على التأويل، وهي أن في نصوص الشرع ما ظاهره باطل، أو كفر، ومن ثمَّ فهو بحاجةٍ إلى التأويل حتى لا يكون سببًا للطعن في القرآن، قال الرازي في ذلك:

(١) «شرح المقاصد» (١/١٧٥).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤).

«لَمَّا ثَبَتَ بِالِدَلِيلِ أَنَّهُ ﷺ مَنْزَهُ عَنِ الْجَهَةِ وَالْجَسْمِيَّةِ: وَجَبَ عَلَيْنَا^(١) أَنْ نَضَعَ لِهَذِهِ الْأَلْفَاظِ الْوَارِدَةِ فِي الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ مُحَمَّلًا صَحِيحًا؛ لِئَلَّا يَصِيرَ ذَلِكَ سَبَبًا لِلطَّعْنِ فِيهَا»^(٢).

وقال الصاوي: «... لِأَنَّ الْأَخْذَ بِظَوَاهِرِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ أَصُولِ الْكُفْرِ!»^(٣).

ومن المعلوم: أَنَّ الْمُتَعَرِّضَ لِتَأْوِيلِ نصوصِ الشَّرِيعَةِ مِنْ غَيْرِ بَرَهَانٍ مِنَ الشَّرِيعَةِ ذَاتِهَا: سَيُؤْزِنُ الظَّنَّ بِاللَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ ﷺ وَشَرْعِهِ، حَيْثُ يَزْعُمُ بِمَقَالِهِ - كَمَا سَبَقَ - أَوْ بِحَالِهِ أَنَّ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ - أَنْزَلَ عَلَى خَلْقِهِ كِتَابًا وَخَاطَبَهُمْ رَسُولُهُ ﷺ بِسُنَّةٍ: فِي الْأَفْظَانِ مَا يُضِلُّهُمَا ظَاهِرُهُ، وَيُوقِعُهُمْ فِي التَّشْبِيهِ وَالتَّمْثِيلِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْبَلَاوِي وَالضَّلَالَاتِ، فَعَلَى مُقْتَضَى حَالِ هَؤُلَاءِ وَمَقَالِهِمْ: كَانَ تَرَكُّ النَّاسِ بِلَا نصوصٍ «أَنْفَعُ لَهُمْ وَأَقْرَبُ إِلَى الصَّوَابِ وَالْهُدَايَةِ؛ فَإِنَّهُمْ مَا اسْتَفَادُوا بِنَزْوِلِهَا غَيْرَ التَّعَرُّضِ لِلضَّلَالِ، وَلَمْ يَسْتَفِيدُوا مِنْهَا يَقِينًا، وَلَا عَلِمًا بِمَا يَجِبُ لِلَّهِ وَيَمْتَنَعُ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يُسْتَفَادُ مِنْ عَقُولِ الرِّجَالِ وَآرَائِهِا»^(٤)، وَقَدْ تَقَدَّمَ

(١) يلاحظ تعبير الرازي بقوله: «وجب علينا أن نضع...»، فهو صريح في أن مسؤولية تنقية الكتاب والسنة من تلك الألفاظ الموهمة للتشبيه والباطل: تقع على عاتق الرازي وأمثاله من المتكلمين، الذين تنبهوا إلى وجود هذا الخلل الواضح في الكتاب والسنة، والذي غفل عنه السابقون الأولون، من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم من أئمة السلف!!.

(٢) «أساس التقديس» (ص ٧١) - نهاية مقدمة القسم الثاني -.

(٣) «حاشية الصاوي» (٣/١٠)، وانظر ما سبق في نهاية مبحث علم الكلام، وما سيأتي في مبحث (التشبيه).

(٤) انظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (١/٣١٦)، «جناية =

شرح هذا الموضوع^(١).

والتفتازاني وغيره من المتكلمين مخطئون في نظرتهم إلى النصوص، وفي دلالتها، فالنصوص لا تدلُّ على الباطل الذي توهموه - كما سيأتي قريباً - كما أنهم مخطئون في الحلول التي يسلكونها، وكان الواجب عليهم تصحيح المفاهيم، والانطراح بين يدي النصوص لتصحيح المسار.

رابعاً: إن التفتازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وأمثاله لم يدفعوا - بسلوك التأويل - مطاعن الجاهلين، ولم يجذبوا ضبع القاصرين، بل قد فتحوا الباب - بالتأويل - على مصراعيه لكل من أراد التلاعب بالنصوص، وقد تقدّم شرح هذا الموضوع، إلا أنني أزيد هنا ما يُناسبُ المقام، وسأوردُ هنا نصين مهمين في معالجة هذا الموضوع، أولهما للإمام ابن أبي العز الحنفي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، والثاني للإمام ابن القيم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وكلاهما في بيان خطورة منهج الأشاعرة والماتريديّة في التأويل.

١ - قال ابن أبي العز رَضِيَ اللهُ عَنْهُ:

«ويجب أن يُعلم: أنّ المعنى الفاسد الكفريّ ليس هو ظاهر النصّ ولا مقتضاه، وأنّ من فهم ذلك منه: فهو لقصور فهمه، ونقص علمه، وإذا كان قد قيل في قول بعض الناس: وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم وقيل:

= التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية» (ص ٣٢).

(١) انظر ما سبق في موضوع «بيانه لبراهين علم الكلام» (ص ١١٨٧) وما بعدها.

عليّ نَحْتُ القوافي من أماكنها وما عليّ إذا لم تفهم البقر^(١)
فكيف يُقال في قول الله، الذي هو أصدق الكلام، وأحسنُ
الحديث، وهو الكتابُ الذي: ﴿أَحْكَمْتَ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَلْتَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ
خَيْرٍ﴾ [هود: ١]؟!

إنَّ حقيقة قولهم: إنَّ ظاهرَ القرآن والحديث هو الكفرُ
والضلال، وأنه ليس فيه بيانٌ لِمَا يَصْلُحُ من الاعتقاد، ولا فيه بيانُ
التوحيد والتنزيه! هذا حقيقة قول المتأولين.

والحقُّ: أنَّ ما دلَّ عليه القرآنُ فهو حق، وما كان باطلاً:
لم يدلَّ عليه، والمنازِعون يدعون دلالته على الباطل الذي يتعيَّن
صرفُه!

فيقال لهم: هذا البابُ الذي فتحتموه، وإن كنتم تزعمون أنكم
تنتصرون به على إخوانكم المؤمنين في مواضع قليلة خفية^(٢): فقد
فتحتم عليكم باباً لأنواع المشركين والمبتدعين لا تقدرون سده؛
فإنكم إذا سَوَّغتم صرْفَ القرآن عن دلالته المفهومة بغير دليل شرعي:
فَمَا الضابطُ فيما يسوغُ تأويله وما لا يسوغُ؟!

فإن قلتم: ما دلَّ القاطعُ العقليُّ على استحالته تأويلناه، وإلا
أقرناه!

قيل لكم: وبأيِّ عقلٍ نَزِنُ القاطعَ العقليَّ؟ فإن:

(١) القصيدة للبحثري، وهي في «ديوانه» (١٨٢/٢)، وهي في الديوان هكذا:

عليّ نَحْتُ القوافي من مقاطعها وما عليّ لهم أن تفهمَ البقرُ
(٢) كذا في طبعة الشيخ أحمد شاكر، وفي طبعة مؤسسة الرسالة: «حقيقة»،
والمثبت أظهر.

• القَرْمَطِيُّ الباطِنِيُّ يَزْعُمُ قيامَ القواطع على بطلان ظواهر الشرع^(١)!

• ويزعمُ الفيلسوفُ قيامَ القواطع على بطلان حشر الأجساد!
• ويزعمُ المعتزليُّ قيامَ القواطع على امتناع رؤية الله تعالى، وعلى امتناع قيام علم، أو كلام، أو رحمة: به تعالى!
وبابُ التأويلات التي يدَّعي أصحابُها وجوبُها بالمعقولات: أعظمُ من أن تنحصِرَ في هذا المقام.

ويلزمُ حينئذٍ محذوران عظيمان:

أحدهما: أن لا نُقرَّ بشيءٍ من معاني الكتاب والسنة حتى نبحتَ قبل ذلك بحوثًا طويلةً عريضةً في إمكان ذلك بالعقل، وكلُّ طائفةٍ من المختلفين في الكتاب يدَّعون أنَّ العقلَ يدلُّ على ما ذهبوا إليه، فيؤولُ الأمرُ إلى الحيرة.

المحذور الثاني: أنَّ القلوبَ تنحلُّ^(٢) عن الجزمِ بشيءٍ تعتقدهُ مما أخبرَ به الرسول ﷺ؛ إذ لا يوثقُ بأنَّ الظاهرَ هو المراد، والتأويلاتُ مضطربة، فيلزمُ عزلُ الكتابِ والسنة عن الدلالة والإرشادِ إلى ما أنبأ الله به العباد، وخاصةُ النبيِّ هي الإنباء، والقرآنُ هو النبأ العظيم.

ولذلك نجدُ أهلَ التأويلِ إنما يذكرونَ نصوصَ الكتابِ والسنة للاعتضاد، لا للاعتماد، إن وافقت ما ادَّعوا أنَّ العقلَ دلَّ عليه:

(١) أي: كلاً!

(٢) كذا في طبعة مؤسسة الرسالة، وفي بقية الطبعات: «تنخلى»، وكلها واضحة في المراد.

قبلوه^(١)، وإن خالفته: أولوه! وهذا فتحُ بابِ الزندقةِ والانحلال، نسأل الله العافية^(٢).

٢ - وقد عقدَ الإمامُ ابنُ القيمِ فصلاً بعنوان: «الفصل السادس: في تعجيز المتأولين عن تحقيق الفرقِ بين ما يسوغُ تأويله من آياتِ الصفاتِ وأحاديثها وما لا يسوغُ»، قال فيه:

«لا ريبَ أن الله - سبحانه - وصفَ نفسه بصفات، وسمّى نفسه بأسماء، وأخبرَ عن نفسه بأفعال:

• فسَمّى نفسه بالرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، إلى سائر ما ذكّر من أسمائه الحسنی.

• ووصفَ نفسه بما ذكره من الصفات؛ كسورة الإخلاص، وأول الحديد، وأول «طه»، وغير ذلك.

• ووصفَ نفسه بأنه يحب، ويكره، ويمقت، ويرضى، ويغضب، ويأسف، ويسخط، ويجيء، ويأتي، وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه استوى على عرشه، وأن له علماً، وحياءً، وقدرةً. . . ووجهًا، وأن له يدين، وأنه فوقَ عباده، وأن الملائكةَ تعرجُ إليه، وتنزلُ بالأمرِ من عنده، وأنه قريب، وأنه مع المحسنين. . .

• ووصفه رسوله بأنه يفرح، ويضحك، وأن قلوبَ العباد بين أصابعه، وغير ذلك مما وصفَ به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ.

(١) كلمة «قبلوه» ساقطة من مطبوعة مؤسسة الرسالة المحققة.

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٢٥٦ - ٢٥٨) - ط: الرسالة -، (ص ١٨٥ - ١٨٧) من طبعة الشيخ شاکر.

فُقال للمتأول:

- هل تتأولُ هذا كَلِّه على خلاف ظاهره؟
- أم تقرُّ الجميعَ على ظاهره وحقيقته؟
- أم تفرِّقُ بين بعض ذلك وبعضه؟

فإن تأولتَ الجميعَ، وحملتَه على خلافِ حقيقته: كان ذلك عنادًا ظاهرًا، وكفرًا صراحًا، وجحدًا للربوبية... فإن أعطيتَ هذا من نفسك، ولم تستهجنه: التحقتَ بالدهرية الملاحدة الذين لا يُثبتون للعالم خالقًا ولا ربًّا.

وإن قلت: بل أثبتُ أنّ للعالمَ صانعًا وخالقًا، ولكن لا أصفه بصفةٍ تقعُ على خلقه، وحيثُ وُصفَ بما يقعُ على خلقه: أتأولُه.

قيل لك: فهذه الأسماءُ الحسنى، والصفاتُ التي وصفَ بها نفسه: هل تدلُّ على معانٍ ثابتةٍ هي حقٌّ في نفسها، أم لا تدلُّ؟ فإن نفيتَ دلالتها على معنى ثابتٍ: كان ذلك غايةَ التعطيل.

وإن أثبتتَ: قيل لك: فما الذي سَوَّغَ لك تأويلَ بعضها دون بعض، وما الفرقُ بين ما أثبتته ونفيته من جهة السمع أو العقل؟ مع أنّ دلالةَ النصوص على أنّ له سمعًا، وبصرًا، وعلمًا، وقدرةً، وحياءً، وكلامًا: كدلالتها على أنّ له محبةً، ورحمةً، وغضبًا، ورضىً، وفرحًا، وضحكًا، ووجهًا، ويدين...؟

فدلالةُ النصوص على ذلك سواء، فلمَ نفيتَ حقيقةَ رحمته، ومحبيته، ورضاه، وغضبه، وفرحه، وضحكه، وأولتها بنفس الإرادة؟

فإن قلت: لأنّ إثبات الإرادة والمشية لا يستلزم تشبيهاً ولا تجسيماً، وإثبات حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم؛ فإنها لا تُعقل إلّا في الأجسام؛ فإنّ الرحمة رِقَّةٌ تعتري طبيعة الحيوان، والمحبة ميلُ النفس لِجَلْبِ ما ينفعها، والغضب غليانُ دم القلب طلباً للانتقام، والفرح انبساطُ دم القلب لورود ما يسره عليه.

قيل لك: وكذلك الإرادة، هي ميلُ النفس إلى جلب ما ينفعها، ودفع ما يضرها، وكذلك جميع ما أثبتته من الصفات: إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد:

فإنّ العلم: انطبأ صورة المعلوم في نفس العالم، أو صفة عرَضية قائمة به، وكذلك السمع، والبصر، والحياة، أعراض قائمة بالموصوف، فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات، ولم يلزم من إثبات هذه؟

فإن قلت: لأني أثبتها على وجه لا يُماثل صفاتنا، ولا يُشابهها. قيل لك: فهلاً أثبتت الجميع على وجه لا يُماثل صفات المخلوقين ولا يُشابهها؟

ولم فهمت من إطلاق هذا^(١): التشبيه والتجسيم، وفهمت من إطلاق ذلك: التنزيه والتوحيد، وهلاً قلت: أثبت له وجهاً، ومحبةً، وغضباً، ورضىً، وضحكاً: ليس من جنس صفات المخلوقين؟

(١) أي: ما نفاه من الصفات، والإشارة بقوله: «ذلك» إلى ما أثبتته من الصفات.

فإن قلت: هذا لا يُعقل.

قيل لك: فكيف عقلت سمعًا، وبصرًا... ليست من جنس

صفات المخلوقين؟

فإن قلت: أنا أفرق بين ما يُتأوّل وبين ما لا يُتأوّل: بأن ما دلّ العقل على ثبوته يمتنع تأويله؛ كالعلم، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، وما لا يدلّ عليه العقل: يجب أو يسوغ تأويله؛ كالوجه، واليد، والضحك، والفرح، والغضب، والرضى؛ فإنّ الفعل المحكّم دلّ على قدرة الفاعل، وإحكامه دلّ على علمه، والتخصيص دلّ على الإرادة، فيمتنع مخالفة ما دلّ عليه صريح العقل^(١).

قيل لك أولاً: وكذلك الإنعام، والإحسان، وكشف الضر.. دلّ على الرحمة.. والتخصيص بالكرامة والاصطفاء والاجتباء دال على المحبة.. والإهانة، والطرْد، والإبعاد، والحرمان دال على المقْتِ والبغض، كدلالة بغضه على الحب والرضى.

ويقال ثانياً: هبّ أنّ العقل لا يدلّ على إثبات هذه الصفات التي نفيها، فإنه لا ينفيها، والسمع دليل مستقلّ بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلى مجرد العقل، فما الذي يُسوِّغ لك نفي مدلوله؟

ويقال لك ثالثاً: إن كان ظاهر النصوص يقتضي تشبيهها أو تجسيماً: فهو يقتضيه في الجميع، فأول الجميع، وإن كان لا يقتضي ذلك: لم يجوز تأويل شيء منه.

(١) هذا مذهب الأشاعرة والماتريدية، وعليه - إضافة إلى القول الآتي - مشى التفازاني كما سبق.

وإن زعمت أنّ بعضها يقتضيه، وبعضها لا يقتضيه: طولبت بالفرق بين الأمرين، وعادت المطالبة جذعاً^(١).

ولمّا تفظّن بعضهم لتعذّر الفرق، قال: ما دلّ عليه الإجماع - كالصفات السبع - لا يتأوّل، وما لم يدلّ عليه الإجماع فإنه يتأوّل.

وهذا - كما تراه - من أفسد الفروق:

• فإنّ مضمونه: أنّ الإجماع أثبت ما يدلّ على التجسيم والتشبيه، ولولا ذلك لتأوّلناه، فقد اعترفوا بانعقاد الإجماع على التشبيه والتجسيم.

• ثم يُقال: إن كان الإجماع قد انعقد على إثبات هذه الصفات، وظاهرها يقتضي التجسيم والتشبيه: بطل نفيكم لذلك، وإن لم ينعقد عليها: بطل التفريق به.

• ثم يُقال: خصومكم من المعتزلة لم يُجمعوا معكم على إثبات هذه الصفات؟

فإن قلتم: انعقد الإجماع قبلهم.

قيل: صدقتم والله، والذين أجمعوا قبلهم على هذه الصفات: أجمعوا على إثبات سائر الصفات، ولم يخصّوها بسبع، بل تخصّصها بسبع خلاف قول السلف وقول الجهميّة والمعتزلة؛ فالناس كانوا طائفتين: سلفيّة، وجهميّة، فحدثت الطائفة السبعية^(٢)،

(١) أي: من البداية، و(الجذع): ساق النخلة. «القاموس المحيط» (ص ٩١٥).

(٢) هم الأشاعرة، الذين يُثبتون سبع صفات فقط، ومثلهم الماتريدية، الذين =

واشتقت قولاً بين القولين، فلا للسلف اتبعوا، ولا مع الجهمية بقوا.

وقالت طائفة أخرى^(١): ما لم يكن ظاهره جوارح، وأبعض؛ كالعلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والكلام: لا يتأول، وما كان ظاهره جوارح، وأبعض؛ كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، والإصبع: فإنه يتعين تأويله؛ لاستلزام إثباته التركيب، والتجسيم.

قال المثلثون: جوابنا لكم بعين الجواب الذي تجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات؛ فإنهم قالوا لكم: لو قام به - سبحانه - صفة وجودية؛ كالسمع، والبصر، والعلم، والقدرة، والحياة: لكان محلاً للأعراض، ولزم التركيب، والتجسيم، والانقسام، كما قلتم: لو كان له وجه، ويد، وإصبع: لزم التركيب، والانقسام، فحينئذ فما هو جوابكم لهؤلاء: نجيبكم به.

فإن قلتم: نحن نثبت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضاً، ولا نسميها أعراضاً، فلا يستلزم تركيباً، ولا تجسماً.

قيل لكم: ونحن نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه، ونفيتها عنكم عنه، على وجه لا يستلزم الأبعاض، والجوارح،

= زادوا صفة ثامنة هي التكوين، ولا يختلفون من حيث المبدأ والنتيجة، فحديث ابن القيم رحمته الله عن الأشاعرة يشمل زملاءهم الماتريدية أيضاً.

(١) لا زال الحديث عن الأشاعرة والماتريدية، وهذا قول من أقوالهم، كما سبق فحواه عن التفازاني في نصوصه المذكورة في بداية هذا المطلب.

ولا يُسمّى المتصِفُ بها مركَّبًا، ولا جسمًا، ولا منقسِمًا.

• فإن قلتُم: هذه لا يُعقلُ منها إلَّا الأجزاء والأبعاض.

قلنا لكم: وتلك لا يُعقلُ منها إلَّا الأعراض.

فإن قلتُم: العَرَضُ لا يبقى زمانين، وصفاتُ الربِّ باقيةٌ قديمة

أبدية، فليست أعراضًا.

قلنا: وكذلك الأبعاض: هي ما جازَ مفارقتها وانفصالها

وانفكاكها، وذلك في حق الربِّ تعالى محال، فليست أبعاضًا،

ولا جوارح، فمفارقة الصفاتِ الإلهية للموصوفِ بها مستحيلٌ

مطلقًا في النوعين، والمخلوقُ يجوز أن تفارقه أعراضه

وأبعاضه.

فإن قلتُم: إن كان الوجهُ عينَ اليد، وعينُ الساقِ والإصبع:

فهو محال، وإن كان غيره: لزمَ التمييز، ويلزمُ التركيب.

قلنا لكم: وإن كان السَّمْعُ هو عينُ البصر، وهما نفس العلم،

وهي نفس الحياة والقدرة: فهو محال، وإن تميّزت: لزمَ التركيب،

فما هو جوابُ لكم^(١): فالجوابُ مشترك.

فإن قلتُم: نحن نعقلُ صفاتٍ ليست أعراضًا، تقومُ بغير جسمٍ

متحيّز، وإن لم يكن لها نظيرٌ في الشاهد.

قلنا لكم: فاعقلوا صفاتٍ ليست بأبعاضٍ، تقومُ بغير جسم،

وإن لم يكن في الشاهدِ نظير.

ونحن لا ننكرُ الفرقَ بين النوعين في الجملة، ولكن فرقٌ غيرُ

(١) في «مختصر الصواعق»: جوابكم.

نافع لكم في التفريق بين النوعين، وأنّ أحدهما يستلزم التجسيم والتركيب، والآخر لا يستلزمه.

ولمّا أخذ هذا الإلزام بحلوق الجهمية: قالوا: الباب كُله عندنا واحد، ونحن نفي الجميع.

فتبيّن أنه لا بدّ لكم من واحدٍ من أمورٍ ثلاثة^(١):

• إمّا هذا النفي العام، والتعطيل المحض.

• وإمّا أن تصفوا الله بما وصف به نفسه، وبما وصف به رسوله، ولا تتجاوزوا القرآن والحديث، وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الماضين، الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفيًا وإثباتًا، وأشدّ تعظيمًا لله وتنزيهًا له عمّا لا يليق بجلاله...»^(٢).

وبهذا التفصيل الرائع تبين أنّ الأشاعرة والماتريديّة لم يستفيدوا من التأويل شيئًا سوى التبرير لمن هو أبعد عن الحق منهم؛ كالمعتزلة، والجهمية، بل والفلاسفة، والقرامطة الباطنية.

والحديث عن مخاطر ومفاسد تأويل المتكلمين يطول^(٣)، وقد

(١) كذا في الأصل، وفي «مختصر الصواعق» (ص ٢٠): «واحد من أمرين»، وهو الصحيح كما هو واضح مما سيذكره.

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (١/ ٢٢٠ - ٢٢٩) - بتصرفٍ يسير -.

(٣) من أحسن من تكلم في هذا الموضوع الهام هو الإمام ابن القيم رحمته الله، وذلك في كتابه القيم «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة»، حيث خصّص ثلاثة وعشرين فصلاً منه لمعالجة هذا الموضوع الخطير، ودراسته له مهمة للغاية، وهي فيه من البداية إلى (٢/ ٦٣١).

أحسن الإمام ابن القيم حينما عقد فصلاً مستقلاً بعنوان: «الفصل السابع عشر: في أن التأويل يفسد العلوم كلها إن سلط عليها، ويرفع الثقة بالكلام، ولا يمكن أمة من الأمم أن تعيش عليه»، ثم بين^(١)، وعقد فصلاً آخر بعنوان: «الفصل الخامس عشر: في جنایات التأويل على أديان الرسل، وأن خراب العالم، وفساد الدنيا والدين: بسبب فتح باب التأويل»^(٢)، وقال عنه في (القصيد النونية)^(٣):

هذا، وأصل بليّة الإسلام من تأويل ذي التحريف والبطلان وهو الذي قد فرق السبعين بل زادت ثلاثاً قول ذي البرهان

= كما تحدّث شيخه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ عن هذا الموضوع في عددٍ من كتبه، وقد جمعها جمعاً جيداً مرتباً الدكتور عبد الرحمن المحمود في كتابه «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ١١٤٢ - ١١٦٩)، إضافةً إلى الرسالة اللاحقة.

كما ظهرت في الموضوع رسالتان علميتان عالجت الموضوع على أحسن ما يكون، وهما:

١ - «الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» للدكتور محمد السيد الجليند، وهو مطبوع.

٢ - «جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية» للدكتور محمد أحمد لوح، وهو مطبوع أيضاً.

كما أنّ الشيخ الدكتور شمس الدين السلفي رحمه الله تعالى كتب دراسةً مركزةً عن التأويل في كتابه «الماتريديّة» (٢/ ١٩٧ - ٣٥٣).

(١) انظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (٢/ ٣٩٩ - ٤٠٠).

(٢) انظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (١/ ٣٤٨ - ٣٨١).

(٣) (١/ ٢٩٣) - بداية فصل «في جناية التأويل على ما جاءت به الرسل، والفرق بين المردود منه والمقبول» - .

المقام الثاني

الرد عليه في الصفات إجمالاً

عقدت هذا المقام هنا لمناقشة التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ فِي موضوعين مهمين لم أتناولهما فيما سبق من الدراسة، وهذان الموضوعان هما أبرز الموضوعات التي انحرف فيها التفتازاني - كغيره من الأشاعرة والماتريديّة - عن منهج أهل السنّة والجماعة في باب الصفات.

وقد عقدت لهما (مقاماً) مستقلاً في آخر هذا المبحث ليتمكن إبرازهما، وربط ما سبقت من انحرافات التفتازانيّ بهما، فإنهما أبرز انحرافاته في باب الأسماء والصفات.

وسأتناول الموضوعين - بإذن الله تعالى - في أمرين مستقلين :
الأمر الأول: الردّ على التفتازانيّ في إثباته لبعض الصفات، وتعطيله لبعضها.

الأمر الثاني: الردّ عليه في الصفات الاختيارية.

الأمر الأول: الردّ عليه في إثباته لبعض الصفات، وتعطيله لبعضها

لربط منهج التفتازانيّ فيما أثبته من الصفات، وفيما عطّله: أذكرُ القارئَ بخلاصة ما سبق في بيان مستند التفتازانيّ فيما أثبته من الصفات؛ لننطلق منه إلى مناقشته فيما عطّله منها، وهي:

أنه ذكرَ هناك أربعة أدلة لإثبات ما أثبته من الصفات، وبعد دراستها وفحصها: رأيتُ أنّ اعتمادَه الأساسيّ في إثباتها كان على الأدلة العقلية، وأنّ منهجه لا يخلو من المقال حتى فيما أثبته من الصفات، والتي يوافق في إثباتها أهل السنّة من حيث الجملة.

وبغض النظر عما شاب منهجه في الإثبات، يُقال: إن ما أثبتّه من صفات الله تعالى ثابتٌ بالشرع والعقل، وهو متفقٌ عليه بين سلف الأمة وأئمتها، وإنما خصّ التفتازاني هذه الصفات بالذكر دون غيرها لأنها هي التي دلّ العقل عليها عنده، على ما رجحه جمهور الأشاعرة والماتريدية، وقد سبق التفصيلُ فيه^(١).

وهذا الذي انتهجه التفتازاني من إثبات بعض الصفات دون بعض: مخالفٌ لمنهج السلف المبني على التسليم الكامل والإذعان التام لكل ما ورد به الكتاب والسنة من صفات الله تعالى.

«فالذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل؛ فإنه قد عُلمَ بالسمع مع العقل: أن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقد عُلمَ بالعقل: أن المثليين يجوزُ على أحدهما ما يجوزُ على الآخر، ويجبُ له ما يجبُ له، ويمتنعُ عليه ما يمتنعُ عليه، فلو كان المخلوقُ مثلاً للخالق: للزِمَ اشتراكهما فيما يجب، ويجوز، ويمتنع...»^(٢).

والاستسلامُ لنصوص الكتاب والسنة بعيداً عن عقليات فلان

(١) انظر ما سبق في (ص؟؟؟).

(٢) «شرح الأصبهانية» (١/ ٢٥ - ٢٦).

وعلان، وبعيداً عن الأهواء والرواسب المختلفة: هو المحكُّ الأساسي الذي يميّز أهل السُّنة من غيرهم، ويحدّد ملامح المنهج السليم من المناهج التي تجاذبتها الأفكار البشرية المختلفة، فانحرفت بها عن جادة الصواب.

ومما يؤخذ على التفتازاني هنا:

أولاً: إن تخصيصه لتلك الصفات السبعة بالإثبات دون غيرها من الصفات الواردة في الكتاب والسُّنة: تخصيصٌ من غير مخصص، ولا دليل عليه، لا من العقل، ولا من النقل.

بل إنَّ الدليلَ النقلِيَّ والعقلِيَّ قد دلَّا على اتصافه تعالى بهذه الصفات وغيرها، مثل دلالتهما على الصفات التي أثبتتها التفتازاني وغيره من المتكلمين، فما الموجب لعدم إثباتها؟

فإن قالوا: إنَّ إثبات الصفة لا بدّ له من دليل عقلي على تلك الصفة بعينها، ولم يقدّم لنا دليل عقلي على غير ما أثبتناه من الصفات.

قيل لهم: «إنَّ وجوبَ تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفاته ليس موقوفاً على أن يقوم عليه دليل عقلي بعينه على تلك الصفة بعينها»؛ فإنه من المعلوم من الدين بالضرورة: أنه يجب علينا التصديق بكل ما أخبرنا به الرسول ﷺ من صفاته تعالى، وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا، ومن توقّف في تصديقه ﷺ حتى يعلمه بعقله: فهو في الحقيقة ليس مؤمناً بالرسول ﷺ، ووجوده ﷺ وعدمه عنده سواء^(١)!

(١) انظر: «شرح الأصبهانية» (١/٣٠ - ٣١)، و(ص ١٢) من طبعة مخلوف، وقد تقدم نصُّ شيخ الإسلام كاملاً في (ص ٢٠٢٣ - ٢٠٢٤).

ثانياً: ومن أقوى القواعد العقلية، التي يُردُّ بها على التفتازاني وغيره من الأشاعرة والماتريديّة في هذا الباب: قاعدة «القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر».

«وهذه القاعدة من أهم الأصول والقواعد في باب الأسماء والصفات، ومن أهمّها في بيان تناقض الخصوم من أهل الكلام - على مختلف طبقاتهم ودرجاتهم في هذا الباب - كما أنها مشتملة في إقناع من يتردد في صحة مذهب السلف، أو يُخالطه شكٌّ أو شبهةٌ مما يثُرُه أهلُ الكلام في كتبهم ومقالاتهم... ويمكن إجمالاً ما اشتملت عليه من الأصول والقواعد بما يلي:

- ١ - أنّ من نفى بعض الصفات وأثبت البعض الآخر: لزمه فيما أثبتته نظير ما يلزمه فيما نفاه.
 - ٢ - أنّ عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين؛ لأنه قد يكون ثبتاً بدليلٍ آخر غير هذا الدليل.
 - ٣ - أنّ كلّ من أوّلَ صفةً: لزمه فيما أوّلَه نظير ما ظنّ أنه يلزمه فيما فرّ منه.
 - ٤ - أنّ دلالة السمع والعقل على الصفات واحدة:
- أ - فإذا كان السمعُ قد دلَّ على الصفات السبع: فقد دلَّ أيضاً على غيرها، ووجهُ الدلالة، وقوةُ النص: واحدة.
- ب - وإذا دلَّ العقلُ على الصفات السبع: فيمكن أن يدلَّ العقلُ على غيرها، مما ينفيه هؤلاء.
- ٥ - أنه يُقال للأشعريّ (والماتريدي) نظير ما يقوله هو

للمعتزليّ في مسألة الأسماء»^(١).

ومما بيّن أهميّة هذه القاعدة هنا: أنه قد سبق أنّ الحامل على التأويل والنفي عند التفتازانيّ هو أنّ في إثبات هذه الصفات تشبيهاً وتجسيماً، والقاطع العقليّ على التنزيه، وهذا هو المانع من إثباتها عنده، مع ورودها في النصوص، بشهادته هو. فإذا: يُناقش في هذا الموضوع، للنظر في مدى صحة مستنده، وانضباطه عقلياً.

كما أنّ اعتمادَه في إثبات الصفات السبعة كان على الأدلة العقلية، وقد سبق ذكرها، فلا بدّ من إبراز قضية مهمّة في هذا الجانب، تبين تناقض التفتازانيّ وأمثاله من المتكلمين حتى فيما يُعولون عليه من الأدلة العقلية، وأنها بجانب المثبتين دون النفاة، مما يدلُّ على إقفارهم من جميع الوجوه.

قال شيخ الإسلام مقرراً تلك القاعدة المهمة، ومناقشاً للأشاعرة من خلالها، ومبيناً تناقضهم في منهجهم:

«فأما الأصلان: فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات؛ كالقول في بعض.

فإن كان المخاطب يُقرُّ بأنّ الله حيّ بحياة، عليّم بعلم، قديرٌ بقدره، سميعٌ بسمع، بصيرٌ ببصر، متكلمٌ بكلام، مريدٌ بإرادة، ويجعلُ ذلك كلّهُ حقيقةً، ويُنازعُ في محبته، ورضاه، وغضبه، وكراهيته، فيجعلُ ذلك مجازاً، ويفسّره إمّا بالإرادة، وإمّا ببعض المخلوقات، من النعم والعقوبات:

(١) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ١١٨٧ - ١١٨٨) - بتصرف يسير -.

قيل له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبتته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين: فكذلك محبته، ورضاه، وغضبه، وهذا هو التمثيل^(١).

وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به: قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام.

قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة.

فإن قلت: هذه إرادة المخلوق.

قيل لك: وهذا غضب المخلوق^(٢).

وكذلك يلزم بالقول في كلامه، وسمعه، وبصره، وعلمه، وقدرته: إن نفى عن الغضب، والمحبة، والرضا، ونحو ذلك: ما هو

(١) أي: يقال للأشعري والماتريدي: إن قلت إن إرادته مثل إرادة المخلوقين؛ يقال لك: إذا تكون محبته ورضاه وغضبه وغيرها من الصفات التي لا تثبت لها مثل صفات المخلوقين، وهذا هو التمثيل، والذي لا نقول به جميعاً، لا أنت ولا نحن، فنحن جميعاً ننكر جميعاً ننكر أن تكون إرادته مثل إرادة المخلوقين، فيجب أن نقول هذا في بقية الصفات التي لا تثبتها فنقول: إن إرادته وسمعه وكلامه وغيرها من الصفات التي تثبت لها صفات تليق به، وهكذا الحال في محبته ورضاه وغضبه وغيرها من الصفات التي لا تثبت لها، فإما أن تثبت لها كلها لا ثقة به سبحانه، وإلا يلزمك نفيها لاستلزام التشبيه.

(٢) والخلاصة: أن يلزمك أحد أمرين: ١ - إما إثباتها كلها منزّهة عن التشبيه، لا ثقة به سبحانه. ٢ - أو نفيها كلها لاستلزامها التشبيه. أما إثبات بعضها ونفي بعضها فهو تفريق بين المتماثلين.

من خصائص المخلوقين: فهذا منتفٍ عن السمع، والبصر، والكلام، وجميع الصفات، وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختصُّ بالمخلوقين: فيجبُ نفيُّه عنه: قيل له: وهكذا السمع، والبصر، والكلام، والعلم، والقدرة.

فهذا المُفَرَّقُ بين بعض الصفات وبعض: يُقال له فيما نفاه كما يَقُولُه هو لِمُنَازِعِهِ فيما أثبتَّه، فإذا قال المعتزليُّ: ليس له إرادة، ولا كلامٌ قائمٌ به؛ لأنَّ هذه الصفات لا تقومُ إلا بالمخلوقات: فإنه^(١) يُبينُ للمعتزلي أنَّ هذه الصفات يتصفُّ بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات، فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات، من المحبة، والرضا، ونحو ذلك.

فإن قال: تلك الصفات أثبتُّها بالعقل؛ لأنَّ الفعلَ الحادثَ دلَّ على القدرة، والتخصيصَ دلَّ على الإرادة، والإحكامَ دلَّ على العلم، وهذه الصفات مستلزمةٌ للحياة، والحيُّ لا يخلو عن السمع، والبصر، والكلام، أو ضد ذلك.

قال له سائرُ أهل الإثبات: لك جوابان:

أحدهما: أن يُقال: عدمُ الدليل المعين لا يستلزمُ عدمَ المدلول المعين، فهَبَ أنَّ ما سلكته من الدليل العقلي لا يُثبتُ ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأنَّ النافي عليه الدليل، كما على المثبت.

والسمعُ قد دلَّ عليه، ولم يُعارض ذلك معارضٌ عقليُّ،

(١) أي: الأشعري، أو الماتريدي.

ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبتته الدليل السالم عن المعارض المقاوم.

الثاني: أن يُقال: يمكن إثبات هذه الصفات^(١) بنظير ما أثبتت به تلك من العقلیات، فيقال:

• نفعُ العباد بالإحسان إليهم يدلُّ على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة.

• وإكرامُ الطائعين يدلُّ على محبتهم، وعقابُ الكفار يدلُّ على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه، وعقاب أعدائه.

• والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة - تدلُّ على حكمته البالغة، كما يدلُّ التخصيص على المشيئة وأولى؛ لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة...»^(٢).

ثم يستمرُّ شيخُ الإسلام في مناقشة المعتزلة، والباطنية، من خلال هذه القاعدة.

(١) أي: التي نفاها الأشعريُّ أو الماتريدي.

(٢) «التدمرية» (ص ٣١ - ٣٥)، وانظر - أيضًا -: «الإكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى» (١٣/٢٩٨ - ٣٠٢)، «مجموع الفتاوى» (٦/٤٤ - ٤٧)، «الدرء» (١/١٢٧ - ١٢٨)، «شرح الأصبهانية» (١/٢٥ - ٣٣)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٨٦ - ١١٩٦)، وانظر: نصًّا مهمًّا للإمام ابن القيم فيما سبق في مبحث «التأويل» (ص ٢١٦٣ - ٢١٧٠).

الأمر الثاني: الردُّ عليه في الصفات الاختيارية

الصفات الاختيارية هي الأمور التي يتصفُّ بها الربُّ وَعَلَى، فتقومُ بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وسمعه، واستوائه، ونزوله، ونحوها من الصفات الثابتة له تعالى^(١).

وقد تقدم الحديث عن بعض الأمور المهمة المتعلقة بها^(٢)، منها: أن سبب تعطيل التفتازاني لها التزامه للدليل الأعراض وحدث الأجسام، وقد تمَّ توثيق ذلك بأقواله الكثيرة في (شرح العقائد النسفية)، ولا حاجة للإعادة.

وسأتحدَّث هنا عن أدلة أهل السنة والجماعة في إثباتها من القرآن والسنة والمعقول، ممهداً لذلك بالحديث عن مجمل مواقف الناس منها، وتحريير محل النزاع فيها.

أولاً: مذاهب الناس في الصفات الاختيارية:

تسمى هذه المسألة عند المتكلمين بمسألة حلول الحوادث^(٣)، وكانت الأمة فيها على قولٍ واحد، وهو إثبات هذه الصفات له تعالى، ولم يكن في إثباتها نزاع بين الأمة، حتى بزغ قرن الجهمية والمعتزلة، وذهبوا إلى نفي قيام الصفات به تعالى مطلقاً، سواء كانت ذاتية، أو فعلية تتعلق بمشيئته وقدرته.

ثم جاء ابن كلاب رافعاً راية المنهج التلفيقي، الذي أريد به

(١) انظر: «رسالة في الصفات الاختيارية» ضمن «جامع الرسائل» (٣/٢)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٢١٧/٦).

(٢) تقدم في المبحث الثاني من الفصل الثاني، (ص ١٥٩٨) وما بعدها.

(٣) انظر ما تقدم في (ص ١٥٩٨) وما بعدها.

التوسط بين السلف والجهمية - ولم يكن ذلك التوسط سوى التوسط بين الحق والضلال - فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به تعالى، وقال: تقوم به صفاتٌ بغير مشيئته وقدرته، موافقاً في ذلك للسلف، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، وقال: أمّا ما يكون بمشيئته وقدرته: فلا يكون إلا مخلوقاً منفصلاً عنه، لا يقوم بذات الربّ تعالى، موافقاً في ذلك للجهمية والمعتزلة.

ووافقَه على ذلك أبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري، وأبو منصور الماتريدي، وغيرهم^(١).

فصارت الأقوال في الصفاتِ عمومًا: ثلاثة، ولكنها في الصفات الاختيارية قولان:

الأول: قولُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعة، وهو إثباتها على ما وردَ به الكتابُ والسُّنَّة.

والثاني: قولُ الجهمية، والمعتزلة، والكُلابية - بما فيهم الأشاعرة والماتريديّة -، وهو نفيها بحجة دليل الأعراس.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى تلك الجناية الكبرى، التي ألحقها أصحابُ المنهج التلفيقيّ بالأمة جمعاء، ذلك أنّ أصحابَ هذا المنهج ظهروا في وقتٍ كانت الأمة «فريقين متنافرين:

١ - أهل السُّنَّة والجماعة، ومعهم كتابُ الله وسُنَّةُ رسوله ﷺ،

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٦/٢)، «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٤/٢)، وانظر: «الأمدي وآراؤه الكلامية» (ص ٣٤٢).

وصريحُ العقل، مُجمِعين على الدعوةِ إلى المنهجِ النَّاصِحِ المُستَقِيمِ.

٢ - رؤوس الضلالة، من الجهمية، والقدرية، والزنادقة، والمتفلسفة، وهؤلاء معهم فلسفات، وجدليات، وتنطعات، ترجموها عن أمم الشرك والضلال، وضربوا لأجلها كتابَ الله بعضه ببعض، حين خلطوها بتحريفٍ للمُحَكَّم، وفهمٍ سقيمٍ للمتشابه.

في غمرة العداة الصارم، والمعتَرِكِ الصاحب: ظهرَ الفكرُ التوفيقِيُّ وبرَغَ قرْنُهُ، فدعا أصحابه إلى التوسُّطِ بين هذا وذاك^(١)، فرأى أصحابُ هذا المنهجِ أنه يمكن الجمعُ بين الوحي والفلسفة، بين منهج القرآن ومنهج اليونان، والخروج بموقفٍ أو رأيٍ وسطٍ بينهما، أو مركَّبٍ منهما^(٢)، وهكذا جعلوا - وهم لا يشعرون - فلسفةَ اليونان، وآراءَ الصابئين والبراهمة، وخرافات المجوس والنصارى: تقفُ موقفَ النَّدِّ المنافِسِ لِمَا أنزلَ اللهُ من الوحي المحفوظِ المعصومِ!!

(١) «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» للدكتور سفر الحوالي (٢/٤٢٩ - ٤٣٠).
 (٢) ويظهرُ ذلك بوضوح في تعامل أصحاب هذا المنهج مع نصوص الوحي كتابًا وسُنَّةً، فهم يقررون جزمًا: وجوبَ الأخذِ ببعض الآيات والأحاديث على ظاهرها المجمع عليه، المعروف عند السلف، كما تقدم تأكيدُ التفتازانيِّ على ذلك في نصوص المعاد (انظر ما تقدم في (ص ٥٨٢)، في حين يقررون أيضًا - على الدرجة نفسها من الجزم والإيجاب - تأويلَ بعضها الآخر بما لم يُنقل عن السلف، بل قام إجماعهم على خلافه، كما هو الحال في مسألة الصفات والإيمان، وغيرها، ولا يتحرَّج أصحابه من ذكر الإجماع ومستنده النصي، ثم التصريح بمخالفته بقول يعلمون أنه منقولٌ عن اليونان. انظر: «ظاهرة الإرجاء» (٢/٤٢٨).

وبعثوا تلك الرمم الفكرية البالية لِتشاطرَ هدى الله عقول المسلمين، وتقاسمه قلوبهم^(١).

وهذه هي الجناية الأولى، فمجرّد الإقدام على حلّ وسط في خلافٍ بين الحق المحض الصراح، وبين الباطل المحض الصراح: هي بالبداهة ترجيحٌ للباطل، وهضمٌ للحق^(٢).

والجناية الثانية، «بل إنّ من أخطر نتائج هذا المنهج: أنه حطّم وحدة التجمّع الضخم الذي كان أهلُ السُنّة والجماعة يحظون به، دون سائر الفرق، حيث كانت الفرق الأخرى - كالشيعة والمعتزلة - لا تمثل إلاّ مستنقعاتٍ جانبيةً على ضفتي تيار السُنّة الكبير.

ولكن هذا المنهج جنى على ذلك جنايةً كبرى، لا سيّما وكثيرٌ من رؤوسه يتسببون للسُنّة ونصرتها، فانقسم الرأي، وتفسخ الموقف، واستصغرت الأمة خطرَ ما يدعو إليه هؤلاء، استكبارها له نفسه حين كان دعائه هم أعداء السُنّة الصرحاء.

حتى جماهير الأمة وعامتها: اختلط عليهم الأمر، وانقسم الولاء، فما كان لهم من قبل أن يُقارِنوا بين الكتاب والسُنّة، وبين زندقة الفرس والهنود، والصابئين، ولا أن يعتقدوا كونَ ابن أبي دؤاد، وبشر، وجهم، وغيلان، والنظام: أعلم بدين الله وأتبع للحق وأهدى سبيلاً من مالك، والشافعي، وأحمد، وأبي حنيفة، والحسن، وسفيان، والفضيل.

(١) المصدر السابق (٢/٤٢٧ - ٤٢٨، ٤٣٠).

(٢) المصدر السابق (٢/٤٢٩).

فلما ظهر هؤلاء المتحمسون للسنة، المعظمون ظاهراً لأولئك السلف: مؤيدين لأولئك المبتدعة في كثير من أصولهم: فترّ العدا، أو اضمحلّ، وتشتت الولاء، وهاج الرأي بين التجمّع السنّي نفسه»^(١).

وهذه المسألة من أهمّ المسائل التي لم يستطع الأشعريّ والماتريديّ - وقبلهما ابن كلاب - الانخلاع عن أصول الجهمية فيها.

قال شيخ الإسلام: «وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به - تعالى -: فإنّ ابن كلاب والأشعريّ وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم، ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الاعتزال فيهم، وشاع النزاع في ذلك بين عامة المتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم»^(٢).

وقد سبق اعتراف بعض المعظمين للمعتزلة: أنّ الأشعريّ قام بدور إنقاذ ما كان يمكن إنقاذه من مبادئ المعتزلة بعد أن تنكرت الأمة للمعتزلة ونفضت يدها منهم، وهذا الرأي لا يخلو من القوة، يعرفه من خبر أصول الأشاعرة والماتريديّة، وقارنها بأصول المعتزلة، إلا أنّ الأشعريّ تحوّل من ذلك جُلّه إلى السنة، وبقي أصحابه على منهجه الذي تركه وردّ عليه.

(١) «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» (٢/٤٣٠ - ٤٣١).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/١٨).

ثانياً: تحرير محل النزاع:

يتضح تحرير محل النزاع بمعرفة المضافات إلى الله تعالى وأنواعها، وهي في الكتاب والسنة ثلاثة أقسام^(١):

أحدها: إضافة الصفة إلى الموصوف، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وفي حديث الاستخارة: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ، وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ»^(٢)، أو بصيغة الفعل، كقوله تعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وهذا القسم لم يختلف أهل السنة والجماعة في أنه قديم، وغير مخلوق، ومعهم في ذلك الكلابية، وقد خالفهم المعتزلة في ثبوت الصفات، لا في أحكامها.

الثاني: إضافة المخلوقات، كقوله تعالى: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَهَا﴾ [الشمس: ١٣]، وقوله: ﴿وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦]، ومثل: رسول الله، وعباد الله، وغير ذلك.

وهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق.

الثالث: ما فيه معنى الصفة والفعل، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ

(١) انظر ما تقدم في تمهيد هذا الفصل (ص ١٩٠٠) من بيان بعض أحكام المضافات.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» في عدة مواضع بالأرقام: (١١٦٦)، (٦٣٨٢، ٧٣٩٠)، أولها فيه (٥٨/٣)، ح (١١٦٦)، في كتاب التهجد، باب ما جاء في التطوع مثني مثني.

شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ [يس: ٨٢]، وقوله: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [النساء: ٩٣]، وغيرها.

وهذا القسم هو محلُّ الكلام هنا، والناسُ فيه على قولين:

القول الأول: قول المعتزلة، والكَلابية، والأشعرية، وغيرهم: إن هذا القسم لا بد أن يُلْحَقَ بأحد القسمين قبله، فيكون: إمَّا قديمًا قائمًا به أزليًا، وإمَّا مخلوقًا منفصلًا عنه، فهؤلاء فريقان:

الأول: من يرى امتناعَ قيام الصفات به، وهؤلاء هم المعتزلة، قالوا: القرآن مخلوق، وليس لله مشيئة، ولا حب، ولا بغض.

الثاني: مذهب الصفاتية، الذين يرون قيام الصفات به، ويقولون: له مشيئة قديمة، وكلامٌ قديم، واختلفوا في حبه، وبغضه، وأسفه، ورحمته، وسخطه، ونحو ذلك: هل هو بمعنى المشيئة، أو صفات أخرى غير المشيئة؟ على قولين.

ثم هؤلاء اختلفوا في الاستواء، والنزول، والمجيء، وغير ذلك من الأفعال التي هي أنواع جنس الحركة، على قولين:

أ - إمَّا أن يجعلوها من باب النسب والإضافات المحضة، بمعنى أنّ الله تعالى خلقَ العرشَ بصفة النحت، فصارَ مستويًا عليه، وأنه يكشفُ الحجبَ التي بينه وبين خلقه، فيصيرُ جائيًا إليهم، ونحو ذلك، وأنّ التكليمَ إسماعُ المخاطب فقط، وهذا قولُ الأشاعرة، ومن وافقهم من بعض الحنابلة، وغيرهم.

ب - أو يقول: هذه أفعالٌ محضةٌ في المخلوقات من غير إضافةٍ ولا نسبة.

القول الثاني: قول الكرامية، وكثير من الحنبلية، وأكثر أهل الحديث، ومن اتبعهم من الفقهاء، والصوفية، وجمهور المسلمين، وأكثر كلام السلف يدل على هذا القول، وهو: أن هذه الصفات الفعلية ونحوها، المضافة إلى الله تعالى: قسم ثالث، ليست من المخلوقات المنفصلة عنه، وليست بمنزلة الذات والصفات القديمة الواجبة، التي لا تتعلق بها مشيئته، لا بأنواعها، ولا بأعيانها.

وقد يقول هؤلاء: إنه يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء، ولم يزل متكلمًا بمعنى: أنه لم يزل يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء، وكلامه منه، ليس مخلوقًا، وكذلك يقولون: وإن كانت له مشيئة قديمة، فهو يريد إذا شاء، ويغضب، ويمقت، ويقر هؤلاء - أو أكثرهم - بما جاء من النصوص على ظاهرها، مثل قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، أنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستويًا عليه، وأنه يدنو إلى عباده، ويقرب منهم، وينزل إلى السماء الدنيا، ويجيء يوم القيامة بعد أن لم يكن جائيًا^(١).

قال شيخ الإسلام بعد التفصيل في هذه المسألة: «وهذا الأصل الذي ذكرناه، من الفرق فيما يُضاف إلى الله بين صفاته،

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/١٤٤ - ١٥١)، وانظر في هذه المسألة: «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (٢/١٥٥ - ١٦٤)، «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٢٦٣ - ٢٦٦)، «شرح الأصفهانية» (ص ٦٦ - ٦٧) - ت: مخلوف -، «مجموع الفتاوى» (٩/٢٩٠ - ٢٩١)، (١٧/١٥٠ - ١٥٢)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٢٠٢ - ١٢٠٤).

وبين مملوكاته: أصلٌ عظيمٌ ضلَّ فيه كثيرٌ من أهل الأرض من أهل المللِ كلِّهم»^(١).

ثالثاً: الأدلة على إثبات الصفات الاختيارية:

الأدلة عليها من الكتاب والسنة وأقوال السلف كثيرة جداً، تدلُّ على اتصافه تعالى بهذه الصفات^(٢)، ومن ذلك:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

القرآن دلَّ عليها في أكثر من ثلاثمائة موضع^(٣)، بل إنها أكثر من أن تُحصَر^(٤)، ومنها الآيات الدالة على الإتيان، والمجيء، والخلق، والرزق، والمحبة، والغضب، والكلام، والسمع، ومن الآيات في ذلك:

- ١ - قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ [الأعراف: ١١]، فهذا بيِّن في أنه إنما أمر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم، لم يأمرهم في الأزل.
- ٢ - وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ

(١) «الجواب الصحيح لمن بدَّل دينَ المسيح» (١٦١/٢).

(٢) أَلْفُ شَيْخِ الْإِسْلَامِ رِسَالَةٌ بِاسْمِ «الصفات الاختيارية»، ذَكَرَ فِيهَا كَثِيرًا مِنَ الْأَدْلَةِ، كَمَا أَنَّهُ أَفْرَدَ لِبَيَانِ هَذِهِ الْأَدْلَةِ قِرَابَةَ مَجْلَدٍ كَامِلٍ مِنَ «الدَّرءِ»، مِنْ بَدَايَةِ الْمَجْلَدِ الثَّانِي إِلَى (ص ٣٤٢) مِنْهُ.

(٣) «منهاج السنة» (٣٩٢/٢)، وَاَنْظُرْ: «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٢٣/٢)، وَضَمِنَ «مجموع الفتاوى» (٢٣٣/٦).

(٤) «درء تعارض العقل والنقل» (١١٥/٢، ١٢٣، ١٢٤)، «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (٤٢٩/٢).

﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وقد قال له ﴿كُنْ﴾ بعد أن خلقه من تراب، لا في الأزل.

٣ - وكذلك قوله في قصة موسى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [النمل: ٨]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمْسُكْ إِبْرَاهِيمَ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠]، فهذا بيّن في أنه إنما ناداه حين جاء، لم يكن النداء في الأزل كما يقوله الكلابية، حيث يقولون: إنَّ النداء قائمٌ بذات الله في الأزل، وهو لازمٌ لذاته، لم يزل ولا يزال منادياً له، لكنه لما أتى خلق فيه إدراكاً لما كان موجوداً في الأزل^(١).

٤ - وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ٢٢]، وهذا يدلُّ على أنه تعالى ناداهما بعدما أكلا منها، لم يناديهما قبل ذلك.

٥ - وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٦٥]، ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَاءِي الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [القصص: ٦٢]

(١) أشار شيخ الإسلام هنا إلى إلزام قوي للكلابية، بأن قال: «ثم من قال منهم: إنَّ الكلامَ معنًى واحد: منهم من قال: سمع ذلك المعنى بأذنه، كما يقوله الأشعري، ومنهم من يقول: بل أفهم منه ما أفهم، كما يقوله القاضي أبو بكر وغيره، فقبل لهم: عندكم هو معنًى واحد لا يتبعض ولا يتعدد، فموسى فهم المعنى كله أو بعضه؟ إن قلت: كله، فقد علمَ علمَ الله كله، وإن قلت: بعضه، فقد تبعض، وعندكم لا يتبعض». «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (١١/٢ - ١٢).

[القصص: ٦٢]، فجعل النداء في يوم معين، وذلك اليوم حادث، كائن بعد لم يكن، وهو حينئذ يناديهم، لم يُنادِهِم قبل ذلك.

٦ - وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ [الإسراء: ١٦].

والآيات في هذا الباب كثيرة جدًا^(١)، قال شيخ الإسلام بعد ذكر بعضها:

«لكن المقصود هنا: أن نبين أن القرآن والسنة فيهما من الدلالة على هذا الأصل ما لا يكاد يُحصر، فمن له فهم في كتاب الله: يستدل بما ذكر من النصوص على ما ترك، ومن عرف حقيقة قول النفاة: علم أن القرآن مناقضٌ لذلك مناقضةً لا حيلة لهم فيها، وأن القرآن يثبت ما يقدر الله عليه ويشاؤه من أفعاله التي ليست هي نفس المخلوقات وغير أفعاله...»^(٢).

(١) ذكر شيخ الإسلام بعضها في «الدرء» (١١٦/٢ - ١٢٤)، وفي «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (١٠/٢ - ١٧)، وذكر الإمام ابن القيم - في «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة» (١٢٢٢/٤ - ١٢٢٥) -: «أن كل سورة من سور القرآن تتضمن إثبات هذه المسألة، وفيها أنواع من الأدلة عليها، فأدلتها تزيد على عشرة آلاف دليل، فأول سورة من القرآن تدل عليها من وجوه كثيرة... فتأمل أدلة الكتاب العزيز بعد على هذا الأصل، تجدها فوق عدّ العادين، وإحصاء المحصنين، حتى أنك تجد في الآية الواحدة على اختصار لفظها عدة أدلة...».

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١٢٣/٢).

ثانياً: الأدلة من السنّة:

الأحاديث في هذا الباب كثيرة لا يمكن ضبطها^(١)، ومنها:

١ - في الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أنه قال: صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحَدِيثِ، عَلَى إِثْرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا انصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: «أَتَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟»، قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي، وَكَافِرٌ بِي، فَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ: فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي، كَافِرٌ بِالْكَوَاكِبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِنُوءِ كَذَا وَكَذَا: فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي، مُؤْمِنٌ بِالْكَوَاكِبِ»^(٢).

وفي لفظ: «أَلَمْ تَسْمَعُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ اللَّيْلَةَ؟»^(٣).

٢ - وفي حديث الشفاعة الطويل: يَقُولُ كُلُّ مَنْ الرُّسُلُ إِذَا أَتَى النَّاسُ إِلَيْهِ: «إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ»^(٤).

(١) «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٢٣/٢).

(٢) متفق عليه، رواه البخاري في «صحيحه» في عدة مواضع بالأرقام (٨٤٦، ١٠٣٨، ٤١٤٧، ٧٥٠٣)، أولها في كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم (٣٨٨/٢)، ح (٨٤٦)، ورواه مسلم في «صحيحه» (٨٣/١ - ٨٤)، ح (٧١)، في الإيمان، باب بيان كفر من قال: مُطِرْنَا بِالنُّوءِ، كلاهما عن طريق الإمام مالك، وهو في «الموطأ» - رواية يحيى الليثي - (١٩٢/١)، في كتاب الاستسقاء، باب الاستمطار بالنجوم.

(٣) رواه النسائي في «سننه» (١٦٥/٣)، في كتاب الاستسقاء، باب كراهية الاستمطار بالكواكب، وأصله في «صحيح البخاري» (٤٧٤/١٣)، ح (٧٥٠٣) مختصراً، بسند النسائي نفسه.

(٤) متفق عليه، رواه البخاري في «صحيحه» (٢٤٧/٨ - ٢٤٨)، ح (٤٧١٢)، =

- وفيه بيان أنّ الغضب حصل في ذلك اليوم لا قبله^(١).
- ٣ - وفي الحديث: «إذا تكلم الله بالوحي: سمع أهل السماوات شيئاً، فإذا فُزِعَ عن قلوبهم، وسكنَ الصوت: عرفوا أنه الحق، ونادوا: ماذا قال ربُّكم؟ قالوا: الحق»^(٢).
- ٤ - وقال ﷺ: «إنَّ الله ﷻ يُحدِّثُ من أمره ما يشاء، وإنَّ مما أحدث: أن لا تكلموا في الصلاة»^(٣).

= في كتاب التفسير، باب ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾^(٤)، ومسلم في «صحيحه» (١/١٨٤ - ١٨٦)، ح (١٩٤)، في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلاً، وهو مخرج في كثير من دواوين الحديث.

(١) «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٢/٢٣).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (١٣/٤٦١) معلقاً، موقوفاً على ابن مسعود ﷺ في كتاب التوحيد، في ترجمة باب قول الله: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾^(٥)، ووصله في كتابه «خلق أفعال العباد» (ص ٩٢) في باب ما كان النبي ﷺ يستعيذ بكلمات الله، لا بكلام غيره، وانظر: «تغليق التعليق على صحيح البخاري» للحافظ ابن حجر (٥/٣٥٣ - ٣٥٤).

ورواه أبو داود في «سننه» (٥/٧٠)، ح (٤٧٣٨)، في كتاب السنّة، باب في القرآن، وابن خزيمة في «التوحيد» (١/٣٥٠)، ح (٢٠٧) في باب صفة تكلم الله ﷻ بالوحي، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (١/٥١٠)، ح (٤٣٤)، كلهم مرفوعاً، ولكن الموقوف أقوى وأرجح، ولكنه مرفوع حكماً؛ لأنه مما لا يُقال بالرأي، وانظر تفصيل القول فيه في تعليق محقق «الأسماء والصفات» (١/٥٠٦ - ٥١٠)، وقد فنّد مزاعم الكوثري في تضعيفه لهذا الحديث.

(٣) حديث صحيح، أخرجه البخاري في «صحيحه» (١٣/٥٠٥) معلقاً بصيغة =

٥ - وفي حديث التجلي الطويل: «يقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربُّنا، فإذا جاء ربُّنا عرفناه، فيأتهم الله فيقول: أنا ربُّكم، فيقولون: أنت ربُّنا»^(١).

٦ - وقوله ﷺ: «لَلَّهِ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ مِنْ رَجُلٍ أَضَلَّ رَاحِلَتَهُ بِأَرْضِ دَوِّيَّةٍ»^(٢) مَهْلِكَةَ^(٣)، معه راحلته، عليها طعامه وشرابه، فنام، فاستيقظ وقد ذهبت، فطلبها حتى أدركه العطش، ثم قال: أرجع إلى مكاني الذي كنت فيه، فأنام حتى أموت، فوضع رأسه

= الجزم، في ترجمة باب قول الله تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢٩)، وأخرجه أبو داود في «سننه» (١/٣٩٧ - ٣٩٨)، ح (٩٢٤)، في كتاب الصلاة، باب رد السلام في الصلاة، والنسائي (٣/١٩) في باب الكلام في الصلاة، وهو في «صحيح أبي داود» (١/٢٥٨)، و«صحيح النسائي» (١/٣٩٤)، ح (١٢٢٠)، وانظر تخريجه موسعاً في: «مسند الإمام أحمد» (٦/٤٧) - ت: الرسالة -.

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في «صحيحه» في ثلاثة مواضع بالأرقام (٨٠٦، ٦٥٧٣، ٧٤٣٧)، واللفظ المذكور فيه (٢/٣٤١ - ٣٤٢)، ح (٨٠٦)، في الأذان، باب فضل السجود، ومسلم في «صحيحه» (١/١٦٣ - ١٦٦)، ح (١٨٢)، في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، كلاهما عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) «دوية» بفتح الدال، وتشديد الواو والياء جميعاً، والدوية منسوبٌ إلى (الدَّوِّ)، وهو الصحراء التي لا نبات بها. «النهاية في غريب الحديث» (٢/١٤٣ - دوا).

(٣) أي: موضع الهلاك، أو الهلاك نفسه، وجمعها (مهالك)، وتفتح لامها وتكسر، وهما أيضاً: المفازة. «النهاية في غريب الحديث» (٥/٢٧١ - هلك).

على ساعده ليموت، فاستيقظ وعنده راحلته، وعليها زاده وطعامه
وشرابه»^(١).

٧ - وفي حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه: «ما منكم من أحدٍ إلا
وسيكلمه الله يوم القيامة ليس بين الله وبينه ترجمان، ثم ينظرُ فلا
يرى شيئاً قدَّامه، ثم ينظرُ بين يديه فتستقبله النار، فمن استطاع منكم
أن يتقي النارَ لو بشقِّ تمرَةٍ»^(٢).

٨ - وفي حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال: «إنَّ الله - تبارك وتعالى - يقولُ لأهل الجنة: يا أهل الجنة،
فيقولون: لبيك ربنا وسعديك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: وما لنا
لا نرضى وقد أعطيتنا ما لم نُعطِ أحداً من خلقك؟! فيقول: أنا
أعطيتكم أفضل من ذلك، قالوا: يا رب! وأي شيءٍ أفضل من ذلك؟!
فيقول: أحلُّ عليكم رضواني، فلا أسخطُ عليكم أبداً»^(٣).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (١١/١٠٥)، ح (٦٣٠٨)، في
الدعوات، باب التوبة، ومسلم في «صحيحه» (٤/٢١٠٣)، ح (٢٧٤٤)،
في التوبة، باب في الحضُّ على التوبة والفرح بها، كلاهما عن
ابن مسعود رضي الله عنه واللفظ لمسلم.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (١١/٤٠٨)، ح (٦٥٣٩)،
في الرقاق، باب من نوقش الحساب عذب، ومسلم في «صحيحه»
(٢/٧٠٣)، ح (٦٧/١٠١٦)، في الزكاة، باب الحث على الصدقة،
واللفظ للبخاري.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (١١/٤٢٣)، ح (٦٥٤٩)، في
الرقاق، باب صفة الجنة والنار، وفيه (١٣/٤٩٦)، ح (٧٥١٨)، في
التوحيد، باب كلام الرب مع أهل الجنة.

٩ - وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «قَسَمْتُ الصلاةَ بيني وبين عبدِي نصفِي، ولعبدِي ما سأل، فإذا قال العبدُ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٢)، قال الله تعالى: حمدني عبدِي، وإذا قال: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (٣): قال الله تعالى: أثنى عليَّ عبدِي، وإذا قال: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (٤)، قال: مَجَّدَنِي عبدِي، فإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٥)، قال: هذا بيني وبين عبدِي، ولعبدِي ما سأل، فإذا قال: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (٧)، قال: هذا لعبدِي، ولعبدِي ما سأل»^(١).

١٠ - ومن ذلك حديث النزول المعروف، وفيه أنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة^(٢).

والأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً، قال شيخ الإسلام بعد ذكر بعضها:

«وهذا الباب في الأحاديث كثير جداً يتعذر استقصاؤه، ولكن نبهنا ببعضه على نوعه، والأحاديث جاءت في هذا الباب كما جاءت الآيات، مع زيادة تفسير في الحديث... فجاءت أخباره في هذا

= وأخرجه مسلم في «صحيحه» (١/١٦٧ - ١٧١)، ح (١٨٣)، في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، واللفظ للبخاري.

(١) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» (١/٢٩٦)، ح (٣٩٥)، في الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة...

(٢) تقدم تخريجه في (ص ٥٧٦)، وانظر: «صفة النزول الإلهي» (ص ٥٦ - ١٤٦)، وفيه تخريج الحديث من طرقه المختلفة الواردة.

الباب يذكرُ فيها أنواعَ كلامه وتكليمه لملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباده، ويذكرُ فيها ما يذكرُهُ من رضاه، وسخطه، وحبه، وبغضه، وفرحه، وضحكِهِ، وغير ذلك من الأمور التي تدخلُ في هذا الباب»^(١).

وقد أجمعت الأمة على ما دلَّ عليه الكتابُ والسُّنة من إثبات الصفات الاختيارية له تعالى قبل نشوء الجهمية ومن تبعهم، وهذا ظاهرٌ لمن له بصيرٌ في الموضوع، ولم يكن ممن أشربَ ببعض البدع^(٢).

وفضلاء المتكلمين المتأخرين؛ كالرازي، والآمدي، والطوسي، وغيرهم: يعترفون بأنه ليس لهم حجة عقلية على نفيها^(٣)، بل ذكرَ الرازيُّ أن إثبات الأفعال الاختيارية له تعالى لازمٌ لجميع الطوائف، قال الرازي - في كتابه (الأربعين) -:

«المسألة العاشرة في بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلاً للحوادث»^(٤):

المشهور: أن الكرامية يجوزون ذلك، وسائر الطوائف يُنكرونه^(٥).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/١٤٦ - ١٤٧).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٤/٢٣ - ٢٤)، «منهاج السُّنة» (٢/٣٩٠).

(٣) انظر: «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٢/٨).

(٤) المقصود بإثبات حلول الحوادث عند المتكلمين: إثبات الصفات الفعلية التي يفعلها الله ﷻ في الوقت الذي يشاء؛ فالمتكلمون يسمون ذلك حلولاً للحوادث بذاته تعالى، ويُنكرونه.

(٥) الصحيح أن دلالة الكتاب والسُّنة وأقوال الصحابة على إثبات ذلك، =

ومن الناس من قال^(١): إنّ أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب، وإن كانوا يُنكرونه باللسان:

• أمّا المعتزلة: فمذهبُ أبي علي^(٢)، وأبي هاشم وأتباعهما: أنه تعالى مريدٌ بإرادةٍ حادثَةٍ لا في محل، وكارهٌ للمعاصي والقبائح بكراهيةٍ محدثةٍ لا في محل، وهذه الإراداتُ والكرهاتُ وإن كانت موجودةً لا في محل: إلّا أنّ صفةَ المرادية، والكارهية تحدثُ في ذات الله تعالى، وهذا قولٌ بحدوث الحوادثِ في ذات الله تعالى.

وأيضاً: إذا حضر المرئي والمسموع: حدثت في ذات الله تعالى صفةُ السامعيةِ والمبصريةِ.

بلى، المعتزلة لا يُطلقون لفظَ (الحدوث)، وإنما يُطلقون لفظَ (التجدد)، وهذا نزاعٌ في العبارة^(٣).

وأما أبو الحسين البصري: فإنه يُثبتُ علوماً متجددةً في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات^(٤).

= وعليه أهلُ السُنّة والجماعة، ولكن لا يسمون ذلك حلولاً للحوادث، ونسبةُ الرازي ذلك إلى الكرامية فقط: جهلٌ منه - عفى الله عنه - بمذهب أهل السُنّة.

(١) وعبارةُ الرازي في «المطالب العالية» (٧١/٢): «قالوا: إنّ هذا قولٌ لم يقل به أحدٌ إلّا الكرامية، وأنا أقول: إنّ هذا قولٌ قال به أكثرُ أرباب أهل المذاهب».

(٢) هو: الجبائي، وأبو هاشم ابنه.

(٣) ولا زال الكثيرون يُنازعون في العبارة، ولم يصلوا إلى دقة الرازي في محل النزاع على الأقل، كما سيأتي.

(٤) في «المطالب العالية» (٧١/٢): «وأما أبو الحسين البصري: فقد صرّح =

وأما الأشعرية^(١):

• فإنهم يُثبتون النسخ، ويُفسّرونه بأنه رفعُ الحكم الثابت^(٢)، أو انتهاء الحكم^(٣)، وعلى التقديرين: فإنه اعترافٌ بوقوع التغيير؛ لأنّ الذي ارتفع وانتهى: فقد عُدِمَ بعد وجوده.

• وأيضًا يقولون: إنه تعالى عالمٌ بعلم واحد، ثم إنه قبل وقوع المعلوم يكون متعلّقًا بأنه سيقع، وبعد وقوعه يزولُ ذلك

= بأنّ علم الله يتغيّر عند تغير المعلومات، وأنّ تلك العلوم إنما تحدّث في ذات الله.

ومرادُ الرازي: أنّ أبا الحسين البصري لا يحتاج إلى الإلزام؛ لأنه قد صرّح بالتزام المسألة بنفسه.

وقد ذكرَ شيخُ الإسلام أنه لم ينفرد بذلك من بين المتكلمين، بل هناك آخرون معه صرّحوا بقيام الصفات الاختيارية به تعالى، انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١٨/٢ - ١٩).

(١) عبارة الرازي في «المطالب العلية»: «أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلّا أنه لازمٌ عليهم من وجوه».

(٢) وهو مذهبُ القاضي أبي بكر الباقلاني، وعليه جمهور الأصوليين، انظر: «البرهان» للجويني (١٢٩٣/٢)، «المستصفى» للغزالي (١٠٧/١)، «المحصول» للرازي (٢٨٢/٣، ٢٨٧)، «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (٥٢٦/٣).

(٣) وهو مذهبُ أبي إسحاق الشيرازي، وتبعه البيضاوي، انظر: «المحصول» (٢٨٧/٣)، «منهاج الوصول» للبيضاوي - مع شرحه «نهاية السؤل» - (١٦٢/٢). وقد فصل الرازي - في «المحصول» (٢٨٧/٣ - ٢٩٣) - في الخلاف وأدلة الفريقين، وهذا الخلاف لا يؤثر فيما يريد الرازي إثباته، كما ذكره.

التعلق، ويصيرُ متعلقًا بأنه كان واقعيًا، وهذا تصريحٌ بتغيُّر هذه التعلقات.

• ويقولون أيضًا: إنَّ قدرته كانت متعلقةً بإيجاد الموجود المعين من الأزل، فإذا وُجدَ ذلك الشيء، ودخلَ ذلك الشيء في الوجود: انقطعَ ذلك التعلق؛ لأنَّ الموجود لا يمكن إيقاعه، فهذا اعترافٌ بأنَّ ذلك التعلُّق قد زال.

• وكذا أيضًا: الإرادة الأزلية كانت متعلقةً بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين، فإذا ترجَّحَ ذلك الشيء في ذلك الوقت: امتنعَ بقاء ذلك التعلُّق؛ لأنَّ ترجيح المترجِّح محال.

• وأيضًا: توافقنا على أنَّ المعدوم لا يكون مرئيًا ولا مسموعًا، فالعالم قبل أن كان موجودًا لم يكن مرئيًا، ولا كانت الأصوات مسموعة، وإذا خلق الألوان والأصوات صارت مرئيةً ومسموعة، فهذا اعترافٌ بحدوث هذه التعلقات.

ولو أنَّ جاهلاً التزمَ كونَ المعدوم مرئيًا ومسموعًا، قيل له: الله تعالى هل كان يرى العالمَ وقتَ عدمه معدومًا، أو كان يراه موجودًا؟ لا سبيل إلى القسم الثاني؛ لأنَّ رؤية المعدوم موجودًا غلط، وهو على الله تعالى محال، ثم إذا أوجده فإنه يراه موجودًا لا معدومًا، وإلا عادَ حديث الغلط، فعلمنا: أنه تعالى كان يرى العالمَ وقتَ عدمه معدومًا، ووقتَ وجوده موجودًا، وهذا يوجبُ ما ذكرناه.

وأما الفلاسفة: فهم مع أنهم أبعدُ الناس في الظاهر عن هذا القول: هم قائلون به، وذلك لأنَّ مذهبهم: أنَّ الإضافات موجودة في الأعيان، وعلى هذا: فكلُّ حادثٍ يحدث: فإنَّ الله تعالى يكون

موجودًا معه، وكونه تعالى مع ذلك الحادث: وصفٌ إضافيٌّ حدَث في ذاته.

وأما أبو البركات البغدادي - وهو من أكابر الفلاسفة المتأخرين - فإنه صرَّح في كتابه (المعتبر) بإثبات إراداتٍ محدثة وعلومٍ محدثة في ذات الله تعالى، وزعم: أنه لا يُتصوَّر الاعترافُ بكونه تعالى إلهاً لهذا العالم إلا مع هذا المذهب.

ثم قال: الإجلالُ من هذا الإجلالِ واجب، والتنزيهُ من هذا التنزيهِ لازم.

فإذا حصلَ الوقوفُ على هذا التفصيل^(١): ظهرَ أنَّ هذا المذهبَ قال به أكثرُ فرقِ العقلاء، وإن كانوا يُنكرونها باللسان^(٢).

والرازيُّ وإن ذكرَ هذه الإلزامات هنا منسوبةً إلى بعض الناس، إلا أنَّ الملاحظ: أنَّ قناعتَه بقيام الصفات الاختيارية به تعالى قد تنامت، إلى أن نصرَ هذا الرأي في (المطالب العالية)^(٣) - وهو آخرُ كتبه الكلامية - فنسبَ هذه الإلزامات إلى نفسه^(٤)، وأكدَ لزومها لجميع الفرق.

(١) في «المطالب العالية» (٧٢/٢): «فثبتَ بهذا البحث الذي ذكرناه: أنَّ القولَ بحدوث الصفات في ذات الله: قولٌ قال به جميعُ الفرق».

(٢) «الأربعين في أصول الدين» للرازي (١/١٦٨ - ١٧٠)، وقد ذكره في «المطالب العالية» (٧٢ - ٧١/٢) أيضًا.

(٣) (٧٢ - ٧١/٢).

(٤) ذكرَ الدكتور عبد الله علي الملا - في كتابه «التفاتازاني وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد» (٣/٩١١ - هامش) -: «أنه يبدو أنَّ إنشاء هذه اللوازم على تلك الفرق ليس من فعل الرازي، وإن كان قد أتى به، =

= فهو وإن كان نسبته إلى نفسه في «المطالب العالية»، إلا أنه في «الأربعين» ذكره عن بعض الناس، ولعله يقصد بهم الكرامية، يؤيد ذلك ما في «المواقف» (ص ٢٧٧)، حيث ذكر العُضد الإيجي أنه من قول الكرامية، وهل يغيبُ على مثل الرازي أن تلك الإلزامات غير صحيحة؟ لأنها إما من قبيل التغير في التعلقات، أو كونها إضافات، وكل هذا لا يوجب معنى وجودياً بالذات».

وهذا الذي استظهره الدكتور لا يؤيده الواقع، ومجموعُ كلام الرازي في مسألة (التعلق) يُنبئ عن إدراكه لأصل المشكلة، وأن تستر أصحابه - وغيرهم ممن ذكرهم - وراء لفظ: (التعلق) و(المتجدد) و(الإضافة) لا يفيدهم شيئاً، وكان الرازي دقيقاً في هذه الإلزامات.

ومما يدلُّ أيضاً - غير ما ذكر - على اقتناع الرازي بفساد هذا الأصل: أنه استبعد الاعتماد عليه في مسألة القرآن، قال شيخ الإسلام: «ومما يبيِّن لك أن الرازي وأمثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسألة، مع فرط رغبتهم في إبطال قول الكرامية إذا أمكنهم: أنه لم يعتمد على ذلك في مسألة كلام الله تعالى في أجلِّ كتبه «نهاية العقول»، ومسألة الكلام هي من أجلِّ ما يُبنى على هذا الأصل»، وهو أنه يمتنع أن يحدث في نفسه كلام، لكونه ليس محلاً للحوادث، وذلك لأنه قد ضعف هذا الأصل، فلم يمكنه أن يبنى عليه...». «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٢٤٤، ٣٢٤)، ثم فصل شيخ الإسلام في هذا الموضوع في هذا المصدر بنفس طویل.

وأما استبعاد الدكتور أن يغيب عن الرازي عدم صحة هذه الإلزامات: فنابع عن الاقتناع بصحة رأي المتكلمين حول (التعلق)، وهي المسألة التي يريد الرازي بيان خطأ أصحابه فيها.

ومما يدلُّ على أن هذه الإلزامات من إنشاء الرازي: أن الأمدي نسبها إليه، كما أن التفتازاني لم يعبا بكلام شيخه الإيجي، فنسبها - في «شرح المقاصد» (٦٢/٤) - إلى الرازي دون الكرامية.

كما أنه استشكل قول الأشاعرة بعدم تغيير الصفات بتغيير المتعلقات، ومال إلى القول بتغييرها^(١)، بل صرح باختياره في كتابه الأخير، وهو المطالب العالية، وقد سبق نقل نصه^(٢).

وإذا تذكرنا مبلغ حدة الرازي على الكرامية، وأنهم هم الذين انفردوا بهذا المذهب عند المتكلمين، بل هو أشهر المسائل الخلافية مع الكرامية، وأنهم لم يكن الرازي ليقترَب منهم أو يختار مذهبهم ما وجدَ مخرجًا من ذلك: عرفنا قيمة اعتراف الرازي المذكور، وأنه عن قناعة تامة^(٣).

والجدير بالذكر: أن التفتازاني قد رفض تسليم ما ذكره الرازي من الإلزام، وردَّ على الرازي بأن المراد بـ(الحادث) الذي يُقصد نفْي قيامه بذاته تعالى: هو الموجود بعد العدم، وأمَّا «اتصافه بالسلب والإضافات الحاصلة بعد ما لم تكن، ككونه غير رازقٍ لزيد الميت،

(١) انظر ما سبق في مبحث (التعلق) في (ص ٢٠٤٠).

(٢) انظر ما سبق في مبحث (التعلق) في (ص ٢٠٤١).

(٣) قال شيخ الإسلام - في «الدرء» (١٧٧/٢) -: «أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس منازعةً للكرامية، حتى يذكر بينه وبينهم أنواع من ذلك، وميله إلى المعتزلة والمتفلسفة أكثر من ميله إليهم، واختلف كلامه في تكفيرهم، وإن كان هو قد استقرَّ أمره على أنه لا يكفر أحدًا من أهل القبلة... وهذه المسألة من أشهر المسائل التي يُنازعهم فيها، ومع هذا قد ذكر أن قولهم يلزم أكثر الطوائف، وذكر أنه ليس لمخالفيهم عليهم حجةٌ صحيحة، إلا الحجة التي احتجَّ هو بها، وهي من أضعف الحجج... وأمَّا الحجج التي يحتجُّ بها الكلابية والمعتزلة: فقد بين هو فسادها، مع أنه قد استوعب حجج النفاة...».

رازقًا لعمره المولود، وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقة، ككونه عالمًا بهذا الحادث، قادرًا عليه: فجائز، وكذا بالأحوال المتحققة بعد ما لم تكن؛ كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري...».

ثم قال: «وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازي من أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية، وإن كانوا يتبرؤون عنه»^(١).

وقد سبق التفتازاني بالاعتراض نفسه، حيث ذكره الأمدي^(٢)، وتبعه العضد الإيجي^(٣)، ولم يزد التفتازاني هنا على ترديد ما ذكره الأمدي، والإيجي.

وقد ردَّ شيخ الإسلام على الأمدي بثلاثة أوجه، وهي بعينها رد على التفتازاني، وخلصتها:

١ - إن الأدلة التي استدلوها بها على نفي الحوادث تستلزم نفي المتجددات أيضًا، على فرض تسليم الفرق بينهما.

(١) «شرح المقاصد» (٤/٦٢)، و: (٢/٧٠) من الطبعة القديمة.

(٢) ذكره الأمدي في كتابه «المآخذ على الإمام الرازي في كتابه المطالب العالية» (ق: ٣١/ب - ٣٢/أ)، انظر: «الأمدي وآراؤه الكلامية» للدكتور حسن الشافعي (ص ٣٤٣).

وقد ذكر في «أبكار الأفكار» (٢/٢٠) فحوى كلامه في الاعتراض المذكور، وذلك تحريرًا - في زعمه - لمحل النزاع، ولكن لم يذكر كلام الرازي.

(٣) في «المواقف» (ص ٢٧٥، ١٧٧)، و(ص ٥٣ - ٥٤، ٦٢ - ٦٤) من طبعة المهدي.

٢ - تسمية هذا متجددًا وهذا حادثًا: فرق لفظي لا معنوي، حتى لو عكسه عاكسٌ، فسَمِيَ هذا متجددًا، وذاك حادثًا: لَمَّا أَنْكَرَ عليه ذلك.

وقد أحسن الرازي حينما قال - فيما سبق من كلامه -: «بلى، المعتزلة لا يُطْلِقُونَ لفظَ (الحادث)، وإنما يُطْلِقُونَ لفظَ (التجدد)، وهذا نزاعٌ في العبارة».

٣ - إنَّ دعوى المدَّعي: أنَّ الجمهورَ إنما يلزمهم تجددُ الإضافات والأحوال والأعدام، لا تجددُ الحادث الذي وُجِدَ بعدَ العدم، ذاتًا كان أو صفةً: دعوى ممنوعة، لم يُقَمَّ عليها دليلًا، بل الدليلُ يدلُّ على أنَّ أولئك الطوائفَ يلزمهم قيامُ أمورٍ وجوديةٍ حادثيةٍ بذاته تعالى، مثال ذلك:

أنه ﷺ يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات، وقد أخبر القرآن بحديث ذلك في مثل قوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، وقد أخبر بسمعه ورؤيته في مواضع كثيرة^(١).

فيقال لهؤلاء: أنتم معترفون وسائر العقلاء بأنَّ المعدوم لا يرى موجودًا قبل وجوده، فإذا وُجِدَ، فراه موجودًا، وسمع كلامه: فهل حصل أمرٌ وجوديٌّ لم يكن قبل، أو لم يحصل شيء؟
فإن قيل: لم يحصل أمرٌ وجودي، وكان قبل أن يخلق لا يراه؛ لزم أن لا يراه بعد خلقه أيضًا.

(١) انظر ما سبق في (ص ٢٠٤٨ - ٢٠٥٠).

وإن قيل: حصل أمرٌ وجودي، فذلك الوجوديُّ إمّا أن يقوم بذات الله، وإمّا أن يقومَ بغيره، فإن قام بغيره: لزم أن يكون غيرُ الله هو الذي رآه، وإن قام بذاته: عُلم أنه قامَ به رؤيةً ذلك الموجود الذي وُجد.

فما تسمونه إضافات، وأحوالاً، وتعلقات، وغير ذلك: إن لم تكن أموراً موجودةً فلا فرق بين حاله قبل أن يرى ويسمع، وبعد أن يرى ويسمع؛ فإنَّ العدمَ المستمرَّ لا يوجبُ كونه صار رائيًا سامعًا، وإن قلتُم: بل هي أمورٌ وجودية: فقد أقررتم بأنَّ رؤيةَ الشيء المعين لم تكن حاصلةً ثم صارت حاصلةً بذاته، وهي أمرٌ وجودي^(١).

والحقيقة: أنّ هذا الاعتراض من التفتازاني لا يخلو من الغرابة، وهو نابعٌ عن تجاهل الأساس الذي يريد الرازيُّ إبرازه وإثارتَه، وليس ببعيد عمّا يسمونه (المصادرة على المطلوب)، حيث إنهم رجعوا في هذا الاعتراض إلى تذكير الرازيِّ بمذهبهم بعدم تجدد الإضافات والنسب والمتعلقات، والرازيُّ أدري بهذه الأمور منهم، ولا يخفى عليه ما ذكره، وهم إمّا قاصرون عن إدراك مغزى الإشكالات التي أثارها الرازيُّ، وهذا الافتراض - مع بعده - واردٌ هنا لأنَّ أصلَ مذهبهم في الصفات - لا سيما الاختيارية منها - مبنيٌّ على الجهل المركب، أو يريدون الانفلات منه بتجاهل أصل المسألة؛ لأنَّ التهويلات الكلامية حول هذه المسألة: بأنَّ القولَ بها

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٢٣٨ - ٢٤١)، «٤/٢٢ - ٢٣»،

«ابن تيمية السلفي» (ص ١٣٢ - ١٣٣).

قولٌ بحدوث (الحوادث) بذاته تعالى! وأنه لم يخرج من (إجماع الأمة!) إلا تلك الفرقة (الكرامية) التي عُرِفَ عنها عدمُ مراعاة التنزيه! ولذلك استنزفت من جهود المتكلمين ما هو معروف... كلُّ هذه التهويلات جعلت الوضع غير مرشَّح للخروج عن الخط الكلامي إلا بجرأةٍ عارمة، فلا غرابة أن يسلك التفتازاني ومَن معه هذا المسلك في هذا الموضوع الذي يُعتبر حجر الزاوية لعلم الكلام وشبههم المذكورة؛ حيث إنَّ مسألة (حلول الحوادث) جعلتها الجهمية والمعتزلة ومَن معهم من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم: أصلاً عظيمًا في التعطيل، وهي أساسُ دليل الأعراض، وعلم الكلام^(١).



(١) انظر: «التسعينية» (٣/٧٧٠).

المبحث الرابع

موقفه من صفات الله ﷻ، وهل هي عينُ الذات،
أو غيره؟ ومناقشته على ضوء عقيدة السلف الصالح

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: في الإشارة إلى أسباب نشوء هذه المسألة.

المطلب الثاني: في بيان موقف التفتازاني في هذه المسألة.

المطلب الثالث: في مناقشة التفتازاني على ضوء عقيدة السلف

الصالح.

*** * **

المطلب الأول

في الإشارة إلى أسباب نشوء هذه المسألة

١ - هذه المسألة وثيقة الصلة بمسألة (التركيب)، ومسألة (زيادة الصفات على الذات)، وغيرها من المسائل التي بُنيت على القول بوجود ذاتٍ مجردة عن الصفات.

ومنشأ هذا الأمر: أنه لما كانت الجهمية «ينفون أن يكون لله تعالى وصفٌ قائمٌ به: علمٌ أو قدرة أو كلام، وقد أثبتتها المسلمون؛ صاروا يقولون: هؤلاء أثبتوا صفاتٍ زائدةً على الذات، وقد صار طائفةٌ من مناظريهم الصفاتية يوافقونهم على هذا الإطلاق، ويقولون: الصفاتُ زائدةٌ على الذات... فيشعرون الناسَ أنّ هناك ذاتًا متميِّزةً عن الصفات، وأنّ لها صفاتٍ متميِّزةً عن الذات»^(١).

وهذه الفكرة هي التي نشأت عنها شبهة التركيب، حيث إن المعطلَ الفلسفيّ يظن أنّ إثبات الصفات لتلك الذات المجردة يستلزم التكثّر والتركيب، والفكرة نفسها هي التي تسببت في توريث المتكلمين في مسألة (هل الصفاتُ عينُ الذات أو غيرها)، والتي نحن بصددّها.

٢ - والقضية تندرج في إطار منهج المتكلمين في استخدام

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣/٣٣٥).

الألفاظ المجملة، التي يؤدّي تسليمها إلى تسليم ما تشتملُ عليه من الحق والباطل، ورفضها إلى رفض الحق مع الباطل، وقد استخدموا في مناظراتهم هذه الألفاظ المجملة حتى يوقعوا الناس في شراكهم، فيجذبوهم إلى ما وقعوا فيه من الضلال والاعتقاد الفاسد^(١).

قال شيخ الإسلام مشيراً إلى سبب نشوء هذه المسألة:

«وهؤلاء ألجأهم إلى هذه الأمور: مضايقات الجهمية والمعتزلة لهم في مسائل الصفات؛ فإنهم صاروا يقولون لهم: كلام الله هو الله، أو غير الله؟

• إن قلت: هو غيره: فما كان غير الله فهو مخلوق.

• وإن قلت: هو هو، فهو مكابرة.

وهذا أول ما احتجّوا به على الإمام أحمد في المحنة؛ فإن المعتصم لما قال لهم: ناظروه، قال له عبد الرحمن بن إسحاق^(٢): يا أبا عبد الله، ما تقول في القرآن - أو في كلام الله - يعني: أهو الله أو غيره؟ فقال له أحمد: ما تقول في علم الله، أهو الله أو غيره؟ فعارضه أحمد بالعلم، فسكت عبد الرحمن^(٣).

(١) انظر: «الماتريديّة» للدكتور أحمد الحربي (ص ٢٣٦ - ٢٣٧).

(٢) لم أعرفه.

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/١٥٨ - ١٥٩).

يقول شيخ الإسلام - وهو ذلك الخبير بمذاهب المبتدعة وأساليبهم، والخبير بالمناظرة وطرقها، وهو الذي ابتلي بجموع المبتدعة كما هو الحال مع الإمام أحمد - مشيداً بمنهج الإمام أبي عبد الله أحمد في المناظرة:

وأئمة السُّنة لم يكونوا غافلين عن مناهج الجهمية وأساليبهم المختلفة، وكانوا يتعاملون معهم بموجب أدلة القرآن والسُّنة، غير مبالين بأصول المبتدعة وتهويلاتهم، بل وناقدين لها من أساسها. قال الإمام أحمد - كاشفًا لأغراض الجهمية والمعتزلة من إثارة هذه المسألة -:

«ثم إنَّ الجهمَ ادَّعى أمرًا آخر، وهو من المحال، فقال: أخبرونا عن القرآن: أهو الله، أو غير الله...؟.. فادَّعى في القرآن أمرًا يوهمُّ الناس.

فإذا سئل الجاهل عن القرآن: هو الله، أو غير الله؟ فلا بدَّ له من أن يقول بأحد القولين:

فإن قال: هو الله، قال له الجهمي: كفرت.

وإن قال: هو غير الله، قال: صدقت، فلم لا يكون غيرُ الله مخلوقًا؟!»

فيقعُ في نفس الجاهل من ذلك ما يميلُ به إلى قول الجهمي^(١).

= «وهذا من جنس معرفة أبي عبد الله بالمناظرة رَكَّلتُهُ؛ فإنَّ المبتدعَ الذي بنى مذهبه على أصلٍ فاسد: متى ذكرتَ له الحقَّ الذي عندك ابتداءً: أخذ يُعارضك فيه؛ لِمَا قام في نفسه من الشبهة، فينبغي - إذا كان المناظرُ مدَّعيًا أنَّ الحقَّ معه - أن يبدأ بهدم ما عنده، فإذا انكسر، وطلب الحق: فأعطه إياه، وإلا، فما دام معتقدًا نقيضَ الحق: لم يدخل الحقُّ إلى قلبه؛ كاللوح الذي كُتِبَ فيه كلامٌ باطل: امحه أولاً، ثم اكتب فيه الحق...» المصدر السابق (١٧/١٥٩).

(١) «الرد على الجهمية» للإمام أحمد (ص ١١٠).

ومنهج السلف في هذه الألفاظ هو الاستفصال، كما سيأتي بيانه .

٣ - قال التفتازاني مشيراً إلى سبب خوض الأشاعرة والماثريّة في هذه المسألة:

«ولمّا تمسّكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد؛ لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى؛ فيلزم قدّم غير الله تعالى، وتعدّد القدماء، بل تعدّد الواجب لذاته، على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين، والتصريح به في كلام المتأخرين^(١)، من أنّ واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته . وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء^(٢)، فما بال

(١) سيأتي بيانه من كلام التفتازاني نفسه، وممن صرّح بذلك: الغزالي، حيث قال - في «منهاج العارفين» (ص ٢٠٢) -: «فالواجب هو ذات الله وصفاته، والجائز هو جميع الممكنات»، وأفاد الدكتور محمد صالح الزرکان - في كتابه «فخر الدين الرازي» (ص ٢١٩) -: أنّ هذا النص هو أقدم نص عثر عليه في هذا الشأن.

(٢) يقول الفريهاري مستنكراً على المعتزلة وغيرهم ممن يرى حصر كفر النصارى في إثبات القدماء الثلاثة:

«النصارى كفارٌ من وجوه كثيرة؛ كقولهم: عيسى ابنُ الله، وتصريحهم بأن الآلهة ثلاثة: الله، ومريم، وعيسى، كما قال الله - سبحانه -: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ تَلَكُفٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَحْدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧، ٧٢]، وقال: ﴿يَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦]، وسجودهم إلى صورة عيسى ﷺ، وإنكارهم نبوة موسى ﷺ، إلى غير ذلك مما يظهر =

الثمانية^(١)، أو أكثر^(٢)؟ أشار^(٣) إلى الجواب بقوله:

وهي لا هو، ولا غيره...»^(٤).

وعرضُ التفتازانيّ لسبب خوضهم في هذه المسألة واضح، فهو بسبب زعم المعتزلة أنّ إثبات صفةٍ لله تعالى يستلزمُ قَدَمَ تلك الصفة؛

= على الناظر في القرآن والحديث.

فليت شعري!! ما وجهُ تكلفِ المتكلمين في تكفيرهم بهذا الوجه الضعيف، مع أنّ وجوهَ كفرهم كثيرةٌ ظاهرةٌ في النصوص...؟! «النبراس» (ص ١٩٩).

قلت: هذا من مظاهر تخبط المتكلمين في مناظراتهم مع غير المسلمين، حيث يسلمون لهم بعض أصولهم، ويظنون - لجهلهم بحقيقة الإسلام وأصوله - أنّ تصديقَ بعض النصوص على ظاهرها يستلزمُ الوقوعَ فيما وقع فيه أولئك الكفار، وأنّ الخروجَ من ذلك لا يمكن إلا بتكذيب تلك النصوص، وهكذا يكونون فتنةً للفريقين.

والمعتزلة يركزون على تكفيرهم للنصارى من هذا الوجه لِمَا أنهم قد سلّموا لهم في مناظراتهم أنّ القولَ بإثبات الصفات يؤدي إلى القولِ بالقدماء، ولذلك يُبالغون في نفي القديم، زعمًا منهم بذلك حماة التوحيد! وكلُّ هذا نابعٌ عن جهلهم بأصول الإسلام الكبرى، فضلًا عن تفاصيلها.

هذا، وقد بيّن شيخ الإسلام رحمته الله أنّ الجهميّة هم الذين يضاهائون النصارى في كثير من أصولهم، منها قولهم في الصفات، وقد بيّنها شيخ الإسلام بيانًا شافيًا، انظر: «التسعينية» له (٣/ ٨٤٥ - ٨٧٣).

(١) كما هو مذهب الماتريدية.

(٢) كما هو مذهب قدماء الأشاعرة، وكذلك أهل السُنّة والجماعة.

(٣) أي: نجم الدين النسفي في متن «العقائد النسفية».

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧).

وذلك أنّ الصفةَ عندهم «غيرُ الموصوف، لا عينه، فلو كان شيءٌ من هذه الصفاتِ ثابتةً لله تعالى: لكانت غيرَ الله تعالى، لا ذاته، وإذا كانت غيرَه: فلا يخلو: إمّا أن تكون قديمةً، أو مُحدثةً، والأوّل باطل؛ لأنّ فيه قولاً بالقدماء، وأنه يُنافي التوحيد، والثاني غيرُ جائزٍ على الله تعالى؛ لأنّ ذاتَ الباري ﷻ حينئذٍ تكون محللاً للحوادث، وقبولَ الحوادثِ من أمارات الحدوث، وذلك لا يليقُ بالله تعالى»^(١).

ومما يزيدُ في خطورةِ هذه المسألةِ عند التفتازاني: ما ذهبَ إليه بعضهم إلى أنّ (القديم) و(الواجب) مترادفان، وعليه، فيلزمُ من القولِ بقدّم الصفات: القولُ بكونها واجبةً لذاتها، وهنا تزيد حساسيةُ التفتازانيِّ نحو هذه المسألة؛ لأنّ القولَ بتعدد الواجبِ لذاته هو الذي ينافي التوحيد عنده، وقد سبق أنّ التوحيد عنده: اعتقادُ وحدة الواجب.

وقد استعرضَ التفتازانيُّ هذا الإشكالَ الخطيرَ عند حديثه عن (القديم) قائلاً:

«القديمُ: هذا تصريحٌ بما عَلِمَ التزاماً؛ إذ الواجبُ لا يكون إلا قديماً، أي: لا ابتداءً لوجوده؛ إذ لو كان حادثاً مسبوqاً بالعدم: لكان وجودُه من غيره ضرورةً، حتى وقعَ في كلام بعضهم^(٢): إن

(١) «التمهيد لقواعد التوحيد» للامشي (ص ٦٦ - ٦٧)، وانظر: «أبكار الأفكار» للآمدي (١/٢٦٧)، «نهاية الأقدام» للشهرستاني (ص ١٩٩).

(٢) يشيرُ التفتازانيُّ إلى قوّة التلازم بين لفظ: (الواجب) و(القديم)، والتي تسببت في وقوع بعض الناس في الخطأ، حيث ذهبوا إلى ترادُفهما. «بيان الفوائد» (١/١٦٦).

الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم؛ للقطع بتغاير المفهومين، وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق، فإن بعضهم نصَّ على أن القديم أعمُّ؛ لصدقه على صفات الواجب، ولا استحالة في تعدُّ الصفات القديمة، وإنما المستحيلُ تعدُّ الذوات القديمة.

وفي كلام بعض المتأخرين؛ كالإمام حميد الدين الضرير^(١) - رحمه الله تعالى - ومن تبعه، تصريحٌ بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على أن كلَّ ما هو قديمٌ فهو واجبٌ لذاته، بأنه: لو لم يكن واجباً لذاته، لكان جائزاً العدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصِّص، فيكونُ محدثاً؛ إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيءٍ آخر.

(١) هو: علي بن محمد بن علي الرامشي البخاري، حميد الدين الضرير، قال عنه القرشي: «الإمام، العلامة، نجم العلماء»، وقال الكفوي - وتبعه اللكنوي -: «كان إماماً كبيراً، فقيهاً، أصولياً، محدثاً، مفسراً، جدلياً، كلامياً، حافظاً، متقناً، انتهت إليه رئاسة العلم بما وراء النهر، وطبَّق الأرضَ صيِّتُ جلاله في الدهر».

وهو تلميذ شمس الأئمة الكردي، وشيخ حافظ الدين النسفي، وأبي المحامد محمود بن أحمد البخاري، وله تصانيفٌ كثيرة، منها: «حاشية الهداية»، و«شرح المنظومة النسفية»، وغير ذلك، توفي (٦٦٦هـ)، كما ذكر ذلك القرشي وابن قطلوبغا، واعتمد اللكنوي سنة (٦٦٧هـ) بناءً على ما وجدته في «كشف الظنون»، والأول أوثق.

انظر: «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» للقرشي (٥٩٨/٢)، «تاج التراجم» لابن قطلوبغا (ص ٢١٥) برقم (١٧٧)، «كتائب أعلام الأخيار» للكفوي رقم (٤٥٨)، «الطبقات السنوية» للغزي رقم (١٥٤٤)، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» للكنوي (ص ٢١١)، «الأعلام» (٣٣٣/٤).

ثم اعترضوا: بأن الصفات لو كانت واجبةً، لكانت باقيةً، والبقاءً معنىً؛ فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

وأجابوا: بأن كلَّ صفةٍ فهي باقيةٌ بقاءً هو نفسُ تلك الصفة.

وهذا^(١) كلامٌ في غاية الصعوبة؛ فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد، والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كلَّ ممكن فهو حادثٌ.

فإن زعموا^(٢): أنها قديمةٌ بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وهذا لا ينافي الحدوثَ الذاتيَّ بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب: فهو قولٌ بما ذهب إليه الفلاسفةُ^(٣) من انقسام كلِّ من القدم

(١) أي: القول بأن الصفات واجبة، كما هو مذهبُ الضريري، والقولُ بأنها غيرُ واجبة، كما ذهب إليه القائلون بأن القديم أعم: كلاهما مشكل. «النبراس» (ص ١٦٥).

(٢) أي: القائلون بإمكان الصفات في الجواب عن هذه المناطات. «النبراس» (ص ١٦٦).

(٣) هذا مذهبُ ابن سينا ومن تبعه من الفلاسفة المنتسبين - زورًا - إلى الإسلام، وقد ذهبوا إلى هذا التقسيم محاولةً منهم للتوفيق بين ما تلقوه من الفلاسفة من كون العالم قديمًا، كما هو مذهبُ أرسطو وأصحابه، وبين ما يقرره الإسلام من حدوث العالم، فقالوا - في التلفيق بين الكفر والإسلام، والخروج بموقفٍ يُرضي الطرفين -: بما أن العالم غيرُ مسبوقٍ بالعدم: فهو قديمٌ بالزمان، وبما أنه محتاجٌ في وجوده إلى واجب الوجود: فهو حادثٌ بالذات.

هذا، ولا شك أنهم لم يتنازلوا - في تليفيقهم المذكور - عن جوهر مذهب أسلافهم في قدم العالم، وأما كلامهم بأنه حادثٌ بالذات لكونه محتاجًا في وجوده إلى العلة الأولى: ففيه تلبيسٌ ليس وراءه معنى، وممن فصل =

والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفضٌ لكثيرٍ من القواعد^(١)،
وسياي لهذا زيادةً تحقيق^(٢).

والتفتازاني يشيرُ بقوله: «وسياي لهذا زيادةً تحقيق» إلى هذا
الموضع الذي نحن فيه الآن، ومكمنُ الخطورة الزائدة عنده: هو
القولُ بكون الصفاتِ واجبة، وسياي عرضُ موقفه في محاولة
التفصي عن هذا الإشكالِ في المطلب الثاني - إن شاء الله تعالى - .



= هذا الأمرَ بوضوح: الغزالي في «تهافت الفلاسفة» (ص ١٣٥ - ١٥٥)،
وقد عنونَ للمسألة بقوله: «مسألة: في تلبسهم بقولهم: إن الله فاعلُ
العالم وصانعُه، وأنّ العالمَ صنعه وفعله، وبيان أنّ ذلك مجازٌ عندهم
وليس بحقيقة».

(١) ذكرها الفريهاري في «النبراس» (ص ١٦٦).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٨ - ٣٠).

المطلب الثاني

بيان موقف التفتازاني في هذه المسألة

لم يخرج التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ فِي مواجهة شبهة المعتزلة عن موقف أصحابه من الأشاعرة والماتريدية في جوهر المسألة، إلا أنه قد حاول التفصلي عن إلزام المعتزلة بأجوبة أخرى كانت مبعث نقدٍ لاذع له من بعض المتكلمين المتأخرين، كما أنها كانت مثار إعجابٍ لدى البعض الآخر.

وقبل الدخول في التفصيل: أشير إلى أن التفتازاني أطال النَّفسَ في معالجة هذه القضية، وأتى في أثناء الحديث عنها بإيرادات وأجوبة متكررة لا تتعلق بجوهر المسألة، بقدر تعلقها بالفضول الكلامي الجدلي الذي يتسم به منهج المتكلمين، وقد رأيت أن أذكر نصّه كاملاً في هذا الموضوع - في هذا المطلب - مع شرح ما يحتاج إلى توضيح، حتى يتسنى لي - وللقارئ - التركيز على ما يتعلق بتوضيح المسألة من كلامه، واستخلاص موقفه من مجموعته.

وللتيسير على القارئ، وإسهاماً في الاحتفاظ بتسلسل الأفكار وترابطها وتلاحقها: سأقوم بترقيم كل فقرة برقمٍ مستقل.

أما التفصيل في بيان موقفه:

١ - فإنه تمسك في بيان علاقة الصفات^(١) مع الذات بالمذهب

(١) تبينه: ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي العينية والغيرية بين الذات والصفات =

المعروف لدى أصحابه من الأشاعرة والماتريديّة، من أنّ الصفات التي يُثبتونها ليست هي الله تعالى، ولا غيره، قال التفتازاني - بعد النص السابق -:

«وهي لا هو ولا غيره، يعني: أن صفات الله تعالى ليست عين الذات، ولا غير الذات؛ فلا يلزم قَدَمُ الغير، ولا تكثير القدماء»^(١).
 وخلاصة جواب النسفي والتفتازاني عن شبهة المعتزلة: عدم التسليم بقَدَم غير الله تعالى، وعدم تسليم التعدد أصلاً.
 وذلك بالقول بأننا لا نسلم أنّ الصفات عين الذات، كما هو مذهب المعتزلة والفلاسفة، كما أننا لا نسلم كون الصفات غير الذات.

وبما أنّ التعدد فرع المغايرة: فلم يلزمنا التعدد، لعدم مغايرة الصفات للذات، وكذلك لعدم مغايرة بعض الصفات لبعض^(٢).
 كما لا يلزمنا قَدَمُ الغير؛ لأننا لا نقول بأن الصفات أغيار للذات، فلم يثبت القَدَمُ لغير الله تعالى^(٣).

= هو في الصفات الذاتية فقط، أمّا الفعلية: فيقولون فيها: إنها غيره، انظر: «التمهيد» للباقلاني (ص ٢٦٢)، «أبكار الأفكار» (١/٤٧٥).
 أمّا الماتريديّة: فليس عندهم هذا التفريق؛ بناءً على قولهم بقَدَمُ صفة (التكوين)، وهي مرجع الصفات الفعلية عندهم.

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧).

(٢) لم يصرح به التفتازاني، ولكنه مفهوم من تعليق التعدد على المغايرة. انظر: «حاشية العصام على شرح العقائد - مجموع الحواشي البهية» (١٦٧/٢/٢).

(٣) انظر: «حاشية العصام على شرح العقائد - مجموع الحواشي البهية» =

٢ - وقد وجّه أحمد موسى الخياليُّ كلامَ النسفيِّ وجهةً أخرى، حيث قال:

«ولك أن تحملَ كلامَ المصنّف^(١) على أنه: لا يلزمُ قَدَمُ الغير، فلا محذور؛ لأنَّ المحذورَ تعدُّدُ القدماء المتغايرة، لا مطلقُ التعدُّد، فلا يَرِدُ السؤالُ قطعاً، وإنما حملَ الشارحُ^(٢) على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم»^(٣).

والفرقُ بين هذا التوجيه والتوجيه السابق - الذي اختاره التفتازانيُّ في توجيه كلام النسفي -: أنَّ التفتازانيَّ حملَ كلامَ النسفيِّ على أنه لا يلزمُ من إثباتِ الصفاتِ التعدُّدَ مطلقاً، ولا تكثرُ القدماء، فوردَ عليه الاعتراضُ الذي سيذكره التفتازانيُّ نفسه بقوله: (ولقائل أن يمنع توقُّفَ التعدُّدِ...)، أي: فإذا كان توجيهُ التفتازاني المذكور لا يسلم من القدح: فلكَ أن تحملَ كلامَ النسفيِّ على أنه لا يلزمُ قَدَمُ غير الله تعالى، وإن كان يلزمُ التعدُّد، ولا محذورَ في ذلك؛ لعدم منافاته للتوحيد؛ لأنَّ المنافي له: تعدُّدُ القدماء المتغايرة، وهو ليس بلازم^(٤).

= (٢/٢/١٦٧)، «حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد» (ص١٢٢)، «حاشية الكستلي على شرح العقائد» (ص٧٧).

(١) وهو: نجمُ الدين النسفي صاحبُ متن «العقائد النسفية».

(٢) وهو: التفتازاني.

(٣) «حاشية الخيالي على شرح العقائد» (ص٧٧).

(٤) «حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية الخيالي» - ضمن «مجموع الحواشي البهية» - (١/٢/٢٤١)، و(ص٧٧) على هامش «حاشية الخيالي».

وهذا الذي ذهب إليه الخيالي قد صرّح به التفتازاني نفسه بعد أسطر، إلا أنه لم يفهم ذلك من كلام النسفي نفسه.

والتوجيه الذي ذهب إليه التفتازاني يتلخّص في أنّ جواب الأشاعرة والماتريديّة مبني على توقّف التعدّد والتكثّر على التغيّر بمعنى جواز الانفكاك - أي: جواز انفكاك كل واحد من المتعدّد والمتكثّر عن الآخر -^(١).

٣ - وبعد هذا التقرير استشعر التفتازاني سؤالاً قد يُثار على ما قرره، وهو: أنّ القول بإثبات قدماء غير متغيّرين إن لم يكن كفرًا: لم يكفر النصاري؛ لأنهم لم يصرّحوا بتغيّر القدماء الثلاثة، ولكنهم قد كفروا، فعلم أنّ القول بالقدماء كفرٌ مطلقًا، متغائرةً كانت أم لا^(٢): فأجاب عن هذا السؤال المقدّر بقوله:

«والنصاري، وإن لم يصرّحوا بالقدماء المتغائرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة، التي هي الوجود، والعلم، والحياة، وسمّوها: الأب، والابن، وروح القدس، وزعموا: أن أقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى إلى بدن عيسى - عليه الصلاة والسلام -؛ فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات متغائرة»^(٣).

٤ - ثم أشار التفتازاني إلى اعتراضٍ قد يُثار من قبل

(١) «حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد» (ص ١٢٣).

(٢) «النبراس» (ص ١٩٨)، وانظر: «حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد» (ص ١٢٢).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧ - ٣٨).

المعتزلة^(١)، مفاده: أننا لا نسلم أنّ التكثر والتعدّد لا يوجدان بدون الانفكاك - كما قلتم في الجواب - لوجود التعدد والتكثر بدون التغيّر بهذا المعنى، قال التفتازاني: «ولقائل أن يمنع توقّف التعدّد والتكاثر على التغيّر، بمعنى: جواز الانفكاك:

• للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد، والاثنين، والثلاثة، إلى غير ذلك: متعدّدة متكرّرة، مع أن البعض جزءٌ من البعض، والجزء لا يغيّر الكل^(٢).

• وأيضاً لا يتصوّر نزاعٌ من أهل السنّة في كثرة الصفات وتعدّدِها، متغيّرةً كانت أو غير متغيّرة^(٣).

وخلاصةُ هذا الاعتراض:

أ - عدمُ التسليم للأشاعرة والماتريدية بأنّ التعدد والتكثر متوقّفٌ على الانفكاك؛ لوجود التعدد والتكثر بدون التغيّر بهذا المعنى في مراتب الأعداد، والجزء مع الكل، فلا يتم مطلوبُكم^(٤).

ب - إنّ اعترافَ من أسماهم (أهل السنّة والجماعة) - وهم

(١) وهذا الاعتراض لا يردُّ على توجيه الخياليّ لكلام النسفي، وإنما يردُّ فقط - على توجيه التفتازاني المذكور.

(٢) أي: بمعنى جواز الانفكاك؛ لأنّ الجزء من حيث إنه جزء لا ينفك عن الكل، وإن جاز ذلك بالنسبة إلى ذاته، وكذا الكل: لا ينفك عن الجزء، من حيث إنه كل، فيلزّم أن لا يتعدّد ولا يتكثر، مع أنهما متعدّدان متكثران. «حاشية رمضان أفندي» (ص ١٢٣).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٨).

(٤) انظر: «حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد النسفية» (ص ١٢٣).

الأشاعرة والماتريديّة - بأنّ الصفات سبعة، أو ثمانية: يستلزم الاعتراف بأنّ الصفات كثيرة ومتعددة، سواء جاز الانفكاك بينها أم لا، فلم يجز تفريعهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك^(١).

والملاحظ: أنّ التفتازانيّ لم يُجب عن الاعتراض، مما يدلُّ على تسليمه لقوته، وصحة وروده على ما قرره بناءً على فهمه لكلام النسفي، وقد أكّد اقتناعه به في (شرح المقاصد)^(٢).

٥ - وبعد شعوره بقوة هذا الاعتراض، وضعف الجواب السابق، أرشد التفتازانيّ إلى جواب آخر عن شبهة المعتزلة الأساسية - وهي دعواهم أنّ الصفات غير الذات، وأنّ إثباتها يستلزم إثبات ذوات قديمة - حيث قال:

«فالأولى أن يُقال: المستحيلُ تعدُّ ذوات قديمة، لا ذات صفات، وأنه لا يُجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يُقال: هي واجبة الوجود لا لغيرها، بل لـ (ما ليس عينها ولا غيرها)^(٣)، أعني: ذات الله تعالى وتقدّس، ويكون هذا مراد

(١) انظر: «النبراس» (ص ٢٠٠).

(٢) (٤٨/٢).

(٣) يريد التفتازانيّ - والله تعالى أعلم - أن يؤكّد بهذا الكلام أنه في جوابه هذا لم يتخطّ مذهب أصحابه بنفي العينية والغيرية، وأنّ جوابه هذا مبنيّ عليه، ومؤكّد له، وقد أضاف هذه الجملة - قوله: بل لـ (ما ليس عينها ولا غيرها) - هنا لهذا الغرض، وإلا فلم يكن بحاجة إلى إضافتها هنا؛ لأنّ ما بعدها كافٍ في إفادة مراده، فكان المناسب أن يقول: (بل لذات الله تعالى)، بدون هذه الجملة، ولذلك قال العصام - في «حاشيته على شرح العقائد» (١٦٩/٢/٢) -: إنّ قول التفتازانيّ (بل لما ليس عينها =

من قال: واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته^(١)، يعني: أنها واجبةٌ لذات الواجبِ تعالى وتقدّس، وأما في نفسها فهي ممكنةٌ، ولا استحالةٌ في قَدَم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم، واجباً به^(٢)، غير منفصلٍ عنه؛ فليس كلُّ قديمٍ إلهاً، حتى يلزم من وجود القدماء وجودُ الآلهة، لكن ينبغي أن يُقال: الله تعالى قديمٌ بصفاته، ولا يُطلق القولُ بالقدماء؛ لئلا يذهب الوهمُ إلى أن كلاً منها قائمٌ بذاته، موصوفٌ بصفات الألوهية^(٣).

ليس في جواب التفتازانيّ هذا استبعادٌ لمذهب أصحابه في نفي العينية والغيرية، وإنما هو تأكيدٌ له، وتحويلٌ له بالاستعانة بنظريةٍ أخرى لا نكادُ نجدها لدى المتكلمين القدماء، وإنما نتلمس خيوطها - مبعثرةً - عند الرازي، وقد استروح الرازيُّ إليها دون أن يُبرزها - كما هو الحال عند التفتازاني -.

وهذه النظريةٌ مبنيةٌ على فكرةٍ فلسفيةٍ ابتكرها ابنُ سينا وتبعه

= (ولا غيرها) لا محلٌّ له بعد التجاوزِ عن الـ(لَا عَيْنَ وَاللَّا غَيْرَ)، بل يقال: هي واجبةٌ لذات الواجب. وكلامه سليمٌ لولا أن التفتازانيّ قد قصدَ بهذه الجملةِ التأكيدَ على بقائه على المذهب الأساسي، وأن هذا الجوابَ ليس خروجاً عنه.

(١) استبعدَ العصام أن يكون هذا هو مراد ذلك القائل، ورأى أن حملَ التفتازانيّ كلامَ ذلك القائلِ على ما ذكره لا يخلو من التعسف. انظر: «حاشية العصام» (١٦٩/٢/٢).

(٢) في نسخ «النبراس»: «له» بدل «به»، وهو خطأ.

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٨)، وقارن الجملة الأخيرة بما في «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/٢٣١).

آخرون، وهي: «أنَّ الممكنَ قد يكون واجبًا بغيره، قديمًا أزليًا، يمتنعُ عدْمُه، وخالفوا في ذلك سلفهم وجماهير العقلاء؛ فإنَّ أرسطو وقُدَمَاءَ الفلاسفةِ يوافقون جمهورَ العقلاءِ في أنَّ الممكنَ لا يكون إلاَّ محدثًا، وأمَّا القديمُ الأزليُّ فلا يكون ممكنًا، وهذا مما عدَّه ابنُ رشد الحفيد وغيره من المواضع التي خالفَ فيها ابنُ سينا لأرسطو وقُدَمَاءَ الفلاسفةِ»^(١).

وقد تبعَ ابنُ سينا في هذه المسألة - في أنَّ الممكنَ قد يكون قديمًا أزليًا - كثيرٌ من متفلسفي المتكلمين؛ كالرازي، والسهروردي، والآمدي^(٢).

ونرى أنَّ الرازيَّ أرادَ أن يستفيدَ من هذه النظرية في التخلص من إلزام المعتزلة، وذلك باستبعادِ كلمة (القديم) في حق الصفات، والاستعاضة بفكرة الوجوبِ والإمكانِ بدلها، والتي تقطعُ شغَبَ المعتزلة، وذلك بالقول بانفرادِ الذات الإلهية بالوجوبِ الذاتي، دون الصفات، إذ هي ممكنةٌ لذاتها، واجبةٌ بغيرها، فهي بذلك لا يمكن أن تخدمشَ في التوحيد عند المعتزلة؛ لأنها لا تكون مساويةً للذات الإلهية في الوجوبِ لذاته.

ونصوصُ الرازي في هذا الباب كثيرةٌ^(٣)، ولكنه لم يفعلَ هذه

(١) «شرح الأصبهانية» لشيخ الإسلام (١٤٣/١).

(٢) المصدر السابق (١٤٣/١).

(٣) انظر: «شرح أسماء الله الحسنى» (ص ٣٢)، «التفسير الكبير» (٤/٥٩٥)، و: (١٧٣/١٢) من الطبعة القديمة، وانظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزرکان (ص ٢٣٢).

النظرية كما هو الحال عند التفتازاني، فهي تظلُّ - عند الرازي - في حيز الإثارة ولفت الانتباه.

وقد سلك العضدُ الإيجيُّ - شيخُ التفتازاني - المسلكَ نفسه^(١)، ولكن الفكرة تبدو أكثر نضوجاً عنده؛ لكونه قد ورثها جاهزة، ثم تلقفها التفتازانيُّ منهم، واستثمرها لحل هذه القضية العويصة عندهم، بمثل ما قد رأينا في نصه السابق، كما أنه قد ظلَّ يرددها في كتبه المتأخرة عن (شرح العقائد النسفية) أيضاً^(٢)، مما يدلُّ على رسوخها عنده.

وستأتي مناقشته في المطلب الثاني - إن شاء الله تعالى - .

٦ - يستمرُّ التفتازانيُّ في إبراز أهمية هذه المسألة - علاقة الصفات بالذات - ومدى أثرها في آراء الفرق المختلفة، فيقول:

«ولصعوبة هذا المقام: ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها»^(٣).

وتخصيصه للأشاعرة دون الماتريدية لا مبرر له، إذ أن هذا الرأي هو رأي الماتريدية أيضاً، ولا حاجة إلى حشد المراجع لإثبات هذا الأمر؛ إذ أن نجم الدين النسفي قد صرح بذلك في هذا

(١) كما ذكر ذلك البيحوريُّ في «شرح الجوهرة» (٨٠)، ولم أطلع على كلام العضد في «المواقف».

(٢) انظر: «شرح المقاصد» (٨٢/٤)، وانظر: «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات» (٣/٩٤٢ - ٩٤٤، ٩٦٧ - ٩٦٨).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٩).

الكتاب الذي يشرحه التفتازاني، وقد مرّ كلامه في بداية المطلب، على أنه لا خلاف بينهم في هذا الموضوع^(١)، وقد قال قائلهم - وهو الأوشي -:

صفات الله ليست عين ذاتٍ ولا غيراً سواء ذا انفصال^(٢)
وقد يكون استبعاد التفتازاني لذكرهم لما قد تقدّم من تصريح النسفي بذلك، وأنه أراد التذكير بمواقف الفرق الأخرى فقط، إلا أنّ احتمال كونه صادراً من تهميش التفتازاني للماتريدية - والذي قد عُرف به - لا زال قائماً.

٧ - ثم يشير التفتازاني إلى سؤال طالما أثير حول ما ذهبوا إليه من نفي العينية والغيرية على السواء، بأنّ فيه رفعاً للنقيضين وجمعاً بينهما، وسيأتي كلامه في ذلك - مع جواب أصحابه عن هذا الاعتراض، ومع بيانه لضعف جواب أصحابه - في المطلب الثالث - إن شاء الله تعالى -.



(١) انظر - مثلاً -: «أصول الدين» للبزدوي (ص ٤٥)، «تبصرة الأدلة» (٢٠٠/١)، «التمهيد في أصول الدين» (ص ٢٣)، «بحر الكلام» (٩٠ - ٩١) - ثلاثتها لأبي المعين النسفي -، «البداية من الكفاية» لنور الدين الصابوني (ص ٥١)، «التمهيد لقواعد التوحيد» للآمشي (ص ٦٧)، «عمدة عقائد أهل السنة والجماعة» لأبي البركات النسفي (ق ٥/ب)، «إمام أهل السنة أبو منصور الماتريدي» للمغربي (ص ١٧٠ - ١٧٤)، «الماتريدية» للدكتور أحمد الحربي (ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

(٢) انظر: «بدء الأمالي» للأوشي - مع شرحه «تحفة أهل الأمالي» للكوهستاني - (ص ٣٣).

المطلب الثالث

مناقشة التفتازانيّ على ضوء عقيدة السلف الصالح

خلاصةُ مذهبِ التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ في هذه المسألة:

١ - أنّ الصفاتِ ليست عينَ الذات، ولا غيرها.

٢ - وأنها ممكنةٌ لنفسها، واجبةٌ بغيرها.

وسيناقشُ رَحِمَهُ اللهُ في هاتين المسألتين، على أنّ المهم هو

مناقشته في المسألة الأولى.

*** * **

المسألة الأولى

الصفات ليست عين الذات ولا غيرها

بيانُ مذهبِ السلفِ في هذه المسألة مرتبٌ بالتفصيلِ في أمرين، أولهما: بيان معنى (الذات)، والثاني: بيان معنى (الغير)، وسأبدأ هنا بالأمر الأول، بينما سأرجئ الكلامَ على الأمر الثاني إلى ما بعد بيان مذاهب الناس في علاقة الصفات بالذات.

أولاً: بيان معنى الذات:

تقدمت الإشارةُ إلى أنّ أصلَ هذه القضية مبنيةٌ على القولِ بتصوّر الذات الإلهية مجردةً عن الصفات.

وهذه الفكرة غير مسلمة من أصلها، ولكنها انتشرت وتأصلت، بل وغدت من المسلمات عند الكثيرين بعد تسليم الصفاتية من المتكلمين أصل الفكرة، ولذلك تراهم يبحثون إثبات الصفات تحت عنوان: «الصفات زائدة على الذات»، كما عنون بذلك: التفتازاني في (المقاصد)^(١)، وصار هذا مذهب الكلاية عموماً^(٢).

وبغض النظر عن قصد هؤلاء المتكلمين، الذين يثبتون بعض الصفات دون بعض - وسيأتي بيان ذلك -: ينبغي رفض الفكرة من أساسها.

فإذا قيل: هل الصفات «زائدة على الذات أم لا؟

كان الجواب: إنَّ (الذات) الموجودة في نفس الأمر: مستلزمة للصفات، فلا يمكن وجود الذات مجردة عن الصفات، بل ولا يوجد شيء من الذوات مجرداً عن جميع الصفات.

بل لفظ (الذات): تأتيث (ذو)، ولفظ (ذو) مستلزم للإضافة، وهذا اللفظ مؤلّد، وأصله أن يُقال: ذات علم، ذات قدرة، ذات سمع، كما قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١]، ويُقال: فلانة ذات مال، ذات جمال.

ثم لما علموا أنّ نفس الربّ تعالى ذات علم، وقدرة، وسمع،

(١) (٦٩/٤)، ثم قال: «صفاته زائدة على الذات...»، ... فعند أهل الحق: له صفات أزلية زائدة على الذات»، وانظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (ص ١٥٥).

(٢) انظر: «مقالات الإسلاميين» (١/٢٩٨، ١٦٩)، «آراء الكلاية العقديّة وأثرها في العقيدة الأشعرية» (ص ١٤٣).

وبصر - ردًا على من نفاها - عَرَفُوا لَفْظَ (الذات)، وصارَ التعريفُ يقومُ مقامَ الإضافة، فحيثُ قيل: لَفْظُ (الذات)، فهو: ذاتٌ كذا. فالذاتُ لا تكونُ إلَّا ذاتَ علم، وقدرة، ونحو ذلك من الصفات لفظًا ومعنىً.

وإنما يريدُ محققوا أهل السُّنَّة بقولهم: (الصفاتُ زائدةٌ على الذات): أنها زائدةٌ على ما أثبتَه نفاةُ الصفاتِ من الذات؛ فإنهم أثبتوا ذاتًا مجردةً لا صفاتَ لها، فأثبتَ أهلُ السُّنَّة الصفاتِ زائدةً على ما أثبتَه هؤلاء، فهي زيادةٌ في العلم والاعتقاد والخبر، لا زيادةٌ على نفس الله - ﷻ - وتقدَّست أسماؤه - بل نفسه المقدَّسةُ متصفَّةٌ بهذه الصفات، لا يمكنُ أن تُفارقَها، فلا توجدُ الصفاتُ بدون الذات، ولا الذاتُ بدون الصفات»^(١).

واستسلامًا لهذا الأساس الخاطيء - وهو تصوُّرُ ذاتٍ بدون صفات -: ذهبت المعتزلةُ والكراميةُ إلى أنَّ الصفاتِ غيرُ الذات، والمعتزلةُ تنفيها، والكراميةُ تُبَيِّنُها، كما سيأتي بيانه.

ثانيًا: بيان مذاهب الناس في الصفة: هل هي الموصوفُ أو غيره؟

اختلفَ الناسُ في ذلك على أربعةِ أقوال، وهي:

١ - الصفةُ غيرُ الموصوف، أو الصفاتُ غيرُ الذات، وهذا قولُ المعتزلةِ والكراميةِ، مع العلم بأنَّ المعتزلةَ تنفي الصفات، والكراميةُ تُبَيِّنُها^(٢).

(١) «تفسير سورة الإخلاص - مجموع الفتاوى» (١٧/١٦١ - ١٦٢).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣/٣٣٦). وانظر: «رد الدارمي على المريسي» (١/٥٤٧) نقلًا عن المعارض.

٢ - التفریقُ بین الأمرین، وعدمُ الجمعِ بینهما، فيقول: أنا أقولُ مفرّقًا: إنّ الصفةَ ليست هي الموصوف، وأقول: إنها ليست غيرَ الموصوف، ولكن لا أجمعُ بين السلبين، فلا أقول: ليست الموصوفَ ولا غيره؛ لأنّ الجمعَ بين النفي فيه من الإيهام ما ليس في التفریق.

وهذا قولُ أبي الحسن الأشعري، وهو يقولُ - على هذا -: الموصوفُ قديم، والصفةُ قديمة، ولا يقولُ عند الجمع: قديمان، كما لا يُقال عند الجمع: لا هو الموصوف، ولا غيره^(١).

٣ - الجمعُ بين السلبين، والقول بأنّ الصفات لا هي الموصوف، ولا هي غيره.

وهذا مذهبُ الباقلاني^(٢)، والقاضي أبي يعلى^(٣)، وهو الذي عليه الأشاعرة^(٤) - بعد الأشعري - والماتريديّة^(٥)، وهذا هو الذي نصّ عليه النسفي في المتن وسلكه التفتازاني.

٤ - التفصيل في الجواب، وعدمُ الإطلاق بالنفي والإثبات لِمَا في ذلك من الإجمال.

(١) انظر: «رسالة إلى أهل الثغر» (ص ١٢٤)، وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٩٦/٦، ١٦٠/١٧)، «درء تعارض العقل والنقل» (٤٩/٥)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٩٢).

(٢) انظر: «التمهيد» (ص ٢٦٢)، و«رسالة الحرة» - المطبوعة باسم «الإنصاف» (ص ٣٨).

(٣) انظر: «المعتمد» له (ص ٤٦).

(٤) انظر: «الإشارة إلى المذهب الحق» للشيرازي (ص ٢٣٤)، «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (ص ١٦٣ - ١٦٤)، «نهاية الأقدام» (ص ٢٠٠).

(٥) انظر ما تقدم في (ص ٢٢٢٥ - ٢٢٢٦).

وذلك أنّ لفظ (الغير) فيه إجمال، فلا يُقال عن الصفة: إنها الموصوف، ولا يُقال - أيضًا -: إنها غيره، ولا يُقال: ليست هي الموصوف ولا غيره.

وهذا مذهبُ جمهور أهل السنّة والجماعة؛ كالإمام أحمد، وغيره^(١)، وقد نسبهُ شيخُ الإسلام إلى ابن كلاب أيضًا^(٢).

والفرقُ بين هذا القولِ والقولِ الثالث: أنه ليس المقصودُ عند أهل السنّة إحداثُ قولٍ ثالث، كما هو قولُ الأشاعرة والماتريديّة، الذين قالوا: ليست الصفةُ هي الموصوف، ولا غيره، وبذلك قد نفوا مسمّى اللفظين مطلقًا، وأثبتوا معنىً ثالثًا خارجًا عن مسمّى اللفظين، بل المقصودُ عند أئمة السنّة: تركُ إطلاقِ اللفظين لِمَا في ذلك من الإجمال^(٣).

ثالثًا: بيان الإجمال في لفظ (الغير):

أمّا الإجمالُ في لفظ (الغير): فلأنّ فيه اصطلاحان^(٤):

-
- (١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/١٥٩ - ١٦٠)، «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٢٧٠، ٥/٤٩).
- (٢) جزمَ بذلك في بعض المواضع، انظر: «الدرء» (٢/٢٧٠)، بينما لم يجزم بذلك في بعض المواضع، كما قال في «الدرء» نفسه (٥/٤٩) - بعد ذكر هذا القول -: «وأظنها قول ابن كلاب وغيره».
- والذي حكاه عنه الأشعري في «المقالات» (ص١٦٩) أنه كان ينفي العينية والغيرية، وانظر: «آراء الكلاية العقدية وأثرها في الأشعرية» (ص١٤٣).
- (٣) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/١٥٩ - ١٦٠)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٩٢ - ١٠٩٣).
- (٤) انظر: «شرح الأصبهانية» (١/٥٣ - ٥٤)، «بغية المرتاد» (ص٤٢٦ - ٤٢٧)، =

أحدهما: أنّ (الغير): ما ليس هو عين الشيء، وقد يُعبرُّ عنه بأنّ (الغيرين): ما جازَ العلمُ بأحدهما مع عدم العلم بالآخر، وهذا اصطلاحُ المعتزلة والكرامية، وهم يقولون: إنّ الصفةَ غير الموصوف.

والآخر: أنّ (الغير): هو المباينُ المفاصل، وقد يُعبرُّ عنه: أنّ (الغيرين): ما جازَ مفارقةً أحدهما للآخرِ بوجودٍ أو مكانٍ أو زمان^(١)، أو: أنّ (الغيرين): ما جازَ مفارقةً أحدهما الآخر^(٢)، وهذا اصطلاحُ طوائف من الكَلابية، والأشعرية، والماتريدية، ومَن وافقهم من فقهاء المذاهب الأربعة^(٣).

وهم يقولون: إنّ الصفات لا هي الموصوف ولا غيره، وكذلك جزءُ الجملة، كالواحدِ من العشرة، واليدِ من الإنسان: قد يقولون فيها ذلك^(٤).

= «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٨١)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢/١٧٠، ١٧/١٦٠ - ١٦١).

(١) هذا هو الذي استقرَّ عليه رأي الأشاعرة، انظر: «التمهيد» للباقلاني (ص٢٤٦)، «الإرشاد» للجويني (ص١٣٢)، «نهاية الأقدام» للشهرستاني (ص٢٠٠ - ٢٠١).

(٢) كما اقتصرَ عليه الأشعريُّ في «اللمع» (ص٢٨)، وهو الذي اعتمده الماتريدية، على نزاعٍ لبعضهم في ذلك، انظر ما سيأتي في ص؟).

(٣) والتعبيران ليس فيهماً خلافاً معنوي، إلّا أنّ الأشاعرة - وبعض الماتريدية - قد أثاروا على تعريف الأشعري السابق بعض الاعتراضات، ثم عدلوا إلى التعبير الثاني، وانظر التفصيل في: «شرح العقائد العضدية» - المطبوع باسم «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/٣٠٢ - ٣٢٣).

(٤) سيأتي تصريحُ التفتازاني وأبي المعين النسفي بذلك، في (ص٢٢٣٨ - ٢٢٤٦).

وأما الأئمة، كأحمد بن حنبل وغيره: فلفظ (الغير) عندهم يحتملُ هذا وهذا، وبين الاصطلاحين فرقٌ ظاهر، ولهذا كان السلفُ لا يُطلقون القول: بأنَّ صفاتِ الله غيرُهُ، ولا أنها ليست غيره، فلا يقولون: كلامُ الله غيرُ الله، ولا يقولون: ليس غيرَ الله، بل يستفسرون القائلَ عن مراده، فقد يريدُ الأول، وقد يريدُ الثاني، وهذه طريقةُ حُذاقِ النُّظار.

وعلى هذا فلا بدّ من التفصيل في الجواب^(١):

١ - فإذا قيل: هل الصفاتُ هي الموصوفُ أو غيره؟ قيل في

الجواب:

• إن أريدَ بـ(الغير): الأول - وهو أنه ما يمكن فهمُ الموصوفِ على سبيل الإجمال، مع عدم العلم بالآخر -: فالصفةُ غير الموصوف؛ لأنه يجوزُ أن تُعلَمَ بعضُ الصفات دون بعض، وتُعلَمَ الذاتُ - على سبيل الإجمال - دون الصفة، فتكون (غيرًا) بهذا الاعتبار.

• وإن أريدَ بـ(الغير): المعنى الثاني - وهو أنه ما يُباينُ الموصوف -: فليست الصفةُ غيرَ الموصوف؛ لأنَّ صفاتِ الربِّ - تعالى - اللازمة لا تُفارقُهُ ألبتة، فلا تكون (غيرًا) بهذا المعنى.

فَمَن قال: إنَّ الصفةَ غير الموصوف، قاصدًا بذلك: أنها غيرهُ بالمعنى الأولِ للفظِ (الغير): فقولُهُ صحيح.

(١) انظر: «بغية المرتاد» (ص ٤٢٦)، «منهاج السنّة» (٢/٥٤٢ - ٥٤٣)،

«بيان تلبيس الجهمية» (١/٥٠٨)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»

(٣/٣٣٦ - ٣٣٧، ١٧/١٥٩ - ١٦١)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٩٨).

وكذا إن قال: الصفة هي الموصوف، قاصداً بـ(الغير) المعنى الثاني: فكلامه صحيح أيضاً، وعكس الأمرين باطل، وهذا هو مذهب جمهور أهل السنة.

٢ - وكذلك إذا قيل: هل الصفات زائدة على الذات، أو: هل الصفات هي الذات أو غيرها؟

قيل له: إن أريد بالذات: الذات المجردة التي يُقَرُّ بها نفاة الصفات: فالصفات زائدة عليها، وهي غير الذات، وإن أريد بالذات: الذات الموجودة في الخارج: فتلك لا تكون موجودة إلا بصفات اللازمة، ويستحيل وجود ذاتٍ منفكة عن الصفات في الخارج، ومن قدر ذاتاً بلا صفات: فهو تقدير محال، كما يُقدَّر سوادٌ ليس بلون، وعلمٌ بلا عالم، وعالمٌ بلا علم، ونحو ذلك من الأمور الممتنعة، والصفات ليست زائدة على الذات، ولا غيرها، بهذا المعنى (١).

ومما يوضح هذا: أن صفة الله تعالى داخله في مسمى أسمائه الظاهرة والمضمرة، فإذا قلت: عبدت الله، ودعوت الله، وإياك نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾: فهذا الاسم لا يخرج عنه شيء من صفاته، من علمه، ورحمته، وكلامه، وسائر صفاته، ومن استعاد بصفة من صفات الله، أو حلف بها: فإنما استعاد بالله، وحلف به تعالى، يشهد لهذا: الاستعاذة التي علمها النبي ﷺ أمته،

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٢٣٠ - ٢٣١، ٢١/٣ - ٢٥، ٣٧/٥ - ٥٠)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٩٨)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٩٣ - ١٠٩٤).

وهي: «أعوذُ بعزّةِ الله وقدرته من شرِّ ما أجدُ وأحاذِرُ»^(١)، ومنه قوله ﷺ: «أعوذُ برضاك من سخطك»^(٢).

ولهذا قال النبي ﷺ: «مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلِيَحْلِفَ بِاللَّهِ أَوْ لِيَصْمِتَ»^(٣)، وقال: «مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ أَشْرَكَ»^(٤)، وقد ثبت

(١) أخرجه مسلمٌ في «صحيحه» (١٧٢٨/٤)، ح (٢٢٠٢) في كتاب السلام، باب استحباب وضع يده على موضع الألم مع الدعاء، عن عثمان بن أبي العاص الثقفي، أنه شكّا إلى رسول الله ﷺ وجعًا يجده في جسده منذ أسلم، فقال له رسول الله ﷺ: «ضع يدك على الذي تألم من جسدك، وقل: باسم الله - ثلاثًا -، وقل - سبع مرات -: أعوذ...».

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده» (٩٦/١، ١١٨، ١٥٠) [١٤٧/٢، ٢٦٦، ٤٢٦] بالأرقام: (٧٥١، ٩٥٧، ١٢٩٥) ط: الرسالة]، وأبو داود (٩١/٢)، ح (١٤٢٧)، في الصلاة، باب القنوت في الوتر، والترمذي ح (٣٥٦١) في الدعوات، باب دعاء الوتر، وابن ماجه (٣٧٣/١)، ح (١١٧٩) في إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في القنوت في الوتر.

وقد صححه الشيخ الألباني وغيره، انظر: «الإرواء» (١٧٥/٢)، ح (٤٣٠)، وصحاح السنن المذكورة بالأرقام نفسها.

(٣) متفقٌ عليه من حديث ابن عمر رضيهما الله عنهما، أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواضع عديدة بالأرقام: (٣٨٣٦، ٦٦٤٨، ٧٤٠١)، واللفظ المذكور فيه (٥٣٨/١١)، ح (٦٦٤٦)، في الأيمان والنذور، باب لا تحلفوا بأبائكم، ومسلم في «صحيحه» (١٢٦٦/٣)، ح (٤ - ٣/١٦٤٦) في الأيمان، باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى.

(٤) أخرجه أبو داود (٣٧١/٣)، ح (٣٢٥١)، والترمذي (١٥٣٥) في النذور، باب ما جاء في كراهية الحلف بغير الله، وابن حبان في «صحيحه» (١١٧٧)، والحاكم (٢٩٧/٤)، والبيهقي (٢٩/١٠) وغيرهم، عن ابن عمر رضيهما الله عنهما، وهو صحيح، انظر: «الإرواء» (١٨٩/٨)، ح (٢٥٦١)، =

في السُّنة جوازُ الحلفِ بصفاته، كعزّته تعالى^(١)، فعلمَ أن ذلك ليس حلفاً بغير الله، وإنما حلفٌ بصفةٍ من صفاته، وصفاته بهذا الاعتبار ليست غيره^(٢).

ومن هذا التفصيل يتضح الخطأ من الصواب في إطلاق القول بأن الصفات غير الذات، أو هي الذات، على حسب ما في لفظ (الغير) و(الذات) من الإجمال^(٣).

= «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (٦٩/٥ - ٧٠)، ح (٢٠٤٢).

(١) بَوَّبَ الإمام البخاريُّ - في كتاب الأيمان والندور - بقوله: باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته، ثم أوردَ عن عدد من الصحابة أنهم حلفوا بعزة الله، ثم أوردَ حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تزال جهنمُ تقول: هل من مزيد؟ حتى يضع ربُّ العزّة فيها قدمه، فتقول: قط وعزّتك، ويزوى بعضها إلى بعض». «صحيح البخاري» (١١/٥٥٤)، ح (٦٦١).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣٣٠/١٢)، «درء تعارض العقل والنقل» (٢٣/٣)، «الصفدية» (١٠٧/١ - ١٠٩)، «منهاج السُّنة النبوية» (٤٩٦/٢، ٥٤٣)، «بيان التلبيس» (٥٠٨/١)، «شرح العقيدة الطحاوية» (٩٩/١ - ١٠٢)، «الصفات الإلهية في الكتاب والسُّنة» (ص ٣٤٢ - ٣٤٣).

(٣) وممن كان له موقفٌ متميز في هذه القضية من المتكلمين المعروفين: أبو المعين النسفي، حيث قال - في آخر كلامه عن (الغيرين) - في كتابه «تبصرة الأدلة» (ص ٢٤٧ - ٢٤٨) -: «ومن محققي أصحاب الصفات من يقول: أنا لا أتعرض للفظة (الغير) بالنفي ولا الإثبات، بل أقول: الله تعالى موجودٌ، وله صفاتٌ يستحيلُ عليها العدم، كما يستحيلُ على الذات، وأُثبتُ هذه الصفاتِ بالدليل على حسب ما أُثبتُ الذات، وأقول: لا يُتصوّرُ بقاءُ الذات مع عدم الصفات، ولا بقاءُ الصفات مع =

وبهذا التفصيل يتضح خطأ التفتازانيّ - ومن معه من الأشاعرة والماتريديّة - في إطلاقه بنفي الغيريّة والعينية بين الذات والصفات، وأنّ في ذلك نفيًا لمسمّى اللفظين، وهذا مما لا يُعقل.

ومما يدلُّ على ضعف موقف التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ: أنه لم يستطع أن يُجيبَ على اعتراض طالما أثيرَ على مذهبه، وقد ذكره بنفسه، وهو: أنّ في نفي العينيّة والغيريّة بين الذات والصفات رفعًا للنقيضين، كما أنّ فيه جمعًا بينهما، وقد ذكره التفتازانيّ، ثم ذكر جواب أصحابه على هذا الاعتراض بيان المراد من العينية والغيرية، ولكنه ضعفه، ثم ذكر توجيهًا آخر لبعض أصحابه لموقفهم، ولكنه لم يرتضه أيضًا.

١ - قال التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ ذاكراً للاعتراض ثم مجيباً عنه من جهة أصحابه:

= عدم الذات، ولا حاجة إلى التسمية بـ(الغير) وعدم التسمية، فإن كان في مثل هذا يُطلق اسمُ (الغير) لغةً: لا أبالي بعدُ ألاّ أجوّزَ بقاء الذات مع عدمها، ولا بقاءها مع عدم الذات، ولا أجوّزُ غيرَ الذات قائمًا بذاتٍ موصوفًا بصفات الكمال، بل أقول: ذلك مستحيل، وإن كان لا يُطلق اسمُ (الغير) على ذلك: فلا منفعة لي فيه أيضًا، فلا اشتغال بمثل هذا الكلام من إفلاس المعتزلة، لِمَا أنّ حقيقته ترجعُ إلى الاختلاف أنّ اسمَ (الغير) في اللغة يطلق على ماذا؟ ولا حاجة بنا إلى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة، بل الحاجةُ إلى إثبات قديم له صفات الكمال، ونفي ما وراء قديم واحد إذا كان الثاني قائمًا بالذات، موصوفًا بصفات الكمال؛ لِمَا عرفنا بطلان ذلك وامتناعه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، والله الموفق».

«فإن قيل: هذا في الظاهر رُفِعَ للنقيضين، وفي الحقيقة جُمِعَ بينهما؛^(١) لأن نفي الغيرية صريحاً - مثلاً - إثبات العينية ضمناً، وإثباتها ضمناً مع نفي العينية صريحاً جمع بين النقيضين، وكذا في نفي العينية صريحاً جمع^(٢) بينهما؛ لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فعينه، ولا يُتَصَوَّرُ بينهما واسطة^(٣).

قلنا: قد فسروا (الغيرية) بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي: يمكن الانفكاك بينهما، و(العينية) باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً؛ فلا يكونان نقيضين، بل يُتَصَوَّرُ واسطَةً، بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه، كالجزم مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض؛ فإن ذات الله تعالى وصفاته أزليّة، والعدم على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه؛ إذ هو منها، فعدمها عدمه، ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المُحدثة؛ فإن قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور، فيكون غير الذات^(٤).

٢ - ما ذكره التفتازاني هنا من السؤال والجواب ليس شيء

(١) ما بين المعكوفتين لا يوجد في النسخ الهندية.

(٢) كلمة: (جمع) لا توجد في «المحقة».

(٣) حكى أبو المعين النسفي نحو هذا الاعتراض عن الكعبي، وأبطله بنحو ما ذكره التفتازاني. انظر: «تبصرة الأدلة» (١/٢٤٦ - ٢٤٧).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٩).

من ذلك جديدًا؛ بل كلُّ من السؤالِ والجوابِ قديمٌ يتناقله الأشاعرة والماتريديّة، وبما أنه غيرُ مقتنعٍ بصحةِ الجوابِ المذكورِ وسلامته: سارعَ إلى القول - بعد النصِّ السابقِ مباشرةً -:

«كذا ذكره المشايخ^(١)، وفيه نظر؛ لأنهم:

- إن أرادوا صحةَ الانفكاك من الجانبين^(٢): انتقض^(٣) بالعالم مع الصانع، والعرض مع المحل؛ إذ لا يُتصوَّر وجودُ العالم مع عدم الصانع، لاستحالة عدمه^(٤)، ولا وجودُ العرض - كالسواد مثلاً - بدون المحل، وهو ظاهرٌ، مع القطع بالمغايرة اتفاقًا.
- وإن اکتفوا بجانب واحد^(٥): لزمّت المغايرةُ بين الجزء

(١) أي: في إثبات الوساطة، والمراد بالمشايخ هم مشايخ الأشاعرة والماتريديّة، انظر: «تبصرة الأدلة» (١/٢٤٥)، «التمهيد في أصول الدين» (ص٢٣)، «البداية من الكفاية» (ص٥١ - ٥٢)، «أبكار الأفكار» (٣/٢٨٧ - ٢٨٩)، «المواقف» (ص٨٠).

(٢) بأن يُتصوَّر وجودُ كل واحدٍ منهما مع عدم الآخر. انظر: «بيان الفوائد» (ص٢٢١).

(٣) أي: انتقض تعريفُ الغيرية المذكورُ بالعالم مع الصانع؛ لأنَّ الصانع ينفكُّ عن العالم لحدوثه، والعالم لا ينفكُّ عن الصانع، فالانفكاك من جانب الصانع وحده، وكذلك ينتقض التعريفُ بالعرض مع المحل؛ لأنَّ الانفكاك من جانب المحل فقط، فلا يكون التعريفُ جامعًا؛ لخروج بعض أفرادِه منه. انظر: «شرح المقاصد» (٢/٤٢)، «النبراس» (ص٢٠٣)، «حاشية رمضان أفندي» (ص١٢٧)، «بيان الفوائد» (ص٢٢١)، وهذا الاعتراض ذكره الإيجي - أيضًا - في «المواقف» (ص٨٠ - ٨١).

(٤) أي: الصانع.

(٥) كما اختاره الأمدئي في «الأبكار» (٣/٢٨٩)، وقد أشار التفتازاني - في =

والكل^(١)، وكذا بين الذات والصفة؛ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة.

• وما ذكر^(٢) من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهرُ الفساد^(٣).

٣ - ثم يُشيرُ التفتازانيُّ إلى جوابٍ محتملٍ من قِبَل أصحابه على هذا الاعتراض الذي أُوردَ على الغيرية، ثم يرُدُّه، فيقول: «ولا يُقالُ^(٤): المرادُ إمكانُ تصوُّر وجود كلٍّ منهما مع عدم

= «شرح المقاصد» (٤٢/٢) - إلى رأيه، ونقدَه بنحو ردِّه هنا.

(١) فلم يكن التعريف مانعاً من دخول الغير فيه؛ لأنه لا مغايرة بين الجزء والكل، وكذلك بين الصفة والذات، ولكن إذا اكتفينا بصحة الانفكاك من جانبٍ واحدٍ في تحقق الغيرية: لزمَت المغايرة بين الجزء والكل، وبين الذات والصفة؛ وذلك لجواز وجود الجزء بدون الكل، وإن لم يوجد الكلُّ بدون الجزء، وكذلك لجواز وجود الذات بدون الصفة، وإن لم توجد الصفة بدون الذات. انظر: «بيان الفوائد» (ص ٢٢٢)، «حاشية رمضان أفندي» (ص ١٢٧).

(٢) هذا جوابُ سؤالٍ مقدر، وهو أن يُقال: سلّمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانبٍ واحد، ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الكلِّ والجزء؛ فإنَّ الجزء من حيث إنه جزءٌ من الكل: لا يوجد بدون الكل؛ كالكل بدون الجزء، فلا يكونان عينين ولا غيرين، فأجاب عنه بقوله المذكور. «حاشية رمضان أفندي» (ص ١٢٨).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٩ - ٤٠)، وقد نقله الدوانيُّ في شرحه (٣١٤/١ - ٣١٥).

(٤) هذا جوابُ الاعتراض المذكور، والذي أُوردَ على تعريف الغيرية، وهو باختيار الشق الأول، وهو صحة الانفكاك من الجانبين؛ يعني: =

الآخر ولو بالفرض، وإن كان محالاً^(١)، والعالمُ قد يُتصوَّرُ موجودًا، ثم يُطلبُ بالبرهان ثبوتُ الصانع^(٢)، بخلاف الجزء مع الكل^(٣)؛ فإنه كما يمتنع وجودُ العشرة بدون الواحد: يمتنع وجودُ الواحد من العشرة^(٤) بدون العشرة؛ إذ لو وُجدَ لما كان واحدًا من العشرة^(٥).

= أن المشائخ لم يريدوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحدٍ منهما بدون الآخر، ولا صحة وجود أحدهما بدون الآخر، حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف أو عدم مانعيته، بل المرادُ به معنى ثالث، وهو إمكانُ تصوُّر كل واحدٍ منهما بدون الآخر، سواء صحَّ وجود كل واحدٍ منهما بدون الآخر، أو لا. «حاشية رمضان أفندي» (ص ١٢٨).

وقد مالَ العضد الإيجيُّ - في «المواقف» (ص ٨١) - إلى اختيار هذا الجواب، والذي ضعَّفه تلميذه التفتازانيُّ.

(١) أي: وإن كان المفروضُ محالاً. وهذا جوابٌ عن قوله السابق في الاعتراض: «ولا يُتصوَّرُ وجودُ العالم...».

(٢) هذا جوابٌ عن قوله السابق: «والعالمُ لا يُتصوَّرُ بدون الصانع...»، فقد أمكنَ تصوُّر وجود العالم مع عدم وجود الصانع؛ إذ لو لم يمكن: لكان طلبُ البرهان عبثًا، بل محالاً، وكذا يمكن تصوُّر الصانع مع عدم العالم، وهذا ظاهر، فثبتتَ تغايرُهُما للانفكاك من الجانبين. انظر: «النبراس» (ص ٢٠٤)، «حاشية رمضان أفندي» (ص ١٢٨).

(٣) فإنه لا يمكن تصوُّر وجود أحدهما مع عدم الآخر. «النبراس» (ص ٢٠٤)، وانظر: «حاشية رمضان» (ص ١٢٨).

(٤) من حيث هو واحدٌ من العشرة. «النبراس» (ص ٢٠٥).

(٥) فعلى هذا لا يمكن تصوُّر وجود العشرة بدون الواحد، ولا يمكن تصوُّر وجود الواحد بدون العشرة، فلا يثبتُ بينهما التغاير، وهكذا في الذاتِ مع الصفة، إذا اعتبرنا الذات ذاتًا للصفة. «النبراس» (ص ٢٠٥).

والحاصل: أن وصف الإضافة^(١) معتبر، وامتناع الانفكاك حينئذٍ ظاهر.

لأننا نقول^(٢):

• قد صرّحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناءً على أنها لا يُتصوّرُ عدمها لكونها أزليةً، مع القطع بأنه يُتصوّرُ وجودُ البعض - كالعِلْمِ مثلاً - ثم يُطلَبُ إثباتُ البعض الآخر؛ فعِلْمَ أنهم لم يريدوا هذا المعنى.

(١) أي: كون الواحد من العشرة، وكون الذات محللاً للصفة. «النبراس» (ص ٢٠٥).

(٢) هذا جوابٌ عن الجواب المذكور، وردّ له، وحاصلُ هذا الجواب: أنّ الجوابَ المذكورَ لا يصح لثلاثة وجوه:

الأول: أن يُقال: لا يخلو من أن يكون مرادُ المشائخ بالتفسير المذكور للغيرية أحدَ المعنيين المذكورين، فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية أو عدم المانعية، وإن كان مرادهم هو المعنى الثالث: لزم أن تكون بعض الصفات مغايرةً للبعض الآخر، مع أنهم صرّحوا بعدم المغايرة بينهما، فلا يكون التعريف مانعاً لدخول ما ليس منها فيه، فلا يكون هذا المعنى جائزاً. وحاصلُ هذا الوجه هو إبطالُ منع تعريف الغيرية.

الثاني: ذكره بقوله: «مع أنه لا يستقيم...»، وهو: أنه لا شك أنّ التغاير ثابتٌ بين العرض مع المحل، مع أنه لا يصدّقُ تعريفُ التغاير، وهو إمكانُ تصوّرِ وجود كل واحدٍ منهما مع عدم الآخر؛ لأنّ تصوّرَ العرض مع عدم المحل غيرُ مستقيم. وحاصلُ هذا الوجه هو إبطالُ جمع تعريف الغيرية.

الثالث: ذكره بقوله: «ولو اعتبرَ وصفُ الإضافة...»، وهو جوابُ قوله السابق: «والحاصل: أنّ وصفَ الإضافة معتبر...»، وهو واضح. انظر: «حاشية رمضان أفندي» (ص ١٢٩)، «النبراس» (ص ٢٠٥).

- مع أنه لا يستقيم في العَرَض مع المحلّ.
- ولو اعتُبرَ وصفُ الإضافة لزمَ عدمُ المغايرة بين كلِّ متضايقين^(١)، كالأب والابن^(٢)، وكالأخوين، وكالعلة والمعلول، بل بين الغيرين^(٣)؛ لأن الغيرَ من الأسماء الإضافية، ولا قائلَ بذلك^(٤).

٤ - ثم يستعرضُ التفتازانيُّ توجيهًا آخر لقولهم عن الصفات: إنها (لا هو، ولا غيره)، وقد صرَّح في (شرح المقاصد)^(٥) أنه لصاحب (المواقف)، وهو شيخه الإيجي^(٦)، وبعد ذكره يرفضه التفتازانيُّ مبينًا وجهة نظره فيه، فيقول:

(١) هما: كلُّ اثنين بينهما نسبةٌ متكررة؛ أي: نسبةٌ معقولةٌ بالقياس إلى نسبةٍ أخرى، سواء كانت النسبتان من نوع واحد، كالأخوة، أو من نوعين؛ كالأبوة والبنوة؛ فإنَّ أخوة زيدٍ إنما تُعقل بالقياس إلى أخوة أخيه، وأبوة زيدٍ إنما تُعقل بالقياس إلى بؤة ابنه. «النبراس» (ص ٢٠٥).

(٢) فإنه يستحيلُ تصوُّرُ كلِّ منهما مع عدم الآخر، فيلزمُ أن لا يكونا غيرين، وهو باطلٌ إجماعًا وبداهةً، وكذلك بقية الأمور المذكورة. «النبراس» (ص ٢٠٥).

(٣) أي: بل يثبتُ عدمُ المغايرة بين الغيرين؛ لأنَّ (الغير) من الأسماء الإضافية، لا يُطلقُ على الشيءِ إلَّا بالقياس إلى شيءٍ آخر، ولا قائلَ بعدم المغايرة بين المتضائفين، لا سيما بين الغيرين؛ لأنه تناقض، ولأنه يوجبُ أن لا تثبت المغايرةُ بين شيئين أصلاً. انظر: «النبراس» (ص ٢٠٥ - ٢٠٦).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٠).

(٥) ذكره الإيجيُّ في «المواقف» (ص ٨١).

(٦) وممن لم يرتضه - أيضًا - مثل التفتازانيُّ: الجرجانيُّ في «شرح المواقف» =

«فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم: أنها (لا هو) بحسب المفهوم^(١)، و(لا غيره) بحسب الوجود^(٢)، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها^(٣)؛ فإنه يُشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصحَّ الحمل^(٤)، والتغاير بحسب المفهوم

= (٦١/٤)، وجلال الدين الدواني في «شرح العقائد العضية» (٣٢٦/١)، كما أن الفريهاري قد ذكره في «النبراس» (ص ٢٠٦) قائلاً: «واعلم: أن لصاحب «المواقف» توجيهاً لكلام الأشاعرة، حيث قال: اعلم أن قولهم: (لا هو ولا غيره) مما استعبده الجمهور، والحق: أن مرادهم: أنها (لا هو) بحسب المفهوم، و(لا غير) بحسب الهوية كما يجب أن يكون في الحمل، انتهى مختصراً، والشارح - وهو التفاتازاني - أراد إبطاله فقال...».

(١) لأن مفهوم الذات مغايرٌ - بلا شبهة - لمفهوم الصفات. «حاشية رمضان أفندي» (ص ١٢٩).

(٢) أي: في الخارج. «النبراس» (ص ٢٠٦).

وحاصل الجواب أن يُقال: لا يلزم من قوله: (وهي لا هو ولا غيره) ارتفاع النقيضين، ولا اجتماعهما؛ لأن اتحاد الجهة شرط في التناقض، وههنا ليس كذلك. «حاشية رمضان أفندي» (ص ١٣٠).

(٣) (الموضوع) في المنطق: ما يُحكّم عليه بشيءٍ آخر أنه هو أو ليس هو، كما في (الإنسان) من قولنا: (الإنسان حيوان)، أو: (الإنسان ليس بحجر)، وفي مقابله: (المحمول)، وهو ما يُحكّم على شيءٍ آخر بأنه هو أو ليس هو، وهو مثل الحيوان والحجر في المثالين المذكورين. «المبين» (ص ٧٤ - ٧٥).

و(الموضوع) عند المناطقة يُطلق على (المبتدأ) في مصطلح النحويين، كما أن (المحمول) عند المناطقة يُطلق على (الخبر) عند النحويين.

(٤) لأن المحمول لو كان منافياً للموضوع في الخارج: لم يصح حمله عليه؛ =

ليفيد^(١)، كما في قولنا: الإنسان كاتب^(٢)، بخلاف قولنا: الإنسان حجرٌ؛ فإنه لا يصحُّ، وقولنا: الإنسان إنسانٌ؛ فإنه لا يفيد؟

قلنا: لأن هذا^(٣) إنما يصحُّ في مثل العالمِ والقادرِ بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم والقدرة - مع أن الكلامَ فيه -، ولا في الأجزاء غيرِ المحمولة^(٤)، كالواحد من العشرة، واليد من زيد^(٥)^(٦).

= لأنَّ الحملَ حكمٌ بالاتحاد، ولهذا لا يجوز حملُ زيدٍ على عمرو لعدم اتحادهما في الوجود. انظر: «حاشية رمضان» (ص ٢٠٦)، «النبراس» (ص ٢٠٦).

(١) لأنَّ حملَ الشيءِ على نفسه عبث. «النبراس» (ص ٢٠٦).

(٢) ف(الكاتبُ) المحمول على (الإنسان) متحدٌ وجودًا، ومغايرٌ مفهومًا. «النبراس» (ص ٢٠٦).

(٣) أي: لا يجوز أن يكون مرادهم ذلك لأنَّ الاتحادَ بحسب الوجود والتغايرَ بحسب المفهوم: إنما يصح في الصفة المشتقة من الصفات؛ لأنها تُحمل على الذات، لا في الصفات؛ لأنها لا تُحمل، فلا يُقال: الله تعالى علم وقدرة. «النبراس» (ص ٢٠٦).

(٤) احترازٌ عن الأجزاء المحمولة، وهي الجنس، والفصل؛ كقولك: زيد حيوان، وزيدٌ ناطق. «النبراس» (ص ٢٠٦).

(٥) إذ لا يُقال: الواحدُ عشرة، واليدُ زيد. «النبراس» (ص ٢٠٦).

(٦) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٠ - ٤١).

وقد استحسَنَ الشيخ محمد عبده توجيةَ الإيجي، ونوّه به، وردّ على جلال الدين الدواني، الذي تبعَ التفتازانيّ في رده، انظر: «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/٣٢٦ - ٣٣٢)، كما أنه قد دافعَ الفريهاريُّ - أيضًا - عن العضد الإيجي، وبيّن - من وجهين - أنّ توجيّهه سليم، انظر: «النبراس» (ص ٢٠٦ - ٢٠٧).

٥ - ثم ينقلُ التفازانيُّ نصًّا لأبي المعين النسفيِّ فيه توجيهٌ لكلام المشائخ، وهو يتعارضُ مع ما قد قرره هو هنا، ثم يشيرُ إلى ضعفه دون أن يبيِّن سببَ ذلك إشارةً إلى وضوح ضعفه، فيقول:

«وذكرَ في (التبصرة)^(١) (أن كونَ الواحد من العشرة، واليدُ من زيدٍ غيرُه، مما لم يقل به أحدٌ من المتكلمين سوى جعفر بن حرب^(٢)، وقد خالفَ في ذلك جميعَ المعتزلة، وعُدَّ ذلك من جهالاته، وهذا لأن العشرةَ اسمٌ لجميع الأفراد، متناولٌ لكلِّ فردٍ مع أغياره، فلو كان الواحدُ غيرَها لصار غيرَ نفسه؛ لأنه من العشرة، ولن^(٣) تكونَ العشرةُ بدونه، وكذا لو كان يدُ زيدٍ غيرَه لكان اليدُ غيرَ نفسها).

(١) أي: ذكرَ أبو المعين النسفيُّ في كتابه «تبصرة الأدلة»، وهذا الكلامُ موجودٌ فيه (٢٤٢/١).

(٢) في جميع نسخ الكتاب - وكذلك في «شرح العقائد العضية» (٣٢٣/١) -: جعفر بن حارث، وهو خطأ، والتصويبُ من «التبصرة» (٢٤٢/١).

وهو: أبو الفضل، جعفر بن حرب الهمداني، المعتزلي، العابد، كان من نساكهم، توفي سنة (٢٣٦هـ).

ترجمته في: «طبقات المعتزلة» (ص ٧٣ - ٧٦)، «تاريخ بغداد» (١٦٢/٧)، «السير» (٥٤٩/١٠).

(٣) في جميع النسخ المتوفرة - سوى نسخة حاشية رمضان أفندي -: «وأن»، وهو خطأ، والتصحيحُ من «تبصرة الأدلة» (٢٤٢/١)، وقد تكلفَ المحشون في تفسيره على أقوال عديدة لا تخلو عن التعسف.

هذا كلامه^(١)، ولا يخفى ما فيه^(٢)«(٣)».

ويتضح من هذا: أنّ التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ مَقْتَنِعٌ بما ذهبَ إليه أصحابُه من الأشاعرة والماتريديّة من نفي الغيريّة والعينيّة بين الذات والصفات، ولكنه - مع ذلك - لم يهتدِ إلى الجوابِ عمّا يَرُدُّ على هذا القولِ من الاعتراضِ من أنّ فيه رفعًا للنقيضين وجمعًا بينهما في نفس الوقت، وقد ذكرَ أجوبةَ أصحابه عن هذا الاعتراض، ولكنه بيّنَ ضعفَها - كما سبق -، مما يدلُّ على اقتناعه بقوة الاعتراض.

وقد أغنى غيرهَ بذلك عن أن يَستَرسِلَ في إبراز هذا التناقض، ومناقشةِ جوابهم عن الاعتراض، والأمرُ أوضحُ من أن تُهدَرَ فيه مزيدٌ من الجهود، والله تعالى أعلم بالصواب.

وقد تبينَ مما سبق: أنّ التفتازانيّ قد أكثرَ في هذه المسألةِ من الاعتراضات على أصحابه الماتريديّة والأشاعرة، في حين لم يُجب على أكثرِ تلك الاعتراضات، وهذا يدلُّ على زعزعة ثقته بما ذهبَ إليه أصحابُه من نفي العينيّة والغيريّة بين الصفات والذات.

(١) أي: صاحب «التبصرة».

(٢) لم يذكر التفتازانيّ هنا سببَ ضعف كلام صاحب «التبصرة»؛ ذهابًا منه إلى أنه أوضحُ من أن يحتاجَ إلى توضيح، وقد وَضَحَهُ في «شرح المقاصد» (٤٦/٢) بقوله: «وبطلانُ هذا الكلام ظاهر؛ لأنّ مغايرةَ الشيء للشيء لا يَقْتَضِي مغايرتهَ لكل جزءٍ من أجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه»، وانظر: «أشرف المقاصد» (٢٩٩/١)، «النبراس» (ص ٢٠٧)، «حاشية رمضان أفندي» (ص ١٣٠ - ١٣١)، «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (٣٢٤/١).

وفي نسخة «النبراس»: «ولا يخفى ما فيه من الخبط»، بزيادة «من الخبط».

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤١).

على أنه لم يتخلَّ عن موقف أصحابه في جوهر المسألة في هذا الكتاب - شرح العقائد النسفية - بل ظلَّ متمسكًا به بالرغم من الاعتراضات الكثيرة التي ذكرها هو بنفسه.

أمَّا موقفه في هذه المسألة في كتابه المتأخر (المقاصد) وشرحه: فأكثرُ بُعدًا عن مذهب أصحابه، ونقدًا له، حتى قال في (المقاصد): «الجمهور على أنَّ (الغيرية) نقيضُ (الهوهو)^(١)، فلا يُعقلُ كونُ الشيءِ مع الشيءِ: (لا هو ولا غيره)، بل (الغيران) هما الاثنان، من حيث إنَّ أحدهما ليس هو الآخر»^(٢).

وقال في الشرح:

«وما ذهبوا إليه^(٣) من أنَّ الجزءَ بالنسبةِ إلى الكلِّ، والصفةُ بالنسبةِ إلى الموصوفِ: ليس عينه ولا غيره: ليس بمعقول؛ لكونه ارتفاعًا للنقيضين...»^(٤).

ثم ذكرَ توجيهين لأصحابه في الدفاع عمَّا يردُّ عليه من إشكال رفع النقيضين أو الجمع بينهما، أحدهما للرازي، والثاني لشيخه الإيجي - وقد سبق - ثم ردَّ عليهما جميعًا!

وهذا يدل على عدم اقتناعه بمذهب أصحابه، وانحرافه عنه.

(١) في طبعة عميرة: «نقيض الهوية هو»، والتصويب من طبعة «أشرف المقاصد شرح المقاصد» للمكناسي (٢٩٨/١)، والمراد بـ(الهوهو): العينية. «أشرف المقاصد» (٢٩٨/١).

(٢) «مقاصد الطالبين» للتفتازاني (٤٤/٢ - ٤٥).

(٣) يعرض بأصحابه الماتريديَّة والأشاعرة.

(٤) «شرح المقاصد» (٤٥/٢) ولو قال: «رفعًا للنقيضين» لكان أدق،

وفتورهُ نحو مذهب أصحابه في هذه المسألة واضحٌ في آخر كتبه في علم الكلام، والذي ألفه بعد (المقاصد) وشرحه - وهو كتابه (تهذيبُ الكلام)^(١) - حيث كررَ فيه رأيه في أن الغيرية تناقض العينية، ثم أشارَ إلى مذهب أصحابه دون أن يُشيرَ إلى تبئيه أو رفضه له.

ولا شك أن في هذا التأرجح إشارةً واضحةً إلى اضطرابِ التفتازاني في هذه المسألة، على أنني استرسلت في مناقشته نظرًا إلى موقفه في هذه المسألة في (شرح العقائد النسفية)، والذي يبدو فيه متمسكًا بمذهب أصحابه بالرغم من فتوره الواضح نحوه في كتبه المتأخرة.

وهناك ملاحظةٌ دقيقةٌ لشيخ الإسلام هنا، وهي:

أنه يجب أن يُفَرَّقَ بين قول القائل: (إنَّ الصفاتِ غيرِ الذات)، وقوله: (إنها غيرِ الله)؛ لأنَّ لفظَ (الذات) يُشعرُ بمغايرته للصفة، بخلاف اسم (الله) تعالى؛ فإنه متضمَّنٌ لصفاتِ كماله، وعلى ذلك: فإنه لا يُقال: إنَّ الصفاتِ غيرُ الله؛ لِمَا في ذلك من الإيهام.

أمَّا القول: (إنها غيرِ الذات): فقد يكون صحيحًا؛ لِمَا في التعبير بالذات من الإشعارِ بأنَّ المقصودَ: الذاتُ المجرّدةُ دون صفاتها، كما سبق^(٢)، على ما في هذا التعبير أيضًا من الخطأ، كما أسلفت، ولذلك استدرك شيخُ الإسلام قائلًا: «وقولنا إنه مغايرٌ للذات: لا يتضمَّنُ جوازَ

(١) انظر فيه: (١/١٢٤ - ١٢٦) - مع شرحه «تقريب المرام» -.

(٢) انظر: «الجواب الصحيح» (٣/٢٩٧ - ٢٩٨)، «الصفدية» (١/١٠٩)،

«درء تعارض العقل والنقل» (١/٧٢)، «شرح العقيدة الطحاوية»

(١/٩٩)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٩٤).

وجوده دون الذات؛ فإنه ليس في الخارج ذاتٌ منفكةٌ عن صفات، ولا صفات منفكة عن ذلك، بل ذلك ممتنعٌ لنفسه^(١).

المسألة الثانية

مسألة إمكان الصفات أو وجوبها

وأما ما ذهب إليه التفتازاني من أن الصفات ممكنة لذاتها، واجبةٌ غيرها، وذلك فراراً من لزوم الشرك: فقد سبق أنه متابعٌ في ذلك للرازي. وقد أثارَ هذا الموقفُ منه وممن قبله جدلاً في أوساط أصحابه^(٢)، حيث استشنعَ هذا الموقفَ بعضُ متأخري المتكلمين، وقد اتهمَ بعضهم - وهو المرجاني^(٣) - التفتازانيَّ بخصوصه بإبراز هذه القضية، بينما ألقى بعضهم - وهو البيحوري - هذه اللائمة على العضد الإيجي - شيخ التفتازاني -.

(١) «الصفدية» (١/١٠٩).

(٢) كما أنه كان محل إعجاب بعضهم، فممن أيّد التفتازاني في موقفه هذا: العصامُ الإسفراييني في «حاشيته على شرح العقائد» (٢/١٥٢)، وأيّدَه كذلك - مع شيء من التحفظ - الدكتور عبد الله الملا، انظر: «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات» (٣/٩٦٧)، كما أنّ الشيخ محمد عبده قد دافعَ عن الرازي في هذه المسألة، واعتبرَ القولَ بإمكان الصفات هو الحق الذي لا محيدَ عنه، انظر: «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/٣٢٣ - ٣٣٣)، وانظر: «الأمدي وآراؤه الكلامية» (ص ٢٢١).

(٣) هو: شهاب الدين، هارون بن بهاء الدين المرجاني الحنفي (١٢٣٣ - ١٣٠٦هـ)، فقيه مشارك في بعض العلوم، ولد في مرجان من قرى (قازان) - وهي عاصمة جمهورية تتاريا - وتوفي بها، ترجمته في: «معجم المؤلفين» (٤/٤٩).

أما المرجاني: فقد جزمَ أنّ القولَ بإمكان الصفات هو مذهبُ الرازي والتفتازاني فقط، وأنّ أهلَ السُّنَّة بريئون من هذا المذهب، وأنّ التفتازانيّ تجاسرَ بالتصريح بالإمكان، بعد أن تلقّفه من الرازي، في حين كان الرازيُّ لا يتظاهرُ ولا يتجاسرُ بإطلاقها، بل كان يتحاشى مخالفةَ السلف! ولا يرفضُ لفظَ (الوجوب)، بل يُطلِّقه عليها، ويكتفي بالتأويلِ ويقول: المعنى: أنها واجبةٌ بذات الواجب، وإنما هو ليس عينها ولا غيرها^(١).

وأما البيجوري، فقال: «واعلم أنّ وجوبَ صفات المعاني ذاتيِّ لها مثل وجوب الذات، كما هو الحق الذي عليه السنوسيُّ ومن تبعه، وليست ممكنةً لذاتها واجبةً لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها، كما قاله العضد.

وهذه نزعةٌ من نزعات العضد، وسرت له هذه النزعةٌ من كلام الفلاسفة؛ فإنهم يقولون: إنّ العالمَ ممكنٌ لذاته، قديمٌ لغيره، بسبب كونه معلولاً لعلّةٍ قديمة، وهي ذاته تعالى، وما كان معلولاً لعلّةٍ قديمةٍ فهو قديم، وهذا كلامٌ باطل.

وكلامُ السعد في موضعٍ يوافقُ كلامَ العضد، وفي موضعٍ آخر يوافقُ كلامَ السنوسي^(٢).

ولم أقف على الموضوع الذي يُخالفُ فيه التفتازانيُّ شيخه

(١) انظر: «حاشية المرجاني على شرح العقائد العضدية» للجلال الدواني (١/ ٢٦٠ - ٢٦١)، «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات: عرض ونقد» للدكتور عبد الله علي الملا (٣/ ٩٦٨ - ٩٦٩).

(٢) «تحفة المرید» للبيجوري - شرح «جوهرة التوحيد» للقاني - (ص ٨٠ - ٨١).

العضد في هذه المسألة، ولا إخال البيجوري وقف على كلام صريح له في ذلك، وأظن أنه يشير إلى كلام التفازاني عند حديثه عن اسم (القديم)، والذي استشكل فيه موقف الفريقين، دون أن يُحدّد موقفه^(١). والله تعالى أعلم.

فإن كان ظني صحيحًا: فلا يُوافق البيجوري في استنتاجه المذكور؛ لأنّ التفازاني قد أحال هناك إلى الموضوع الآخر، والذي حدّد فيه موقفه بوضوح^(٢)، وقد ظلّ موقفه واضحًا في كتبه المتأخرة أيضًا، وقد سبق توضيحه^(٣).

ومناقشة هذه الفكرة لا تعينني هنا كثيرًا، إلا أنه من المناسب أن أشير إلى الموقف الصحيح في إطلاق لفظ (الواجب) على الصفات، وهو أنه: سيأتي في مبحث (التركيب) أن مصطلح (وجوب الوجود) فيه إجمال، حيث إنه:

• «يرادُ به: الذي لا فاعلَ له، فليس له علةٌ فاعلة.

• ويرادُ به: الذي لا يحتاجُ إلى شيءٍ مباينٍ له.

• ويرادُ به: القائمُ بنفسه، الذي لا يحتاجُ إلى مباينٍ له.

وعلى الأول والثاني: فالصفاتُ واجبةُ الوجود، وعلى الثالث:

فالذاتُ الموصوفةُ بالصفاتِ هي الواجبة، والصفةُ وحدها لا يُقال: إنها واجبةُ الوجود...»^(٤).

(١) انظر ما سبق في (ص ٢٢١٣ - ٢٢١٥).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٢٢٢٢ - ٢٢٢٣).

(٣) انظر ما سبق في (ص ٢٢٢٥).

(٤) «منهاج السنّة النبوية» (٢/ ٥٤١ - ٥٤٢)، «الجواب الصحيح» (٣/ ٢٨٩ - ٢٩٠)، =

وعلى هذا: فالموقفُ الصحيحُ في هذه القضية: هو التفصيل المذكور، وسيأتي للمسألة مزيدُ تفصيلٍ في مبحث (التركيب)^(١) - إن شاء الله تعالى - .

على أنّ المحذورَ الذي يخشاه التفتازانيُّ على القولِ بوجوب الصفات: ليس لازماً لهذا القول، فخوفه ليس في محله؛ لأنّ لفظَ (الواجب) و(القديم) قد يُرادُ بهما (الإله الخالق) ﷻ الواجبُ الوجود، القديم، وهذا ليس إلاً واحداً بذاته وصفاته.

أمّا إذا أُريدَ بالواجب أو القديم: صفاته الأزلية، فهذا لا يستلزمُ الشرك، كما يزعمه التفتازانيُّ رَحِمَهُ اللهُ؛ لأنّ وجوب الصفات وقِدَمَها هو بوجوب الموصوفِ وقِدَمِهِ، ووجوبها لا يوجبُ أن تكون مماثلةً للموصوف، ولا أن تكون إلهًا، كما أنّ صفةَ النبي ليست بنبي، وأنّ صفةً من صفات الإنسان والحيوان ليست بإنسان ولا حيوان، وكما أنّ صفةَ المحدث إن كانت محدثةً: فموافقتها له في الحدوث لا يقتضي مماثلتها له: فكذلك صفةُ الواجب إن كانت واجبة: لا يقتضي موافقتها له في الوجوب مماثلتها له.

فقولُ التفتازانيِّ وغيره: لو كانت صفاته تعالى واجبةً: لكان الواجبُ أكثر من واحد، وأنه «كلامٌ في غاية الصعوبة؛ فإن القول بتعدد الواجبِ لذاته منافٍ للتوحيد»^(٢) إلى غير ذلك: ليس مسلماً؛

= وللمسألة تفصيل أوفى في «منهاج السنّة» (١/ ٢٦٥ - ٢٦٧).

(١) انظر ما سيأتي في (ص ٢٤٤٦).

(٢) هذا نصُّ كلام التفتازانيِّ السابق، وهو في «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٩).

لانتفاء هذا المحذور، كما سبق^(١).

ويُلاحظ هنا: أنّ التفتازانيّ وغيره قد ربطوا أصل التوحيد بالـ(الوجوب)، ثم تخبّطوا في المحافظة عليه، وأغفلوا توحيد المرسلين، وهو الذي نزلت به الكتب، وهو أصل أصول الإسلام، وأخذوا بتوحيد المتفلسفة، وأقاموا عليه قاعدة التوحيد الذي لا يمثل توحيد المرسلين.



(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢/٢٣١ - ٢٣٢)، وانظر فيه:

المبحث الخامس

مناقشته فيما زعم من نسبة «التفويض» إلى السلف

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في إبطال «التفويض» المبتدع، والرد على التفتازاني فيما زعم من نسبه إلى السلف.

المطلب الثاني: استعراضُ شبهات المتكلمين في نسبة «التفويض» إلى السلف.

المطلب الثالث: مناقشته في قوله: (طريق السلف أسلم، وطريق الخلف أحكم).

** * **

المطلب الأول

في إبطال التفويض المبتدع، والرد على التفتازاني فيما زعم من نسبه إلى السلف

سبق في المبحث الثالث أن تحدثت عن استعراض التفتازاني لأدلة مخالفيه - وهم أهل السنة والجماعة - العقلية والنقلية، كما تحدثت هناك عن آراء التفتازاني حول التعامل مع نصوص الكتاب والسنة، التي يستدل بها مخالفه، وذكرت هناك: أن التفتازاني اقترح أربعة حلول للتخلص منها، وأولها هو التفويض.

ومما قاله التفتازاني في ذلك:

«واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة، والجسمية، والصورة، والجوارح...»

والجواب: أن... الأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى، على ما هو دأب السلف؛ إثارة للطريق الأسلم، أو تؤوّل بتأويلات صحيحة^(١)، على ما اختاره المتأخرون؛ دفعا لمطاعن الجاهلين، وجذبا لضبع^(٢)

(١) أي: مطابقة لما تفيده الأدلة القطعية [أي: العقلية] من التنزيهات؛ جمعا بين الدليلين. انظر: «حاشية منهواته» (ص ١٠١)، «حاشية الكستلي» (ص ٧٤).

(٢) (الضبع): وسط العضد بلحمه، وقيل: العضد كلها، وقيل: ما بين الإبط =

القاصرين؛ سلوگًا للسبيل الأحكم»^(١).

وقد أسلفت مرارًا: أنّ المنهج الذي سلكه التفتازانيّ - غالبًا - هو التأويل، وإذا كان الأمر كذلك: فما السرُّ في ذكر التفتازانيّ للتفويض قبل التأويل، بل قبل جميع الحلول الأربعة؟

إنه من الصعب القطع باحتمالٍ معيّن في ذلك، إلا أنّ ذلك لا يمنع أن نتلمّس الإجابة من خلال القرائن المتاحة، فأقول: السبب في ذلك - والله تعالى أعلم بالصواب - راجع إلى طبيعة «التفويض»، حيث إنّ ظاهره هو الاستسلام لمنهج السلف، واتباع طريقهم في عدم رفض هذه النصوص، وهو - مع ذلك - يؤدّي إلى مطلوب المتكلمين، وهو إقصاء النصوص عن مجال الاستدلال، ليكون وجودها كعدمها.

وبما أنه لا يتعارض مع ما يهدف إليه التفتازانيّ وغيره من المتكلمين من إبعاد النصوص، بل يلتقي معهم في ذلك، وهو مع ذلك منسوب إلى السلف: فالأنسب أن يبدأ به؛ لإشعار القارئ بأنّ ما قرره التفتازانيّ في تنزيهاته - من التعطيل - لا يتعارض مع النصوص أصلاً، بدليل أنّ السلف أنفسهم قد وصلوا إلى ذات النتيجة التي ينشدها التفتازانيّ.

وإذا عرفنا أنّ التفتازانيّ لم يسلك التفويض في التطبيق - كحال غيره من جمهور المتكلمين - فمن الضروري أن يُعرف: أنّ ذكر

= إلى نصف العضد من أعلاه. انظر: «لسان العرب» (٢١٦/٨)، «القاموس المحيط» (ص ٩٥٦).

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤).

التفازانيّ للتفويض ضمن بيان منهجه في التعامل مع أدلة المخالف: ليس إلا محاولة منه لإثبات نسبته إلى السلف، وبيان أنه غير مدفوع عنهم، وتلك فريّة عظيمة يتوارثها المتكلمون منذ قرون.

ولو أنّ التفازانيّ اكتفى بعدّ التفويض مسلّماً من المسالك التي يرى انتهاجها في التعامل مع النصوص، ولم ينسبه إلى السلف: لهان الأمر، ولم يحتج إلى وقفاتٍ طويلةٍ لمناقشته، ولاكتفيت بالتنبيه إلى خطأ هذا المسلك بإيجاز، ولكن نسبته إلى السلف هو الأخطر في الأمر، لِمَا فيه من التعمية على المنهج الصحيح بشكلٍ أعمق.

وقبل مناقشة التفازانيّ في هذا الموضوع: أقف قليلاً مع تعريف التفويض:

تعريف «التفويض»:

أ - لغة:

قال ابن فارس في مادة (فوض): «الفاء، والواو، والضاد: أصلٌ صحيح يدلُّ على اتكالٍ في الأمرِ على آخر، وردّه عليه، ثم يُفَرِّعُ فَيَرُدُّ إليه ما يشبهه.

من ذلك: فَوَّضَ إليه أمره: إذا رَدَّه، قال الله تعالى في قصة من قال: ﴿وَأَفْوُضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ [غافر: ٤٤].

ومن ذلك قولهم: باتوا فوضى، أي: مختلطين، ومعناه: أن كلاً فَوَّضَ أمره إلى الآخر، قال:

طعائمهم فوضى فضا في رحالهم ولا يُحسِنون السّرّاً إلا تناديا

ويقال: ما لهم فوضى بينهم، إذا لم يُخالف أحدُهم الآخر.

وتفاوضَ الشريكان في المال: إذا اشتركا، ففوّضَ كلُّ أمره إلى صاحبه، هذا راضٍ بما صنعَ ذلك، وذلك راضٍ بما صنعَ هذا، مما أجازته الشريعة^(١).

ب - تعريفه اصطلاحًا:

عرّفه بعضهم بأنه: «صرفُ اللفظِ عن ظاهره، مع عدم التعرُّضِ لبيان المعنى المرادِ منه، بل يترك، ويُفوّض علمه إلى الله تعالى، بأن يقول: الله أعلمُ بمراده»^(٢).

وهذا التعريفُ يوافقُ الحقيقةَ اللغويةَ لكلمة التفويضِ في ردِّ العلمِ بمعانيِ نصوصِ الصفاتِ إلى الله تعالى، ولكن يُناقضُ تلك الحقيقةَ من ناحيةٍ أخرى، حينما يجزّمُ المفوّضُ بأنّ تلك النصوص ليست على ظواهرها، فهذا الجزمُ والقطعُ يُخالفُ التفويضَ المبنيَّ على الجهلِ، وردّ العلمِ إلى الله تعالى^(٣).

وسيشتملُ هذا المطلبُ على مقامين، أولهما في إبطال التفويضِ، والثاني في الرد على التفتازانيّ في نسبته للتفويض إلى السلف.

(١) «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٤/٤٦٠).

(٢) «النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد» لمحمد محيي الدين عبد الحميد - حاشية على «إتحاف المرید بجوهرة التوحيد» لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني - (ص ١٢٨).

(٣) انظر: «مذهب أهل التفويض» للدكتور أحمد القاضي (ص ١٥٢).

المقام الأول

في إبطال التفويض المبتدع^(١)

التفويضُ الذي تحدّث عنه التفتازانيُّ، والذي يسلكه المتكلمون - وهو التفويضُ في المعنى والكيفِ جميعاً - ليس شيئاً منه صحيحاً مقبولاً، ومع ذلك: فقد قيّدُ التفويضَ الذي أريدُ إبطاله بـ«المبتدع» تحرزاً من التفويض في الكيفِ دون المعنى، والذي هو منهجُ السلف الصالح - رحمهم الله تعالى - .

والتفويضُ الذي نسبَه التفتازانيُّ إلى السلف باطلٌ من وجوهٍ كثيرة، وهناك دراساتٌ مستقلةٌ في إبطاله، أوفاهها دراسةُ الدكتور أحمد بن عبد الرحمن القاضي في رسالته القيمة (مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات)^(٢).

(١) انظر في هذا الموضوع: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات» للدكتور أحمد القاضي (ص ٤٩٧ - ٥٤١).

(٢) أما الدراساتُ المستقلة الأخرى، فهي:

١ - «علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين» للدكتور رضا بن نعيان معطي، وقد قدّم سماحة العلامة الشيخ عبد العزيز بن باز للرسالة.

٢ - «نقض التفويض المبتدع وبيان العلاقة بينه وبين التجهّم» للشيخ أبي محمد مجدي بن حمدي، وقد قدّم للرسالة فضيلة الشيخ العلامة عبد الله الجبرين.

٣ - «تنبيه الخلف الحاضر على أنّ تفويضَ السلف لا ينافي الإجراء على الظواهر» للعلامة بُدَاه بن البصير الشنقيطي - ومعه «خلاصة الوحيين في نقض منصّة الحسين» لأبي العالية - وقدّم للرسالة فضيلة الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس، وكلها مطبوعةٌ متوفرةٌ والله الحمد.

كما أنّ الشيخ الدكتور شمس الدين السلفي رَحِمَهُ اللهُ قد أسهبَ في إبطاله في كتابه القيم «الماتريديّة» (١٣٣/٢ - ١٩٦).

وسأقتصرُ هنا في إبطال التفويض على بعض الوجوه فقط،
وسأبدأ بالأدلة النقلية الدالة على إبطاله، ثم أتبعها بالأدلة العقلية،
مختتمًا بذكر اللوازم الباطلة للتفويض، وهي أيضًا أدلة بطلانه؛ لِمَا
أنّ بطلانَ اللازم يدلُّ على بطلان الملزوم، فأقول - وبالله التوفيق -:

أولاً: الأدلة النقلية على بطلان التفويض:

التفويضُ مبنيٌّ على مسألة (المتشابه)، حيث إنّ المفوضَ يظن
أنّ نصوصَ الصفات مما لا سبيلَ إلى العلمَ بمعانيها، وبذلك يزعمُ
أن علمها موكولٌ إلى الله تعالى، فلا تجوزُ محاولةُ فهمها وتدبرها.
فإذا كانت نصوصُ الصفات هي التي يُستفادُ منها معرفةُ الله
تعالى بأسمائه وصفاته: فمذهبُ المفوضِ يوجبُ الجهلَ بهذه
النصوصِ كلّها، ويعزلُها عن الفهم والتدبر.

وبذلك: فالمفوضُ يتعارضُ منهجُه بكل الآياتِ الدالةِ على
وضوح آيات القرآن ويُسرِّها، والتي فيها الأمرُ بتعقلها، وتدبرها،
وذمُّ من لا يفهمها، والذي حظُّه مجردُ السماع.

كما أنه بذلك يصطدمُ بمنهج الصحابة والتابعين وغيرهم
من السلف، الذين كانوا أحرصَ الناس على فهم معاني القرآن
وتدبره، وأنه - أيضًا - يجعلُ نصوصَ القرآن والسنة المتعلقة بالعلم
بالله تعالى ومعرفةً مما يستحقُّ أن يُزهدَ فيه، وأنه ينبغي عدمُ
التشاغلِ به، بل يوجبُ ذلك!

والمفوضُ في كل هذا يسيرُ عكسَ طريقة القرآن والسنة،
وسلف هذه الأمة، وكلُّ هذه الأمور التي يصطدمُ بها المفوضُ أمورٌ
معلومةٌ من الدين بالضرورة، لا تحتاج إلى حشد الأدلة، على أنني

سأفصل في بعضها لِمَا رسَخَ عند الكثير شرعيةً التفويض المبتدع.

وسأنقل في إيضاحها الوجوه التي ذكرها شيخ الإسلام في (القاعدة المراكشية)^(١) جوابًا على سؤالٍ وردّه أثناء وجوده في مصر - إبان محنته المشهورة سنة ٧١٢هـ - عن رجلين تباحثا في مسألة الإثبات للصفات، والجزم بإثبات العلو على العرش، فقال أحدهما: لا يجب على أحدٍ معرفةً هذا، ولا البحثُ عنه، بل يُكره له^(٢)... فهل هذا القائلُ مصيبٌ أم مخطئٌ؟ فإذا كان مخطئًا: فما الدليلُ على أنه يجبُ على الناسِ أن يعتقدوا إثبات الصفات والعلو على العرش ويعرفوه؟

فأجاب رَضِيَ اللهُ بِجَوَابٍ عَظِيمٍ بَيَّنَّ فِيهِ أَنَّ الصَّحَابَةَ وَالتَّابِعِينَ تَلَقَّوْا الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ جَمِيعًا، وَأَنَّهُمْ كَانُوا أَشَدَّ النَّاسِ حَرَصًا عَلَى تَفْهَمِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ وَالْعَمَلِ بِهِمَا، «كما قال أبو عبد الرحمن السُّلَمِيُّ^(٣): لقد حدَّثنا الذين كانوا يُقرئوننا القرآن -

(١) كان قد حصل نزاعٌ بين بعض المغاربة المالكيين حول صفات الله تعالى والعلو على العرش، فسميت القاعدة منسوبةً إليهم.

(٢) قولٌ غريب، لا يتماشى مع أوضح قواعد الدين، ولكن وُجِدَ القائلُ به - بل صاروا هم الكثرة - بفضل جهود المتكلمين، المدافعين عن الإسلام!!

(٣) هو: المقرئ المشهور عبد الله بن حبيب بن رُبَيْعَةَ، أبو عبد الرحمن السلمي، الكوفي، مشهورٌ بكنيته، ولأبيه صحبة، ثقة ثبت، مات سنة (٧٣هـ) تقريبًا، روى له الجماعة.

انظر: «تهذيب الكمال» (٤٠٨/١٤ - ٤١٠)، «الكاشف» (١/٥٤٤)، «التقريب» (ص ٢٩٩).

كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما - أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آياتٍ لم يتجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً^(١)،

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٠/٥) [٤٦٦/٣٨]، ح (٢٣٤٨٢) - ط: الرسالة -]، وابن أبي شيبة (١٠/٤٦٠ - ٤٦١)، كلاهما عن محمد بن فضيل.

وأخرجه الطبري في «تفسيره» (٧٤/١) من طريق جرير بن عبد الحميد، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (١٤٥١) من طريق سفيان، وبرقم (١٤٥٢) من طريق همام بن يحيى، وابن سعد في «الطبقات» (١٧٢/٦) من طريق حماد بن زيد، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (برقم/١٤٥٠)، والحاكم في «المستدرک» (١/٥٥٧) - وعنه البيهقي (٣/١١٩ - ١٢٠) - من طريق شريك...

سنتهم (ابن فضيل، جرير، سفيان، همام، حماد، شريك) عن عطاء بن السائب، عن السلمي، بألفاظٍ مختلفة.

وقد صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، كما صححه الشيخ أحمد شاکر في حاشية الطبري، ولكن الهيثمي قال في «مجمع الزوائد» (١/١٦٥) - بعد أن نسبه إلى أحمد فقط - : «في إسناده عطاء بن السائب، اختلط في آخر عمره»، قلت: والراوي عن عطاء عند الإمام أحمد هو ابن فضيل، وهو ممن سمع منه بعد الاختلاط، وهذا لا يضر؛ لأن اثنين من رواة الأثر عن عطاء - عند غير الإمام أحمد - سمعوا منه قبل الاختلاط، وهما: سفيان، وحماد بن زيد، كما في «الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات» (ص ٣٢٢ - ٣٣١)، و«نهاية الاغتباط بمن رُمي من الرواة بالاختلاط» (ص ٢٤١ - ٢٤٩)، وبذلك تزول هذه العلة.

ومما يقوي الأثر: ما رواه الطبري في «تفسيره» (٧٤/١) من طريق الأعمش، عن شقيق، عن ابن مسعود، وهو صحيح.

وقد أقام عبدُ الله بنُ عمر رضي الله عنهما في تعلم البقرة ثمانين سنين^(١)، وإنما ذلك لأجل الفهم والمعرفة^(٢).

ثم قال شيخُ الإسلام: «وهذا معلومٌ من وجوه:

أحدها: أنّ العادةَ المَطرَدةَ التي جبلَ الله عليها بني آدم: توجبُ اعتناءهم بالقرآن - المنزَّلِ عليهم - لفظًا ومعنى، بل أن يكون اعتناؤهم بالمعنى أوكد؛ فإنه قد علم أنه من قرأ كتابًا في الطب، أو الحساب، أو النحو، أو الفقه، أو غير ذلك: فإنه لا بد أن يكون راغبًا في فهمه، وتصوُّر معانيه، فكيف بمن قرأوا كتابَ الله تعالى المنزَّلَ إليهم، الذي به هُدهم، وبه عرفهم الحقَّ والباطل، والخير والشر، والهدى والضلال، والرشاد والغى؟!!

فمن المعلوم أنّ رغبتهم في فهمه، وتصوُّر معانيه: أعظم الرغبات، بل إذا سمع المتعلِّم من العالم حديثًا: فإنه يرغب في فهمه، فكيف بمن يسمعون كلامَ الله من المبلِّغ عنه؟ بل ومن المعلوم أنّ رغبةَ الرسول ﷺ في تعريفهم معاني القرآن أعظم من رغبته في تعريفهم حروفه؛ فإن معرفة الحروف بدون المعاني لا تحصِّل المقصود؛ إذ اللفظ إنما يُراد للمعنى.

الوجهُ الثاني: أنّ الله ﷻ قد حضَّهم على تدبُّره، وتعلُّله، واتباعه: في غير موضع، كما قال تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا

(١) رواه الإمام مالك في «الموطأ» (٢٠٥/١)، كتاب القرآن، باب ما جاء في القرآن.

(٢) «القاعدة المراكشية» (ص ٣٠ - ٣٣)، وضمن «مجموع الفتاوى» (١٥٣/٥ - ١٥٦).

لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ ﴿٢٩﴾ [ص: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ ﴿٢٤﴾ [محمد: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأُولِينَ﴾ ﴿٦٨﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ ﴿٨٢﴾ [النساء: ٨٢].

إذا كان قد حضَّ الكفار والمنافقين على تدبُّره: عُلِمَ أنَّ معانيه مما يمكن الكفار والمنافقين فهمها ومعرفتها، فكيف لا يكون ذلك ممكنًا للمؤمنين؟ وهذا يبيِّن أنَّ معانيه كانت معروفةً بيَّنةً لهم.

الوجه الثالث: أنه قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ﴿٢﴾ [يوسف: ٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ﴿٣﴾ [الزخرف: ٣]، فبيِّنَ أنه أنزله عربياً لأن يعقلوا، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه.

الوجه الرابع: أنه ذمَّ من لا يفهمه، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ ﴿٤٥﴾ وجعلنا على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ﴿[الإسراء: ٤٥ - ٤٦]، وقال تعالى: ﴿فَالْهُؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ ﴿٧٨﴾ [النساء: ٧٨]، فلو كان المؤمنون لا يفقهونه أيضاً: لكانوا مشاركين للكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى به.

الوجه الخامس: أنه ذمَّ من لم يكن حظُّه من السماع إلا سماع الصوت دون فهم المعنى واتباعه، فقال تعالى: ﴿وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عَمَىٰ فَهْمٌ لَا يَقُولُونَ﴾ ﴿٧١﴾ [البقرة: ١٧١]، وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ

يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾
 [الفرقان: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ
 عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَأِنفَأُ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ
 وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴿١٦﴾ [محمد: ١٦]، وأمثال ذلك.

وهؤلاء المنافقون سمعوا صوت الرسول ﷺ ولم يفهموه،
 وقالوا: ﴿مَاذَا قَالَ ءَأِنفَأُ﴾؛ أي: الساعة؟ وهذا كلامٌ من لم يفقه قوله،
 فقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴿١٦﴾﴾.

فمَن جعل السابقين الأولين، من المهاجرين والأنصار،
 والتابعين لهم بإحسان: غير عالمين بمعاني القرآن: جعلهم بمنزلة
 الكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى عليه.

الوجه السادس: أنّ الصحابة رضي الله عنهم فسروا للتابعين القرآن، كما
 قال مجاهد: عرضتُ المصحفَ على ابن عباس من أوله إلى آخره،
 أقفُ عند كل آيةٍ منه، وأسأله عنها^(١)، ولهذا قال سفيانُ الثوريُّ: إذا
 جاءكَ التفسيرُ عن مجاهدٍ فحسبكَ به^(٢)، وكان ابنُ مسعودٍ رضي الله عنه
 يقول: لو أعلمُ أحدًا أعلمُ بكتاب الله مني تبلُغهُ الإبل: لأتيتُه^(٣)،
 وكلُّ واحدٍ من أصحاب ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما نُقلَ عنه
 من التفسير ما لا يُحصيه إلا الله، والنقولُ بذلك عن الصحابةِ

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (٨٥/١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢٧٩/٣)،
 وحسن إسناده الذهبيُّ في «تذكرة الحفاظ» (٧٠٦/٢).

(٢) أخرجه الطبريُّ في «تفسير» (٨٥/١).

(٣) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (٦٦٣/٨)، ح (٥٠٠٢) في فضائل القرآن،
 باب القراءة من أصحاب النبي ﷺ.

والتابعين ثابتةٌ معروفةٌ عند أهل العلم بها...»^(١).

الوجه السابع: يُضاف إلى ما سبق: أن وصفَ الله تعالى للقرآن بالبيان في مثل قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]، ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وكذلك كون رسول الله ﷺ غايةً في الفصاحة والبلاغة وحسن البيان: كل هذا يدلُّ على بطلان دعوى التفويض؛ لأنه تعالى لم يستثن شيئاً من كتابه من الوصف المذكور، ففيه ردٌّ بليغٌ على دعاء التفويض، الذين جعلوا بعضَ كلام الله المنزَّل باللسان العربي المبين، الموصوف بما سبق ذكره من البيان: بمنزلة الألفاظ الأعجمية، والحروف المعجمية، التي لا يُدرِك منها إلا الصورة والصوت والرسم فقط، أمّا ما تضمنته من معانٍ شريفة، وأوصافٍ جليلة: فلا حظَّ لهم فيها.

ولما كان عدمُ فهم الخطاب حجةً للمخاطب: قطعَ الله هذه الحجةَ على المخالفين بقوله - تعالى -: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فصلت: ٤٤]، فكان هؤلاء المفوضة يردّون على الله كلامه، ويقولون - بلسان

(١) «القاعدة المراكشية» (ص ٢٩ - ٣٢)، وضمن «مجموع الفتاوى»

حالهم -: بلى، لقد جعلت بعض هذا القرآن بمنزلة الكلام الأعجمي، ولم تفصل آياته!!^(١).

الوجه الثامن: إن وصف القرآن بأنه ميسر في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠] وقد كرره ﷺ أربع مرات في سورة واحدة - لدليل واضح على بطلان التفويض؛ إذ أن ذلك ينفي أن يكون في القرآن المجيد ألفاظ غير مدرّكة المعنى بيسر وسهولة؛ لكون ذلك منافياً لحصول التذكري والاتعاظ، فكيف بمن يزعم بأن فيه ما لا يدرك معناه أصلاً، ولا سبيل إليه عقلاً وفهماً، إن ذلك لهو عين العسر المنافي لما أخبر به في كتابه^(٢).

قال الإمام ابن القيم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن القرآن: «وأخبر أنه يسره للذكر، وتيسيره للذكر يتضمّن أنواعاً من التيسير:

إحداها: تيسير ألفاظه للحفظ.

الثاني: تيسير معانيه للفهم.

الثالث: تيسير أوامره ونواهيهِ للامتثال.

ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب: لم يكن ميسراً له، بل كان معسراً عليه، فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدرك عليه من المعاني، أو يدرك على خلافه، فهذا من أشدّ التعسير، وهو منافٍ للتيسير^(٣).

(١) انظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات» (ص ٥٢٠ - ٥٢١).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٢١ - ٥٢٢).

(٣) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (١/٣٣٢).

وكلُّ هذه الوجوه - وكثيرٌ غيرها - فيها أبلغ ردٌّ على التفويض:

- فالمفوضُ لا يرى جوازَ فهم جزءٍ كبيرٍ من نصوص القرآن والسنة، فضلاً عن الحرص، فالصحابَةُ حينما حرصوا على الجمع بين العلم والعمل: قد عكسوا الطريقَ عند المفوض، حيث إنه كان عليهم أن لا يحاولوا فهمَ نصوص الأسماء والصفات ما أكثرها!
- كما أنّ المفوضَ قابلَ الآياتِ التي تحضُّ على التدبُّر والتعقُّل والاتباع: قابلها بعكس ذلك كلّه، فالواجبُ عنده: عدمُ التدبُّر والتعقُّل، بل ولا الفهم.

- فإذا كان ﷺ بيّنَ حكمةَ إنزال القرآن عربياً، وهي أن يعقلوا، وذلك لا يكون إلا مع العلم بمعانيه: فقد شكك المفوضُ في حصول مقتضى هذه الحكمة، بل جزمَ بعدم إمكان العلم بمعاني هذه النصوص، وهي أوضح نصوص القرآن وأكثرها.

- وإذا كان الله تعالى يذمُّ من لا يفهم القرآن: فذلك المذمومُ نفسه هو المحمودُ عند المفوض؛ لأنه هو الذي امتثل ما يريدُه الله من هذه النصوص عنده!

- وإذا كان من أسباب ذم القرآن للمنافقين: أن حظهم من القرآن هو السماع دون الفهم: فإنَّ منهجَ المفوضِ يستلزمُ مدحهم - على الأقل في نصوص الصفات - لأنهم هم الذين وقفوا عند الواجبِ عليهم!

- وإذا كان الصحابةُ ﷺ قد حرصوا على تعلُّم تفسير جميع القرآن وتعليمه، وكذلك التابعون بعده: فقد ارتكبوا عند المفوضِ «ذنبَ» الخوض فيما لا يجوز لهم أن يخوضوا فيه فيما يتعلقُ بآيات الصفات!

• كما أنه إذا كان الله تعالى قد وصف كتابه بالبيان، والبيان، والتيسير، في آياتٍ يصعبُ حصرُها من القرآن الكريم: فإنَّ المفوضَ يشكك في كل ذلك، بل يجزمُ بضدِّ ذلك كلِّه، ويرى أنَّ جزءًا كبيرًا منها لا يمكن فهمها وعقلها.

وقد تبينَ بهذه الوجوه: أنَّ النصوصَ الشرعيةَ قد تضمنت ما يقضي على هذه البدعة من أصولها، ويجتثُّ قواعدها من جذورها، كما أنَّ دلالة الكتاب والسنة قد تنوعت في إبطالها تنوعًا كثيرًا^(١).

فطريقُ المفوضِ عكس طريق القرآن والسنة وسلف هذه الأمة، فليتدبر المفوضُ فيما سلك من السبيل.

ثانيًا: الأدلة العقلية على بطلان التفويض:

ترتكزُ دعوى المفوضة على عدم إمكانية العلم بمعاني أسماء الله تعالى وصفاته، ويزعمون أنه ﷺ قد ترك هذا الباب دون بيان، واكتفى بإبلاغ الأمة لفظ القرآن، وحدث ما حدث به من صفات الباري ﷻ دون أن يفهم الناس بأن مراده بذلك إثباتها.

ويزعمُ المفوضة أنَّ الصحابة رضِيَ اللهُ عنهم لم يُثبتوا لها معنى معلومًا، كما أنهم - بزعمهم - لم يسألوا عنها، لاعتقادهم بأنه لا سبيلَ إلى ذلك أصلًا.

وقد سلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ مسلکًا عقليًا في إبطال هذه الدعوى بذكر جملةٍ من المحالات العقلية، التي تُحيل هذه الدعوى، ومن ذلك:

(١) انظر: «مذهب أهل التفويض» (ص ٥١٨).

«... فمن المحال في العقل والدين: أن يكون السراج المنير الذي أخرج الله به الناس من الظلمات إلى النور، وأنزل معه الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأمر الناس أن يردوا ما تنازعوا فيه من دينهم إلى ما بُعث به من الكتاب والحكمة، وهو يدعو إلى الله وإلى سبيله بإذنه على بصيرة، وقد أخبر أنه أكمل له ولأمة دينهم، وأتم عليهم نعمته..»

محال مع هذا وغيره: أن يكون قد ترك باب الإيمان بالله والعلم به ملتبساً مشتتياً، فلم يميز بين ما يجب لله من الأسماء الحسنى والصفات العليا، وما يمتنع عليه؛ فإن معرفة هذا أصل الدين، وأساس الهداية، وأفضل ما اكتسبته القلوب، وحصلته النفوس، وأدرسته العقول... ومن المحال أيضاً:

- أن يكون النبي ﷺ قد علم أمته كل شيء حتى الخراءة، وقال: «تركتم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»^(١).
- وقال - فيما صح عنه -: «ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم»^(٢).

- وقال أبو ذر رضي الله عنه: «لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقبُّ جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علماً»^(٣).

(١) حديث صحيح، تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (١٨٤٤)، تقدم تخريجه.

(٣) صحيح، تقدم تخريجه.

• وقال عمرُ بنُ الخطاب رضي الله عنه: «قام فينا رسولُ الله مقامًا، فذكرَ بدءَ الخلق: حتى دخلَ أهلُ الجنة منازلَهم، وأهلُ النار منازلَهم، حفظَ ذلك من حفظه، ونسيه من نسيه»^(١).

محالٌ مع تعليمهم كلَّ شيء لهم فيه منفعةٌ في الدين - وإن دقت -: أن يتركَ تعليمَهم ما يقولونه بألسنتهم، ويعتقدونه بقلوبهم في ربهم ومعبودهم ربَّ العالمين، الذي معرفته غايةُ المعارف، وعبادته أشرفُ المقاصد، والوصولُ إليه غايةُ المطالب، بل هذا خلاصةُ الدعوة النبوية، وزبدةُ الرسالة الإلهية.

فكيف يتوهمُ من في قلبه أدنى مسكةٍ من إيمانٍ وحكمة: أن لا يكون بيانُ هذا الباب قد وقعَ من الرسولِ على غاية التمام»^(٢).

أثبتَ شيخُ الإسلام إلى هنا امتناعَ كونه ﷺ تركَ تعليمَ أمته أسماءَ الله وصفاته، فإذا كان هذا الجانبُ قد حظي منه ﷺ هذا الاهتمام: فكيف حُرمت الأمة - على زعم المفوض - منه؟ إن الاحتمالَ الوحيدَ الذي يمكن تصوُّره في هذا التقصير - إن كان واقعًا - أن يكون أصحابه ﷺ قد قصَّروا في هذا الباب، أو يكون قصَّر فيه من بعدهم من خير القرون فهل هذا الاحتمالُ واقع؟

يجيبُ شيخُ الإسلام عن ذلك قائلًا: «ثم إذا كان قد وقعَ ذلك منه^(٣): فمن المحال أن يكون خيرُ أمته وأفضلُ قرونها قصَّروا في هذا الباب، زائدين فيه أو ناقصين عنه.

(١) متفق عليه، تقدم تخريجُه.

(٢) «الفتوى الحموية الكبرى» (ص ١٩٥ - ١٩٩)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٦/٥).

(٣) أي: تعليم الأمة هذا الباب.

ثم من المحال أيضًا: أن تكون القرون الفاضلة - القرن الذي بُعث فيه رسول الله ﷺ ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم - كانوا غيرَ عالمين وغيرَ قائلين في هذا البابِ بالحقِّ المبين؛ لأنَّ ضدَّ ذلك إمَّا عدمُ العلم والقول، وإمَّا اعتقادُ نقيض الحق وقولُ خلاف الصدق، وكلاهما ممتنع، أمَّا الأول: فلأنَّ من في قلبه أدنى حياة وطلبٌ للعلم، أو نهمَةٌ في العبادة: يكون البحثُ عن هذا الباب، والسؤالُ عنه، ومعرفةُ الحق فيه: أكبرَ مقاصده، وأعظمَ مطالبه، أعني: بيان ما ينبغي اعتقاده، لا معرفةُ كيفية الرب وصفاته، وليست النفوسُ الصحيحةُ إلى شيءٍ أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر، وهذا أمرٌ معلومٌ بالفطرة الوجدية.

فكيف يُتصوَّرُ مع قيام هذا المقتضي - الذي هو من أقوى المقتضيات - أن يتخلَّفَ عنه مقتضاه في أولئك السادة في مجموع عصورهم؟

هذا لا يكادُ يقعُ في أبلدِ الخلق، وأشدِّهم إعراضًا عن الله، وأعظمهم إكبابًا على طلب الدنيا، والغفلة عن ذكر الله تعالى، فكيف يقعُ في أولئك؟!!

وأما كونهم كانوا معتقدين فيه غيرَ الحق أو قائلية: فهذا لا يعتقده مسلمٌ ولا عاقلٌ عرفَ حالَ القوم^(١).

أثبتَ شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ بِطريقة السبر والتقسيم: انتفاء كلِّ

(١) «الفتوى الحموية الكبرى» (ص ١٩٩ - ٢٠٢)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٧/٥ - ٨)، وانظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣١٥/١).

الاحتمالات الصارفة لكون الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم من فضلاء خير القرون قد حققوا العلم والتعليم في هذا الباب، فهم رضي الله عنهم :

١ - ليسوا ساكتين عن الحق؛ لأنّ السكوت يقع لأحد سببين:

• الجهل.

• كتمان العلم، وكلاهما ممتنع في حقهم، كما قد بيّنه.

٢ - ليسوا قائلين بالباطل؛ لأنّ القول بالباطل يقع لأحد سببين:

• الجهل بالحق.

• إرادة ضلال الخلق، وكلاهما ممتنع في حق الصحابة.

فلم يبق إلّا أن يكونوا قائلين بالحق، وهو المطلوب^(١).

ثم الواقع التاريخي أكبر شاهد على استفاضة هذه القضية، وقيام الصحابة بها خير قيام لمن بعدهم، وقد سبق سرد طرف من ذلك قريباً.

ثالثاً: اللوازم الباطلة للتفويض:

يستلزم القول بالتفويض أموراً منكراً شنيعة كثيرة، أكتفي بذكر

بعضها:

١ - القدح في حكمة الرب وَعَلَىٰ^(٢):

مقتضى مذهب التفويض: أنه تعالى أنزل كلاماً لا يتمكن

(١) انظر: «فتح رب البرية بتلخيص الحموية» (ص ٨ - ٩)، وضمن «مجموع

فتاوى الشيخ ابن عثيمين» (٤/١٦ - ١٨).

(٢) انظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» للدكتور

أحمد القاضي (ص ٥٠٣ - ٥٠٥).

المخاطبون به من فهمه ومعرفة معناه، ومراد المتكلم به، فأبي فائدة لهم فيه؟! فهذا منافٍ لمراد الله وحكمته من إرسال الرسل؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، بينَ تعالى في الآية: الحكمة من إرسال الرسل، وترتب الضلال والهداية على بيانهم، وختم الآية بوصف نفسه بالحكمة، مشيرًا إلى أن ما ذكره هو مقتضى حكمته، وقال تعالى أيضًا: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وهذا يدلُّ على أن التفويض البدعي منافٍ لهذه الحكمة، ويقدح فيها.

«فإن قيل: استفدنا منها الثواب على تلاوتها، وانعقاد الصلاة

بها.

قيل: هذا تابعٌ للمقصود بها بالقصد الأول، وهو الهدى، والإرشاد، والدلالة على إثبات حقائقها ومعانيها، والإيمان بها؛ فإن القرآن لم ينزل لمجرد التلاوة وانعقاد الصلاة عليه، بل أنزل ليُتدبَّر، ويُعقل، ويُهدى به علمًا وعملاً، ويبصر من العمى، ويرشد من الغي، ويعلم من الجهل، ويشفي من الغي، ويهدي إلى صراط مستقيم»^(١).

٢ - الوقوع في التعطيل المحض^(٢):

إن من يُثبت ألفاظ الصفات دون ما دلت عليه

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (١/٣١٦).

(٢) انظر: «الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهيّة» (٢/١٦٥ - ١٦٦)، «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات» (ص ٥٠٥)، «نقض التفويض المبتدع» (ص ٩).

من المعاني: يكون معطلاً لتلك الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه، ولا فرق حينئذٍ بينه وبين المعتزلة الذي يجعلون أسماء الله الحسنی أعلامًا لا تتضمن الأوصاف، وهذا يدلُّ على أنَّ التفويضَ والتأويلَ وجهان لعملةٍ واحدةٍ، كلاهما يؤدي إلى التعطيل، فهو طريقٌ من طرق التجهُّم^(١)، وسيأتي توضيحُ هذا الأمرِ في كلام شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فِي الفقرة الخامسة - إن شاء الله تعالى -.

نعم، هناك فرق بين التفويض والتعطيل من ناحية، وهو أنَّ المفوضةً يعتقدون بمعانٍ مجهولةٍ لتلك الأسماء والصفات، بينما لا يعتقدُ النفاةُ الأصليون بوجودِ معانٍ قائمةٍ في ذات الرب تعالى، دلت عليها تلك الألفاظ، لكن هذا الفرق ليس مؤثراً في النتيجة السابقة، حيث أنَّ كليهما متفقان في تعطيل النصوص عن معناها المرادِ بها.

٣ - الطعن في القرآن:

وصفَ الله تعالى القرآنَ بجملة أوصافٍ، منها: أنه (الفرقان)^(٢)، و(البرهان)، و(النور)^(٣)، و(الهدى)، و(الشفاء)،

(١) وقد أحسن الشيخ مجدي بن حمدي حينما سمى رسالته «نقض التفويض المبتدع، وبيان العلاقة بينه وبين التجهُّم».

(٢) قال تعالى: ﴿بَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

(٣) قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ فَدَّجَاءَكُمْ بُرْهَنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤].

و(الرحمة)، و(الموعظة)^(١)، وأنه (مبين)^(٢)، و(مفصل)^(٣)، و(بيان)^(٤)، و(تبيان)^(٥).

وهذه الأسماء والأوصاف «تقتضي اقتضاءً تاماً أنه في أعلى المقامات من البيان والوضوح، وانتفاء اللبس والجهل فيه دون استثناء، فمن زعم أن في القرآن ما لا سبيلَ إلى فهمه، ولا حيلةَ إلى بلوغ مراد المتكلم به: فقد طعنَ في القرآن طعناً بليغاً، وشكك في مقاصده، ووفائه بحاجة الأمة إليه، لا سيما في هذا الباب العظيم، باب المعرفة بالله:

- فكيف يكون (فرقائاً) ما لا يحصل به التفريق بين العلم والجهل، والحق والباطل؟!!
- وكيف يكون (برهاناً) ما لا تقومُ به حجة، ويبقى الأمرُ معه ملتبساً مشتبهاً؟!!
- وكيف يكون (نوراً) وقارؤه يتخبّط في ظلمات التجهيل؟!!
- وكيف يكون (هدىً)، و(شفاءً)، و(موعظةً)، و(رحمةً):

(١) قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٥٧﴾ [يونس: ٥٧].

(٢) قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ ﴿١٥﴾ [المائدة: ١٥].

(٣) قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ فُصِّلْتُمْ ءَايَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ ﴿٣﴾ [فصلت: ٣].

(٤) قال تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿٢٨﴾ [آل عمران: ١٣٨].

(٥) قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ ﴿٨٩﴾ [النحل: ٨٩].

ولا حظَّ لقارئه منه إلا الألفاظ الخالية من الدلالة؟!!

• ثم كيف يكون (مُبِينًا)، و(مُبَيِّنًا)، و(بيانًا)، و(تبيانًا): وهو لا يورثُ عند هؤلاء المفوضةِ إلا علمًا مجملًا غيرَ مبينٍ بأسماء وأوصافٍ لا تُعقل معانيها؟!!

فالحاصلُ: أنه يلزمُ على مذهب المفوضةِ أن يكون هذا القرآنُ الذي أنزله الله هدىً وشفاءً ونورًا وبيانًا: سببَ حيرةٍ وضلالٍ وقلقي وتردد، وهذا من أمحل المحال، وأنَّ الكتابَ المجيدَ لم يبيِّن الحقَّ في هذه المسألة المهمة، وتركَ الناسَ حيارى لا يعتقدون شيئًا معلومًا، وذلك غاية الامتناع»^(١).

وسياتي لهذا مزيدُ تفصيلٍ في كلام شيخ الإسلام، في الفقرة الرابعة.

٤ - غلق باب التدبر لكتاب الله:

وهذا واضحٌ مما سبق من الوجوه، وكذلك من الفقرة اللاحقة.

٥ - تجهيل النبي ﷺ والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين:

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ - مبينًا هذا الموضوع، وأمورًا شنيعةً أخرى يستلزمُها مسلكُ التفويض - : «فعلى قول هؤلاء: يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزلَ الله عليهم من هذه

(١) «مذهب أهل التفويض» (ص ٥٠٦) - بتصرف يسير -، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (١/٣١٦ - ٣١٩).

النصوص^(١)، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون، وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه: لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلامًا لا يعقلون معناه، وكذلك نصوص المثبتين للقدر عند طائفة^(٢)، والنصوص المثبتة للأمر والنهي، والوعد والوعيد عند طائفة^(٣)، والنصوص المثبتة للمعاد عند طائفة^(٤).

ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء؛ إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدىً وبيانًا للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا: فأشرف ما فيه... لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل إليهم، ولا بلغ البلاغ المبين.

وعلى هذا التقدير: فيقول كل ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك؛ لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة، لا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به.

فيبقى هذا الكلام سدًا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحًا لباب من يعارضهم ويقول: إن الهدى والبيان في طريقنا،

(١) لأنهم يجعلونها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

(٢) كما هو الحال عند المعتزلة.

(٣) كما هو الحال عند الباطنية والقرامطة.

(٤) كما هو الحال عند المتفلسفة.

لا في طريق الأنبياء؛ لأننا نحن نعلم ما نقول، ونُبَيِّهُه بالأدلة العقلية، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون، فضلاً عن أن يُبَيِّنُوا مرادهم.

فَتَبَيَّنَ أَنَّ قَوْلَ أَهْلِ التَّفْوِيضِ، الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ مَتَّبِعُونَ لِلسُّنَّةِ وَالسَّلَفِ: مِنْ شَرِّ أَقْوَالِ أَهْلِ الْبِدْعِ وَالْإِلْحَادِ^(١).

بَيَّنَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ فِي كَلَامِهِ مَدَى خَطَرِ هَذَا الْمَسْلُوكِ الَّذِي نُسِبَ - زوراً - إِلَى السَّلَفِ، وَأَنَّهُ يَصْلُحُ لِلِاسْتِدْلَالِ لِكُلِّ أَنْوَاعِ الْإِلْحَادِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ مَسَالِكِ أَهْلِ الْبِدْعِ فَقَطْ، بَلْ هُوَ شَرُّ أَقْوَالِهِمْ وَمَذَاهِبِهِمْ.

ولست أتعجب من استناد المتكلمين إلى هذا المسلك؛ لأنَّ قَصْدَهُمْ وَاضِحٌ، وَهُوَ دَفْعُ النُّصُوصِ بِمَا أَمَكُنْ، وَإِنْقَاذُ عَقْلِيَّاتِهِمْ الْبَاطِلَةِ، فَلَا عَجَبَ أَنْ يَسْتَغْلُوا التَّفْوِيضَ لِذَلِكَ، وَإِنَّمَا الْعَجَبُ مِنْ سُلُوكِ بَعْضِ الْمُنْتَسِبِينَ إِلَى السُّنَّةِ هَذَا الْمَسْلُوكِ: كَيْفَ اسْتَسَاغَوْهُ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الضَّلَالِ الْوَاضِحِ!

وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي الْمَفُوضَةِ: «وظنَّ هؤلاء أنَّ هَذِهِ طَرِيقَةُ السَّلَفِ، وَأَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْرِفُونَ حَقَائِقَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ، وَلَا يَفْهَمُونَ مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وَقَوْلِهِ: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وَقَوْلِهِ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وَأَمْثَالِ ذَلِكَ مِنْ نُّصُوصِ الصِّفَاتِ.

وبنوا هذا المذهب على أصليين:

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٠٤ - ٢٠٥).

أحدهما: أن هذه النصوص من المتشابه.

والثاني: أن للمتشابه تأويلاً لا يعلمه إلا الله.

فنتج من هذين الأصلين استجهاً السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأنهم كانوا يقرأون: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٥)، و﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ويروون «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا»^(١)، ولا يعرفون معنى ذلك، ولا ما أريد به.

ولازم قولهم: إن الرسول ﷺ كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه...»^(٢).

وسياًتي مزيد من التفصيل في هذا الموضوع في المطلب الثالث - إن شاء الله تعالى -.

المقام الثاني

الرد على التفتازاني فيما زعم من نسبة التفويض إلى السلف

وفيه أمران: الأمر الأول: نشأة التفويض، وتطوره، وأدواره، والثاني: إبطال هذه النسبة إلى السلف.

الأمر الأول: نشأة التفويض، وتطوره، وأدواره

من المناسب - قبل البدء في دحض نسبة هذه الفرية إلى السلف - أن نتلمس شيئاً من نشأة بدعة التفويض، والبيئة التي نشأ

(١) متفق عليه، سبق تخريجه.

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (٢/٤٢٢ - ٤٢٣)، وانظر فيه: (٣١٦/١).

فيها، والملابسات المصاحبة لنشأته، وشيئًا من أدواره، وأبرز من أسهم في ترويجه . . .

والوقوف على الحقائق المتعلقة بهذه الموضوعات: يجعلنا نقترُب كثيرًا من الحقيقة، ونكون بذلك قد خطونا خطوات مهمة نحو كشف ملابسات هذه النسبة، والظروف التي كانت وراءها.

وقد بذل الدكتور أحمد بن عبد الرحمن القاضي جهدًا مشكورًا في تلمس الأسباب التي أدت إلى ظهور التفويض وتطوره، وسأعرض هنا أبرز أدوار نشأة التفويض، مستفيدًا من دراسة الدكتور أحمد وغيره، ومركّزًا على كشف الأسباب التي كانت وراء هذه المقالة:

أولاً: أظهرت الدراسة المذكورة خلوّ القرون الثلاثة الفاضلة من ظهور مقالة التفويض، مع فشوّ مقالة التعطيل والتأويل في تلك الفترة بيزوغ قرن الجهمية والمعتزلة.

وبعد رُصد الباحث لكتابات أهل السُنّة في تلك الحقبة، وخاصة الإمام عثمان بن سعيد الدارمي (٢٠٠ - ٢٨٠هـ) الذي صنّف كتابين مهمين في الرد على الجهمية والمعتزلة، وكذلك كتب الإمام ابن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦هـ): توصل إلى أنه مع كثرة المناقشات التي دارت بين أئمة السُنّة ومخالفهم في نصوص الصفات: إلا أنه لم ترد إشارة إلى وجود مقالة التفويض في تلك الحقبة، اللهم إلا إشارتين خاطفتين وردتا في كلام الإمامين تدلُّ - حسب رأي الدكتور - على وجود بذور هذه البدعة خافتة مستنكرة، وقد لا يُوافق في كل ما رأى^(١).

(١) انظر: «مذهب أهل التفويض» (ص ١٨٤ - ١٨٩).

= أما الإشارة الواردة في كلام الإمام الدارمي: فقد أشار الدارمي إلى عبارة صدرت من المعارض - وهو الذي يرد عليه الدارمي - فيما نُسبَ إلى أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من تأويل رؤية الله تعالى برؤية أفعاله وآياته، فقال ذلك المعارض: «فإن كان أبو حنيفة أرادَ هذا أو غيرَ ذلك: فقد آمنّا بالله، وبما أرادَ من هذه المعاني، ووَكَلنا تفسيرَها وصنَعَتَها إلى الله تعالى»، فردَّ عليه الدارمي بقوة، ومما قال فيه: «والعجبُ من جاهلٍ فسَّرَ له رسولُ الله الرؤيةَ مشروحًا مخلصًا، ثم يقول: إن كان كما فسَّرَ أبو حنيفة فقد آمنّا بالله». «رد الدارمي على بشر المريسي» (ص ١٥ - ١٦)، وعبارة المعارض المذكورة تُشعرُ بوجود بذور التفويض على مستوى محدود جدًا.

وأما الإمام ابن قتيبة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فمع أنَّ كتبه قد خَلَّت من الإشارة إلى مقالة التفويض، إلا أنه قال - في «تأويل مشكل القرآن» (ص ٩٨) -: «ولسنا ممن يزعمُ أنَّ المتشابهة في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلطٌ من متأوليه على اللغة والمعنى، ولم ينزلِ الله شيئًا من القرآن إلا لينفعَ به عباده، ويدلُّ به على معنَى أرادَه».

وقد استنبط الباحث من هذا الكلام - (ص ١٨٩) - أنه يدلُّ على وجود أصل مقالة التفويض، وإن كان الزاعمون - كما حكى (ابن قتيبة) عنهم - لم يقصروا دعواهم على معاني أسماء الله وصفاته.

وقد لا يُوافق الباحث في هذا الاستنتاج؛ لأنَّ الخلافَ حول إمكانية العلم بـ(المتشابهة) قديمٌ وجدَّ عند السلف، ويوجد لكلا القولين ما يؤيده من أقوال الصحابة، فضلًا عن التابعين، والذي استجدَّ في هذه القضية: هو استغلال المتكلمين لموضوع المحكم والمتشابه للتخلص من النصوص، وقد أشرت إلى شيءٍ من ذلك فيما سبق في بداية مبحث المحكم والمتشابه.

فهذا القول من ابن قتيبة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يدلُّ على وجود مقالة التفويض في ذلك الوقت - فيما أرى -، بخلاف ما وردَ عند الدارمي، فإنَّ الباحث قد وُفق في استنتاجه المذكور، والله تعالى أعلم.

والمهم هنا: أن القرون الثلاثة الأولى قد خَلَّتْ من بروز هذه المقالة البدعية.

ثانياً: نرى ظهورَ بذور التفويض في مطلع القرن الرابع، وذلك عند المتأثرين بابن كُلاب، فنرى التفويضَ في كثيرٍ من أقوال أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، وكذلك في بعض أقوال أبي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ)، وقد رجَّح الباحثُ - موقفاً - أنه قد لجأ إلى التفويض فتان:

الأولى: الكُلابية، من الماتريديَّة والأشعرية، والسببُ في لجوئهم إلى التفويض: هو ما في منهج هذه الفئة من خاصيتين متضادتين تحتاجُ إلى حلٍّ للاحتفاظِ بهما، وهما:

١ - قوة انتسابِ مؤسسيهما للسلف، وعدائهما للجهمية والمعتزلة، ومخالفتهما لهما في مختلف أبواب الاعتقاد، كنفى الصفات.

٢ - تأثرهما بالأصول العقلية الكلامية، المفضية إلى تأويل الصفات الاختيارية والخبرية.

ومع تباين الوجهتين: الإثبات والتأويل، واستحالة التوفيق بينهما، مع اضطرار القوم إلى تصويب السلف، وتصويب طريقتهم معاً: نشأ القولُ بأنَّ مذهبَ السلف هو (التفويض)، حتى لا يتصادم الاتجاهان في محل واحد، فنسبوا السلفَ إلى الإعراض والكف عن فهم مراد النصوص، والاكتفاء بإقرار الألفاظ، وادَّعوا لأنفسهم النظرَ والتحقيقَ والفهم.

فالتفويضُ إذاً فكرةٌ لجأ إليها أهلُ التأويل - التحريف - ليخففوا

من درجة التعارض بين مذهب الإثبات ومذهب التأويل، وليضيّقوا رُقعة الخلاف، ويقصروها على مسألة تعيين المراد أو عدم تعيينه، وليحفظوا بالتالي في نفوسهم ونفوس أتباعهم مصداقية انتسابهم للسلف وأهل الحديث.

الفئة الثانية: بعض المنتسبين إلى أهل الحديث، والمتأثرين ببعض الأصول الكلامية.

وقد التقى هؤلاء مع الأولين في منتصف الطريق - في النصف الأول من القرن الخامس - حيث إنهم وجدوا في التفويض مخرَجًا من التعارض الظاهر بين نصوص الإثبات القاطعة الصريحة، والأصول العقلية التي ظنوها قطعية، فتمخّص هذا اللقاء عن ولادة مقالة التفويض، ونسبها إلى السلف^(١).

هذه بداية نشأة التفويض، والظروف المحيطة به، والأهداف التي كانت وراءه، وقد ظلّت هذه الأهداف هي التي تصاحب التفويض - عند المتكلمين - إلى عصرنا هذا، وقد عرفنا أنّ التفتازانيّ اعتمد في التطبيق على التأويل دون التفويض، ولم تتعدّ وظيفة التفويض عنده تلك التي عرفناها في أسباب نشأة التفويض، وهو محاولة دفع التعارض بين دلالة النصوص الشرعية وبين ما يعتقدونه من الأصول الكلامية، وعليه حال المتكلمين إلى الآن.

ثالثًا: في القرن الرابع الهجريّ نصادف تحوّلًا نوعيًا في سير هذه المقالة، حيث نجد في نصوص الإمام أبي سليمان حمد بن

(١) «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ١٧٣ - ١٧٤).

محمد الخطابي (٣١٩ - ٣٨٨هـ) تطبيقاً لهذه البدعة دون أن يذكر اسمها، فنجد أنه يتعرض لهذا الاتجاه، وينسبه إلى السلف.

ومن المفاجئ الذي نجده عند الخطابي: تقسيمه لأهل السنة إلى قسمين: متقدمين، ومتأخرين، والتفريق بين منهج كل منهما، والتصريح بنسبة التفويض إلى المتقدمين، والتأويل إلى المتأخرين منهم.

ولا بد أن نتذكر هنا أن الإمام الخطابي من أعلام المحدثين الذين تأثروا ببعض الأصول الكلامية، وظهرت آثارها على تعامله مع نصوص الصفات، ومن أهم المسائل التي تأثر فيها بالأصول الكلامية هي:

١ - عدم الاحتجاج بحديث الآحاد في باب الاعتقاد، وتوهين دلالة السنة عموماً في إثبات العقائد.

٢ - تحكيم العقل في النقل، والخضوع له بتأويل ما يرى أنه يفضي إلى التشبيه.

٣ - التفريق بين المتماثلات في باب الصفات، وهو أحد معالم المذهب الكلابي.

٤ - متابعتهم في التفويض فيما يزعمونه من الإثبات في الصفات الخبرية، وهو إثبات لفظ الصفة مفرغاً من المعنى^(١).

وكان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من المنادين إلى منهج السلف، والمدافعين عنه، ولكن تأثره ببعض الأصول الكلامية قعدت به عن مسأيرة منهج

(١) انظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ١٩٣ - ١٩٩، ٢٣٢).

السلف في كثيرٍ من الأحيان، وأدخله في ذلك الاضطراب الذي نجده عنده في الصفات^(١).

وإذا تذكرنا أهم أسباب نشأة التفويض، والتي تتلخص في: الرغبة الجامحة في الانتساب إلى السلف، مع الاستسلام لبعض الأصول الكلامية، وعرفنا أنّ للإمام الخطابي من دَيْنِكَ الأمرين نصيبًا وافراً: عرفنا سبب ارتماؤه في التفويض، وأن نسبته لهذه المقالة البدعية إلى متقدمي أهل السُّنَّة نابعة من هذه الظروف، وبذلك تفقد الاعتبار المفروض في القضية باعتبارها صادرةً من أحد أعلام الحديث.

وتجدُر الإشارة إلى أنّ دورَ الإمام الخطابي وأمثاله في نسبة التفويض إلى السلف سيكون خطيراً، وذلك لمكانته المعروفة بين المحدثين، ولكن نظرَ الإنصاف يميّز ما في هذا الموضوع من الدَّخَن بأدنى التأمل، فلا يُعتبر الإمام الخطابي رَحْمَةً في هذا المقام وهذه المواقف من أئمة السُّنَّة، لوقوعه في الخطأ فيها.

رابعاً: ذبوعُ مقالة التفويض في النصفِ الأخيرِ من القرن الرابع، وقد ذاعت هذه المقالة في هذا العصر، مما دعا أحدَ أعلام المدرسة الأشعرية - وهو محمدُ بنُ الحسن بن فورك (٣٣٢ - ٤٠٦هـ) - إلى التشديد في إنكارِ هذه المقالة، وإيرادِ الحجج لدحضها.

ومما يُلْفِتُ النظر عند ابن فورك: أنه نَزَّهَ المحدثين - السلف - أن يكونوا من المفوضَة، بل لم يتردّد عن أن ينسبَ منهجَه الأشعريّ

(١) انظر في ذلك: «الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة» للدكتور الحسن العلوي (ص ٥٤ - ٥٥).

- منهج التأويل - إلى المحدثين^(١).

وهذا يدعونا إلى التأمل والاعتبار؛ إذ كيف يتجاذب هؤلاء سلف هذه الأمة، ونجد كلاً منهم يقدم أدلة لتأييد دعواه المضادة لدعوى صاحبه في الحكم نفسه.

وفي موقف ابن فورك تتجلى تبرئة السلف من التفويض، وهذه شهادة حقة حرية بالاعتبار، ولكن لا يُوافق ابن فورك في نسبة منهجه التأويلي إلى السلف والمحدثين، وقد جزم شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ بأن «هذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس - مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتابه (التأويلات)^(٢)، وذكرها الرازي في كتابه الذي أسماه (تأسيس التقديس)، ويوجد كثيرٌ منها في كلام خلقي كثيرٍ غير هؤلاء... هي بعينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه، وإن كان قد يوجد في كلام بعض هؤلاء ردُّ التأويل وإبطاله أيضاً، ولهم كلام حسن في أشياء»^(٣).

خامساً: تسألُ مقالة التفويض إلى الحنابلة، كما وقع للقاضي أبي يعلى (٣٨٠ - ٤٥٨ هـ)، مع شهرتهم بالمحافظة على السُّنة والإتباع، ونَبذ الآراء المحدثَّة والابتداع.

وقد انبرى أبو يعلى رَحِمَهُ اللهُ للردِّ على ابن فورك رَحِمَهُ اللهُ، فردَّ عليه

(١) انظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ١٩٩ - ٢٠٦).

(٢) مطبوع باسم «مشكل الحديث وبيانه».

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥/٢٣) - بتصرف يسير -.

بكتابه (إبطال التأويلات)، وأرادَ بذلك إبطالَ طريقة المتكلمين، وتقريرَ مذهب السلفِ في الإثبات، فأجادَ في تحقيق الهدف الأول في الجملة، ولم يُسَلِّمْ له بعضُ ما ذكره في الهدف الثاني، حيث روى بعضَ الأحاديث الواهية معتمداً عليها في إثبات الصفات^(١)، ودخلَ في شيءٍ من التأويل، وكذلك التفويض، ألجأه إليه حماسه للإثبات - مع عدم الثبوت - من جهة، وتمسُّكه ببعض أصول المتكلمين العقلية من جهةٍ أخرى^(٢).

قال شيخ الإسلام - مبيِّناً موقعَ أبي يعلى في أصناف من يقع في التفويض -:

«.. ونوعٌ ثالث: سمعوا الأحاديث والآثار، وعظَّموا مذهبَ السلف، وشاركوا المتكلمين الجهميةَّة في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ما لأئمة السنَّة والحديث: لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها، ولا من جهة الفهم لمعانيها، وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاء الجهميةَّة، ورأوا ما بينهما من التعارض، وهذا حالُ أبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأمثالهم. ولهذا كان هؤلاء:

● تارةً يختارون طريقة أهل التأويل، كما فعله ابنُ فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار.

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢٣٧).

(٢) انظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص٢٠٦ - ٢١١، ٢٣٢).

• وتارةً يفوضون معانيها، ويقولون: تُجرى على ظواهرها، كما فعله القاضي أبو يعلى.. وأمثاله في ذلك.

• وتارةً يختلفُ اجتهادهم، فيرجحون هذا تارةً، وهذا تارةً، كحال ابن عقيل وأمثاله^(١).

وقد بينَّ شيخنا الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف أنّ أبا يعلى رَحِمَهُ اللهُ كانت له ثلاثة مواقف من الصفات الفعلية الاختيارية:

١ - تأويلها على طريقة الأشاعرة، كما في كتابه (المعتمد في أصول الدين)، وقد ذكرَ الشيخ أنّ أبا يعلى متأثرٌ بالباقلاني، وأنَّ تأثره به واضح، وأنَّ كتابه (المعتمد) كثيرُ الشَّبهِ بكتاب الباقلاني (الإيناف)، وأيدَ هذه الدعوى بقرائن عديدة.

٢ - إثباتها على أنها صفاتٌ ذاتية، كما في كتابه (المعتمد) و(إبطال التاويلات).

٣ - إثباتها متعلقةً بالمشيئة والاختيار على طريقة السلف، كما في آخر كتابه (إبطال التاويلات)^(٢).

والموقفُ الثاني هو المطابقُ بمذهب التفويض؛ إذ يتضمَّنُ إثباتاً لا يُعقلُ معناه، وقد صرَّحَ بهذا التعبير في عدة مواضع من كتابه (إبطال التاويلات)^(٣).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٤ - ٣٥).

(٢) انظر: «القاضي أبو يعلى وكتابه مسائل الإيمان: دراسةً وتحقيقاً» لشيخنا الدكتور سعود الخلف (ص ٧٥ - ٩٤).

(٣) كإثباته للنزول مع التصريح بأنه ليس فعلاً فعلاً تعالى بمشيئته، وأنَّ الاستواء كما أنه لا يفسَّرُ بالاستيلاء: كذلك لا يُفسَّرُ بالعلو أيضاً؛ =

وسلوكُ أبي يعلى لمسلك التفويض نقله نوعياً أخرى ستكون من أقوى الدوافع لانتشار هذه المقالة البدعية، وذلك لكونه رأس الحنابلة في زمنه، وهم الذين يمثلون أهل السنة والجماعة، ونسبته التفويض إلى السلف: ستمتق هذه الفرية، وسيكون لها صدئ واسعاً فيمن أتى بعده، ممن تأثروا ببعض الأصول الكلامية من الحنابلة.

وقد انضم إلى قافلة التفويض في هذه الفترة علم آخر من أعلام الحديث، وهو الإمام البيهقي رحمته الله (٣٨٤ - ٤٥٨هـ)، والذي قد أكد نسبة التفويض إلى السلف، ونشره في الآفاق، مما أعطى مقالة التفويض ميداناً جديداً، وتوثيقاً في نفوس العامة، وقد كان ذلك في النصف الأول من القرن الخامس^(١).

والإمام البيهقي امتداد طبعي للإمام الخطابي، وكثيراً ما يكتفي بنقل تأويلاته بحروفها^(٢)، فكل ما قلته عن الخطابي مما يتصل بالمنهج، والأسباب الدافعة إلى التفويض، ونسبته إلى السلف: يُقال هنا أيضاً.

سادساً: تعززت مقالة التفويض في النصف الأخير من القرن الخامس بسبب انحياز علم من أعلام المتكلمين - وهو أبو المعالي الجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ) - عن مذهب التأويل إلى التفويض.

= لأن معناه غير معقول، وغير ذلك، انظر التفصيل في: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٢٠٩ - ٢١١)، وانظر: «القاضي أبو يعلى وكتابه مسائل الإيمان» (ص ٧٨ - ٩٢).

(١) «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٢٣٢، ٢١١ - ٢١٦).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ١٩٥، ٢١٦).

وقد أعلن الجويني في مقدمة كتابه (النظامية) - وهو الكتاب الذي أعلن فيه براءته من التأويل - أن «الذي نرتضيه رأياً، وندينُ الله به عقداً: اتباعُ سلف الأمة، فالأولى الاتباع، وتركُ الابتداع».

ثم قال محتجاً لموقفه الجديد: «والدليلُ السمعيُّ القاطعُ في ذلك: أن إجماع الأمة حجةٌ متبعة، وهو مستندُ معظم الشريعة^(١)، وقد درجَ صحبُ رسول الله ﷺ على ترك التعرضِ لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوةُ الإسلام، المستقلون بأعباء الشريعة... فإذا تصرّم عصرهم وعصرُ التابعين على الإضرابِ عن التأويل: كان ذلك قاطعاً بأنه الوجهُ المتبع»^(٢).

ويذهب بعضُ الباحثين، من القدامى والمحدثين، إلى اعتبار هذا النصّ رجوعاً من الجويني رَحْمَةً إلى مذهب السلف، والحق: أن هذا ليس على إطلاقه، بل هو رجوعٌ إلى جزءٍ من الحقيقة، وانتقالٌ إلى خطأٍ آخر في الجزء الباقي:

• فهو رجوعٌ إلى موافقة السلف في ترك التأويل والخوض في المعاني بلا علم.

• وخطأً في اعتبار مذهب السلف (تفويضاً)، وإخلاءً للنصوص عن معانيها.

ولا شك أن هذا التراجع عن التأويل إلى التفويض - باعتباره مذهب السلف - من هذا الإمام المعروف: قد دفع بهذا المذهب

(١) انظر ما سبق في (ص ١٣٣٣) من التوضيح حول منهج المتكلمين في الاستدلال بالأدلة السمعية، وبالأخص الإجماع.

(٢) «الرسالة النظامية» (ص ٢٣).

دفعاتٍ إلى الأمام، وشَهَّرَه بين الخاص والعام بوصفه مذهبَ السلف، وأنه الخيارُ المقابلُ لعلم الكلام المذموم، الذي أطبقَ السلفُ والأئمةُ على التحذيرِ منه^(١)، وسرى أثره الواضح في الفقرة اللاحقة في موقف تلميذه أبي حامد الغزالي.

سابعًا: أخذ أحدُ أقطاب علم الكلام، وهو أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ)، عن شيخه الجويني مقالةَ التفويض، وذهبَ إلى إلزام العامة - وهم جمهورُ المسلمين - بها، وأنَّ وظيفتهم التي لا محيدَ عنها هي التفويض.

وقد صوّرَ الغزاليُّ مذهبَ السلفِ في العديدِ من كتبه بأنه (التفويض)، في مقابل (التأويل) الذي هو مذهبُ الخلف، منها كتابه (إلجام العوام)^(٢).

قال الدكتور أحمد القاضي بعد شرح دور الغزاليِّ في نشر التفويض:

«وبعد هذا التطواف مع الغزالي رَحِمَهُ اللهُ... يتبيَّن لنا منهجُ الغزالي في مشكل الصفات، وهو:

١ - أنَّ التفويضَ للعوام.

٢ - وأنَّ التأويلَ للخواص.

ولا أعلمُ أحدًا استعملَ معيارين في قضيةٍ واحدةٍ^(٣) - فيما

(١) «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٢١٨ - ٢١٩).

(٢) انظر التفصيلَ في: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٢١٩ - ٢٢٥).

(٣) قال في الهامش: «سوى ما عند الصوفية - مثلًا - من توحيد العامة وتوحيد الخاصة».

يتصلُ بالتعاملِ مع النصوص - وإنما يَنسِبُ غيرُه منهجًا للسلف، ومنهجًا للخلف، ولعل هذا من آثار ميله للتصوفِ وتقسيماته البدعية»^(١).

واحتمالُ تأثر الغزاليِّ بالمتصوفةِ في هذه الازدواجيةِ وارد، ولكن الاحتمالَ الأقوى منه: هو تأثرُه بمناهج بعض المتفلسفة، الذين قسموا الناسَ إلى جمهورٍ واجبهم الوقوفُ مع ظواهر الشرع، وخواصٍ يحقُّ لهم التلاعبُ به كيفما أرشدهم هوسهم العقلي، وقد سبقت الإشارةُ إليه^(٢).

ثامناً: استقرارُ نسبةِ التفويضِ إلى السلف، واعتباره قضيةً مسلمةً تُدوَّنُ في كتب المقالات والفرق والكلام، كما جرى للشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨هـ) في النصفِ الأولِ من القرن السادس^(٣).

تاسعاً: تأثرُ أتباع المذاهب السنيةِ المحافظة - كالحنابلة - بهذا الاتجاه، وتبنته أحياناً، وأبرزت ما كان بدأه القاضي أبو يعلى، كما جرى لأحد أعلام الحنابلة المعروفين، وهو أبو الفرج ابن الجوزي (٥٠٨ - ٥٩٦هـ).

«وقد عاشَ أبو الفرج رَحِمَهُ اللهُ - ومن قبله شيخُه أبو الوفاء علي بن عقيل رَحِمَهُ اللهُ - تناقضاً بين انتمائه السلفيِّ لمدرسة الحنابلة

(١) «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٢٢٥ - ٢٢٦).

(٢) انظر ما سبق في (ص ١٢١٣) وما بعدها.

(٣) «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٢٣٢، ٢٢٦ - ٢٢٨).

الأثرية، الراضية لعلم الكلام والبدع، وبين قوّة التيار الكلامي الذي بلغ ذروته وأوج نشاطه في القرنين: الخامس والسادس، ومن ثمّ جاءت أقوالهما متناقضة^(١) . . .

ولا ريب أنّ لصدور مثل هذه المقالة من حنبليّ كبيرٍ شهير - كابن الجوزي - أثرًا بالغًا في هزّ قنّاعة كثيرٍ من المتمسكين بالسُنّة واتباع الأثر المدلول الحقيقي لمذهب السلف.

ولم يزل أهلُ التأويل بعد ابن الجوزي يضربون الحنابلة بعضهم ببعض، فكلما نقلوا عن أحدٍ من مثبّتهم: اعتضدوا بابن الجوزي قائلين نحو هذه العبارة: (وصرّح بعضُ الحنابلة فيه بالتجسيم، وأنكرَ عليه المحققون من أهل مذهبه، والإمامُ أحمد بريءٌ منه)^(٢)«^(٣).

وقد انطلق كثيرٌ من القدامى والمحدثين من هذه القضية، معتبرين نسبة التفويض إلى السلف قضيةً مسلمة، واتكأوا عليها في التشنيع على شيخ الإسلام، فزعموا أنه رَضِيَ اللهُ قَد حَرَجَ عَنْ إِمَامِهِ الَّذِي يَزْعُمُ الْإِنْتِسَابَ إِلَيْهِ، وَهُوَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ رَضِيَ اللهُ، الَّذِي كَانَ

(١) انظر كلام ابن رجب - في «ذيل طبقات الحنابلة» (١/٤١٤) - في أنّ ابن عقيل كان يتردد إلى بعض المعتزلة للتلقّي عنهم، وكان يظهرُ منه نوعُ انحرافٍ عن السُنّة، وتأويلُ بعض الصفات.

(٢) قاله بدرُ الدين ابن جماعة في كتابه «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل» (ص ١٣٥).

(٣) «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٢٢٨، ٢٣١).

مفوضاً عندهم، وكان ابنُ الجوزي هو الحَكَمُ الفصلُ والمرجعُ عندهم جميعاً.

ومن أبرز من تخبَّط في ذلك من القدامى هو تقي الدين أبو بكر الحصني^(١) في كتابه - الذي ملأه كذباً، وسباً لشيخ الإسلام - (دفع شُبّه من شَبّه وتمرد، ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد)^(٢)، ومن المحدثين: إمامُ الجهمية والقبورية في عهده: محمد زاهد الكوثري في عددٍ من كتبه وتعليقاته^(٣)، والدكتور محمد عبد الستار أحمد نصار في كتابه (المدرسة السلفية

(١) هو: تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز الحسيني الحِصْنِي - نسبةً إلى الحصن من قرى حوران - (٧٥٢ - ٨٢٩هـ)، قال الحافظ ابن حجر عنه: «له في الزهد والتقلل من الدنيا حكاياتٌ تضاهاى ما نُقل عن الأقدمين، وكان يتعصبُ للأشاعرة...»، وقال المقرئ: «إنه كان شديدَ التعصب للأشاعرة، منحرفاً عن الحنابلة انحرفاً يخرج فيه عن الحد، فكانت له معهم بدمشق أمورٌ عديدة، وتفحشَ في حق ابن تيمية، وتجهر بتكفيره من غير احتشام، بل يصرح بذلك في الجوامع...»، وهو من أهم مصادر الكوثري وأمثاله البهاتين.

ترجمته في: «طبقات الشافية» لابن قاضي شعبة (٩٧/٤)، «إنباء الغمر» للحافظ (١١٠/٨)، «الضوء اللامع» (٨١/١١)، «الأعلام» (٦٩/٢/٢)، «الموسوعة الميسرة في التراجم» (٥٦٧/١ - ٥٦٨).

(٢) انظر نقله المطوّل عن ابن الجوزي (ص ١٣ - ١٩)، وعن الخطابي (ص ١٠، ١٢)، ومن القاضي أبي يعلى (ص ١٠١١)، والكتابُ مليءٌ بالسباب والشتائم الساقطة، والأكاذيب المكشوفة.

(٣) انظر: «تبديد الظلام» له (ص ١٣٢) - نقلًا عن «الماتريديّة» للشيخ الدكتور شمس الدين (١٣٠/٢).

وموقفها من المنطق والكلام)^(١).

وكلُّ هذا مبنيٌّ على الجهل بأساس القضية، ومحور الخلاف.
عاشراً: «وقد ظلت هذه الفكرة جاثمةً على صدر الأمة، ترسلُ
خيوطاً كخيوط العنكبوت في أرجاء المجتمع الإسلامي، وتُعشعشُ
عليه في صمتٍ مطبق، دون نكير.

حتى قيَضَ الله في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن
من يمزقُ حجابها، ويهتكُ سترها، ويكشفُ زيفها بقوة وحزم،
ويستخلصُ مذهبَ السلفِ من بين فرثٍ ودمٍ خالصاً نقياً لا شيةَ فيه،
وهو شيخُ الإسلام ابنُ تيمية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فأماطَ عنها اللثام، وبيّنَ الحلالَ
من الحرام، فجزاه الله عن الإسلامِ والمسلمين خيرَ الجزاء»^(٢).

وفي نهاية هذه الجولة نستخلصُ منها بعضَ النتائج المهمة،

وهي:

١ - التفويضُ نشأ عند أتباع الكلابية، وقد لجأوا إليه ليخففوا
من درجة التعارض بين مذهب الإثباتِ ومذهب التأويل، وليحاولوا
تضييقَ رقعة الخلاف بين المذهبيين، وليحتفظوا بذلك بشرعيَّة
الانتساب إلى السلف.

(١) يصرح فيه (ص ٤٧٤) أن السلف مفوضة، وفي (ص ٦٣٢ - ٦٣٣) يخص
الإمام أحمد بالاسم، ويزعم أنه كان مفوضاً.

(٢) «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» للدكتور أحمد
القاضي (ص ٢٣٣)، وقد أحسن الدكتور أحمد - هو الآخر - في عرضه،
وكلامه هذا، وكذلك في كشف زيف هذه البدعة، وفي إبراز جهود شيخ
الإسلام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وغيره من أئمة السُنَّة في ذلك، فجزاه الله وغيره ممن سلك
سبيلَ السلف خيرَ الجزاء.

٢ - انضمَّ إلى هؤلاء بعضُ أعلام المحدثين المعروفين؛ كالخطَّابي، والبيهقي، وأكّدوا نسبته إلى السلف.

وقد أسهمَ موقفهم في ترسيخ هذه النسبة أكثر، إلا أنه ينبغي أن يُنظرَ إليهم على أنهم امتدادٌ للمدرسة الكُلابية في هذا الموقف؛ لأنهم لم يأتوا بجديد في هذا المجال، وإنما اتبعوا منهج الكُلابية في الإصرارِ على الانتسابِ إلى السلف، والأخذِ - مع ذلك - ببعض الأصول الكلامية، وإن كان هناك تفاوتٌ بينهم وبين الأولين في الأمر الأخير.

فموقف هؤلاء وإن استغله المبتدعة في تأكيد هذه النسبة: إلا أنه ليس مجدداً إذا تمَّ النظرُ إلى الموضوع بالتجرّد.

٣ - كان لرجوع الجويني عن التأويل إلى التفويض باعتباره مذهب السلف: دوراً ملموساً في ترسيخ هذه النسبة.

وكذلك لموقف تلميذه أبي حامد الغزالي، حيث لم يفتأ من ترديد اختياره لما أسماه مذهب السلف، وحشد الأدلة له، وتحذير العوام من علم الكلام، وكلُّ هذا كان له أثره في نشر هذه البدعة منسوبةً إلى السلف.

٤ - لأجل العوامل السابقة: غَدَت هذه النسبة الخاطئة عند المتأخرين - من بعد الشهرستاني - مسلمةً لا تحتاج إلى تدليل، وهذا هو الذي استقرَّ عليه رأي المتكلمين، ومن تأثرَ بهم من المحدثين^(١)، وعليه مشى التفازاني في هذه النسبة.

(١) انظر: «شرح صحيح مسلم» للنووي (٣/١٩)، «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل» (ص ٩٢ - ٩٣)، «إتحاف المرید بشرح جوهرة =

٥ - نلاحظ هنا بعض المفارقات في مواقف أئمة المتكلمين تجاه التفويض:

- فالجويني أوجب التفويض على الجميع، واعتبره المنهج الذي لا تجوز الحيدة عنه.
 - ثم جاء بعده تلميذه العزالي، فجعل التفويض واجباً على العوام دون الخواص.
 - ثم جاء الرازي، فجعل التأويل والتفويض منهجين، للعالم الخيار في الأخذ بأحدهما.
- وهذا الذي استقرَّ عليه المذهب الأشعري، كما هو ظاهرٌ عند التفتازاني وغيره.

٦ - مما يُلفتُ النظر في القائلين بالتفويض من المحدثين المذكورين، وكذلك غيرهم من الأشاعرة والماتريديّة: أنهم لا يقولون بالتفويض في كل الصفات، بل يقولون به في الصفات التي لا يرون إثباتها، مثل الصفات الاختيارية والخبرية، أمّا بقية الصفات: فهم ذاهبون إلى إثباتها، فالخطابي - مثلاً - يقول عند حديثه عن صفة (اليدين): «إنما هي صفةٌ جاء بها التوقيف، فنحن نطلقها على ما جاءت، ولا نكيّفها، وننتهي إلى حيث انتهى بنا الكتاب والأخبار المأثورة الصحيحة، وهو مذهب أهل السنة والجماعة»^(١).

= التوحيد» (ص ١٣١ - ١٣٢)، «تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد» (ص ٩١ - ٩٢)، «شرح الخريدة البهية» (ص ٤٢ - ٤٣)، «مناهل العرفان» للزرقاني (ص ٥٤٠ - ٥٤٣)، وانظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ١٥٨ - ١٧٠، ٢٣٥ - ٢٨٨).

(١) «أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري» (٢٣٤٧/٤)، وانظر: «الإمام =

وقال: «فأمّا ما سألت عنه من الصفات، وما جاء منها في الكتاب والسنة: فإنّ مذهب السلف إثباتها، وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبتّه الله، وحقّقها قومٌ من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضربٍ من التشبيه والتكليف... إنّ القول إنّما وجب بإثبات الصفات؛ لأنّ التوقيف قد وردَ بها، ووجب نفي التشبيه عنها؛ لأن الله ليس كمثله شيء، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات»^(١).

وما ذكره الخطابي ونسبه إلى السلف في نصوص الصفات: حق وصدق، وهو معتقد أهل السنة والجماعة.

والخلاصة: أنهم لا يترددون في إثبات ما لا يتعارض مع الأصول الكلامية التي آمنوا بها، ويلجؤون إلى التفويض في الباقي، فكل ما رأوه معارضاً لأصولهم العقلية: رموه في سلة «التفويض» المنسوب إلى السلف.

وهذا عام في جميع الصفاتية، من الأشاعرة والماتريدية، وكلهم يُثبتون بعض الصفات، جازمين بكونه هو منهج السلف فيها، وهو الإثبات، مستدلين له بأدلة الكتاب والسنة، ولا يثيرون قضية التفويض إلّا عند الصفات التي ينفونها، ولا شك أنهم متفاوتون في الإثبات والنفي.

فالتفويض - إذاً - سلة مطاطة تتسع دائرته وتضيق حسب مزاج

= الخطابي (ص ٥٤، ١٥٣ - ١٥٤).

(١) من رسالة «الغنية عن الكلام وأهله» له نقلاً عن «الفتوى الحموية» (ص ٣٦٥ - ٣٦٨).

مستخدمه، شأنه في ذلك شأن (التأويل) تمامًا، وهذا فيه من الاضطراب، والتقول، والتخبُّط: ما لا يخفى على كل عاقل متجرد. فإذا كان السلفُ قد قالوا بالتفويض: فما هو القدرُ الذي لجؤوا فيه إلى التفويض؟

هذا سؤالٌ جديرٌ بالإجابة، حتى نحدد الفئة التي وافقت السلفَ في ذلك، ولكنه - مع ذلك - لا يحظى بالإجابة من قبل المفوضة، أو الذين وظَّفوا التفويضَ في جملةٍ من النصوص؛ ذلك لأن إثارة هذا السؤال والإجابة عنه يعكس عليهم، ويُساهم في كشف ما هم فيه من الاستدلال الباطل.

الأمر الثاني: إبطال نسبة التفويض إلى السلف

عُرف مما مضى أنّ (التأويل) و(التفويض) سلاحان بيد خصوم أهل السنة، يستخدمها كلُّ من أرادَ التخلُّصَ من طائفةٍ من نصوص الكتاب والسنة، التي لا تتفق مع ما اعتقده من العقليات الفاسدة.

والتفويضُ المنسوبُ إلى السلفِ يختلفُ باختلاف منهج مدَّعيه:

- فمن ناسبٍ إلى السلف: التفويضُ في جميع نصوص الصفات، كما ذكرَ ذلك الجوينيُّ في (النظامية).

- ومنهم من أطلق ذلك بدون تحديد، ويظهر من منهجهم أنهم يعزّون التفويضَ إلى السلف فيما يوهّم عندهم التشبيه، مع اختلافهم في القدرِ الموهّم للتشبيه في نصوص الصفات.

فأولُ ما ينسف دعواهم: هو اضطرابهم وتناقضهم في هذه القضية؛ إذ أنّ كلَّ فرقةٍ تنسبُ إلى السلفِ إثباتَ ما أثبتته، والتفويضُ في الباقي.

وهذا الاضطرابُ والتناقضُ دالٌّ على سقوط هذه الدعوى من الأساس، وهذا القدر يكفي لإلزام جمهور المتكلمين، بما فيهم التفتازانيُّ، ولكنني سأضيف هنا بعض الأدلة القاطعة الأخرى لنسف هذه النسبة، فهذه النسبة باطلَّةٌ لوجوهٍ كثيرةٍ منها^(١):

أولاً: الآياتُ القرآنيَّةُ التي تضمنت هذه الصفات الكريمة لله تعالى، من الاستواء، والمجيء، والرضا، والغضب، والمحبة... . فإن لم يكن المرادُ منها إثباتُ هذه الصفات كما يليقُ بجلال الله تعالى وعظمتِه: فما هو المقصودُ منها إذًا؟

ثم إنَّ الأحاديثَ النبويَّةَ الكثيرةَ في الصفات، ومطابقتها للآيات الكريمة، واستنطاقُ النبي ﷺ لبعض الصحابة، وسؤاله لهم عن هذه الصفاتِ لله ﷻ، وتحقيقُه للإثباتِ بالإشارة^(٢)، وضربِ الأمثال^(٣): يدلُّ على أنَّ المقصودَ منها هو الإثباتُ لا غير، والأحاديثُ كثيرةٌ جدًّا في هذا الصدد^(٤)، وقد ذكرَ التفتازانيُّ نفسه بعضها، كما سبقَ في كلامه^(٥).

(١) انظر: «علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين» للدكتور رضا معطي (ص ٥٤ - ٨٣)، وقد ذكرَ تسعةَ وجوهٍ للرد على هذه النسبة، مصحوبةً بالأمثلة، وسأذكر أكثرَ هذه الوجوه بشيءٍ من التغيير، بدون ذكر الأمثلة؛ لأنَّ أكثرَها لا تخفى على الكثيرين.

(٢) انظر التفصيلَ في: «نقض التفويض المبتدع» (ص ٧٣ - ٧٤)، وفصل (تحقيق الإثبات) من كتاب «مذهب أهل التفويض» (ص ٤٢٦) وما بعدها.

(٣) انظر التفصيلَ في: المصدر السابق (ص ٧٥).

(٤) ذكرَ الدكتور رضا بعضها في «علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين» (ص ٥٤ - ٥٥).

(٥) انظر ما سبقَ في (ص ٢٠٥٨ - ٢٠٦٤).

ثانياً: الآثار الواردة عن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين، ومن بعدهم من علماء السلف الصالح، التي تدل على أن مذهبهم إنما هو إثبات الصفات له رضي الله عنه وأنهم فهموا المراد من هذه الصفات، وآمنوا بها، من غير أن يتعرضوا إلى كيفياتها، والآثار في هذا الباب كثيرة يصعبُ حصرها^(١)، ويؤيده الوجه الآتي:

ثالثاً: مما لا ريبَ فيه: أن السلف فسروا نصوص الصفات، فتفسيرهم لها فرعٌ معرفتهم لمعانيها؛ لأن تفسير الشيء فرع العلم به، فإذا لم يعرف الإنسان شيئاً ما: لا يمكنه تفسيره؛ لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره.

فتفسيرُ السلفِ لنصوص الصفات: يُبطلُ التفويض، كما يُبطلُ تقوله عليهم.

أما الذي لم يتعرضوا لتفسيره: فهو كفيات الصفات^(٢)؛ لأن الكلام في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات، يُحتذى فيه حذوه. قال شيخ الإسلام: «وَيُبَيِّنُ ذَلِكَ: أَنَّ الصَّحَابَةَ وَالتَّابِعِينَ لَمْ يَمْتَنِعْ أَحَدٌ مِنْهُمْ عَنْ تَفْسِيرِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، وَلَا قَالَ: هَذِهِ مِنَ الْمُتَشَابِهِ الَّذِي لَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ، وَلَا قَالَ قَطُّ أَحَدٌ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ، وَلَا مِنَ الْأُمَّةِ الْمُتَبَوِّعِينَ: إِنَّ فِي الْقُرْآنِ آيَاتٍ لَا يَعْلَمُ مَعْنَاهَا

(١) انظر بعضها في «اجتماع الجيوش الإسلامية»: ١ - آثار الصحابة (ص ١١٨ - ١٢٧). ٢ - أقوال التابعين (ص ١٢٧ - ١٣٤). ٣ - أقوال تابعي التابعين (ص ١٣٤ - ١٣٧)، وبعده أقوال من بعدهم، وهي كثيرة جداً، وانظر: «علاقة الإثبات» (ص ٥٥ - ٦٠).

(٢) انظر: «الماتريديّة وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهيّة» (١٤٤/٢)، وقد ذكر الشيخ بعض نصوص السلف في تفسير نصوص الصفات.

رسولُ الله ﷺ، ولا أهلُ العلم والإيمانِ جميعُهم، وإنما قد ينفون علمَ بعض ذلك من بعض الناس، وهذا لا ريبَ فيه»^(١).

رابعًا: أنّ السلف - رحمهم الله تعالى - كانوا يميّزون بين صفةٍ وصفة، وكانوا يصرحون بأنّ هذه الصفة غير تلك الصفة، وليست عينها، ولا يُجوّزون تفسيرَ إحداها بالأخرى، فلو كانوا لا يعرفون معانيها: لم يمكنهم التمييزُ بين صفةٍ وأخرى^(٢)، ومن أبرز الأمثلة لذلك: قولُ الإمام أبي حنيفة الآتي في الفقرة اللاحقة.

خامسًا: ما نقله كثيرٌ ممن صنف في العقائد من المتقدمين: أنّ مذهبَ السلفِ هو الإثبات، وآثارُهم في هذا الباب أكثر من أن تُحصى، ومنها:

١ - قال الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ: «.. فما ذكرَ الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه، واليد، والنفس: فهو له صفاتٌ بلا كيف، ولا يُقال: إنّ يده قدرته أو نعمته^(٣)؛ لأنّ فيه إبطال الصفة، وهذا قولُ أهلِ القدر والاعتزال^(٤)، ولكن يده صفته بلا كيف، وغضبه

(١) «الإكليل في المتشابه والتأويل» (ص ٢٠ - ٢١، ٣٢ - ٣٤)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٢٨٥/١٣، ٢٩٤ - ٢٩٥)، وانظر فيه: (٤٨ - ٥٢)، وضمن «الفتاوى» (١٣/١٣ - ٣١٠).

(٢) انظر: «الماتريديّة وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهيّة» للدكتور شمس الدين السلفي (١٤٨/٢ - ١٤٩).

(٣) كما هو مذهبُ الماتريديّة، الذين يدعون الانتسابَ إلى الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ، انظر: «الماتريديّة» للشيخ شمس (٥٢/٣ - ٥٦).

(٤) فهل من معتبر؟

ورضاه: صفتان من صفاته تعالى بلا كيف»^(١).

٢ - أخرج الدارقطني - وغيره - عن عباد بن العوام^(٢)، قال: قَدِمَ علينا^(٣) شريك بن عبد الله^(٤)، فقلنا: إنَّ عندنا قومًا من المعتزلة يُنكرون هذه الأحاديث: «إِنَّ اللَّهَ وَرَبُّكَ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا»^(٥)، و«إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَرُونَ رَبَّهُمْ»^(٦): فحدَّثني شريك بنحوٍ من عشرة أحاديث في هذا، وقال: «أما نحن فأخذنا ديننا عن أبناء التابعين، عن أصحاب رسول الله ﷺ، فهم عمَّن أخذوا؟!»^(٧).

(١) «الفقه الأكبر» - شرح القاري - (ص ٥٨ - ٥٩)، وانظر: «أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة» للدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس (ص ٢٩٨ - ٣٠٥).

(٢) هو: عباد بن العوام الكلابي مولاهم، أبو سهل الواسطي (ت ١٨٥هـ) أو بعدها، وهو ثقة من رواة الجماعة.

انظر: «تهذيب الكمال» (١٤/١٤٠ - ١٤٤)، «تقريب التقريب» (ص ٢٩١).

(٣) يعني: إلى واسط، وعباد واسطي، وشريك كوفي تقلد قضاء واسط فترة، ثم قضاء الكوفة.

(٤) هو: النخعي، الكوفي، القاضي بواسط، ثم الكوفة، أبو عبد الله، صدوق يخطئ كثيرًا.. كان عادلاً، فاضلاً، عابداً، شديداً على أهل البدع. انظر: «تهذيب الكمال» (١٢/٤٦٢ - ٤٧٥)، «التقريب» (ص ٢٦٦).

(٥) متفق عليه، تقدم تخريجه.

(٦) متفق عليه، سيأتي تخريجه في مبحث الرؤية.

(٧) أخرجه الدارقطني في «كتاب الصفات» (ص ٧٣) برقم (٦٤)، وقال محققه الشيخ الدكتور علي ناصر فقيهي: «إسناده صحيح»، وصححه الشيخ =

وفي رواية قال: «وما ينكرون؟! إنما جاء بهذه: من جاء بالصلاة والسنن عن رسول الله ﷺ»^(١).

٣ - وقال الإمام الشافعي: «لله أسماء وصفات لا يسع أحدًا رُدُّها، ومَن خالف بعد ثبوت الحجّة عليه: كفر، وأمّا قبل قيام الحجّة: فإنه يُعذّر بالجهل، فنُتبت هذه الصفات، ونفني عنه التشبيه، كما نفى عن نفسه...».

وقال: «السُّنَّة التي أنا عليها، ورأيت أصحابنا أهل الحديث الذين رأيتهم عليها، فأحلف عنهم!، مثل سفيان، ومالك، وغيرهما: الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمدًا رسولُ الله، وأنّ الله على عرشه في سمائه، يقربُ من خلقه كيف يشاء، وأنّ الله ينزلُ إلى سماء الدنيا كيف يشاء»^(٢).

وقد حكى غير واحدٍ من أئمة السلف وغيرهم الإجماع على

= الألباني في «مختصر العلو» (ص ١٤٩)، وأخرجه عبد الله بن أحمد في «السُّنَّة» (٢٧٣/١) برقم (٥٠٩)، وابن منده في «التوحيد» (٣٠٦/٣) برقم (٨٩١)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٣٧٤/٢) برقم (٩٤٩)، وذكره الذهبي في «العلو» (٩٧٧/٢) برقم (٣٥٧).

(١) أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في «السُّنَّة» (٢٣/١) برقم (٥٠٨)، وابن منده في «التوحيد» (١١٦/٣) برقم (٥٢٣)، والآجري في «الشرعية» (١١٢٦/٣) برقم (٦٩٥)، واللالكائي في «أصول الاعتقاد» (٣/٥٠٤) برقم (٨٧٩)، وابن عبد البر في «الاستذكار» (١٥٢/٨) برقم (١٠٨٤١)، وذكره أبو يعلى في «إبطال التأويلات» (٥٢/١)، والذهبي في «السير» (٢٠٨/٨)، وسنده صحيح أيضًا.

(٢) ساقه ابن أبي يعلى في «طبقات الحنابلة» (٢٨٣/١) بإسناده المتصل إلى الشافعي، وانظر: «ذم التأويل» لابن قدامة (ص ٢٣).

هذا، منهم أبو الحسن الأشعري، حيث قال: «وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيه، من غير اعتراض فيه، ولا تكيف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكيف له لازم»^(١).

وقد نقل مثل هذا الإجماع كثير، منهم: الإمام ابن خزيمة^(٢)، وأبو عمرو الظلمني^(٣)، وإمام أهل المغرب ابن عبد البر^(٤)، وغيرهم^(٥).

سادساً: إن الذين صنفوا في العقيدة من المتقدمين: قد ذكروا الأحاديث والآثار التي تتعلق بالصفات ضمن أبواب في رسائلهم، حتى إن الإمام ابن خزيمة رحمته الله أطلق على كتابه اسم «كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب وَعَبَّادُ»، وكذلك الكتب التي تحمل اسم «السنة»، و«الرد على الجهمية»، و«الشريعة»، و«الإبانة» و«الأسماء والصفات»، وغيرها^(٦).

فكل هذه المصنفات قد تكلمت في إثبات هذه الصفات له تعالى، وليس فيها ما يشير إلى خلافه، ومع هذا: فمن الخطأ أن يستمر البعض في المطالبة بالدليل على أن مذهب السلف في صفات الله تعالى هو الإثبات!!

(١) «رسالة الأشعري إلى أهل الثغر» (ص ١٣٣) - الإجماع العاشر - .

(٢) انظر: «كتاب التوحيد» له (١/٢٦ - ٢٧).

(٣) نقله شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٥/٥١٩).

(٤) انظر: «التمهيد» (٧/١٤٥)، «عقيدة الإمام ابن عبد البر في التوحيد والإيمان» (ص ٢٨٧) وما بعدها.

(٥) انظر: «علاقة الإثبات» (ص ٧٤ - ٧٦).

(٦) انظر ما سبق في (ص ٤٤٠) وما بعدها في ذكر ردود أئمة السنة على المعتزلة.

سابعاً: تبويبُ المحدثين لأحاديث الصفات في كتبهم دليلٌ قاطع أيضاً على أنّ مذهبَ السلفِ هو إثباتُ الصفات التي وصفَ الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ، كما سلك ذلك الإمام البخاريُّ في آخر «صحيحه»، حيث خصصَ كتاباً لذلك سمّاه «كتاب التوحيد والرد على الجهمية»، عقدَ فيه أبواباً مستقلةً لكثيرٍ من الصفات، وكذلك قرينه في كثيرٍ من الشيوخ أبو داود السجستاني، حيث أفردَ في أواخر كتابه «السنن» كتاباً باسم «كتاب السنّة»، أوردَ فيه كثيراً من الأبوابِ في إثبات الصفات، كما بوّب الإمام ابن ماجه في مقدمة سننه باباً بعنوان (باب فيما أنكرت الجهمية)^(١)، والأمرُ في استقصائهم يطول، وقد سبقَ شيءٌ من التفصيل في ذلك^(٢).

ثامناً: ما ذكره المفسرون من الأحاديث والآثار عند آيات الصفات التي وردت في القرآن الكريم: دليلٌ قاطع آخر على أنّ مذهبَ السلف هو الإثبات وليس التفويض، وكتب التفسير السلفية مليئةٌ بذلك؛ كتفسير الطبري، وابن أبي حاتم، والبغوي، وابن كثير، وغيرهم، ممن لم يخرج عن المنهج السلفي.

تاسعاً: لم يثبت أنّ أحداً من السلف صرّحَ بنقيض هذه الصفات، لا من قريب، ولا من بعيد، فمثلاً: لم ينقل عن أحدٍ منهم أنه نفى أن يكون الله ﷻ في السماء، أو أنّ له يداً، ووجهها، بل صرحوا أنّ من نفى ذلك: فهو جهمي، ضال، مبتدع، ولولا

(١) «سنن الإمام ابن ماجه» (١/٦٣ - ٧٣) ح (١٧٧ - ٢٠٢).

(٢) انظر ما سبقَ في ذكر نماذج من ردود أئمة السنّة على المعتزلة ضمن كتبهم، في (ص ٤٤٠) وما بعدها.

خوف الإطالة: لسردت بعض الأمثلة، ويؤيده الوجه الآتي.

عاشراً: إجماع علماء السلف على وصف من نفى صفات الله تعالى بأنه معطلٌ جهمي^(١)، ولذلك أدرج كثيرٌ من أئمة السلف كلٌّ من ينفي الصفات تحت اسم (الجهمية)، كما سبق تفصيل ذلك في بيان درجات الجهمية^(٢).

هذه الوجوه - وغيرها كثير - تدلُّ دلالة قاطعة على أنّ مذهب السلف ليس هو التفويض المبتدع، بل هو الإثبات^(٣).

(١) قال الإمام ابن بطة رحمته الله في آخر «كتاب الرد على الجهمية» - والذي طبع في ثلاث مجلدات - من كتابه «الإبانة» (٣/٣٢٦) -: «باب جامع من أحاديث الصفات رواها الأئمة، والشيخو الثقات، الإيمان بها من تمام السنّة، وكمال الديانة، لا يُنكرها إلا جهمي خبيث». وكتب «السنّة» و«الرد على الجهمية» وغيرها طافحةً بالنقول الصريحة عن السلف في ذلك، ومن طريف ما أثير عن السلف في ذلك ما أخرجه أبو يعلى في «إبطال التأويلات» (١/٥٤ - ٥٥) عن إسماعيل بن إبراهيم بن معمر أبي معمر الهذلي (٢٣٦هـ) - من رجال الشيخين - أنه قال: «من زعم أنّ الله تعالى لا يتكلم، ولا يُبصر، ولا يسمع، ولا يعجب، ولا يضحك، ولا يغضب - وذكر أحاديث الصفات -: فهو كافرٌ بالله، ومن رأبتموه على بئر واقف [كذا، ولعله: واقفاً] فألقوه فيها!»، وانظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٤١٦ - ٤٢٥).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٤٣٢).

(٣) استفدت في جمع هذه الوجوه - إجمالاً - من «علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين» للدكتور رضا بن نعيان معطي (٥٤ - ٨٣)، وكل هذه الوجوه - سوى الوجهين: الثالث، والرابع - موجودة في المصدر المذكور بشيءٍ من التغيير، وقد نبّهت إلى ذلك في بداية هذا الموضوع أيضاً، وبذلك استغنيت عن الإحالات المتكررة.

والحقيقة: أنّ التدليلَ على هذه القضية من باب التدليل على
الأمور البدهية لِمَن له أدنى نظر في هذا الباب.

** * **

المطلب الثاني

استعراضُ شبهات المتكلمين في نسبة «التفويض» إلى السلف

ما من صاحب بدعة يدّعي الحق إلا ويستندُ إلى جملةٍ من الشبهات الباطلة، ويزعمُ أنها أدلة، يلبّسُ بها على غيره، كما لبّسَ عليه الشيطانُ بها من قبل.

وقد عظمت البليّةُ بهؤلاء المفوّضة من جهة انتسابهم إلى السلف، وانتحالهم بعضَ مقالَتهم، وشوبها بباطلهم، فهم - في الجملة - يبدون للناس مناوئين لأهل الكلام المذموم، محدّرين من سلوك سبيلهم - كما هو الواقعُ فعلاً - لكن لا لينقلوا الناسَ من طرف التعطيل؛ ليقفوا بهم عند الوسط العدل الذي هو الإثباتُ مع التنزيه، وإنما لينقلوا بهم إلى غياهبِ الظلمات، ودياجيرِ الجهالات والعمايات، حيث لا علم، ولا يقين، ولا فهم، ولا تدبّر.

والمؤلم حقًا هو احتجاجهم بنصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف، وتحميلها ما لا تحتل، وتوجيهها حسبما يوافق بدعهم، مما أدّى إلى اغترار كثيرٍ من الناسِ بهم، والتباس الأمرِ عليهم، حتى خيّلَ إليهم أنهم على طريقة السلف^(١).

(١) انظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٢٩١).

وسوف أعرضُ في هذا المطلب أشهرَ الشبهات التي يستندُ إليها المفوضة.

وقد عمّمتُ في العنوان، ولم أربطه بالتفتازانيّ فقط؛ لأنّ أكثرَ هذه الشبهات لم تُرد في كلامه، وهدفي من هذا التعميم: أن أتحدّث عن أبرز الشبه عند المفوضة عمومًا، وأجيب عنها؛ وهذا أقربُ إلى أن تكتمل الفائدة - بإذن الله تعالى - .

وما سأذكرها من الشبّه: عامةٌ لجميع من يلجأ إلى شيءٍ من التفويض، وينسبُه إلى السلف، وأشهرُ هذه الشبه هي:

١ - أنّ نصوصَ الصفات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله.

٢ - ما أُثِرَ عن كثيرٍ من السلف أنهم قالوا في الصفات: «أمروها كما جاءت».

٣ - ما أُثِرَ عن بعض السلف أنهم نفوا تفسيرَ نصوص الصفات، ونهوا عنها.

٤ - قولُ الإمام مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وغيره: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمانُ به واجب، والسؤالُ عنه بدعة».

أمّا الشبهة الأولى:

فقد كرّرها التفتازانيّ في مواضع من كتبه، منها ما تقدّم في نصه في (شرح العقائد النسفية)^(١)، وهي أبرزُ شبّه المفوضة.

(١) انظر ما سبق في (ص ٢٠٥٧)، وأصرح منه نصّه في «شرح المقاصد»،

انظر ما سبق في (ص ٢٠٦٤).

وهذه الشبهة مبنية على جعل نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، كما أنها مبنية على قراءة الوقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

وقد سبق التفصيل في الجواب عن هذه الشبهة مفصلاً^(١)، وأن نصوص الصفات ليست من المتشابه، كما أن القراءتين في الآية المذكورة - قراءة الوقف والوصل - والتي استدلت التفتازاني بهما على التأويل والتفويض: ليس بينهما تعارض؛ لأن المراد بالتأويل على قراءة الوقف: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فإن كان خبراً فهو عين المخبر به في الخارج، وإن كان طلباً: فهو نفس الفعل المأمور به.

أمّا على قراءة الوصل: فالتأويل بمعنى التفسير الذي يعلمه الراسخون في العلم، وهو معاني الألفاظ في اللغة.

وكلاهما توافق مذهب السلف، وليس مذهب المتكلمين.

فاستدل التفتازاني بهذه الآية ساقط لا وجه له^(٢).

وأما الشبهة الثانية:

وهي ما أثير عن كثير من السلف أنهم قالوا في الصفات: «أمروها كما جاءت»^(٣)، أو: «أمروها كما جاءت

(١) انظر ما سبق في مبحث المحكم والمتشابه، في (ص ٢١٠٩) وما بعدها.

(٢) وانظر - أيضاً -: «الماتريديّة» للدكتور شمس الدين (١٧٠/٢ - ١٨٥)، «الماتريديّة» للدكتور الحربي (ص ٢٨٣ - ٢٩٣).

(٣) رواه الخلال وغيره عن الوليد بن مسلم الدمشقي (ت ١٩٥هـ) أنه قال: «سألت مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والليث بن سعد، والأوزاعي: عن الأخبار التي جاءت في الصفات، فقالوا: أمروها كما جاءت، =

بلا كيف»^(١):

فليس مرادُ السلفِ بهذا القولِ - ونحوه من الأقوالِ المأثورة عنهم - أنهم جاهلون بمعانيِ نصوصِ الصفاتِ ومرادِها، بل معناه عندهم: الإيمانُ بها، وإثباته، والردُّ على المعطّلة الجهمية الذين أنكروها، أو خاضوا في تأويلها، فقولُ السلفِ «يقتضي إبقاءً لدلائلها على ما هي عليه؛ فإنها جاءت ألفاظٌ دالّةٌ على معانٍ، فلو كانت دلائلها منتفيةً: لكان الواجبُ أن يُقال: أمرُّوا لفظها، مع اعتقاد أن

= وفي رواية: أمرُّوها كما جاءت بلا كيف».

رواه الخلالُ في «السُّنة» (١/٢٥٩) برقم (٣١٣)، والآجريُّ في «الشرية» (٣/١١٤٦) برقم (٧٢٠)، وابن منده في «التوحيد» (٣/١١٥) برقم (٥٢٠)، (٣/٣٠٧) برقم (٨٩٥)، والدارقطني في «الصفات» (ص ٧٥) برقم (٦٧)، واللالكائيُّ في «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة» (٣/٥٥٨) برقم (٨٧٥)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٢/٣٧٧) برقم (٩٥٥)، وغيرهم بألفاظٍ مختلفة، وأورده الذهبيُّ في «العلو» (٢/٩٥٩) برقم (٣٤٨)، وقال الشيخ الألباني في «مختصر العلو» (ص ١٤٢): «إسناده صحيح، رجاله كلهم ثقات».

وهذا اللفظُ رُوي عن كثير من أئمة السلف غير المذكورين، انظر: «الإبانة» لابن بطة - الكتاب الثالث - (٣/٣٢٦ - ٣٤٤)، «كتاب الصفات» للدارقطني (ص ٧٠ - ٧٢)، «شرح أصول الاعتقاد» للالكائي (٣/٤٧٨)، «إبطال التأويلات لأخبار الصفات» لأبي يعلى (١/٤٤ - ٥٨).

(١) كما رواه اللالكائيُّ في «شرح اعتقاد أهل السُّنة» (٣/٥٨٢) برقم (٩٣٠)، والصابونيُّ في «عقيدة السلف وأصحاب الحديث» (ص ٢٤٩)، وأبو يعلى في «إبطال التأويلات» (١/٤٧)، وفي «الأسماء والصفات» للبيهقي (٢/٣٧٧) برقم (٩٥٥) بلفظ: «بلا كيفية»، وعند الآجري (٣/١١٤٦) بلفظ: «أمرُّوها كما جاءت بلا تفسير»، والكل بمعنى.

المفهوم منها غير مراد، أو: أمرُوا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصفُ بما دلَّت عليه حقيقةً، وحينئذٍ: فلا تكون قد أمرت كما جاءت^(١)، ولا يُقال حينئذٍ: بلا كيف؛ إذ نفى الكيف عما ليس بثابت: لغو من القول^(٢).

فهذه العبارة المحكَّمة حجةٌ على أهل التفويض لا لهم، فقد تضمنت الردَّ على طرفي الضلال في باب الأسماء والصفات، «فقولهم ﷺ: (أمروها كما جاءت): رد على المعطلة، وقولهم: (بلا كيف): رد على الممثلة»^(٣).

وفي كلام الأئمة أنفسهم من القرائن الواضحة ما تمنع أيَّ غموضٍ في مرادهم^(٤)، ولكن إذا كان كلامُ الله تعالى وكلامُ رسوله ﷺ لم يسلما من التحريف مع ما فيهما من الوضوح في البيان

(١) فقولهم: (أمروها كما جاءت): واضح الدلالة على أن مرادهم إبقاؤها وفق سياقها، وفهم معناها وفق ذلك السياق، ولا يمكن ذلك إلا بالإثبات، أمَّا نفى المعنى: فإنه قطعٌ للسياق، وإبطالٌ للدلالة، فليس فيه إمرارٌ للنص كما جاء.

(٢) «الفتوى الحموية الكبرى» (ص ٣١٠)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٤١/٥ - ٤٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٠٤)، وانظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٣٦١).

(٤) انظر استعراض أقوال الأئمة مع بيان ما فيها من القرائن الواضحة في تحديد المعنى المراد في: «الماتريدية» للشيخ شمس الدين (١٨٦/٢ - ١٩٦)، «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٣٦١ - ٣٦٤).

والتبيان: فمن السهل على المبتدعة أن يُسَخَّرُوا أقوالَ الأئمةِ لبدعهم^(١).

فمرادُ الأئمةِ بقولهم: (أمروها بلا كيف): الكفُّ عن البحث في كيفية الصفة، لا الكفُّ عن إثبات معناها^(٢)، وهناك فرق واضح بين الكيفيَّة والمعنى، ومن المتحقق - حتى بالنسبة لِمَا يُثَبِّتُهُ المتكلمون من الصفات؛ كالسمع والبصر -: أنهم ينفون الكيفيَّةَ فيها، مع إثباتهم للمعنى، وهكذا مذهبُ السلفِ أيضاً في جميع الصفات، وهذه الكلمة تمثل قاعدةً من قواعد السلفِ في الإثبات.

وأما الشبهة الثالثة:

وهي ما أُثِرَ عن بعض السلف أنهم نفوا تفسيرَ نصوص الصفات، ونهوا عنها^(٣)، وقالوا: تفسيرُها تلاوتُها^(٤):

(١) انظر ما سبق في مبحث علم الكلام مثلاً آخر واضحاً لإصرار المبتدعة على تأويل كل ما يخالف اعتقادهم، في (ص ١١٦٧).

(٢) انظر: «نقض التفويض المبتدع» (ص ٦٦).

(٣) هذا منقولٌ عن عدد من السلف، منهم: محمد بن الحسن الشيباني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - صاحبُ الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أخرجه اللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (٣/ ٤٨٠) برقم (٧٤١)، وعنه ابنُ قدامة في «إثبات صفة العلو» (ص ١٧٠)، برقم (٨٢)، والذهبي في «العلو» (٢/ ١٠٠٦)، برقم (٣٧٣)، وانظر: تعليق الدكتور شمس الدين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في «الماتريديَّة» (٢/ ٧٦ - ٧٧). ومنهم وكيع بن الجراح، انظر: «إبطال التأويلات» (١/ ٤٦)، «كتاب الصفات» للدارقطني (ص ٦٩) برقم (٥٨).

(٤) كما قاله سفيانُ بن عيينه، رواه الدارقطني في «كتاب الصفات» (ص ٦٩ - ٧٠) برقم (٥٩، ٦١)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٢/ ١١٧، ٣٠٧)، =

فالكلامُ فيها كالكلام في الشبهة الأولى، فمرادُ السلف: «أمرّوها، أي: أثبتوها وآمنوا بها - كما سبق -، و(لا تُفسّر) تفسيرَ الجهمية، ولا تُحرّف كما حرفوها، (بل تفسرُها تلاوتُها): فإنها واضحةٌ وضوحَ الشمس في رابعة النهار، يفهمُها التالي والسامعُ بمجرد تلاوتها»^(١).

والذي لا مريّة فيه: أنّ السلف أرادوا بـ(التفسير) في هذه الآثار أحدَ معنيين:

• التحريف المعنوي بالتفاسير المبتدعة، التي ادّعاها الجهميّة وفروخُهم.

• التكيف الذي يسلكه أهلُ التمثيل^(٢).

وفي أقوالِ الأئمة أنفسهم أدلة قوية تُفسّرُ ما أجملوه، من ذلك: ما قاله الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) في أحاديث الرؤية، والكرسي، وموضع القدمين، والضحك، وأنّ جهنم لا تمتلئ حتى يضع ربك ﷻ قدمه فيها، فتقول: قط قط، وأشباه هذه الأحاديث: «هذه الأحاديثُ صحاح، حملها أصحابُ الحديث

= بالرقمين (٦٨٣، ٨٦٩)، وفي «الاعتقاد» (ص ١٢٣)، واللالكائِي في «شرح أصول الاعتقاد» (٤٧٨/٣) برقم (٧٣٦)، والصابونِي في «عقيدة السلف وأصحاب الحديث» (ص ٢٤٧ - ٢٤٨)، وعزاه إليه البغويُّ في «شرح السُّنة» (١/١٧١).

(١) «الماتريديّة وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهيّة» للدكتور شمس الدين السلفي (٢/١٨٦).

(٢) «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٣٧٣)، «نقض التفويض المبتدع» (ص ٤٤ - ٦٣).

والفهاء بعضهم عن بعض^(١)، وهي عندنا حق لا نشك فيها.

ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا يُفسرُ هذا، ولا سمعنا أحدًا يُفسرُه^(٢).

وقد بين الإمام أبو عبيد نفسه أن هذه الصفات يجب الإيمان بها، وأنها حق، وأن السلف لم يفسروا الكيفية، وأن التفويض إنما هو في الكيف لا في المعنى، وفيه رد على المعطلة وأهل التمثيل معاً^(٣)، كما هو منهج أهل السنة والجماعة.

وممن وضح هذه المسألة بأبين عبارة هو الإمام الترمذي، حيث قال:

«وقال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه هذه الروايات من الصفات، ونزول الرب - تبارك وتعالى - كل ليلة إلى

(١) في «الصفات» للدارقطني: «على بعض»، والتصويب من (إبطال التأويلات) حيث روى الأثر من طريق الدارقطني نفسه، ومثله في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»، انظر الحاشية اللاحقة.

(٢) رواه الدارقطني في «كتاب الصفات» (ص ٦٨ - ٦٩) برقم (٥٧) - ومن طريقه أبو يعلى في «إبطال التأويلات» (٤٨/١) برقم (١٧) - واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (٥٨١/٣) برقم (٩٢٨)، وغيرهم.

والأثر صحيح، صحح إسناده شيخ الإسلام في «الحموية» (ص ٣٣٣)، والشيخ الألباني في «مختصر العلو» (١٨٦)، وقد ضعف الكوثري طريق البيهقي، مخترعاً لذلك علةً مختلفة، وقد وقف له الشيخ شمس الدين رَحِمَهُ اللهُ بقوة وحزم، وكشف عن كثير من كذباته، في وقفة رائعة مع الكوثري في هذا الموضوع، انظر: «الماتريدي» (٢/٢٢٢ - ٢٢٤).

(٣) انظر: «الماتريدي» للشيخ شمس (١٨٩/٢).

السماء الدنيا، قالوا: نُثِبَتْ الروايات في هذا، ونؤمنُ بها، ولا يُتَوَهَّمُ، ولا يُقال: كيف؟ هكذا رُوي عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك: أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمرؤها بلا كيف، وهكذا قولُ أهل العلم من أهل السُّنَّةِ والجماعة.

أما الجهمية: فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه، وقد ذكرَ الله في غير موضع من كتابه: اليد، والسمع، والبصر، فتأولت الجهميَّةُ هذه الآيات، ففسَّروها على غير ما فسَّرَ أهلُ العلم، وقالوا: إنَّ الله لم يخلق آدمَ بيده، وقالوا: إنَّ معنى اليد هنا القوة...»^(١).

والخلاصة: أنَّ التفسيرَ عند الجهمية هو التأويل، ولذلك كان السلفُ يُطلقون على أقوال الجهميَّةِ أنها (تفسير)، وهذا هو التفسيرُ الذي أنكره السلف^(٢).

تنبيه: هناك ألفاظٌ أخرى استُغِلَّت من قبل المفوضة، منها:

١ - ما رُوي عن بعض السلف التصريح بنفي المعاني عن نصوص الصفات، كما رُوي عن الإمام أحمد أنه قال في أحاديث النزول، والرؤية، وغيرها: «نؤمنُ بها، ونصدِّقُ بها، ولا كيف ولا معنى»^(٣)، حيث يستدلُّ المفوضَّةُ بالنفي الوارد للمعنى على التفويض المبتدع.

(١) «جامع الترمذي» (٣/٥٠ - ٥١).

(٢) انظر: «نقض التفويض المبتدع» (ص ٤٥، ٥٥).

(٣) ذكره أبو يعلى في «إبطال التأويلات» (١/٤٥) برقم (٩)، وابنُ قدامة في «تحريم النظر في كتب الكلام» (ص ٣٨ - ٣٨) عن رواية حنبل عن الإمام أحمد.

والصحيح في ذلك - كما هو واضح من سياق كلام الإمام أحمد نفسه -: أنه يريدُ نفي المعاني الباطلة التي ابتكرها المبتدعةُ لصرف النصوص وتحريفها عن معانيها الأصلية^(١).

٢ - وكذلك ما روي عن بعضهم لزوم السكوت في نصوص الصفات، كما تقدّم في كلام أبي عبيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فيزعمُ من ينسبُ التفويضَ إلى السلف أن هذه النصوصَ تدلُّ على عدم إثبات السلفِ لمعاني النصوص، وانكفاهم عن بيان مرادِ الله تعالى بها، وتجهيل الأمة بذلك، كما ذكرَ ذلك الغزاليُّ^(٢) وغيره.

والصحيح: أن السكوتَ الذي دَعَا إليه السلفُ مقيّدٌ بأمرين:

أحدهما: أنه سكوتٌ بعد التصديق بالنص، والإفتاء بما دلَّ عليه، كما دلَّ عليه قولُ أبي عبيد^(٣): «نصدّقُ بها ونسكت»، وقول محمد بن الحسن^(٤): «ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا».

(١) انظر التفصيل في: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/٣٦٣ - ٣٦٤)، «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٣٦٥ - ٣٧٠).

(٢) ذكرَ الغزاليُّ في «إلجام العوام» (ص ٥٣ - ٥٤): «أن حقيقة مذهب السلف - وهو الحق عندنا - أن كلَّ من بلغه حديثٌ من هذه الأحاديث من عوام الخلق: يجبُ عليه سبعةُ أمور»، وذكرَ منها: «السكوت» (ص ٦٣)، ثم بينها بأن المرادَ بها سكوتُ العوام عما يدعيه هو وغيره من المتكلمين من المعاني التي يستخرجونها بالتأويل، انظر في مناقشته: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٣٨٢ - ٣٨٤).

(٣) تقدم تخريجه في (ص ٢٣١٧ - ٢٣١٨).

(٤) تقدم تخريجه في (ص ٢٣٢٠).

الثاني: أنه سكوتٌ عمّا سكت عنه الصحابةُ والتابعون لهم بإحسان من مقالات أهل البدع وتفسيراتهم الضالة المنحرفة، كما دلّ عليه قول أبي عبيد: «ما أدركنا أحدًا يفسّر منها شيئًا، ونحن لا نفسّر منها شيئًا»، وقول الإمام مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «أهل البدع: الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابةُ والتابعون له بإحسان»^(١).

فتبين - بحمد الله - موافقة هذه الآثار لبقية الآثار المروية عن السلف، وتناسبها وانسجامها، فالبيان متحقق، وإعراضهم وسكوتهم هو عن الأقوال المبتدعة؛ وذلك لبطلانها وعدم صحتها^(٢).

٣ - كما يستدلُّ المفوضُ أو الذين ينسبونه إلى السلف بورود لفظ (التفويض) صريحًا في عبارات بعض السلف^(٣)، والأمر فيه أوضح؛ إذ أنّ كلامهم بين في أنّ مرادهم به هو التفويض في الكيف لا في المعنى.

وأما الشبهةُ الرابعة:

وهي استدلالهم^(٤) بقول الإمام مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وغيره في

(١) تقدم تخريجه في (ص ١١٠٩).

(٢) انظر كلامًا مهمًّا لشيخ الإسلام في هذا الموضوع في: «مجموع الفتاوى» (٤١٨/١٦ - ٤١٩)، وانظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» (ص ٣٨٤ - ٣٨٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٨٧ - ٣٩١).

(٤) ممن استدللّ بها: الملا علي القاري في «شرح الفقه الأكبر» (ص ١٧٢)، وفي «ضوء المعالي» (ص ٣١).

الاستواء^(١): فبعيدٌ أيضاً عن الصحة، وقولُ مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حجةٌ على أهل التفويض، لا لهم، يقولُ شيخُ الإسلام:

«فقولُ ربيعة^(٢) ومالك: الاستواءُ غيرُ مجهول، والكيفُ غيرُ معقول، والإيمانُ به واجب: موافقٌ لقول الباقيين: أمرؤها كما جاءت بلا كيف؛ فإنما نفوا علمَ الكيفية، ولم ينفوا حقيقةَ الصفة، ولو كان القومُ قد آمنوا باللفظِ المجرد من غير فهمٍ لمعناه - على ما يليقُ بالله -: لَمَا قالوا: الاستواءُ غيرُ مجهول، والكيفُ غيرُ معقول، ولَمَا قالوا: أمرؤها كما جاءت بلا كيف؛ فإنَّ الاستواءَ حينئذٍ لا يكون معلوماً، بل مجهولاً، بمنزلةِ حروف المعجم.

وأيضاً: فإنه لا يحتاجُ إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهموا عن اللفظِ معنى، وإنما يحتاجُ إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتَّ الصفات.

وأيضاً: فإنَّ من ينفي الصفاتِ الخبرية - أو الصفاتِ مطلقاً -: لا يحتاجُ إلى أن يقول: «بلا كيف»، فَمَنْ قال: إنَّ الله ليس على العرش: لا يحتاجُ إلى أن يقول (بلا كيف)، فلو كان مذهبُ السلف

(١) الأثرُ ثابتٌ من طرق عن مالك، أخرجه: اللالكائيُّ في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٤٤١/٣) برقم (٦٦٤)، والبيهقيُّ في «الأسماء والصفات» (٣٠٤/٢ - ٣٠٦)، بالرقمين (٨٦٦ - ٨٦٧) - من طريقيين - وفي «الاعتقاد» (١١٩)، والدارميُّ في «الرد على الجهمية» (ص٣٣)، والصابوني في «عقيدة السلف» (ص١٧ - ١٩)، وغيرهم، وذكره الذهبيُّ في «العلو» (٩٥٠/٢) برقم (٣٤٤)، وصححه.

(٢) أخرجه عنه: اللالكائيُّ في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٤٤١/٣ - ٤٤٢) برقم (٦٦٥)، والبيهقيُّ في «الأسماء والصفات» (٣٠٦/٢) برقم (٨٦٨).

نفى الصفات في نفس الأمر: لَمَا قالوا: (بلا كيف)»^(١).

ومن عجيب أمر المفوضة: أن يستدلوا بمثل هذه الأقوال التي صارت كالمثل السائر في بيان مذهب أهل السنة، الجامع بين الإثبات والتنزيه، البعيد عن التعطيل والتشبيه.

هذه أبرز الشبه التي يستدلُّ بها المفوضةُ ومَن ينسبها إلى السلف من الأشاعرة والماتريديَّة وغيرهم، وهي - كما رأيت - لا تنهض بشيء مما يريدون، بل هي حجج قوية على إثبات السلف للصفات، وفيها توضيح دقيق لمنهج السلف في الإثبات، بأنه إثبات بلا تمثيل، وهو مناقضٌ للتعطيل باسم التفويض.



(١) «الحموية» (ص ٣٠٩)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٤١/٥)، وانظر: «الإكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى» (٣٠٩/٥ - ٣١٠).

المطلب الثالث

مناقشته في قوله:

(طريق السلف أسلم، وطريق الخلف أحكم)

درجَ المفوضُ والمتكلمون من الأشاعرة والماتريدية على وصفِ مذهبِ السلفِ بالسلامة، معتبرين أنّ مذهبَ السلف هو التفويض، وهو أقربُ إلى الورع والاحتياط في الدين، وهو أليقُ بهم - كما زعموا -، وانساقَ كثيرٌ من الناس وراءَ هذا التبرير، الذي يظهرُ منه - بادئ الرأي - إجلالُ السلف، وإضفاء مسحة الورع عليهم بتعظيمهم لجانب الرب ﷻ وعدم الخوض في هذه المزالق.

والمتكلمون يردّدون هذه المقالة كنوع من ردّ الاعتبار للسلف الذين تركوا منهجهم، وساقوا الناسَ بعيداً عنه نحو متاهات علم الكلام، ولكنها مقولةٌ مُزيّفةٌ فيما أصدرته من تفضيلٍ للخلف على السلف في الأعلمية والأحكمة^(١) كما سيأتي تفصيل نقدها.

وقد اجتمع في دعوى التفويض أمران حيبان إلى النفوس:

• نسبته إلى السلف، وقد تقدم بيانُ بطلانه في المطلب

السابق.

(١) انظر: «مناهج البحث في العقيدة الإسلامية» (ص ٤٥٦).

• تضمُّنه للسلامة، المنافية للخطر والهلكة^(١).

ولمَّا كان هذا المسلكُ مما لا يَحْضُلُّ به التحقيقُ والإحكامُ، والذي لا يكون إلا بتعيين المعنى المرادِ من النصوص، وحيث لم يتم بهذا الواجبِ إلا الخلف: نسبو الإحكامَ إليهم.

وهذا هو فحوى كلام التفتازانيِّ السابق، حيث يقول:

«واحتجَّ المخالفُ بالنصوص الظاهرة في الجهة، والجسمية،

والصورة، والجوارح...»

والجواب: أن... الأدلة القطعية قائمة على التنزيهات: فيجب

أن يُفَوِّضَ علمُ النصوص إلى الله تعالى، على ما هو دأبُ السلف؛ إيثارًا للطريق الأَسْلَمَ، أو تَوَوُّلُ بتأويلاتٍ صحيحة، على ما اختاره المتأخرون؛ دفعًا لمطاعن الجاهلين، وجذبًا لضُبعِ القاصرين؛ سلوكًا للسبيلِ الأحكم^(٢).

يجزُمُ التفتازانيُّ في هذا النص بأنَّ:

• نصوصَ العلوِّ والفوقية تستلزمُ الجهة.

• وأنَّ نصوصَ الصفات الاختيارية تستلزمُ الجسمية؛ لأنها

تدل على حلول الحوادثِ به تعالى، وما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادث، وذلك يستلزمُ كونه جسمًا.

• وأنَّ نصوصَ الصفات الخبرية تستلزمُ الجوارح، والجسمية

أيضًا.

(١) انظر: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد» للدكتور أحمد القاضي (ص ٤٤١).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤).

ولذلك: فقد اتفق السلف والخلف - على زعمه - على عدم الالتفات إلى ظاهر هذه النصوص، والإعراض عنها.

ثم غاية ما افرق فيه السلف والخلف - عنده -:

أن السلف آثروا السلامة، فلم يحاولوا تحديده المراد بها.

وأما الخلف: فقد تنبّهوا إلى الخطر الذي يمكن أن يجرف بالقاصرين، إضافة إلى ما في هذا المنهج من تهيئة الفرص للجاهلين ليستغلوه للطعن في النصوص، إضافة إلى أن هذه السلامة تُخالف مقتضى الحكمة التي تستوجب عدم ترك الأمر فوضى للجميع...

كل ذلك دفع المتأخرين - عند التفتازاني وغيره من المتكلمين - إلى أن يحسموا مادة الشر الناتجة - بزعمهم - من هذه النصوص بأنفسهم، ويتولّوا بأنفسهم تحريف النصوص؛ بحثًا عن المعاني التي تهدئ الجاهلين والقاصرين؛ قطعًا للطريق عليهم وعلى غيرهم!!

وبذلك استحقّوا أن يُنسبوا إلى الإحكام؛ لأنهم هم الذين قاموا بواجبهم تجاه القاصرين، بل وتجاه النصوص ذاتها، حيث إنها لو لم يتبرع المتكلمون بهذه التحريفات: لكانت عرضةً لأن تكون مادةً للطاعنين في هذا الدين، وقد أنقذها المتكلمون من هذا الأمر بأن قاموا بدفع طعن الطاعنين فيها بتعيين معانيها من عندهم.

وقد زاد بعضهم في وصف سبيل الخلف بأنه - مع كونه الأحكم - هو الأعلم أيضًا^(١)؛ لأنها لا تحقق المعرفة المستندة على

(١) قال البيجوري: «وطريقة الخلف أعلم وأحكم؛ لِمَا فيها من مزيد الإيضاح والرد على الخصوم، وهي الأرجح، ولذلك قدّمها المصنف -

يقصد اللقاني في قوله:

البرهان الساطع الذي لا مجال فيه لشك أو شبهة^(١).

والخلاصة التي يريدُ التفتازانيُّ أن يصلَّ إليها:

أنَّ النصوصَ الواردةَ في الكتاب والسُّنة في إثبات ما عطلَّه التفتازانيُّ من الصفات: لا تشكُّلُ أيَّ عائقٍ في طريق التعطيل، ولا تعارضٌ ما ذهبَ إليه من الإعراض عنها؛ لأنَّ السلفَ والخلف متفقون على الإضرابِ عنها، إلا أن السلفَ قد غلبَ عليهم الورع، فأنحازوا إلى السلامة، أمَّا الخلف: فقد قاموا بواجبهم المذكور، فاستحقَّ طريقهم أن يُنسبَ إلى الإحكام.

وبالتالي: فالمعرضُ عن هذه النصوص بالتفويض أو التأويل

سيكون بين حسنيين: إمَّا السلامة، وإمَّا الإحكام!!

ومن هنا قال بعضُ المتأخرين من المتكلمين: إنه لا فرق بين مذهب السلفِ ومذهب الخلفِ المؤولِّين في نصوص الصفات؛ فإنَّ الكلَّ اتفقوا على أنَّ الآيات والأحاديث لا تدلُّ على صفاتِ الله تعالى، لكن المتأولِّين رأوا المصلحةَ في تأويلها لمسيس الحاجةِ إليه، وعيَّنوا المراد، وأمَّا السلف: فأمسكوا عن التعيين؛ لجواز أن يكون المراد غيره، وقد ردَّدَ هذه الدعوى الكاذبةَ كثيرٌ من المتكلمين المتأخرين^(٢).

= وكل نص أوهم التشبيها أوَّله أو فوض ورُم تنزيها

وطريقة السلف أسلم؛ لِمَا فيها من السلامة من تعيين معنَى قد يكون غير مرادٍ له تعالى». «تحفة المرید» (ص ٩١).

(١) انظر: «مناهج البحث في العقيدة الإسلامية» للدكتور عبد الرحمن الزنيدي (ص ٤٥٧).

(٢) منهم: ابن جماعة في «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل» =

وهذه الدعوى مردودة من وجوه منها:

أولاً: أن الصحيح هو انعقاد الإجماع على عكس هذه الدعوى، وليس هذا المسلك إلا لشذمة قليلة من متأخري المتكلمين^(١)، قد طفوا على الساحة بعد انعقاد إجماع السلف على إثبات ما ورد به الكتاب والسنة من الصفات من غير تمثيل، وأن النصوص في ذلك محمولة على ظواهرها اللاتق به تعالى، ثم ظهرت مقالة المخالفين، فلا اعتبار بهم.

وقد استدلل التفتازاني في مسألة الرؤية بإجماع السلف قبل ظهور المخالفين بمثل ما ذكرته هنا^(٢)، وكلامه ينطبق على هذه المسألة على أتم وجه.

ثانياً: أن هذا الدعوى «كذب صريح على السلف، فما منهم

= (ص ٩٢ - ٩٦)، والقضاعي في «فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان» (ص ٩٥)، والبيجوري في «تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد» (ص ٩١)، والزرقاني (محمد عبد العظيم) في «مناهل العرفان في علوم القرآن» (١٨٨/٢)، والكوثري في «تعليقاته على الأسماء والصفات» للبيهقي (ص ٣١٤)، والبوطي في «كبرى اليقينيات» (ص ١٣٨)، ووهبي سليمان غاوجي الألباني في مقدمته لكتاب «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل» لابن جماعة (ص ٥١ - ٥٥).

وقد حكى شيخ الإسلام هذه الفرية في «الحموية» (ص ٥٢٨ - ٥٢٩) ثم نقدها، وذكر أن هذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف (ص ٥٢٩) وما بعدها.

- (١) انظر: «تنبيه الخلف الحاضر على أن تفويض السلف لا يُنافي الإجراء على الظواهر» للشيخ بُدَاه بن البصير الشنقيطي (ص ٢٣) وما بعدها.
- (٢) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٨).

أحدُ نفى دلالة النصوص على صفات الله التي تليقُ به، بل كلامهم يدل على تقرير جنس الصفات في الجملة، والإنكار على من نفاها، أو شَبَّهَ الله بخلقه، كقول نعيم بن حماد - شيخ البخاري -: (مَنْ شَبَّهَ الله بخلقه: فقد كفر، وَمَنْ جحدَ ما وصفَ الله به نفسه: فقد كفر، وليس فيما وصفَ الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً) ^(١) «^(٢)»، «ولذلك كان السلفُ إذا رأوا الرجلَ قد أغرقَ في نفي التشبيه من غير إثبات الصفات قالوا: جهمي معطل، وهذا كثيرٌ جدًّا في كلامهم» ^(٣).

ثالثاً: «ومما يدلُّ على إثبات السلفِ للصفات، وأنهم ليسوا على وفاقٍ مع أولئك المتأولين: أن أولئك المتأولَّة كانوا خصوصاً للسلف، وكانوا يرمونهم بالتشبيه والتجسيم لإثباتهم للصفات، ولو كان السلفُ يوافقونهم في عدم دلالة النصوص على صفات الله تعالى: لم يجعلوهم خصوصاً لهم، ويرموهم بالتشبيه والتجسيم، وهذا ظاهر والله الحمد» ^(٤).

(١) انظر تخريجه فيما سيأتي في (ص ٢٣٨٠).

(٢) «فتح رب البرية بتلخيص الحموية» (ص ٣١)، وانظر: «الحموية» (ص ٥٢٩ - ٥٣٠).

(٣) «الحموية» (ص ٥٣٠).

(٤) «فتح رب البرية بتلخيص الحموية» (ص ٣١).

وقد تقدم الرد على هذا الزعم في المطلب الأول من عدة أوجه، منها ستة أوجه نقلتها عن شيخ الإسلام.

يقول الإمام ابن القيم - في «الصواعق»: «فالصحابَةُ أخذوا عن رسول الله ألفاظَ القرآن ومعانيه، بل كانت عنايتهم بأخذ المعاني أعظمَ من عنايتهم بالألفاظ، يأخذون المعاني أولاً، ثم يأخذون الألفاظ...».

أما كلام التفتازاني السابق في أنّ طريق السلف أسلم وطريق الخلف أحكم: فهو كلام خطير يتضمّن عدة مغالطات، وجهلاً بحقيقة مذهب السلف، والخلف.

وقد كشف شيخ الإسلام عن قبح هذه المقالة الجائرة، فقال مغربلاً لها من جميع النواحي - في نص حري بأن يُكتب بماء الذهب -:

«ولا يجوز أيضاً أن يكون الخالفون أعلم من السالفين، كما يقوله الأغبياء - ممن لم يُقدّر قدر السلف، بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة المأمور بها - من (أنّ طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم).

فإنّ هؤلاء المبتدعة الذين يُفضّلون طريقة الخلف على طريقة السلف: إنما أتوا من حيث ظنوا أنّ طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث، من غير فقهٍ لذلك، بمنزلة الأميين، الذين قال فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾ [البقرة: ٧٨].

وأنّ طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات.

فهذا الظنُّ الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهر، وقد كذبوا على طريقة السلف، وضلّوا في تصويب طريقة الخلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف.

وسبب ذلك: اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفةٌ دلّت

عليها هذه النصوص، للشبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الكافرين، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر، وكان مع ذلك لا بدّ للنصوص من معنى: بقوا مترددين بين:

• الإيمان باللفظ، وتفويض المعنى، وهي التي يسمونها طريقة السلف.

• وبين صرف اللفظ إلى معانٍ بنوع تكلف، وهي التي يُسمونها طريقة الخلف.

فصارَ هذا الباطلُ مرَّكبًا من فساد العقل، والكفر بالسمع؛ فإنّ النفي إنما اعتمدوا فيه على أمورٍ عقليةٍ ظنوها بيّناتٍ، وهي شبهات، والسمع حرفوا فيه الكلامَ عن مواضعه.

فلما أنبئنا أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين، كانت النتيجة: استجهاؤُ السابقين الأولين، واستبلاهم^(١)، واعتقادُ أنهم كانوا قومًا أمينين، بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفظنوا لدقائق العلم الإلهي، وأنّ الخلف الفضلاء حازوا قصبَ السبق في هذا كلّهُ.

ثم هذا القولُ إذا تدبّره الإنسانُ وجده في غاية الجهالة، بل في غاية الضلالة:

كيف يكون هؤلاء المتأخرون - لا سيما والإشارة بـ(الخلف) إلى ضربٍ من المتكلمين الذين كثر في باب الدين اضطرابهم، وغلظ عن معرفة الله حجابهم... ثم هؤلاء المتكلمون المخالفون للسلف

(١) (البَّله) ضعفُ العقل، والأبله هو الذي لا عقلَ له. انظر: «معجم مقاييس اللغة» (١/٢٩١ - بله)، «لسان العرب» (١٣/٤٧٧).

إذا حُقِّقَ عليهم الأمر: لم يوجد عندهم من حقيقة العلم بالله،
 وخالص المعرفة به: خبر، ولم يقفوا من ذلك على عين ولا أثر..
 كيف يكون هؤلاء المحجوبون، المنقوصون، المسبوقون،
 الحيارى، المتهوِّكون: أعلمَ بالله وأسمائه وصفاته، وأحكمَ في باب
 آياته وذاته من السابقين الأولين، من المهاجرين والأنصار، والذين
 اتبعوهم بإحسان، من ورثة الأنبياء وخلفاء الرسل، وأعلام الهدى،
 ومصابيح الدجى، الذين بهم قام الكتابُ، وبه قاموا، وبهم نطقَ
 الكتابُ، وبه نطقوا، الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به
 على سائر أتباع الأنبياء، فضلاً عن سائر الأمم الذين لا كتابَ لهم،
 وأحاطوا من حقائق المعارف، وبواطن الحقائق: بما لو جمعت
 حكمةً غيرهم إليها: لاستحيا من يطلب المقابلة.

ثم كيف يكون خيرُ قرون الأمة أنقصَ في العلم والحكمة
 - لا سيما العلم بالله وأحكام آياته وأسمائه - من هؤلاء الأصاغر
 بالنسبة إليهم؟!

أم كيف يكون أفراخُ المتفلسفة، وأتباعُ الهند واليونان، وورثةُ
 المجوس والمشركين، وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم
 وأشباهم: أعلمَ بالله من ورثة الأنبياء، وأهل القرآن
 والإيمان؟!^(١).

يركزُ شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ عَلَى إبرازِ أمورٍ لا بد من تحديدها في
 هذه القضية:

(١) «الفتوى الحموية الكبرى» (ص ٢٠٢ - ٢١٥)، وضمن «مجموع الفتاوى»
 (١٢/٥ - ١٢).

١ - أولها تحديدُ طرفي الموازنة، وقد ركّز شيخ الإسلام هنا على إبراز طرفي الموازنة، وقرر أنّ حقيقة الموازنة هنا هي بين السابقين الأولين، من المهاجرين والأنصار، ومن تبعهم بإحسان، وبين أفراخ المتفلسفة، وأتباع الهند واليونان وغيرهم من أمم الكفر...

وهذا التشخيصُ الدقيقُ لطرفي الموازنة من شيخ الإسلام: هو الواقعُ المُرّ في هذه القضية، ولا بد من استيعابِ هذه الحقيقة إذا أردنا أن يكون الإنطلاقُ من أسسٍ سليمة.

والنظرُ الدقيق في مصادر الخلف في تعطيلهم: من شأنه أن يحسم الخلاف، فلتساءل عن مصادرهم:

أهي نصوصُ كتاب الله تعالى؟ أم نصوصُ نبيه الكريم ﷺ؟
أم لها سندٌ من أقوال السلف؟

لا شيء من هذا كله، ولذلك اتفقت كلمة السلف على تكفير الجهمية من حيث الجملة^(١)، حتى قال قائلهم - وهو الإمام عبد الله بن المبارك -: «إنا لنحكي كلامَ اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلامَ الجهمية»^(٢).

(١) انظر كتاب: «إجماع أهل السنة والجماعة على تكفير المعطلة الجهمية» لثلاثة من مشايخ الدعوة السلفية.

(٢) «خلق أفعال العباد» للإمام البخاري (ص ٧) برقم (١١)، ولفظه عند الدارمي في «الرد على الجهمية» (ص ٢١، ١٨٤) برقم (٢٤، ٣٩٤): «لأن أحكي كلامَ اليهود والنصارى أحبُّ إليّ من أن أحكي كلامَ الجهمية».

وقال الإمام البخاري: «نظرت في كلام اليهود والنصارى والمجوس، فما رأيتُ قومًا أضلَّ في كفرهم منهم، وإني لأستجمل من لا يُكفرهم إلا من لا يعرفُ كفرهم»^(١).

وقال الإمام ابن القيم: «بل الذي بين أهل الحديث والجهمية من الحرب: أعظمُ مما بين عسكر الكفر وعسكر الإسلام»^(٢).

فكلُّ بضاعة المعطلة النفاة مأخوذة ممن ذكرهم شيخ الإسلام، من المتفلسفة وغيرهم، وقد اقتنع المتكلمون بعقليات أولئك، فأفرزت لديهم تلك الإشكالات التي منعتهم من الاهتداء بنور القرآن والسنة بقدر توغلهم في التعطيل، وبالتالي أفرزت فيهم ذلك الامتعاظ الكريه، الذي نلمسه عند المتكلمين من نصوص الصفات، حتى يستثقلون نسبتها إلى قائلها، بل يستحسن كثير منهم أن يشير إليها بأنها «نصوص المخالف»^(٣)، كما سبقت بعض أقوالهم في ذلك.

ومما يدل على أنها هي مصادر القوم: أنّ الأشاعرة والماتريديّة ينسبون مخالفيتهم - فيما زادوا عليهم من التعطيل - إلى أنهم مقلدون في ذلك للفلاسفة، وقد سبقت اعترافاتهم بذلك في مقدمة الرسالة، فالذي لا ينبغي الشك فيه: أنّ مادة التعطيل كلّها من تلك المصادر الكفرية، فلنقارن الآن بين طرفي النزاع.

(١) «خلق أفعال العباد» للبخاري (٢/٢٤) برقم (٣٤)، وانظر: «الأسماء والصفات» لليهقي (ص ٢٥٣).

(٢) «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ٢٤٤).

(٣) انظر ما سبق في (ص ٢٠٩٣) وما بعدها.

٢ - وبعد الوقوف على طرفي الموازنة: لا بد من تحرير مذهبيهما، والذي نراه فيه: أن التفازانيي - ومن معه من الأشاعرة والماتريديّة - قد جانبهم الصواب في تحرير مذهب السلف، كما أنهم زخرفوا مذهب الخلف بما يُخرجه عن واقعه.

٣ - وبعد هذا كلّه: لا بدّ من النظر في خطورة الموضوع، وأنه يتعلّق بذات الله تعالى وصفاته، وما الذي يمكن أن يعرفه الإنسان في ذلك إذا استغنى عن الوحي؟!

وبعد التأكد من تخبط القوم في هذه الأمور الثلاثة كلها:

- جاء وصف شيخ الإسلام رَضِيَ اللهُ لَهُ لِهَوْلَاءِ بِأَنَّهُمْ (أغبياء)!
- وأنهم لم يعرفوا للسلف الصالح - رحمهم الله تعالى - قدرهم.
- كما أنهم «كذبوا» على السلف، و«ضلّوا» في تصويب مذهب الخلف.

ولذلك لم يتردد شيخ الإسلام أن يجزم بأنّ مضمون هذه المقالة الجائرة هو «نبذ الإسلام وراء الظهر»؛ لأنها مبنية على استبعاد الوحي، والاستعاضة عنه بتخرّصات المتقولين المتهوِّكين، والازدراء السافرِ بمن اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ، ومن تبعهم على طريقهم بإحسان!!

وقال الإمام الشوكاني رَضِيَ اللهُ لَهُ فِي الرَّدِّ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْمَقَالَةِ - بعد ما ذكرَ المختلفين في باب الأسماء والصفات -:

«... ومع هذا: فهم متفقون فيما بينهم على أنّ طريقَ السلف أسلم، ولكن زعموا أنّ طريقَ الخلفِ أعلم.

فكان غايةً ما ظفروا به من هذه الأعلمية: أن تمتى محققوهم وأذكيأؤهم في آخر أمرهم دينَ العجائز^(١)، وقالوا: هنيئًا للعامّة.

فتدبّر هذه الأعلمية التي حاصلها أن يُهنىء من ظفرَ بها للجاهل، بل لأهل الجهل البسيط، ويتمنى أنه في عدادهم، وممن يدين بدينهم، ويمشي على طريقهم؛ فإنّ هذا يُنادي بأعلى صوت، ويدلُّ بأوضح دلالة: على أنّ هذه الأعلمية التي طلبوها: الجهلُ خيرٌ منها بكثير، فما ظنُّك بعلمٍ يُقرُّ صاحبه على نفسه أنّ الجهلَ خيرٌ منه، ويتمنى عند البلوغ إلى غايته، والوصول إلى نهايته: أن يكون جاهلاً به، عاطلاً عنه، ففي هذا عبرة للمعتبرين، وآيةٌ بيّنة للناظرين، فهلّا عملوا على جهل هذه المعارف التي دخلوا فيها بادئ ذي بدء، وسلموا من تبعاتها، وأراحوا أنفسهم من تعبها... وربحوا الخلوَص من هذا التمني والسلامة...

فيا لله العجب من علمٍ يكون الجهلُ البسيطُ أعلى رتبةً منه، وأفضلُ مقدارًا بالنسبة إليه، وهل سمع السامعون مثلَ هذه الغربية، أو نقلَ الناقلون ما يماثلها أو يُشابهها؟!^(٢).

والخلاصة: أنّ المقارنة هنا جرت بين طريقة السلف والخلف، فكان نصيبُ طريقة السلف هو السلامة، ونصيبُ طريقة الخلف هو الأعلمية والأحكمة، والجواب:

● أمّا السلامة التي كانت نصيب السلف: فذلك لا شكّ فيه،

(١) كما سبق ذلك عن الجويني.

(٢) «التحفة في مذاهب السلف» للشوكاني - ضمن «مجموعة الرسائل المنيرية» - (١٧٦/٢ - ١٧٧).

وهذا هو الحق، بل الحق أن لا سلامة إلا بها؛ لأنها هي طريقة النبي ﷺ وطريقة صحبه ﷺ الذين أخبر الله عنهم أنه رضي عنهم، والتي أخبر - سبحانه - أن من يتبع غير سبيلها يوليه ما تولى ويصليه جهنم وساءت مصيراً^(١).

ولكن السلامة التي يهبها التفتازاني للسلف هي وصف لهم بالجهل بدعوى السلامة، فهذه السلامة التي يسلكها السلف على زعم التفتازاني لا تعدو أن تكون فراراً من الموقف، والانطواء على النفس، وترك النصوص فريسةً لطعن الجاهلين، وهذه السلامة ليس فيها مدحٌ يُذكر إذا قوبلت بما قام به المتكلمون - حسب دعواهم - من الجهد حيال هذه النصوص^(٢).

وأيضاً: العبارة خاطئة من وجهٍ آخر؛ إذ أن المقابل للسلامة هو عدمها، ومن عدم السلامة لا يمكن أن يكون في الدين أعلم وأحكم؛ إذ ليس بعد الحق إلا الضلال.

• وأما أن طريقة السلف ليست علمية، ولا تحقّق المعرفة المطلوبة في العقائد: فهو خطأ أيضاً؛ لأن طريقة السلف تحقيق لمضمون النصوص الشرعية في عقولهم ونفوسهم، ولذلك فهي تمثّل أعلى درجات اليقين العلمي؛ لأنّ الوحي ذاته علم، قال سبحانه: ﴿فَمَنْ

(١) انظر: «مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر» للدكتور عبد الرحمن الزيندي (ص ٤٥٦).

(٢) انظر نصّ كلام ابن جماعة في تصوير مذهب السلف - الحائز على السلامة - وبين مذهب الخلف، والمقارنة بينهما، وتعليق الدكتور أحمد القاضي على كلامه، في «مذهب أهل التفويض» (ص ٥٤٧ - ٥٥٢)، وقد أجاد الدكتور في تعليقه المذكور.

حَاجَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ﴿[آل عمران: ٦١]، ولهذا وصف ابن مسعود رضي الله عنه الصحابة رضي الله عنهم بأنهم «كانوا أعمق الأمة علمًا»^(١)، وقال الشافعي رحمته الله: «هم فوقنا في كل علم، واجتهاد، وورع، وعقل»^(٢).

• وأما أن طريقة الخلف علمية، أو هي الأعلم: فهذا يكذبه واقع المتكلمين أنفسهم، واعترافاتهم.

أما واقع المتكلمين: فيكفي فيه أن نتذكر أن من وُصف بـ(حجة الإسلام) - وهو الغزالي - قد انتهت به مناهج المتكلمين إلى الشك المطلق الذي فقد معه الثقة حتى في الضرورات العقلية، فأصبح في حالة تعطلٍ فكري، كما اعترف بذلك في كتابه (المنقذ من الضلال)^(٣) قائلاً - بعدما ذكر أنه فقد الثقة بالمحسوسات والمعقولات، حتى الضروريات منها -: «فأعضل هذا الداء، ودام قريبًا من شهرين أنا فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال...!!»، فإذا كانت هذه حال (حجة الإسلام): فماذا يتوقعه غيره؟!

وأما اعترافات المتكلمين: فقد قال الغزالي: إنَّ الإيمان «المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جدًا، مشرف على التزلزل بكل شبهة، بل الإيمان الراسخ: إيمان العوام، الحاصل في قلوبهم من الصبا بتواتر السماع»^(٤).

(١) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» (١٨١٠)، والهروي في «ذم الكلام» (٣٨/٤) برقم (٧٥٨) وغيرهما.

(٢) «مناقب الشافعي» للبهقي (٤٤٣/١)، «مناقب الشافعي» للرازي (ص١٣٦)، وانظر: «منهج الإمام الشافعي» (ص٤٤٦).

(٣) (ص١٨ - ٢٣)، والنص المذكور فيه (ص٢٢).

(٤) «فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة» له (ص٨٣).

وقد سبقت اعترافاتٌ كثيرٍ من أعلام المتكلمين وأعمدتهم، وهي تكشف ما كانوا عليه من الاضطراب الفكري، وتزلزل الإيمان وضعفه: بحيث يرثيهم عليه العوام، فضلاً عن العلماء.

واعترافاتهم بفساد المنهج الكلامي، وصحة المنهج السلفي: تدل على أنهم قد اكتشفوا فعلاً - بعد أن تخبّطوا في علم الكلام تلك السنين الطويلة - أنّ طريقة السلف هي الأعم، والأحكم، فعلينا الاستفادة من تجاربهم التي أمضوا فيها السنوات الطوال بحثاً وتفكيراً وتأملاً ودراسة، فمن الاستهتار بالجهد والوقت اتباع طريقتهم الكلامية التي أعلنوا الرجوع عنها^(١).

وأولئك الذين اعترفوا بأنّ علم الكلام ليس فيه علم ولا يقين - كالرازي والشهرستاني والغزالي وغيرهم^(٢) - هم أئمة التفتازاني وغيره من المتكلمين الذين لا يزالون يردّدون هذه الدعاوى، متجاهلين أنّ أئمتهم قد تخلّوا عن هذه المناهج قبل موتهم.

فحريٌّ بجمع المتأثرين بعلم الكلام: الاعتبار بعواقب أئمتهم، والرجوع إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ومنهج السلف، فيه وحده السلامة، وفيه - دون غيره - العلم واليقين، وفيه وحده الإحكام، والله تعالى الموفق للصواب.



(١) انظر: «مناهج البحث في العقيدة» (ص ٤٥٧)، «منهج علماء الحديث في أصول الدين» (ص ١٩٦).

(٢) انظر ما تقدم في مبحث علم الكلام، المطلب الأخير.

المبحث السادس

دراسة شبهتي: التشبيه والتركيب

وفيه مطلبان

المطلب الأول: دراسة شبهة التشبيه

المطلب الثاني: دراسة شبهة التركيبي

أبرزُ شبهات المتكلمين في تعطيل ما ينفونه من الصفات
تتلخص فيما يلي:

- ١ - القول بنفي حلول الحوادث، ليتوصلوا به إلى نفي الصفات الفعلية (الاختيارية)؛ كالاستواء، والنزول.
- ٢ - القول بنفي الجسمية، ليتوصلوا به إلى نفي الصفات الخبرية؛ كالوجه، واليدين.
- ٣ - القول بنفي التحيز، والجهة، للتوصل به إلى نفي العلو والفوقية.
- ٤ - القول بنفي التركيبي، للتوصل به إلى نفي العلو، وغيره من الصفات.

ولم يخرج التفتازاني عما ذكرته عن المتكلمين، حيث اعتمد على الشبه نفسها لنفي تلك الصفات، ولكن ظاهر عرضه لتلك الشبه يختلف قليلاً - في الشبهات الثلاثة الأولى - عما أسلفته عن المتكلمين، ولكنه متفق معهم في المبدأ.

وخلاصةً عرضِه لهذه الشبهات على النحو التالي :

- إنّ نصوصَ العلوِّ والفوقية تستلزمُ الحيزَ والجهة .
- وأنّ نصوصَ الصفات الاختيارية تستلزمُ الجسمية ؛ لأنها تدل على حلول الحوادثِ به تعالى، وما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادث، وذلك يستلزمُ كونه جسمًا .
- وأنّ نصوصَ الصفات الخبرية تستلزمُ الجوارح، والجسمية أيضًا .

والشبهاتُ الثلاثة الأولى من مقدمات دليل الأعراض، وكلُّها ترجعُ إلى نفي الجسمية والتشبيه والإمكان والحدوث .

وقد تقدم في المبحث الأول - من الفصل الأول - : مناقشةُ دليل الأعراض بشيءٍ من التفصيل، وبيان مدى ضعفه وسقوطه، وتحدثت هناك عن شبهة الحدوث والإمكان، فلا داعي للتكرار .

وستأتي مناقشته في (الحيز)، و(الجهة): في المطلب الأول من المبحث الثامن - إن شاء الله تعالى - .

فلم تبقَ من شبهاته البارزة لمناقشتها في هذا المبحث إلا شبهتا: التشبيه، والتركيب، وسيقتصرُ حديثي في هذا المبحث على هاتين الشبهتين .



المطلب الأول

شبهة التشبيه

وفيه تمهيدٌ وسبعة مقامات :

التمهيد: وفيه نبذة عن شبهة التشبيه.

المقام الأول: تعريف التشبيه لغةً واصطلاحًا.

المقام الثاني: عرض شبهة التشبيه عند التفتازاني.

وفيه أمران:

الأمر الأول: عرض الشبهة.

الأمر الثاني: مفهوم التشبيه عند التفتازاني.

المقام الثالث: دراسة موقف التفتازاني في التشبيه على

ضوء منهج أهل السنة.

وفيه أمران:

الأمر الأول: حقيقة التشبيه عند أهل السنة والجماعة.

الأمر الثاني: مقارنة موقف التفتازاني بموقف أهل السنة

في حقيقة التشبيه.

المقام الرابع: نقد منهج التفتازاني حول «ظاهر

النصوص».

المقام الخامس: نقد نظرية تماثل الأجسام.

المقام السادس: التفتازاني مشبهٌ عند من هو أكثر تعطيلاً منه.

المقام السابع: هل حق المعطلة غرضهم بما لجؤوا إليه من التأويل؟

*** **

التمهيد

نبذة عن شبهة التشبيه

١ - مذهبُ سلف الأمة وأئمتها في الأسماء والصفات: «أنهم يصفون الله بما وصفَ به نفسه، وبما وصفَه به رسوله، من غير تحريفٍ ولا تعطيل، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيل، فيثبتون له ما أثبتَه لنفسه من الأسماء والصفات، ويُنزّهونه عما نزّه عنه نفسه من مماثلة المخلوقات، إثباتٌ بلا تمثيل، وتنزيهٌ بلا تعطيل، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ردٌّ على الممثلة، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ردٌّ على المعطلة.

قال بعضُ العلماء: المعطلُّ يعبدُ عدماً، والممثلُّ يعبدُ صنماً، المعطلُّ أعمى، والممثلُّ أعشى، ودينُ الله بين الغالي فيه والجافي عنه... والسنة في الإسلام: كالإسلام في الملل.

فأهلُ السنة وسطٌ في الصفات بين أهل التمثيل وأهل التعطيل، وهذا هو الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم...»^(١).

٢ - كلُّ من يريدُ نفْيَ شيءٍ من أسمائه تعالى أو صفاته من أهل

(١) «مسألة في العلو - جامع المسائل لشيخ الإسلام» (٣/٢٠٨ - ٢٠٩)، وانظر فيه (٣/١٩٦).

البدع والضلال: يُبرَّر ذلك بأنه يسلكه فرارًا من تشبيهه تعالى بخلقه، وهذه الشبهة مُسْتَنَدٌ جميع طوائف الضلال على جميع طبقاتهم وفتاتهم، حتى الملاحدة الذين يمتنعون عن إطلاق الموجود عليه تعالى: يستدلون بنفي التشبيه.

أمَّا المتكلمون: فقد أحسن الإمام ابنُ قدامة إذ قال عنهم: «وأما ما يموّه به من نفي التشبيه والتجسيم: فإنما هو شيءٌ وضعه المتكلمون وأهلُ البدع توسُّلاً به إلى إبطال السننِ وردِّ الآثارِ والأخبار، والتمويه على الجهالِ والأغمار؛ ليوهموهم: إنما قصدنا التنزيه ونفي التشبيه.

وهذا مثل عمل الباطنية في التمسكِ بأهل البيت، وإظهارِ حبِّهم^(١)؛ إيهامًا للعامة أنهم قصدوا نصرهم، وإنما تستروا بهم إلى إبطال الشريعة، والتمكُّن من عيب الصحابة والخلفاء الراشدين - رضوان الله عليهم - بنسبتهم إليهم ظلم^(٢) أهل البيت والتعدي عليهم.

كذلك طائفة المتكلمين والمبتدعة: تمسكوا بنفي التشبيه توسُّلاً إلى عيب أهل الآثار، وإبطال الأخبار...»^(٣).

٣ - هذه الشبهة المصطنعة قد أضلت خلقًا لا يُحصيهم إلا الله، وقد اتفق المتكلمون - بنسب متفاوتة - على إشهار سلاح التشبيه في وجه أهل السنة، حتى صار التشنيع على أهل السنة بالتشبيه سمةً

(١) في المطبوع: «بحثهم»، والتصويب مني.

(٢) في المطبوع: «وظلم»، والتصويب مني.

(٣) «تحريم النظر في كتب الكلام» لابن قدامة (ص ٥٧).

عامّة للمتكلمين، بل غدت أبرز سماتهم، قال الإمام إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨هـ) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «علامةُ جهم وأصحابه: دعواهم على أهل السنة والجماعة ما أولعوا به من الكذبِ أنهم مشبهة، بل هم المعطلة»^(١).

وقال الإمام أبو حاتم الرازي (ت ٢٧٧هـ):

- «علامةُ أهل البدع: الوقعةُ في أهل الأثر.
- وعلامةُ الزنادقة: تسميتُهم أهل الأثر حشوية، يريدون بذلك إبطال الآثار.

• وعلامةُ القدرية: تسميتُهم أهل السنة مجبرة.

• وعلامةُ الجهمية: تسميتُهم أهل السنة مشبهة.

.. وكلُّ ذلك عصبية، ولا يلحقُ أهل السنة إلا اسمٌ واحد، وهو أصحابُ الحديث»^(٢).

«وكذلك قال خلقٌ كثيرٌ من أئمة السلف: علامةُ الجهمية تسميتُهم أهل السنة مشبهة»^(٣).

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (٣/٥٨٨) برقم (٩٣٨)، وذكره ابن أبي العز في «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٨٥).

(٢) رواه ابنه الإمام ابن أبي حاتم في «أصل السنة واعتقاد الدين» (ص ٢٤)، وأخرجه الصابوني في «عقيدة السلف وأهل الحديث» (ص ٣٠٣ - ٣٠٥) واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (١/٢٠٠ - ٢٠١) برقم (٣٢١، ٢٠٤) برقم (٣٢٣، ٩٣٩/٣)، والسياق للصابوني.

(٣) «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (١/٨٦)، وانظر: «الحموية» (ص ٥٣٠ - ٥٣٩).

وقد وصلت جرأة بعض المتكلمين في ذلك إلى أن حُكي عنهم أنهم رموا بعض الأنبياء بالتشبيه، فقد قال ثمامة بن أشرس - من رؤساء المعتزلة^(١) - : «ثلاثة من الأنبياء مشبهة: موسى حيث قال: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا فَنَنْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وعيسى حيث قال: ﴿تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، ومحمد حيث قال: «يَنْزِلُ رَبُّنَا»^(٢).

٤ - كلُّ من قبل شيئاً من الحقِّ في باب الأسماء والصفات: يُعدُّ ممن قد تحرَّرَ من هذه الشبهة بحسب نصيبه من الحق.

وممن قد تحرروا منها على قدر إثباتهم للصفات: الكلابية، ومن تبعهم من الأشاعرة والماتريديَّة، حيث لم يُبالوا برمي الجهمية والمعتزلة لهم بالتشبيه، وخضعوا لشيءٍ من الحق، وأثبتوا بعض الصفات، جازمين بأنَّ إثباتهم لها لا يستلزم التشبيه؛ لأنهم لا يُشبهونها بصفات المخلوقين، كما صرَّح بذلك التفتازانيُّ نفسه^(٣).

ولكن الرواسب الكلامية، والأصول الجهمية التي لم يستطيعوا التخلص منها: جعلتهم ينفادون لهذه الشبهة، جازمين - أيضاً - أنَّ إثبات بقية الصفات يستلزم التشبيه!!

ولا ريب أنهم بإثباتهم لبعض الصفات قد اقتربوا من السُّنة بحسب الإثبات: ولكنهم بذلك - مع إيمانهم ببعض أصول الجهمية -

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) نقله شيخ الإسلام في «الحموية» (ص ٥٣١)، قال محقق الكتاب: «قول ثمامة لم أعثر عليه».

(٣) انظر: «شرح المقاصد» (٤/٥٢ - ٥٣)، وسيأتي نصُّه بعد صفحات (ص ٢٣٥٩، ٢٣٨٤).

قد وقعوا في اضطرابٍ سافر، لا يمكن تفسيره إلا بذلك، وإلا: فأياً معيارٍ خوّل ذلك التفريقَ بين المتماثلات، والجمعَ بين المختلفات؟! فصفاً الله تعالى كلها يجب أن يكون الكلامُ فيها على نسقٍ واحد، وهو الإثباتُ مع التنزيه، ولا ينبغي التفريقُ بينها بالإيمانِ ببعضها والكفرِ ببعضها، ولا بين النصوص الواردة فيها، بوصمِ بعضها بإيهاً التشبيه، وتبرئة بعضها عن ذلك!!

والذي سلكه التفازاني وأصحابه - من الأشاعرة والماتريديّة - لا يصحُّ على جميع المعايير، لا على معيار أهل السنّة، الذين استسلموا للوحي، ولا على معيار الجهمية والمعتزلة، الذين حكّموا أهواءهم بما هو معروفٌ عند الجميع.

وهذا المسلكُ الذي سلكه الماتريديّة والأشاعرة هو من نتاج منهجهم التلفيقي، الذي يهدفون به الجمعَ بين الوحي وخرافات الفلاسفة وغيرهم.

وسيكون حديثي - بإذن الله تعالى - في بيان هذه الشبهة وبطلانها في سبعة مقامات:

المقام الأول

تعريف التشبيه وأقسامه

أولاً: تعريفه:

أ- تعريفه لغة:

التشبيه مصدرٌ شَبَّهَ شَيْئَهُ شَبَّهً تَشْبِيهًا، قال ابنُ فارس: «الشينُ والباءُ والهَاءُ أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تشابه الشيءِ وتشاكله لونا ووصفاً، يُقال: شَبَّه، وشَبَّه، وشَبَّبه.

والشَّبَّه من الجواهر: الذي يشبه الذهب، والمُشَبَّهَاتُ من الأمور: المشكِّلات، واشتبه الأمران: إذا أشكَّلا^(١).
ويقال: في فلانٍ شَبَّه من فلان^(٢)، والشَّبَّه والشَّبَّه والشبيهُ: المثل، والجمع أشباه، وأشبه الشيء الشيء: ماثله، وشبَّهه به: مثَّله، والتشبيهُ: التمثيل^(٣).

ب - تعريفه اصطلاحاً:

إنَّ نفي التشبيه باعتباره شبهةً لدى عموم المعطَّلة: لا شك أنَّ نظرتهم إليه واعتقادهم فيه يختلف عن اعتقاد أهل السنَّة، وسيأتي بيانه، فلذا سأذكر ما وقفتُ عليه من كلام أهل السنَّة في تعريفه.
عرّفه شيخ الإسلام بأنه: ما كان وصفه تعالى بشيءٍ من خصائص المخلوقين، أو أن يجعلَ شيءٌ من صفاته مثل صفات المخلوقين^(٤).
وقال: «التشبيه الممتنع: مشابهة الخالق للمخلوق في شيءٍ من خصائص المخلوق، أو أن يماثله في شيءٍ من صفات الخالق»^(٥).

ج - الفرق بين التشبيه، والتمثيل، والتجسيم:

أ - الفرق بين التشبيه والتمثيل:

التشبيهُ: إثباتٌ مشابهٍ للشيء، والتمثيل: إثباتٌ مِثْلٍ له^(٦).

(١) «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٢/٢٤٣ - شبه).

(٢) «كتاب العين» للخليل (ص ٤٦٢)، «تهذيب اللغة» للأزهري (٦/٩٠).

(٣) انظر: «لسان العرب» (١٣/٥٠٣)، «القاموس المحيط» (ص ١٦١٠).

(٤) «منهاج السنَّة النبوية» (٨/٢٩).

(٥) «الصفدية» (١/١٠٠).

(٦) «فتح رب البرية بتلخيص الحموية» (ص ٢٢).

وقد سبق في تعريف (التشبيه) لغةً: أن الشُّبَهَ والشَّيْبَةَ هو المثلُ والمثيل، وقد أكده اللغويون في مادة: (مثل) أيضًا^(١)، وهذا يدلُّ على أن أحدهما ينوبُ عن الآخر في الاستعمال.

إلا أنهم ذكروا فروقًا بين (الشُّبَهَ) و(المثل)، ومن ذلك: «أنَّ الشيءَ يُشَبَّهُ بالشيء من وجهٍ واحد، [و] لا يكون مثله في الحقيقة إلا إذا أشبهه من جميع الوجوه لذاته»^(٢)، ولذلك قالوا: المِثْلان ما تكافأ في الذات^(٣)، وأنَّ التماثلَ يكون في الذوات^(٤).

وذكرَ شيخُ الإسلام أنه قد «تنازعَ الناس: هل الشبه والمثل بمعنى واحد، أو معنيين؟ على قولين:

أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأنَّ ما دلَّ عليه لفظُ (المثل) مطلقًا ومقيَّدًا: يدل عليه لفظُ (الشبه)، وهذا قولُ طائفةٍ من النظار.

والثاني: أن معناها مختلفٌ عند الإطلاقِ لغةً وشرعًا وعقلًا، وإن كان مع التقيد والقرينة يُرادُ بأحدهما ما يُرادُ بالآخر، وهذا قولُ أكثر الناس.

وهذا الاختلافُ مبنيٌّ على مسألةٍ عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيءُ الشيءَ من وجهٍ دون وجهٍ؟

(١) انظر - مثلاً -: «كتاب العين» للخليل (ص ٨٩٦ - مثل)، «تهذيب اللغة» (٩٨، ٩٥/١٥)، «معجم مقاييس اللغة» (٢٩٦/٥).

(٢) «الفروق في اللغة» لأبي هلال العسكري (ص ٢٦٠) وما بين المعقوفين مني لاقتضاء السياق له.

(٣) المصدر السابق (ص ٢٥٧، ٢٥٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٥٨).

وللناس في ذلك قولان:

فَمَنْ مَنَعَ أَنْ يَشْبَهَهُ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ قَالَ: الْمِثْلُ وَالشَّبْهُ
واحد.

وَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ قَدْ يَشْبَهُ الشَّيْءُ الشَّيْءَ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ: فَرَقَّ
بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، وَهَذَا قَوْلُ جَمْهُورِ النَّاسِ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ يَعْلَمُ أَنَّ
الْأَعْرَاضَ - مِثْلَ الْأَلْوَانِ - تَشْبَهُ فِي كَوْنِهَا أَلْوَانًا، مَعَ أَنَّ السَّوَادَ لَيْسَ
مِثْلَ الْبَيَاضِ، وَكَذَلِكَ الْأَجْسَامُ وَالْجَوَاهِرُ عِنْدَ جَمْهُورِ الْعُقَلَاءِ تَشْبَهُ
فِي مَسْمَى الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ، وَإِنْ كَانَتْ حَقَائِقُهَا لَيْسَتْ مِثْلًا،
فَلَيْسَتْ حَقِيقَةُ الْمَاءِ مُمَائِلَةً لِحَقِيقَةِ التَّرَابِ، وَلَا حَقِيقَةُ النَّبَاتِ مُمَائِلَةً
لِحَقِيقَةِ الْحَيَوَانَ، وَلَا حَقِيقَةُ النَّارِ مُمَائِلَةً لِحَقِيقَةِ الْمَاءِ، وَإِنْ اشْتَرَكَا
فِي أَنْ كِلَا مِنْهُمَا جَوْهَرٌ، وَجِسْمٌ، وَقَائِمٌ بِنَفْسِهِ.

وَأَيْضًا: فَمَعْلُومٌ فِي اللُّغَةِ أَنَّهُ يُقَالُ: هَذَا يَشْبَهُ هَذَا، وَفِيهِ شَبَهُ
مِنْ هَذَا: إِذَا أَشْبَهَهُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ، وَإِنْ كَانَ مُخَالَفًا لَهُ فِي
الْحَقِيقَةِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، وَقَالَ:
﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَنْزِلُنَا آيَةً كَذَلِكَ قَالَ
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَهتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨]: فَوَصَفَ
الْقَوْلِينَ بِالْمِثَالِ، وَالْقُلُوبَ بِالتَّشَابُهِ لَا بِالْمِثَالِ؛ فَإِنَّ الْقُلُوبَ وَإِنْ
اشْتَرَكَتْ فِي هَذَا الْقَوْلِ: فَهِيَ مُخْتَلِفَةٌ لَا مِثْلًا.

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْحَلَالُ بَيْنَ، وَالْحَرَامُ بَيْنَ، وَبَيْنَ ذَلِكَ أُمُورٌ
مِثْلَابَهَاتٌ لَا يَعْلَمُنَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ»^(١): فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ يَعْلَمُهَا بَعْضُ
النَّاسِ، وَهِيَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَيْسَتْ مِثْلًا، بَلْ بَعْضُهَا حَرَامٌ،

(١) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي «صَحِيحِهِ»، وَقَدْ سَبَقَ تَخْرِيجُهُ.

وبعضها حلال»^(١).

وخلاصة الفرق بين اللفظين:

١ - أنّ المشابهة: هي مشابهة الشيء للشيء من بعض الوجوه.
أمّا المماثلة: فهي مشابهة الشيء للشيء من جميع الوجوه.
ولكن قد يُستعمل أحدهما بدل الآخر، على أنّ السياق والقرائن تحدد المراد.

٢ - ومن الفروق بينهما: أنّ التمثيل قد ورد القرآن الكريم بنفيه، فقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (١١) [الشورى: ١١]، أمّا التشبيه: فلم يتعرض له القرآن الكريم والسنة النبوية بنفي أو إثبات.

على أنه قد ورد في كلام السلف نفيه وذمه، وقد أرادوا به التمثيل المنفي عن الله تعالى - كما سيأتي -^(٢).
ب - الفرق بين التشبيه والتجسيم^(٣):

التجسيم هو وصف الله تعالى بأنه جسم، والمتكلمون لا يفرقون بين اللفظين من حيث النتيجة؛ لأنّ التجسيم عندهم يستلزم التشبيه لكون الأجسام عندهم متماثلة، فإطلاق الجسم عليه تعالى يستلزم تشبيهه بسائر الأجسام.

(١) «الجواب الصحيح لمن بدّل الدين الصحيح» (٣/٤٤٤ - ٤٤٦)، و: (٢/٢٣٣ - ٢٣٤) من الطبعة القديمة.

(٢) انظر: «مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها» (١/٧٨).

(٣) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٤/١٤٥ - ١٤٨)، «مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات» (ص ١٢٩ - ١٣١)، «مقالة التشبيه» (٨٣ - ٨٥).

أما أهلُ السُّنَّةِ: فلفظُ الجسمِ عندهم مجملٌ يتوقفُ الحكمُ عليه على معرفة مراد القائل به، ولذلك يسلكون فيه منهجهم المعروف في الألفاظ المجملة، القائم على التوقف في اللفظ والاستفصال في المعنى، وأما التشبيه: فإنهم ينفونه عن الله ﷻ، ويُصَرِّحون بذلك، وسيأتي بحثُه في المطلب الثالث من المبحث السابع - إن شاء الله تعالى -.

ثانياً: أقسامه:

التشبيه الذي ضلَّ به من ضلَّ من الناس على نوعين:
 أحدهما: تشبيهُ المخلوقِ بالخالق، وهو: إثباتُ شيءٍ للمخلوقِ مما يختصُّ به الخالقُ من الأفعال، والحقوق، والصفات.
 أما الأفعال: فكفعل من أشرك في الربوبية، ممن زعمَ أن مع الله خالقاً، أو نسبَ إلى غير الله شيئاً من خصائص الربوبية.
 وأما الحقوق: فكفعل المشركين بأصنامهم، حيث زعموا أن لها حقاً في الألوهية، فعبدوها مع الله تعالى.
 وأما الصفات: فكفعل الغلاة في مدح النبي ﷺ أو غيره، مثل قول بعضهم:

فكن كما شئت يا من لا شبيه له وكيف شئت، فما خلقت يدانيكاً^(١)
 والثاني: تشبيهُ الخالقِ بالمخلوق، وهو: أن يُثبَّتَ لله تعالى في ذاته، أو صفاته: من الخصائص مثل ما يثبَّتُ للمخلوقِ من ذلك؛

(١) قاله المتنبي في مدح عبيد الله بن يحيى البحتري، انظر: «ديوانه» (٢/٣٧٩) - بشرح العكبري - وفيه: «فكن كما أنت...»، والمتنبي لم يكتب بما قاله، بل يقول بعده:

وعظمُ قدرك في الآفاقِ أو همَني أتى - لِقَلَّةِ ما أثبَّتُ - أهجوكا!!

كقول القائل: إنَّ يدي الله مثل أيدي المخلوقين، واستواءه على عرشه كاستوائهم، ونحو ذلك^(١).

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي: «التشبيه نوعان:

تشبيه الخالق بالمخلوق، وهذا الذي يتعب أهل الكلام في رده وإبطاله، وأهله في الناس أقلُّ من النوع الثاني، الذين هم أهل تشبيه المخلوق بالخالق، كعباد المسيح، وعُزير، والشمس والقمر، والأصنام، والملائكة، والنار، والماء، والعجل، والقبور، والجن، وغير ذلك، وهؤلاء هم الذين أرسلت إليهم الرسل يدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له»^(٢).

وسأتي مزيداً من التفصيل عن التشبيه عند الحديث عن حقيقته عند أهل السنة.

المقام الثاني

عرض شبهة التشبيه عند التفتازاني

وفيه أمران

الأمر الأول

عرض الشبهة عنده

هذه الشبهة أوسع شبيه المعطلة على الإطلاق، وبقية الشبه تدور حولها، ومع ذلك لم يرد ذكرها باسمها في كتاب

(١) انظر: «فتح رب البرية بتلخيص الحموية» للشيخ ابن عثيمين - ضمن «مجموع فتاوى ابن عثيمين» - (٢٢/٤ - ٢٣).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٢٥٩).

«شرح العقائد النسفية»، ولكنها ذُكرت بصيغٍ أخرى.

ذلك أنّ التفتازانيّ قال في أدلة أهل السنّة لإثبات الصفات
الخبرية والاختيارية:

«واحتج المخالف:

بالنصوص الظاهرة في الجهة^(١)، والجسمية^(٢)، والصورة^(٣)،
والجوارح^(٤).

وبأن كلّ موجودين فرضاً لا بدّ أن يكون أحدهما متصلّاً
بالآخر، مماساً له، أو منفصلاً عنه، مبائناً في الجهة، والله تعالى
ليس حالاً ولا محلاً للعالم؛ فيكون مبائناً للعالم في جهة، فيتحيّز،
فيكون جسمًا، أو جزءً جسم، مَصَوَّرًا، متناهيًا.

(١) كقوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ
أَسْتَوَى﴾، وقوله - عليه الصلاة والسلام - لامرأة: «أين الله؟» قالت:
في السماء، قال: «هي مؤمنة» كما في «صحيح مسلم». «النبراس شرح
شرح العقائد النسفية» (ص ١٨٤)، وانظر: «حاشية الكستلي على شرح
العقائد النسفية» (ص ٧٣).

(٢) نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾، و﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾،
وحدِيث: «أتاني يمشي أتيته هرولة» كما في الصحيحين. انظر: «حاشية
الكستلي» (ص ٧٣)، «النبراس» (ص ١٨٤).

(٣) نحو قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته». انظر: «حاشية الكستلي»
(ص ٧٣)، «النبراس» (ص ١٨٤).

(٤) نحو قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ﴾، و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، و﴿وَلِصْنَعِ
عَلَى عَيْتٍ﴾. «حاشية الكستلي» (ص ٧٣ - ٧٤)، وكقوله ﷺ: «قلب
المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن». «النبراس» (ص ١٨٤).

والجواب:

أن ذلك وهمٌ محضٌ، وحكمٌ على غير المحسوس بأحكام المحسوس.

والأدلة القطعية^(١) قائمةٌ على التنزيهات، فيجب:

• أن يفوّض علم النصوص إلى الله تعالى، على ما هو دأبُ السلف؛ إثارةً للطريق الأسلم.

• أو تَوَوُّلُ بتأويلاتٍ صحيحة^(٢)، على ما اختاره المتأخرون؛ دفعًا لمطاعن الجاهلين، وجذبًا لضُبع القاصرين؛ سلوگًا للسبيل الأحكم^(٣).

يرى التفتازاني في هذا النص:

أنّ هذه النصوص ظاهرةٌ في إثبات ما لا يليقُ به تعالى، حيث إنّ:

• نصوصَ العلو والفوقية تستلزمُ الحيزَ والجهة.

• وأنّ نصوصَ الصفات الاختيارية تستلزمُ الجسمية؛ لأنها

تدل على حلول الحوادث به تعالى، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وذلك يستلزمُ كونه جسمًا.

• وأنّ نصوصَ الصفات الخبرية تستلزمُ الجوارح، والجسمية

أيضًا.

وكل هذه الأمور - الحيز والجهة، والجسمية، والجوارح -

تستلزمُ التشبيه:

(١) أي: البراهين العقلية، انظر ما سبق في (ص ٢٠٥٧).

(٢) أي: مطابقة لما تفيدُه الأدلة القطعية العقلية من التنزيهات، انظر ما سبق في (ص ٢٠٥٧).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (٣٤).

- أمّا الجسمية: فالأمرُ فيها واضح؛ لأنه تعالى لو كان جسمًا لكان مثلًا لسائر الأجسام؛ لأنّ الأجسامَ متماثلة.
- وأمّا الحيز والجهة: فلأنّ كلّ متحيِّزٍ جسمٌ مركب، أو جوهرٌ فرد، ومن قال ذلك فهو مشبّه؛ لأنّ الأجسامَ متماثلة.
- وكذلك الجوارح: فهي أبعاض لا تكون إلاّ للأجسام، والأجسامُ متماثلة.
- وقد صرّح التفتازانيُّ بكون هذه النصوص ظاهرةً في التشبيه في «المقاصد» وشرحه^(١)، وقد ذكرتُ نصّه فيما سبق^(٢).
- وقد تبينَ بذلك أنّ ظاهرَ نصوص الصفات التي عطّلها التفتازانيُّ: تشبيهُ الله تعالى بالمخلوقين، ولذلك قرر تعطيلها.
- وسنعرّف في المقامات اللاحقة خطأ التفتازاني في نظرتة إلى النصوص، وظنه أنّ ظاهرها هو التشبيه، وفي تعطيله لها ظنًا منه أنه بذلك يفر من التشبيه.

الأمر الثاني

مفهوم التشبيه عند التفتازاني

التشبيهُ عند التفتازاني لا يختلف عن التمثيل، كما صرّح به^(٣)، والتمائلُ والتشابهُ عنده: الاشتراكُ في الصفات النفسية (وهي الذاتية)، قال في «المقاصد» - في موضوع خواص الكثرة -:

(١) (٤٧/٤، ٤٨، ٥١، ٩٣/٥).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٢٠٥٦ - ٢٠٦٤).

(٣) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤)، وسيأتي نصه بعد قليل.

«ومنها: التماثل، وهو الاشتراك في الصفات النفسية، ويلزمه الاشتراك فيما يجب، ويمكن، ويمتنع، وأن يسدَّ كلُّ من الآخر، ولا بدَّ من جهة اختلاف لتحقيق التمايز، ومن اشترط^(١) عدمه: أراد في المعنى الذي به التماثل»^(٢).

وقال في الشرح عن التماثل: «وهو الاشتراك في الصفات النفسية...»

ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية أمران:

• أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز.

• وثانيهما: أن يسدَّ كلُّ منهما مسد الآخر، وينوبَ منابه.

فمن هنا يُقال: المثلان: موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع.

أو: موجودان سدَّ كلُّ منهما مسد الآخر...»^(٣).

ومما أكَّده التفازاني في هذا الموضوع: أنه لا بد من اختلاف المتماثلين في جهة ما؛ ليتحقق التعدُّد والتمايز.

قال التفازاني في هذا الموضوع - بعد النص السابق مباشرة -: «والمتماثلان وإن اشتركا في الصفات النفسية، لكن لا بدَّ

(١) في طبعة عميرة: «اشترط»، والتصويب من نسخة «أشرف المقاصد» (٣٠٢/١).

(٢) «مقاصد الطالبين» (٤٨/٢).

(٣) «شرح المقاصد» (٤٩/٢)، وقارنه بما في «الشامل في أصول الدين» للجويني (ص ١٦٩)، وفي «أبكار الأفكار» للآمدي (٢٦٣/٣)، ويبدو أن التفازاني أخذ تعريف التماثل وما ذكره من لوازمه منهما.

من اختلافهما بجهةٍ أخرى ليتحقق التعدُّد والتمايز، فيصح التماثل»^(١).

وما ذكره التفتازاني عن التماثل (وهو التشبيه عنده) في «شرح العقائد النسفية»: لا يختلف عما أوردته عنه فيما سبق، يقول التفتازاني في ذلك:

«ولا يشبهه شيء»؛ أي: لا يُماثله:

- أما إذا أريدَ بالمماثلة: الاتحاد في الحقيقة؛ فظاهر.
- وأما إذا أريدَ بها: كونُ الشئين بحيث يسدُّ أحدهما مسدَّ الآخر؛ أي: يصلح كلُّ واحدٍ منهما لما يصلح له الآخر: فلأن شيئاً من الموجودات لا يسدُّ مسدَّه في شيءٍ من الأوصاف؛ فإن أوصافه، من: العلم، والقدرة، وغير ذلك: أجلُّ وأعلى مما في المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما»^(٢).

ثم يُشير التفتازاني إلى مذهب أبي الحسن الأشعري في حقيقة (المثل) و(الشبه)، ويبرِّئه عما نسب إليه أبو المعين النسفي من أن المماثلة عنده لا تتحقق إلا بالمساواة من جميع الوجوه، والتفتازاني يُدافع عن الأشعري، ويبين أن كلامه لا يدلُّ على ما نسب إليه حتى يُسنع عليه بذلك.

وقبل أن يُدافع التفتازاني عن الأشعري: ينقل عن أحد الماتريديّة - وهو: الصابوني - تفسير (المثل) بنحو ما حكى عن الأشعري، ثم يدافع عن الأشعري والصابوني كليهما، ويوجّه

(١) «شرح المقاصد» (٢/٤٩).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (٣٤ - ٣٥).

كلامهما بما يتفق مع مذهب غيرهما في (المثل)، يقول التفازاني في ذلك:

«قال في «البداية»^(١): (إن العلم منا موجودٌ، وعَرَضٌ، وعِلْمٌ محدثٌ^(٢))، وجائزُ الوجود، ومتجددٌ في كلِّ زمان؛ فلو أثبتنا العلمَ صفةً لله تعالى: لكان موجودًا، وصفةً، وقديمًا، وواجبَ الوجود، ودائمًا من الأزل إلى الأبد؛ فلا يُماثلُ علمَ المخلوق بوجهٍ من الوجوه)، وهذا كلامه^(٣).

وقد صرَّح^(٤) بأن: (المماثلة عندنا إنما تثبتُ بالاشتراك في

(١) واسمُه الكامل: «البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين»، وهو نور الدين الصابوني الماتريدي (ت ٥٨٠هـ).

(٢) هكذا في النسخ الهندية - سوى نسخة «النبراس» - وفي نسخة كلود سلامة: بدون كلمة (علم)، وفي نسخة السقا: «وعلم محدث»، وهو موافقٌ لِمَا في «البداية» للصابوني.

(٣) انظر: «البداية من الكفاية» (ص ٥٩).

(٤) أي: وقد صرَّح الصابوني نفسه في الموضوع السابق من «البداية»، قبل كلامه الأول، الذي نقله التفازاني بنصّه، ونصُّ الصابوني هنا: «وعندنا: المماثلة إنما تثبتُ بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلف في وصفٍ واحدٍ لا تثبتُ المماثلة، مثال ذلك: أن العلمَ منا موجودٌ، وعَرَضٌ...». إلى آخر كلامه السابق.

ملاحظة: اختلف المحشون في هذا التصرف من التفازاني، حتى ذهب بعضهم إلى احتمال أن يكون الذي صرَّح «بأن المماثلة عندنا...» ليس هو الصابوني، بل غيره من العلماء، كما اختلفوا في غرض التفازاني من إيراد هذه الأقوال، انظر: «النبراس» (١٨٨)، «حاشية العصام» (١٦٤/٢/٢).

والذي سبب هذا الإرباك هو صنيع التفازاني نفسه، حيث تصرف في نص =

جميع الأوصاف، حتى لو اختلفا في وصفٍ واحدٍ انتفت المماثلة^(١).

وقال الشيخ أبو المعين في «التبصرة»: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثلٌ لعمره في الفقه، إذا كان يساويه فيه، ويسدُّ مسدّه في ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفةٌ بوجوهٍ كثيرة، وما يقوله الأشعرية^(٢) من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة في جميع الوجوه فاسدٌ؛ لأن النبي ﷺ قال: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل»^(٣) وأراد الاستواء في الكيل لا غير، وإن تفاوتت الوزن، وعدد الحبات، والصلابة، والرخاوة^(٤).

والظاهر أنه لا مخالفة^(٥)؛ لأن مراد الأشعري: المساواة

= الصابوني بالتقديم والتأخير، وكان الأولى أن لا يفعل ذلك؛ خاصة وأن غرضه لا يفوت بالالتزام بالنص، مع ما فيه من تجنب التشويش، إلا أنه يتحدث هنا على افتراض علم القارئ بموقف الصابوني، والله تعالى أعلم.

(١) «البداية من الكفاية» (ص ٥٩) - قبل النص السابق -.

(٢) انظر ما سيأتي في (ص ٢٣٦٣) من التوضيح حول مذهب الأشاعرة.

(٣) رواه الإمام مسلم في «صحيحه» (١٢١١/٣)، ح (١٥٨٨) في المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً.

(٤) انظر: «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/١٤٩).

ملاحظة: ذكر التفتازاني نصّ كلام أبي المعين النسفي من بداية قوله: «إنا نجد» إلى قوله: «بوجوه كثيرة»، وأما ما بعده: فلم يلتزم بنصه، بل أتى بمعناه.

(٥) أي: لا مخالفة بين ما قرره الجمهور في حقيقة المثل، وبين ما ذهب إليه الأشعري والصابوني، وقد اضطرب بعض الشراح والمحشون هنا في بيان =

من جميع الوجوه فيما به المماثلة، كـ(الكيل) مثلاً، وعلى هذا ينبغي أن يُحْمَلَ كَلامُ صاحب «البداية» أيضاً، وإلا، فاشترك الشيئين من جميع الأوصاف، ومساواتهما من جميع الوجوه: يرفعُ التعددُ، فكيف يُتَصَوَّرُ التماثلُ؟!»^(١).

غرضُ التفتازانيِّ هنا: هو الدفاعُ عن الأشعري، ولَمَّا كان الدفاعُ عنه مما قد يُثيرُ حفاظَ الماتريديَّة: سلك التفتازانيُّ طريقاً يُحْتَمُّ عليه ذلك الدفاعُ دون أن يدلَّ ذلك على تجرُّده للدفاع عن الأشعريِّ وحده، وذلك بأن نقلَ نصًّا لأحد أئمة الماتريديَّة - وهو نور الدين الصابوني - يذهبُ فيه ذلك الماتريديُّ نفسَ المذهب الذي يُشعِّعُ الماتريديَّةُ به على الأشعري، وبذلك يكون التفتازانيُّ قد ورَّطَ علماً من أعلام الماتريديَّة في المشكلَةَ نفسِها، وورَّطَ أصحابه الماتريديَّةَ معه أيضاً.

هنا يتنهزُ التفتازانيُّ فرصةً للدفاع عن الأشعري في سبيل الدفاع عن الصابونيِّ الماتريدي، فيذكرُ أن مرادَ الرجلين - الأشعري والصابوني - في المساواة الكاملة هنا: هو فيما به المماثلة، وليس في جميع أوصاف المتماثلين.

وهذا دفاعٌ قوي ووجيه، وهو الذي ينبغي أن يُحْمَلَ عليه كَلامُ الرجلين، وبمثله قال في «شرح المقاصد» أيضاً^(٢).

= مراد التفتازانيِّ بسبب ما أسلفته من تصرف التفتازاني في نقل كلام الصابوني.

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤ - ٣٥).

(٢) (٤٩/٢).

على أنني لم أجد في كتب الأشعري نفسه^(١) ما ينسبُه الماتريديَّةُ إليه نصًّا، إلَّا أنَّ نقلَ أصحابه عنه لا يختلف عمَّا نسبَه إليه أبو المعين النسفي^(٢)، أمَّا غيرُه من الأشاعرة: فالتشبيهُ عندهم لا يختلف عمَّا ذكره التفتازانيُّ في أقواله السابقة، من أنه مرادِفٌ للتمثيل، ويحصلُ بالاشتراكِ في الصفات الذاتية^(٣).

إلَّا أنهم يختلفون مع الماتريديَّة - حسب ما وصلَ إليه تباعي القاصر - في قضيةٍ مهمة، وهي جوهريةٌ في هذا الموضوع، وهي: أنَّ الأشاعرةَ مع تصریحهم بأنَّ حقيقةَ المماثلةِ «تساوي المثلين الموصوفين بها في جميع صفات النفس»^(٤): يصرحون أيضًا: «بأنَّ كلَّ شَيْئَيْنِ ثَبَتَ تماثلُهُما: لم يصح اختلافُهُما بوجهٍ من الوجوه، وكلَّ شَيْئَيْنِ ثَبَتَ اختلافُهُما: لم يصح تماثلُهُما»^(٥).

والخلاصة: «أنه لا مماثلةٌ مع ثبوت المخالفةِ بوجهٍ من الوجوه؛ إذ عند ثبوت المخالفة: لا يَسُدُّ أحدهما مسدَّ صاحبه، وهذه هي النقطة في المسألة، وهي أنَّ بين المخالفةِ والمماثلةِ من التقابل ما بين الضدين، فلا يُتصوَّرُ اجتماعُهُما في

(١) في: المقالات، والإبانة، واللمع، ورسالته إلى أهل الثغر.

(٢) نسبَ ابنُ فورك في «مجرد مقالات الأشعري» (ل ٩٩/ب) - حسب نقل الدكتور محمد السليمانِي عنه في هامش «الحدود» لابن فورك (ص ٩١) - إلى الأشعري نحو ما سأذكرُه عن الأشاعرة.

(٣) انظر: «الحدود» لابن فورك (ص ٩١).

(٤) كما ذكره الجويني في «الإرشاد» (ص ٥٨).

(٥) ذكره الجويني في «الشامل في أصول الدين» (ص ١٨٦).

محل واحد، فكان من ضرورة ثبوت المخالفة: انتفاء المماثلة»^(١).

وهذه الفكرة هي بعينها التي شنع بها أبو المعين النسفي على الأشاعرة، ووافقها فيها - مبدئيًا - التفتازاني^(٢).

بينما يذهب الماتريديّ - كما حكى أبو المعين النسفي مذهبهم - أن التماثل والتخالف ليسا ضدّين، بل يمكن اجتماعهما في محل واحد من وجهين مختلفين، وأنّ التماثل لا يُشترط فيه الاشتراك في جميع الأوصاف، بل يُشترط فيه الاشتراك فيما به المماثلة، وفي ذلك يقول أبو المعين النسفي:

«إنّ الصانع القديم - جلّ ثناؤه - لا يشبه العالم ولا شيئاً من العالم بوجه من الوجوه؛ لأنّ المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان: ما ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسدّ مسدّه . . .

فإن كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسدّ مسدّه من جميع الوجوه: كانا مثليين من جميع الوجوه، وإن كان ينوب منابه، ويسدّ مسدّه من بعض الوجوه: كانا مثليين من ذلك الوجه.

(١) «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/١٤٣)، وقد قاله موضّحاً نقطة الارتكاز في نظرة الأشعرية إلى المماثلة.

(٢) حيث إنّ التفتازانيّ يحاول دفع هذه الشناعة عن الأشعري بنفي أن يكون قد أراد ما فهمه النسفي، وهذا يدل على أنّ التفتازانيّ متفق مع النسفي في رفض هذا المذهب، كما أنه متفق معه في الاستدلال بالأدلة التي استدلل بها النسفي نفسه لإثبات أنه لا يُشترط في التماثل =

ثم إنما ينوبُ أحدهما منابَ صاحبه ويسدُّ مسدَّهُ في وجهٍ من الوجوه: إن استويًا في ذلك الوجه؛ إذ لو كان بينهما تفاوتٌ في ذلك الوجه: لَمَا نابَ أحدهما منابَ صاحبه، ولا سدَّ مسدَّهُ...»^(١).

وقال: «ثم اعلم: أنا لا نقول ما يقوله الأشعرية أن لا مماثلةً إلا بالمساواة من جميع الوجوه، وأن لا ثبوت لها مع تمكّن المخالفة من وجه؛ لتنافيهما من وجه، بل نقول: يجوز أن يكون الشيء مماثلًا لشيءٍ من وجه، مخالفاً من وجه؛ فإننا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدًا مثلٌ لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه، ويسدُّ مسدَّهُ في هذا الباب، وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة...»^(٢) إلى آخر ما نقله التفتازاني عنه فيما سبق.

وقال مؤكِّدًا لما سبق: «إن الاستواء في الجهة التي تقع بها المشاركة: شرطٌ لإطلاق اسم (المماثلة)؛ فإن اثنين لو اشتركا في الكلام، أو في الفقه، أو في الطب، أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواةً ينوبُ أحدهما منابَ صاحبه ويسدُّ مسدَّهُ: لا يستجيزُ أحدٌ من أرباب اللسان أن يقول: فلانٌ مثلُ فلان في علم كذا أو في صنعة كذا، وإذا كانت بينهما مساواةً يسدُّ أحدهما مسدَّ صاحبه: يستجيزون ذلك، فدلَّ أن

= إلا الاشتراك فيما به التماثل، انظر: «شرح المقاصد» (٤٩/٢).

(١) «التمهيد في أصول الدين» له (ص ١٣).

(٢) «تبصرة الأدلة» له (١٤٩/١).

الأمر على ما بيّنا»^(١).

والملاحظ: أنّ التفتازانيّ قد حاولَ التوفيقَ بين الأشاعرة والماتريديّة في حقيقة المماثلة، إلا أنّ الأمر لا يبدو كما ذهب إليه التفتازانيّ رحمته الله، بل هناك اختلافٌ بين الطائفتين في مفهوم التماثل، وأنّ مذهب الماتريديّة في ذلك - على ضوء عرض أبي المعين النسفي له - لا يختلف عن مذهب أهل السنّة - والذي سيأتي عرضه في المقام اللاحق - بخلاف الأشاعرة؛ فإنهم لا يقولون بجهة اختلاف بين المتماثلين، وهذا لا يتحقق في موجودين ما داما قد استقلّا في الوجود، فلا بدّ من الاختلاف بينهما، واختصاص كل واحدٍ منهما بما يخصّ وجوده، كما أنه لا بدّ من وجود جهة اتفاقٍ بينهما، ولو كان في مجرد الوجود.

وقد شابَ موقفَ التفتازانيّ شيءٌ من الغموض والتردد جرّاء محاولته التوفيقَ بين مذهبين متنافرين في المسألة، وأحاول استخلاصَ مذهبه عبر المسائل الآتية:

أولاً: تعريفُ التفتازانيّ للتماثل هو بعينه تعريفُ الأشاعرة، كما سبق بيانه، وقد نقله أبو المعين النسفي في «التبصرة»^(٢) ثم نقده بالتفصيل، وبذلك يُعرف انحيازُ التفتازاني إلى الأشاعرة في هذا الباب.

ثانياً: بعد ما عرّفه بمثل تعريف الأشاعرة، زاد: «والمتماثلان وإن اشتركا في الصفات النفسية، لكن لا بدّ

(١) «تبصرة الأدلة» (١/١٥٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (١/١٤٢ - ١٤٣، ١٤٩ - ١٥٢).

من اختلافهما بجهةٍ أخرى ليتحقق التعدُّد والتمايز، فيصح التماثل».

وهذا التصريحُ هو الجديدُ في موقف التفتازاني، والذي لم أجده عند أحدٍ من الفريقين، ويهدفُ التفتازانيُّ بكلامه المذكور التوفيقَ بين الأشاعرة والماتريديَّة في تعريف المماثلة، وأنهم كلهم يرون - عنده - أنه لا بدَّ من وجود جهتين في المتماثلين: جهة اتفاق، ليتحقق التماثل، وجهة اختلاف، ليتحقق التمايز.

ولكن وجهة نظر التفتازاني في هذا الموضوع مما لا يُوافق عليه؛ لأنَّ النسفيَّ قد نقلَ تعريفَ الأشاعرة - وهو الذي اختاره التفتازانيُّ - ونقده بشدة، ودلَّل على فساده بأدلةٍ يوافقُه فيها التفتازانيُّ من حيث المبدأ، ثم بيَّن النسفيُّ وجهة نظر أصحابه، وهو أنَّ المتماثلين لا يُشترطُ فيهما التماثلُ من كل وجه، وقد سبق بعضُ كلامه.

ثالثاً: يتأيَّد إخفاقُ التفتازانيِّ رَحِمَهُ اللهُ في التوفيق بين القولين: بأنَّ الأشاعرةَ قد صرَّحوا بأنَّ ما ثبتَ تماثلُهما لا يجوز اختلافُهما، وبالعكس، وهذا ينسفُ كلَّ جهدٍ يُبذلُ للتوفيق؛ لأنه يناقضُ الموقفَ الذي عرضَه النسفيُّ عن أصحابه الماتريديَّة.

رابعاً: نظريةُ الأشاعرة في التماثل مرتبطةٌ بنظرية تماثل الأجسام، والتي تلخص في أنَّ الجواهرَ والأجسامَ متماثلة، بخلاف الأعراض، فإنها قد تختلف وقد تتماثل، فالأعراضُ لا عبرةٌ بها في التماثل والتخالف.

والنسفي لم يرتض بهذا الضابط الذي ذهب إليه الأشاعرة في تحديد التماثل والتخالف، بل كلامه واضح في أنّ المماثلة والمخالفة تحصلان بالأعراض، كما أنهما تحصلان بالأجسام.

وبما أنّ التفازاني يوافق الأشاعرة في نظرية تماثل الأجسام بدون أيّ تعديل: فلا يمكنه أن يوافق الماتريديّة وأهل السنّة في هذه المسألة، بأنّ المماثلة والمخالفة تحصلان بالأعراض كما أنهما تحصلان بالأجسام.

وكلّ هذه الأمور تدلّ على أنّ التفازاني رَحِمَهُ اللهُ لم يحدّد وجهة نظره في جميع المسائل المتعلقة بموضوع المماثلة بوضوح، وهذا أحد الاحتمالين في المسألة.

والاحتمال الثاني: أن يكون قد اضطرب في القضية، حيث وافق الأشاعرة في بعض مسائلها، والماتريديّة في البعض الآخر.

والثالث: أن تكون محاولة توفيقه بين الموقفين ناتجة من عدم تعمّقه عن الفوارق الأساسية بين الموقفين.

ومع استبعادي للاحتمالين الأخيرين نظرياً، وذلك لمكانة التفازاني رحمة الله تعالى في هذا الفن، وكونه من محققي المذهبين - الأشعريّ والماتريديّ - إلا أنني لم أجد في القرائن المتاحة ما يرجّح جانباً على الآخر، والله تعالى أعلم بالصواب. على أن الوصول إلى نتيجة حاسمة لا تهمني كثيراً هنا، بقدر ما يهمني التعرف على مذهبه حول حقيقة التشبيه، وقد تبين أنه مضطرب في ذلك بين الموقفين.

المقام الثالث

دراسة موقف التفتازاني في التشبيه على ضوء منهج أهل السنة
وفيه أمران:

الأمر الأول

حقيقة التشبيه عند أهل السنة والجماعة

والآن ننتقل إلى معرفة التشبيه عند أهل السنة، لنرى مدى الاتفاق والاختلاف في ذلك، فأقول - مستعيناً بالله تعالى -:

١ - التشبيه عند أهل السنة ليس مرادفًا للتمثيل، كما هو الحال عند التفتازاني وأصحابه، ولذلك قال شيخ الإسلام - في المناظرة حول العقيدة الواسطية -:

«ذكرت في النفي التمثيل، ولم أذكر التشبيه؛ لأن التمثيل نفاه الله بنص كتابه، حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وكان أحب إليّ من لفظ ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، وإن كان قد يُعنى بنفيه معنى صحيح، وكما قد يُعنى به معنى فاسد»^(١).

وذكر رَحِمَهُ اللهُ أَيضًا: أن اسم (المشبهة) ليس له ذمٌ بلفظه في الكتاب والسنة، كما أنه «ليس له ذكرٌ بدم في الكتاب والسنة»^(٢)،

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦٦/٣).

(٢) لا يحتاجُ كلامُ شيخ الإسلام هنا إلى تعليق وشرح، وليس فيه لبس فيما يريد أن يوضحه رَحِمَهُ اللهُ، وهو المقارنة بين التمثيل والتشبيه، وأنّ الذم في الكتاب والسنة لم يرد بلفظ التشبيه؛ للإجمال الذي فيه، ومع هذا الوضوح في كلامه رَحِمَهُ اللهُ: نسبه كثيرٌ من المتكلمين إلى التشبيه، بل قال أحدهم - عن شيخ =

ولا كلام أحدٍ من الصحابة والتابعين، ولكن تكلم طائفةً من السلف... بدم المشبهة، وبيّنوا المشبهة الذين ذمّهم أنهم الذين يمثلون صفات الله بصفات خلقه، فكان ذمّهم لِمَا في قولهم من مخالفة الكتاب والسنة إذا دخلوا في التمثيل؛ إذ لفظ التشبيه فيه إجمالاً واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ: (التمثيل) الذي دلّ عليه القرآن، ونفى موجبه عن الله وَعَلَى (١).

والإجمال الذي أشار إليه شيخ الإسلام رَضِيَ اللهُ فِي لفظ (التشبيه): وضحّه في مواضع أخرى من كتبه، من ذلك قوله - وهو يتحدث عن الفرق الكلامية -:

«وأصل ضلال هؤلاء: أنّ لفظ: (التشبيه) لفظ فيه إجمال، فما من شيئين إلا وبينهما قدرٌ مشتركٌ يتفق فيه الشيطان، ولكن ذلك المشترك المتفق عليه لا يكون في الخارج، بل في الذهن، ولا يجب تماثلهما فيه، بل الغالبُ تفاضلُ الأشياء في ذلك القدر المشترك، فأنت إذا قلت عن المخلوقين: حي، وحي، وعليم، وعليم، وقديرٌ وقدير: لم يلزم تماثلُ الشيين في الحياة والعلم والقدرة، ولا يلزم

= الإسلام -: «بل لقد صرّح أشهرُ كبرائهم وزعمائهم بأنّ الشريعة لم تدم التشبيه والمشبهة». قاله سعيد فودة في «تهذيب شرح السنوسية» (ص ١٣)، وكتب أخرى، وهو ممن يلقي التهم جزافاً، وبدون أن يُحيل إلى كتب الذين يتهمهم، وعمدته على مثل هذا النص الذي قارن فيه شيخ الإسلام بين التمثيل والتشبيه، وهو من طراز الكوثري وتلميذه السقاف في الإفك والبهتان.

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/١٠٩)، وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٤٦/٤، ١٥٣).

أن تكون حياة أحدهما وعلمه وقدرته نفس حياة الآخر وعلمه وقدرته، ولا أن يكونا مشتركين في موجودٍ في الخارج عن الذهن»^(١).

ومن هنا نعلم: أنه لا بدّ من معرفة التشبيه الذي يُدْمُ صاحبه بإطلاق، والذي دلّت الأدلة الشرعية على نفيه، وبدّع أئمة السُنّة صاحبه، وهو: أنّ المشبّه هو من وصف الله تعالى بشيءٍ من خصائص المخلوقين، ومثله تعالى بخلقه، ولم يفهم من صفات الله تعالى إلا ما عند المخلوقين من الصفات، فحمل صفات الله تعالى على صفات المخلوقين^(٢)، كما تقدم في تعريف التشبيه.

ويدخلُ في معنى التشبيه أيضاً: وصفُ الله تعالى بصفات النقص، والتي يتنزّه الباري عز وجل عنها؛ كوصفه بالسُنّة، والنوم، والعجز، وغيرها^(٣).

وقد بيّن أئمة أهل السُنّة حقيقة التشبيه الذي يجبُ نفيه عن الله تعالى، ووضحوه بما لا يدعُ مجالاً للالتباس، لِمَا لاحظوا من استغلال الجهمية والمعتزلة لهذه الشبهة في ردّ النصوص الواردة في الأسماء والصفات، ومن ذلك:

(١) «منهاج السُنّة النبوية» (٢/٥٢٦)، وانظر فيه: (٢/٥٩٥).

(٢) انظر: «تحريم النظر في كتب الكلام» لابن قدامة (ص٥٨)، «منهاج السُنّة النبوية» (٢/٥٩٥)، «مقالة التشبيه» (١/٨١ - ٨٢)، «المشبهة» للدكتور ناصر العقل (ص١٦).

(٣) انظر التفصيل في: «مقالة التشبيه» (١/٨٢ - ٨٣)، وانظر ما سبق في (ص؟) عن الشيخ ابن عثيمين.

• ما قاله الإمام إسحاق بن راهويه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إنما يكون التشبيه إذا قال: يدٌ كيدي، أو مثل يدي، أو سمعٌ كسمعي، أو مثل سمعي، فهذا تشبيه، أمّا إذا قال كما قال الله تعالى: يد، وسمع، وبصر، ولا يقول: كيف، ولا يقول: مثل سمع، ولا كسمع: فهذا لا يكون تشبيهاً عنده، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (١١)» [الشورى: ١١] (١).

• وقال الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن المشبهة: «المشبهة تقول: بصرٌ كبصري، ويدٌ كيدي، وقَدَمٌ كقدمي، ومن قال ذلك فقد شَبَّهَ الله بخلقه» (٢).

• وممّن ركز على هذه المسألة، وبَيَّن حقيقة التشبيه، وردّ فيه على المتكلمين: الإمام ابن خزيمة - رحمه الله تعالى - في عدد من المواضع من كتابه القيم «كتاب التوحيد» (٣).

• وممن فصّل في هذه القضية من الأئمة المتأخرين - بل وعلى رأسهم -: شيخ الإسلام ابن تيمية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فقد أولى هذه القضية من الأهمية بحسب حجمها عند أهل السُنَّة والمبتدعة على

(١) أخرجه الإمام الترمذي في «جامعه» (٥١/٣) في كتاب الزكاة، وذكره ابن القيم في «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ٢٤٣ - ٢٤٤).

(٢) رواه أبو يعلى في «إبطال التأويلات» (٤٣/١، ٤٥)، وابن البنا الحنبلي في «المختار في أصول السُنَّة» (ص ٨١)، وذكره شيخ الإسلام في «بيان التلبيس» (٤٧٦/١)، و«الدرء» (٣٢/٢)، وانظر: «المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة» للدكتور عبد الإله بن سليمان الأحمد (٣٦٤/١).

(٣) انظر: «المدخل إلى صحيح الإمام ابن خزيمة» لكتاب السطور (ص ٥٥ - ٥٧).

السواء، ومن القواعد المهمة التي ركّز على بيانها وإبرازها في هذا الموضوع:

أنّ الاشتراك في الأسماء والصفات لا يستلزم تماثل المسميات والموصوفات، كما دلّ على ذلك: السمع، والعقل، والحس.

أما السمع: فقد قال تعالى عن نفسه: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يُعْطِكُمْ بِهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: ٥٨]، وقال عن الإنسان: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الإنسان: ٢]، ونفى أن يكون السميع كالسميع، والبصير كالبصير، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

وكذلك سمى الله تعالى نفسه حيًا، حليمًا، رؤوفًا، رحيمًا، ملكًا، مؤمنًا، عزيزًا، جبارًا، متكبرًا، وسمى بعض عباده بتلك الأسماء نفسها، ولكن ليس الحي الخالق كالحي المخلوق، ولا العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم، وكذلك في بقية الأسماء.

كما أنه تعالى أثبت لنفسه علمًا، وللإنسان علمًا، فقال عن نفسه: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ ﴿١﴾﴾ ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ﴿٢﴾﴾ [البقرة: ٢٣٥]، وقال عن الإنسان: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴿١٠﴾﴾ [الممتحنة: ١٠]، وليس علم الإنسان كعلم الله تعالى، فقد قال تعالى عن علمه: ﴿وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿٩٨﴾﴾ [طه: ٩٨]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٥﴾﴾ [آل عمران: ٥]، وقال عن علم الإنسان: ﴿وَمَا أوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥].

وكذلك وصف الله تعالى نفسه بالقوة، والإرادة، والمحبة،

والرضا، والمقت، والغضب، والمناداة، والمناجاة، والتكليم، والتعليم، والاستواء، وبسط اليدين، والإعطاء... ووصف بعض خلقه بهذه الصفات أيضًا، ولكن ليس قوة الله كقوة خلقه، ولا الإرادة كالإرادة، ولا المحبة كالمحبة، ولا الرضا كالرضا، وكذلك بقية الصفات.

وأما الدليل العقلي: فمن المعلوم بالعقل أنّ المعاني والأوصاف تتقيّد وتتميّر بحسب ما تُضاف إليه، فكما أنّ الأشياء مختلفة في ذواتها: فإنها كذلك مختلفة في صفاتها، وفي المعاني المضافة إليها؛ فإنّ صفة كل موصوفٍ تناسبه، لا يفهم منها ما يقصر عن موصوفها أو يتجاوزها، ولهذا نصف الإنسان باللّين، والحديد المنصهر باللّين، ونعلم أنّ اللّين متفاوت المعنى بحسب ما أضيف إليه.

وأما الحس: فإننا نشاهد للفيّل جسمًا، وقدمًا، وقوةً، وللبعوضة - كذلك - جسمًا، وقدمًا، وقوةً، ونعلم الفرق بين جسميهما، وقدميهما، وقوتيهما.

فإذا عُلِمَ أنّ الاشتراك في الاسم والصفة في المخلوقات لا يستلزم التماثل في الحقيقة، مع كون كلّ منهما مخلوقًا ممكنًا: فانتفاء التلازم في ذلك بين الخالق والمخلوق أولى وأجلى، بل التماثل في ذلك بين الخالق والمخلوق ممتنع غاية الامتناع^(١).

(١) انظر: «تقريب التدمرية» للشيخ العلامة ابن عثيمين - ضمن فتاواه - (١١٧/٤ - ١١٨)، وانظر: «التدمرية» (ص ٢٠ - ٣٠)، «مسألة في العلو - جامع المسائل» (٣/١٩٦ - ١٩٧)، «الماتريديّة» للشيخ الدكتور شمس الدين (١/٥١٣ - ٥١٦).

ثم ذكرَ شيخُ الإسلام لتبيين هذه الحقيقة - وهي: أنّ القدرَ المشتركَ بين الأسماءِ والصفات لا يستلزمُ التشبيه - أصليين شريفين، ومثليين مهمين - والله المثلُ الأعلى - وخاتمةً جامعةً ذكرَ فيها سبعةً قواعد مهمة، كلُّها تدورُ حول شبهة التشبيه والتجسيم.

أما الأصلان: فقد مرَّ ذكرُهما في مبحث التأويل، وهما:

١ - «القولُ في بعض الصفات كالقول في بعض»، وقد ردَّ شيخُ الإسلام بهذا الأصل على من يُثبتُ بعض الصفات دون بعض؛ كالأشاعرة والماتريدية^(١).

٢ - القولُ في الصفات؛ كالقول في الذات؛ فإن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، فإذا كانت له ذاتٌ حقيقيةٌ لا تماثلُ الذوات: فالذاتُ متصفةٌ بصفاتٍ حقيقية لا تماثلُ صفاتٍ سائرِ الذوات».

وقد ردَّ شيخُ الإسلام بهذا الأصل على جميع فرق المعطلة، من المعتزلة، والجهمية، والمتفلسفة، وغيرهم، وكذلك على الممثلة^(٢).

ثم ضربَ شيخُ الإسلام مثليين مهمين لبيان هذه القاعدة - وهي: أنّ القدرَ المشتركَ بين الأسماءِ والصفات لا يستلزمُ التشبيه - وهما:

(١) انظر ما تقدم في (ص ٢١٧٥)، وانظر: «تقريب التدمرية» للشيخ العلامة ابن عثيمين - ضمن فتاواه - (١٣٦/٤ - ١٣٧)، «شرح الرسالة التدمرية» للشيخ الدكتور محمد الخميس (ص ١٤١ - ١٤٦).

(٢) انظر: «تقريب التدمرية» (١٣٨/٤ - ١٤٠)، «شرح الرسالة التدمرية» للدكتور محمد الخميس (ص ١٥٤).

المثال الأول: نعيم الجنة: وقد أخبر الله تعالى أنّ في الجنة طعامًا، وشرابًا، ولباسًا، وزوجاتٍ، ومساكن، ونخلًا، ورمانًا، وفاكهةً، ولحمًا، وخمرا، ولبنا، وعسلا، وغير ذلك، وكلُّه حق على حقيقته، وهو في الاسم موافقٌ لِمَا في الدنيا من حيث المعنى، لكنه مخالفٌ له في الحقيقة:

أما موافقته لِمَا في الدنيا في المعنى: فلأنّ الله تعالى قال عن القرآن: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، ولولا موافقته له في المعنى: ما فهمناه ولا عقلناه.

وأما مخالفته له في الحقيقة: فلقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، وقوله ﷺ في الحديث القدسي: «أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»^(١)، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلاّ الأسماء»^(٢).

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواضع بالأرقام (٣٢٤٤، ٤٧٧٩، ٤٧٨٠، ٤٧٩٨)، أولها فيه (٣٩٩/٦)، ح (٣٢٤٤)، في بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة، وأنها مخلوقة، ومسلم في «صحيحه» (٤/٢١٧٤ - ٢١٧٥)، ح (٢٨٢٤/٢ - ٤) في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها.

(٢) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (٤١٦/١) في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَأَنوَأُ بِهِ مَسْتَشِيهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٥]، وكذلك ابن أبي حاتم في تفسيره (٦٦/١) برقم (٢٦٠)، والبيهقي في «البعث والنشور» (٣٦٨) وغيرهم، وصححه الشيخ الألباني في «الصحيحه» (٥/٢١٩ - ٢٢٠) برقم (٢١٨٨).

فإذا كانت هذه الأسماء دالةً على مسمياتها حقيقةً، وكان اتفاقها مع ما في الدنيا من الأسماء لا يستلزم اتفاق المسميات في الحقيقة، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله: فإن مباينة الخالق للمخلوق أعظم وأظهر من مباينة المخلوق للمخلوق؛ لأن التباين بين المخلوقات تباين بين مخلوق ومخلوق مثله، فإذا ظهر التباين بينها: كان بينها وبين الخالق أظهر وأولى^(١).

المثل الثاني: الروح التي فينا، والتي بها الحياة، وهي أقرب شيء إلى الإنسان، بل هي قوام الإنسان، وقد وُصفت في النصوص بأنها تعرج وتصد من سماء إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسَلُّ منه كما تسَلُّ الشعرة من العجين، ولا يُنكر أحد وجودها حقيقةً، وقد عجز الناس عن إدراك كنهها وحقيقتها إلا ما علموه عن طريق الوحي، واضطربوا فيها - فلاسفة، ومتكلمين، وغيرهم - اضطرابًا كثيرًا، لكونهم لا يُشاهدون لها نظيرًا...

فإذا كانت الروح حقيقةً، واتصافها بما وُصفت به في الكتاب والسنة حقيقةً، مع أنها لا تماثل الأجسام المشهودة: كان اتصاف الخالق بما يستحقه من صفات الكمال - مع مباينته للمخلوقات - من باب أولى، وكان عجز أهل العقول عن أن يحدوا الله أو يُكيّفوه آيين من عجزهم عن حدّ الروح وتكيّفها.

وإذا كان من نفي صفات الروح جاحدًا معطلًا، ومن مثلها بما يُشاهد من المخلوقات جاهلاً بها ممثلًا: فالخالق سبحانه أولى أن يكون

(١) انظر: «التدمرية» (ص ٤٦ - ٤٧)، «تقريب التدمرية» للشيخ ابن عثيمين - ضمن فتاواه - (٤/١٤١ - ١٤٢).

من نفى صفاته جاحداً معظماً، ومن قاسه بخلقه جاهلاً به ممثلاً^(١).

وخلاصة هذه القاعدة المهمة:

١ - أن الأسماء والصفات نوعان:

نوعٌ يختصُّ به الربُّ تعالى، مثل: (الله)، و(الرحمن)، و(الإله)، و(رب العالمين)، ونحو ذلك: فهذا لا يُثبت للعبد بحال، ومن هنا ضلَّ المشركون الذين جعلوا لله أنداداً.

والثاني: ما يوصف به العبدُ في الجملة؛ كالحي، والعالم، والقادر: فهذا لا يجوزُ أن يُثبت للعبدِ مثلُ ما يُثبت للربِّ أصلاً؛ فإنه لو ثبت له مثل ما ثبت له: للزم أن يجوزَ على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، وذلك يستلزم اجتماع النقيضين...^(٢).

٢ - أن الأسماء والصفات لها اعتباراتُ ثلاثة:

• اعتبارُ إطلاقها.

• اعتبارُ إضافتها إلى الخالق.

• اعتبارُ إضافتها إلى المخلوق.

وهذه الاعترافاتُ الثلاثةُ لكل واحدٍ منها حكمٌ يخالف الآخر، قال شيخ الإسلام:

فهذه الصفاتُ لها ثلاثة اعتبارات:

• تارة تُعتبرُ مضافةً إلى الرب.

(١) انظر: «التدمرية» (ص ٥٠ - ٥٧)، «تقريب التدمرية» (٤/١٤٣ - ١٤٤).

(٢) «منهاج السنَّة النبوية» (٢/٥٩٦).

● وتارة تُعْتَبَرُ مضافةً إلى العبد.

● وتارة تُعْتَبَرُ مطلقة، لا تختص بالرب ولا بالعبد.

فإذا قال العبد: حياة الله، وعلم الله، وقدرة الله، وكلام الله، ونحو ذلك: فهذا كله غير مخلوق، ولا يُماثل صفات المخلوقين.

وإذا قال: علم العبد، وقدرة العبد، وكلام العبد: فهذا كله مخلوق، ولا يُماثل صفات الرب.

وإذا قال: العلم، والقدرة، والكلام: فهذا مجمل مطلق، لا يُقال عليه: كله مخلوق، ولا أنه غير مخلوق، بل ما اتصف به الرب من ذلك فهو غير مخلوق، وما اتصف به العبد فهو مخلوق، فالصفة تتبع الموصوف... (١).

وقد وضَّح الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ هذه الاعتبارات الثلاثة بالأمثلة، ثم قال - مبيِّنًا أهمية هذه القاعدة العظيمة في هذا الباب -:

«فإذا أحطت بهذه القاعدة خَيْرًا، وعقلتها كما ينبغي: خلصت من الآفتين اللتين هما أصلُ بلاء المتكلمين: آفة التعطيل، وآفة التشبيه؛ فإنك إذا وقَّيت هذا المقام حقَّه من التصوُّر: أثبتَّ الله الأسماء الحسنى والصفات العلى حقيقةً، فخلصت من التعطيل، ونفيت عنها خصائص المخلوقين ومشابهتهم، فخلصت من التشبيه، فتدبَّر هذا الموضوع، واجعله جنتك التي ترجع إليها في هذا الباب، والله الموفق للصواب» (٢).

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (٣/٣٨٧ - ٣٨٨)، وانظر: «بدائع الفوائد» (١/١٦٥ - ١٦٦)، «الماتريديَّة» للشيخ شمس الدين (١/٥١٩ - ٥٢٠).

(٢) «بدائع الفوائد» (١/١٦٥ - ١٦٦).

وبهذا تتضح حقيقة التشبيه عند أهل السنة والجماعة، وأنه وصف الله تعالى بشيء من خصائص المخلوقين، أو اعتقاد مماثلة صفاته بصفاتهم.

وموقف أئمة السنة من التشبيه واضح لا لبس فيه، وهو ذمّه، والتحذير منه، والتشهير بأصحابه، وأقوالهم في ذلك كثيرة معروفة، أكتفي بذكر شيء منها، وهي:

• قال يزيد بن هارون (ت ٢٠٦هـ) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - وقد جاءه رجل وسأله: يا أبا خالد، ما تقول في الجهمية؟ -: قال: يُستتابون، إنّ الجهمية غلت ففرغت في غلوها إلى أن نفت، وإنّ المشبهة غلت ففرغت في غلوها حتى مثلت، فالجهمية يُستتابون، والمشبهة كذي رماهم بأمرٍ عظيم - (١).

• قال نعيم بن حماد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - شيخ البخاري - (ت ٢٢٨هـ): «من شبّه الله بشيء من خلقه: فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله نفسه: فقد كفر، وليس فيما وصف الله نفسه ولا رسوله: تشبيه» (٢).

• وقال إسحاق بن راهويه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (ت ٢٣٨هـ): «من وصف الله، فشبهه صفاته بصفات أحد من خلق الله: فهو كافرٌ بالله العظيم» (٣).

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (٣/٥٨٧) برقم (٩٣٤) عن ابن أبي حاتم.

(٢) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (٣/٥٨٧) برقم (٩٣٦) عن ابن أبي حاتم.

(٣) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (٣/٥٨٨) برقم (٩٣٧) عن ابن أبي حاتم.

• ويحكي شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني عقيدة السلف في ذلك بقوله - بعد إirاده لحديث النزول -:

«فلما صحَّ خبرُ النزول عن الرسول ﷺ أقرَّ به أهلُ السُّنَّةِ، وقَبِلوا الخبر، وأثبتوا النزولَ على ما قاله رسولُ الله ﷺ، ولم يعتقدوا تشبيهاً له بنزول خلقه، ولم يبحثوا عن كفيته؛ إذ لا سبيلَ إليها بحال، وعلموا وتحققوا واعتقدوا: أنَّ صفاتِ الله - سبحانه - لا تشبه صفاتِ الخلق، كما أنَّ ذاته لا تشبه ذواتِ الخلق، تعالى الله عما يقول المشبِّهُةُ والمعطَّلةُ علواً كبيراً، ولعنهم لعناً كبيراً»^(١).

• ثم أسند إلى حماد بن الإمام أبي حنيفة^(٢) أنه قال مخاطباً للنفاة: «قلنا لهؤلاء: أرايتم قولَ الله ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [٢٢] [الفجر: ٢٢]، وقوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]: فهل يجيء ربُّنا كما قال؟ وهل يجيء الملكُ صفًّا صفًّا؟

قالوا: أمَّا الملائكةُ: فيجيئون صفًّا صفًّا، وأمَّا الربُّ تعالى: فإنَّا لا ندري ما عنى بذلك! ولا ندري كيف جيئته.

فقلنا لهم: إنَّا لم نكلفكم أن تعلموا: كيف جيئته^(٣)، ولكننا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه.

(١) «عقيدة السلف وأصحاب الحديث» للصابوني (ص ٢٣٢).

(٢) هو: الإمام ابن الإمام حماد بن النعمان بن ثابت، قال الذهبي عنه: «كان ذا علم ودين وصلاح وورع تام»، ترجمته في «وفيات الأعيان» (٢/٢٠٥)، «السير» (٦/٤٠٣)، «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٢/١٥٣ - ١٥٤).

(٣) أي: مجيئه.

أرأيتم من أنكر أنّ المَلَكَ يجيءُ صفًا صفًا، ما هو عندكم؟
قالوا: كافرٌ مكذّب، قلنا: فكذلك من أنكر أنّ الله - سبحانه -
لا يجيء، فهو كافرٌ مكذّب»^(١).

وأقوال الأئمة في ذم التشبيه والمشبّهة كثيرة جدًا^(٢).

الأمر الثاني

مقارنة موقف التفتازاني بموقف أهل السنة في حقيقة التشبيه

سبق التفصيلُ في موقف الأشاعرة والماتريدية في تعريف التشبيه، كما سبق التفصيلُ في موقف التفتازاني في ذلك، وقد عرفنا أنه أرادَ التوسُّطَ بين الفريقين في تعريف المماثلة، إلا أنه لم يُحالفه التوفيقُ في ذلك.

والمهم: أنه رَضِيَ اللهُ - وكذلك الماتريدية - قد وافقَ أهلَ السنة على أنّ التشبيهَ لا بدّ فيه من أمرين:

• جهةُ اتفاق؛ ليتحقق التماثلُ والتشابهُ.

• وجهةُ اختلاف؛ ليتحقق التمايزُ والتعدد.

وقد سبقَ توضيحُ هذه المسألةِ بأقوالهم ونصوصهم الواضحة^(٣).

(١) «عقيدة السلف وأصحاب الحديث» (ص ٢٣٢ - ٢٣٥)، وانظر: «التبصير في

معالم الدين» للطبري (ص ١٤٢ - ١٤٥)، وقد ذكر نفسَ الإلزام المذكور.

(٢) انظر بعضها في: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» للالكائي

(٣/٥٨٣ - ٥٨٨) بالأرقام (٩٣١ - ٩٣٩)، وقد ساق هذه الآثار تحت

عنوان: «سياق ما روي في تكفير المشبهة»، و(الحجة في بيان المحجة»

(١/٤٣٦ - ٤٤١)، وانظر: «مقالة التشبيه» (٢/٤٣٧ - ٤٥٩).

(٣) انظر ما سبق في (ص؟؟).

كما أنه - وكذلك الماتريدية - يتفقون مع أهل السنة - فيما يظهر - في تعريف (المثليين)، يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «إنه تعالى لا يُماثلُه شيءٌ من المخلوقات، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله؛ فإنَّ المثلين ما يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، فلو جازَ مماثلُ شيءٍ من الأشياء له في شيءٍ من الأشياء: لَلزِمَ أنْ يجوزَ عليه ما يجوز عليه، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه»^(١).

وهذا فحوى التعريف الذي سبق عن التفتازاني وغيره من المتكلمين، والاتفاق في التعريف واضح إذا ما استثنينا الأمور الأخرى التي يقولون بها في هذا الموضوع.

ولكن مع ذلك: يختلف التفتازاني - وكذلك أصحابه من الماتريدية - مع أهل السنة في التطبيق، فبينما يرى أهل السنة وجوب الالتزام بالأدلة الشرعية في النفي والإثبات: يذهب التفتازاني ومن معه إلى أن إثبات بعض ما ورد في الكتاب والسنة من الصفات يستلزم التشبيه الذي يجب نفيه عن الله تعالى وصفاته، فلا يمكن الامتثال بها!

والأغرب من هذا: أن التفتازاني وأصحابه متفقون مع أهل السنة على مبدأ مهم كان ينبغي أن يحسم الخلاف بينهم من أساسه، وهو أن إثبات الصفات - من حيث الجملة - ليس من التشبيه!!
والتفتازاني رَحِمَهُ اللهُ يضعُ النقاطَ على الحروف في هذه المسألة قائلًا:

(١) «الصفدية» (٢/٣٧ - ٣٨).

«واعلم: أنّ بعضَ القَدَماءِ بالغوا في التنزيه حين امتنعوا عن إطلاق اسم (الشيء)، بل (العالم)، و(القادر) وغيرهما: على الله تعالى؛ زعمًا منهم: أنه يوجبُ إثباتَ المِثْلِ له، وليس كذلك؛ إذ المماثلةُ إنما تلزمُ لو كان المعنى المشتركُ بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين مشيئته ومشئته غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميعُ الصفات.

وأشنعُ من ذلك: امتناعُ الملاحظة عن إطلاق اسم (الموجود) عليه»^(١).

وهذا كلام جميل لا ينقصه إلا التطبيق والتعميم، فبعضُ النظرِ عن الظروفِ التي تدفعُ التفتازانيَّ إلى هذا التصريح - وستأتي الإشارةُ إليها إن شاء الله تعالى -: إلا أنه لا يتركُ هنا مجالًا للاختلاف حول المبدأ، فليس إثباتُ الصفاتِ تشبيهاً إلا إذا التزمَ الرجلُ تشبيهَ صفاته تعالى بصفاتِ خلقه.

ومن الغريب أن يبقى الخلاف ويستمرّ - بعد هذا الاتفاق الأساسي في هذا المبدأ المهم - بين التفتازانيِّ وأصحابه من الماتريديّة والأشاعرة وبين أهل السنّة والجماعة في هذا الموضوع، وهو أمرٌ يحترُّ المسلمُ في تفسيره وفهمه إذا علمنا أنّ التفتازانيِّ وأمثاله لا ينقضهم حسن القصد في دعوة الناس إلى الخير ونصرة الحق، لكنها الشبهة الكلامية التي لبّست عليهم وصرفتهم عن الحق.

(١) «شرح المقاصد» (٤/٥٢ - ٥٣).

المقام الرابع

نقد منهج التفتازانيّ حول «ظاهر النصوص»

كلُّ من يخالفُ شيئاً من النصوص - من المنتسبين إلى الإسلام -: يدّعي أنّ ظاهرها مما لا يمكن قبوله، ثم يعمدُ إلى إظهار هذا «الظاهر» بصورةٍ مستبشعة، ليمهّد بذلك للتخلُّص منها، ومن هذا الباب يزعمُ المتكلمون أنّ ظاهرَ نصوص الأسماء والصفات هو التشبيه.

• وقد اختلفوا فيما بينهم في تحديدها على النحو التالي:

فبينما يزعمُ الجهميةُ الخالصةُ أنه لا استثناء في ذلك، فجميعُ نصوص الأسماء والصفات ظاهرها تشبيه: يتظاهرُ المعتزلةُ بالرد عليهم، والزعْمُ بأنّ نصوصَ الأسماء - فقط - ليست كذلك.

• وبينما هم كذلك، يجزمون بأنّ جميعَ نصوص الصفات - باستثناء ثلاثة منها - ظاهرها تشبيه: ينبري الكلابية - ومن دار في فلکهم من الأشاعرة والماتريديّة - للردِّ عليهم، ووصفهم بالتعطيل، وأنه لا بدّ من استثناء بعضِ نصوص الصفات من ذلك، استجابةً لنداء العقل، دون الباقي، متحمّسين لجزءٍ من السُّنة، ومتحمّسين أيضاً - وبنفس الدرجة - لأصول المعتزلة، التي توجبُ التنكُّرَ لبقية النصوص، معترفين بصحةِ دعوى المعتزلةِ فيها بأنّ ظاهرها التشبيه.

والمثير للاستغراب أنّ:

• حجةُ الجميع في دعوى التشبيه واحدة، وهي أنه لا يُعقل مسمّى بهذه الأسماء إلاّ جسمًا، أو أنّ المعاني المثبّته في نصوص الصفات هي أعراضٌ لا تقوم إلاّ بجسم!

- كما أنّ حجةً من استثنى شيئاً منها من التشبيه واحدة، وهي: أنّ ما استثناه لا يستلزم التشبيه والتجسيم!
- وكذلك حجة المثبت لشيءٍ من النصوص على غيره: واحدة أيضاً، وهي إلزامه لمخالفه فيما أثبت من الأسماء أو الصفات بنظير ما التزمه هو في الباقي.

هذه خلاصة موقف المتكلمين في هذه المسألة الهامة.

وحدثني هنا عن التفازاني وأصحابه، وهم أقرب الطوائف المذكورة إلى السنة، وإن كان المتأخرون - والتفازاني منهم - قد ابتعدوا عن خط أسلافهم كثيراً، حتى كادوا أن يلتحقوا بالجهمية والمعتزلة.

وقد جازف كثيرٌ من المتكلمين - من الأشاعرة والماتريدية - فادّعى الإجماع على الصرف عن الظاهر، وأنّ الاختلاف في تعيين المراد فقط^(١).

وقد قال قائلهم - وهو المقري في (إضاءته)^(٢) -:

«والنصُّ إن أوهمَ غيرَ اللائق بالله؛ كالتشبيه للخلائق
فاضرفه عن ظاهره إجماعاً واقطع على الممتنع الأطماعاً»
وهذا كذبٌ واضحٌ على السلف من وجوه عديدة، وسيتبيّن ذلك بمعرفة المراد من ظاهر النصوص، وإليك بيانه:

أولاً: ظاهر النصوص: ما يتبادر منها من المعاني بحسب

(١) سبق أن ذكرت كثيراً منهم في بداية المطلب الثالث من مبحث التفويض، انظر ما سبق في (ص ٢٣٢٧).

(٢) «إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة» للمقري الأندلسي (ص ١٤٨).

ما تُضَافُ إليه، وما يَحْتَفُّ بها من القرائن، مما يليقُ بجلال الله تعالى وعَظَمَتِهِ، ولا تَخْتَصُّ بصفات المخلوقين^(١).

(١) انظر: «تقريب التدمرية» - ضمن فتاوى الشيخ ابن عثيمين - (١٥٧/٤)، «الصفات الإلهية بين السلف والخلف» للشيخ عبد الرحمن الوكيل (ص ٩١)، وانظر: «الحموية» (ص ٥٢٨)، «أسماء الله وصفاته» للشيخ ابن عثيمين (ص ٣٤)، «إنكار المجاز عند ابن تيمية» (ص ٨٤ - ٨٨).

تنبيه: من الأخطاء الجسيمة التي يرتكبها بعضُ الأصوليين وأهل الكلام: اعتبارهم المعنى المعجمي للفظ حقيقةً وظاهرًا له، وهذا ليس منضبطًا، بل الصحيح: أن ظاهر اللفظ هو المعنى السياقي للفظ، وهو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من خلال معطيات السياق، وهذه مسألة مهمة، بيَّنها شيخ الإسلام ابن تيمية في عدد من كتبه.

على أن الخلاف مع المبتدعة واقع حتى في تحديد المعنى المعجمي للفظ، والذي وُضِعَ له اللفظ - على القول به -.

فالصحيح أن اللفظ موضوعٌ لدلالته العامة، التي تظهر في سائر استعمالاته، ف(الاستواء) - مثلاً - يدلُّ في كل استعمالاته على العلو، فالعلو - إذن - هو المعنى الذي وُضِعَ له لفظ الاستواء.

بينما يرى المخالفون أنه موضوعٌ للجلوس، ولذلك يصرفونه إلى المعنى المجازي بزعمهم. [انظر التفصيل في هذا الموضوع في: «إنكار المجاز عند ابن تيمية» للدكتور إبراهيم التركي (ص ٨٤ - ٨٨)].

فخطوهم الثاني هنا - وهو القول بالمجاز - ناتجٌ عن الخطأ الأول، وهو الخطأ في تصوُّر (ظاهر) اللفظ أو حقيقته، والصحيح أن اللفظ حقيقةً في المعنى السياقي له، فإذا أُضيفت الصفة إلى الله تعالى: فالسياق يُحدِّد أنها ليست مما يختصُّ به المخلوق، كما هو الحال إذا أُضيفت إلى المخلوق، فلا مجازَ هناك، ولا تشبيه، وهذا واضحٌ لمن تدبَّره، والمتكلمون متفقون مع ما قرره شيخ الإسلام في هذا الموضوع في الصفات التي أثبتوها فقط.

وهذا المعنى يتفق فيه المعتزلة والكُلابية - من الأشاعرة والماتريدية - فيما يُثبتونه من الأسماء والصفات، فيرون أنّ ظاهر تلك النصوص لا يدلُّ على التشبيه، بل على ما يليقُ بالله تعالى، ولكنهم يختلفون فيما يعطلون، فيزعمون أنّ ظاهرها فيها مما يوهّم التشبيه، وهم بذلك يتناقضون ويضطربون، ويؤمنون ببعض الكتاب دون بعض، فيقال لهم:

ماذا تريدُ بالظاهر؟

• أتريدُ به ما يظهرُ من النصوص من المعاني اللائقة بالله تعالى من غير تمثيل؟ فهذا الظاهرُ مرادُ الله ورسوله قطعاً، وواجبٌ على العباد قبوله، والإيمانُ به شرعاً؛ لأنه حق، ولا يمكن أن يُخاطبَ الله عباده بما يريدُ منهم خلافَ ظاهره بدون بيان، كيف! وقد قال تعالى: ﴿رُيِدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٦]، وقال: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُرَى لِيُبَيِّنَ لَكُمْ أَن تَضَلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦]، ويقولُ عن رسوله ﷺ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ويقول: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢]، ومن خاطبَ غيره بما يريدُ منه خلافَ ظاهره بدون بيان: فإنه لم يُبين له ولم يهده.

• أم تريدُ بالظاهرٍ ما فهمته من التمثيل؟ فهذا غيرُ مراد.

لكنه ليس ظاهرَ نصوص الكتاب والسنة؛ لأنَّ هذا الظاهرُ الذي فهمته كفرٌ وباطل بالنص والإجماع، ولا يمكن أن يكون ظاهرُ كلام الله تعالى ورسوله ﷺ كفرًا وباطلاً، ولا يرتضي ذلك أحدٌ من المسلمين^(١).

(١) انظر: «التسعينية» (٢/٥٤٦).

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُ اللهُ:

«ويجب أن يُعلم: أن المعنى الفاسد الكفري ليس هو ظاهر النص ولا مقتضاه، وأن من فهم ذلك منه: فهو لقصور فهمه، ونقص علمه، وإذا كان قد قيل في قول بعض الناس: وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم وقيل:

عليّ نحت القوافي من أماكنها وما عليّ إذا لم تفهم البقر فكيف يُقال في قول الله، الذي هو أصدق الكلام، وأحسن الحديث، وهو الكتاب الذي: ﴿أَحْكَمْتَ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَلْتَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ [هود: ١]؟!«

إن حقيقة قولهم: أن ظاهر القرآن والحديث هو الكفر والضلال، وأنه ليس فيه بيان لما يصلح من الاعتقاد، ولا فيه بيان التوحيد والتنزيه! هذا حقيقة قول المتأولين.

والحق: أن ما دلّ عليه القرآن فهو حق، وما كان باطلاً: لم يدلّ عليه، والمنازعون يدعون دلالة على الباطل الذي يتعين صرفه^(١). وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن نصوص الصفات تُجرى

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٢٥٦ - ٢٥٧).

وانظر: «مسألة في العلو - جامع المسائل» (٣/١٧٢ - ١٧٣)، وقد بين فيه خطأ هذا الفهم من ناحية أخرى، وهي أن المتكلم إذا ادعى «أن هذه المعاني الفاسدة قد دلّ عليها القرآن: كان ما في القرآن من التصريح بنفي ذلك: مثبتاً لنفي هذه المعاني الفاسدة»، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

على ظاهرها اللائق بالله **وَعَبَّكَ** من غير تحريف، وأن ظاهرها لا يقتضي تمثيل الخالق بالمخلوق، فاتفقوا على أن الله حياة، وعلمًا، وقدرةً، وسمعًا، وبصرًا: حقيقةً، وأنه مستوٍ على عرشه حقيقةً، وأنه يحب ويرضى ويكره، ويغضب حقيقةً، وأن له وجهًا، ويدين حقيقةً، وذلك للنصوص الواردة بذلك في الكتاب والسنة الصحيحة؛ كقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠]، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، ﴿وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ ابْتِغَاءَهُمْ فَشَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [النساء: ٩٣]، ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلْدِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

فأجروا هذه النصوص وغيرها من نصوص الصفات على ظاهرها، وقالوا: إنه مراد على الوجه اللائق بالله تعالى، فلا تحريف، ولا تمثيل.

وبيان ذلك: أن من صفاتنا ما هو معانٍ وأعراضٌ قائمةٌ بنا؛ كالحياة، والعلم، والقدرة، ومنها ما هو أعيانٌ وأجسام، وهي أبعادٌ لنا؛ كالوجه، واليدين، ومن المعلوم أن الله وصف نفسه بأنه حي، عليم، قدير، ولم يقل المسلمون: إن المفهوم من حياته، وعلمه، وقدرته: كالمفهوم من حياتنا، وعلمنا، وقدرتنا، وهذا القدر متفقٌ بين السلف وجميع الكلابية - من الأشاعرة والماتريدية -:

وكذلك لَمَّا وصفَ نفسه بأنَّ له وجهًا، ويدين: لم يكن المفهوم من وجهه ويديه: كالمفهوم من وجوهنا وأيدينا.

وإنما قال المسلمون: إنَّ المفهوم من صفات الله في هذا وهذا لا يُماثلُ المفهوم منها في صفاتنا، بل كلُّ صفةٍ تناسبُ الموصوفَ وتليقُ به، فلما كانت ذاتُ الخالق لا تماثلُ ذواتِ المخلوقين: فكذلك صفاتُه لا تماثلُ صفاتِ المخلوق، وقد سبقَ أنَّ القولَ في الصفات كالقولِ في الذات.

فتبيّنَ من ذلك: أنَّ من قال: إنَّ ظاهرَ نصوصِ الصفات غير مراد: فقد أخطأ على كل تقدير:

• لأنه إن فهمَ من ظاهرها معنى فاسدًا، وهو التمثيل: فقد أخطأ في فهمه، وأصابَ في قوله: (غير مراد).

• وإن فهمَ من ظاهرها معنى صحيحًا، وهو المعنى اللائقُ بالله: فقد أصابَ في فهمه، وأخطأ في قوله: (غير مراد).

فهو إن أصابَ في معنى ظاهرها: أخطأ في نفي كونه مرادًا، وإن أخطأ في معنى ظاهرها: أصابَ في نفي كونه مرادًا، فيكون قوله خطأ على كل تقدير.

والصوابُ الذي لا خطأ فيه: أنَّ ظاهرها مراد، وأنه ليس إلا معنى يليقُ بالله تعالى^(١).

ثانيًا: السببُ في كون المتكلمين يجزمون بأنَّ الظاهرَ

(١) انظر: «تقريب التدمرية» للشيخ ابن عثيمين - ضمن فتاواه - (١٥٧/٤ - ١٦٠)، «التدمرية» (ص ٦٩)، وانظر: «تنزيه السُّنة والقرآن عن أن يكونا من أصول الضلال والكفران» (ص ٣٩ - ٤٢).

من نصوص الصفات هو التشبيه: هو عدم طهارة قلوبهم من أقدار التشبيه^(١):

للعلامة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي كلمة جامعة في هذا الموضوع أذكرها هنا للفائدة، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]:

«الأمر الثالث: في تحقيق المقام في الظاهر المتبادر السابق إلى الفهم من آيات الصفات؛ كالاستواء، واليد - مثلاً -:

اعلم أولاً: أنه غلط في هذا خلق لا يُحصون كثرة من المتأخرين، فزعموا أنّ الظاهر المتبادر السابق إلى الفهم من معنى (الاستواء) و(اليد) - مثلاً - في الآيات القرآنية: هو مشابهة صفات الحوادث، وقالوا: يجب علينا أن نصرّفه عن ظاهره إجمالاً؛ لأنّ اعتقاد ظاهره كفر؛ لأنّ من شبه الخالق بالمخلوق فهو كافر.

ولا يخفى على أدنى عاقل: أنّ حقيقة معنى هذا القول: أنّ الله وصف نفسه في كتابه بما ظاهره المتبادر منه السابق إلى الفهم: الكفر بالله، والقول فيه بما لا يليق به - جلّ وعلا - والنبى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الذي قيل له: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]: لم يبيّن حرفاً واحداً من ذلك، مع إجماع من يُعتدُّ به من العلماء: على أنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لا يجوز في حقه تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه، وأحرى في العقائد، ولا سيما ما ظاهره المتبادر منه الكفر والضلال المبين.

(١) انظر: «شرح الرسالة التدمرية» للدكتور محمد الخميس (ص ٢٤٥ - ٢٤٦).

حتى جاء هؤلاء الجهلة من المتأخرين، فزعموا أن الله أطلق على نفسه الوصف بما ظاهره المتبادر منه لا يليق، والنبى ﷺ كتم أن ذلك الظاهر المتبادر كفرٌ وضلالٌ يجبُ صرفُ اللفظِ عنه، وكلُّ هذا من تلقاء أنفسهم من غير اعتمادٍ على كتابٍ أو سنةٍ، سبحانه هذا بهتانٌ عظيمٌ.

ولا يخفى أن هذا القول من أكبر الضلال، ومن أعظم الافتراء على الله - جلَّ وعلا - ورسوله ﷺ، والحقُّ الذي لا يشكُّ فيه أدنى عاقل: أن كلَّ وصفٍ وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ: فظاهره المتبادر منه السابق إلى فهم من في قلبه شيءٌ من الإيمان: هو التنزيه التام عن مشابهة شيءٍ من صفات الحوادث.

فبمجرد إضافة الصفة إليه - جلَّ وعلا - يتبادر إلى الفهم أنه لا مناسبة بين تلك الصفة الموصوف بها الخالق، وبين شيءٍ من صفات المخلوقين، وهل ينكر عاقلٌ: أن السابق إلى الفهم، المتبادر لكل عاقل: هو منافية الخالق للمخلوق في ذاته، وجميع صفاته؟ لا والله، لا يُنكر ذلك إلا مكابرٌ.

والجاهلُ المفترى الذي يزعم أن ظاهر آيات الصفات لا يليق بالله؛ لأنه كفرٌ وتشبيه: إنما جرَّ إليه ذلك تنجيس قلبه بقدر التشبيه بين الخالق والمخلوق، فأداه شؤم التشبيه إلى نفي صفات الله - جلَّ وعلا - وعدم الإيمان بها، مع أنه - جلَّ وعلا - هو الذي وصف بها نفسه، فكان هذا الجاهل مشبهًا أولاً، ومعطلاً ثانياً، فارتكب ما لا يليق بالله ابتداءً وانتهاءً، ولو كان قلبه عارفاً بالله كما ينبغي، معظماً لله كما ينبغي، طاهراً من أقدار التشبيه: لكان المتبادر

عنده، السابق إلى فهمه: أن وصف الله - جلّ وعلا - بالغ من الكمال والجلال ما يقطع أوهام علائق المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين، فيكون قلبه مستعداً للإيمان بصفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن والسنة الصحيحة، مع التنزيه التام عن مشابهة صفات الخلق...»^(١).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «والواقع في نفس الأمر: أن ظواهر آيات الصفات وأحاديثها المتبادرة منها لكل مسلم راجع عقله: هي مخالفة صفات الله لصفات خلقه.

ولا بد أن نتساءل هنا فنقول: أليس الظاهر المتبادر مخالفة الخالق للمخلوق في الذات والصفات والأفعال؟
والجواب الذي لا جواب غيره: بلى.

وهل تشابهت صفات الله مع صفات خلقه حتى يُقال إن اللفظ الدالّ على صفته تعالى ظاهره المتبادر منه تشبيهُه بصفة الخلق؟
والجواب الذي لا جواب غيره: لا.

فبأي وجه يتصور عاقل أن لفظاً أنزله الله في كتابه... دالاً على صفة من صفاته الله، أثنى بها تعالى على نفسه: يكون ظاهره المتبادر منه مشابهته لصفة الخلق؟ سبحانك هذا بهتان عظيم»^(٢).

(١) «أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن» (٢/٣١٩ - ٣٢٠)، وانظر: «منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات» للشيخ نفسه (ص ١٩ - ٢١)، «صفات الله ﷻ في ضوء القرآن الكريم والرد على المخالفين» (ص ١١٣ - ١٢٠).

(٢) «أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن» (٧/٤٤٤).

فعلى من يرى من نفسه هذه الوسواس الكريهة، بأنه تعالى قد وصف نفسه بما في ظاهره كفرٌ وضلال، وأن نبيه ﷺ لم يبين ذلك للأمة مع شدة حاجتها إلى ذلك... عليهم أن يراجعوا أنفسهم أولاً، ويظهروها من الأقدار الكلامية التي أخرجتهم من الفطرة، ودفعتهم إلى أن يجعلوا كلام ربهم ورسولهم تحت مجهرهم الكلامي، المتلّخ بأوضار التشبيه، فلا يرون فيه إلا ما هو عالقٌ بمجهرهم من الأنجاس المذكورة، ودفعتهم - أيضاً - إلى أن يُحاكموا كلام الله تعالى وكلام رسوله وكأنه صادرٌ ممن لا يُقدّرُ الأمورَ قدرها، وينقصه من البيان والفصاحة بقدر ما في كلامه من الظاهر الكفري، أو ينقصه من النصح للخلق بقدر ما في كلامه من الإضلال والتلبيس، أو ينقصه ﷺ من علمه بقدر ما في كلامه من عدم تقدير العواقب. تعالى الله عن ظنونهم وتخرصاتهم علواً كبيراً^(١).

(١) وجدير بالذكر هنا: أنّ الغزاليّ رمى الذين يفهمون التشبيه والتجسيم من ظواهر النصوص بالجهل، وذكر أنهم يتبادرُ إليهم التشبيه والتجسيم لجهلهم بالمعنى. انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» له (ص ٨٥ - ٨٦). ولكن الغزاليّ أخطأ في الشق الآخر من المسألة، وهو تحديد (الظاهر) من هذه النصوص، حيث قرر أنّ المعاني التي يحددها المتكلمون بالتأويل - بعد الصرف عن الظاهر - هي المتبادرة إلى الذهن، وهي الظاهر. وهو بهذا يردُّ على الذين يرون أنّ ظاهرَ النصوص هو التشبيه، ويدّعي أنّ ظاهرها هو المعنى التأويلي. وقد أصاب في الأول، ولكنه لم يحالفه التوفيق في الشق الثاني. ورأيه في المسألة غريبٌ بين المتكلمين، حيث إن المتكلمين يقررون أنهم - بتأويلهم - يصرفون النصوص عن ظاهرها، والغزاليّ يدّعي أنه هو الظاهر!!.

ثالثاً: الذين يجعلون ظاهرَ النصوص معنًى فاسداً فينكرونه: يغلطون من وجهين:

الوجهُ الأول: تارةً يجعلون المعنى الفاسدَ ظاهرَ اللفظ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويلٍ يُخالفُ الظاهر، ولا يكون كذلك.

ومن أمثلته: قوله تعالى في الحديث القدسي: «يا ابنَ آدم، مرضتُ فلم تُعِدني! يا ابنَ آدم، استطعمتُ فلم تطعمني، يا ابنَ آدم، استسقيتُ فلم تُسقني...»^(١).

قالوا: فظاهرُ الحديث أنّ الله يمرض، ويجوع، ويعطش، وهذا معنًى فاسد، فيكون غير مراد^(٢).

فيقال لهم: لو أعطيتم النصَّ حقّه: لتبيّنَ لكم أنّ هذا المعنى الفاسدَ ليس ظاهرَ اللفظ؛ لأنّ سياقَ الحديث يمنع ذلك، فقد جاء مفسّراً بقول الله تعالى في الحديث نفسه: «أما علمتَ أنّ عبدي فلاناً مرضَ فلم تُعده... أما علمتَ أنه استطعمك عبدي فلانٌ فلم تطعمه... واستسقاك عبدي فلانٌ فلم تسقه...»، فهذا صريحٌ في أنّ الله ﷻ لم يمرض، ولم يجع، ولم يعطش، وإنما حصلَ المرض، والجوع، والعطش: من عبِدٍ من عباده، فلم يبقَ في الحديث لفظٌ يحتاجُ إلى تأويلٍ^(٣).

(١) رواه الإمام مسلم في «صحيحه» (٤/١٩٩٠) برقم (٢٥٦٩) في كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) انظر: «أساس التقديس» للرازي (ص ٧٠)، «صحيح شرح العقيدة الطحاوية» للسقاف (ص ١٥١ - ١٥٢).

(٣) انظر: «التدمرية» (ص ٦٩، ٧٢ - ٧٣)، «تقريب التدمرية» (ص ١٦١).

الوجهُ الثاني: وتارةً يفسِّرون اللفظَ بمعنى صحيحٍ موافقٍ لظاهره، لكن يردُّونه لاعتقادهم أنه باطل، وليس بباطل.

ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٥) [طه: ٥]: وقد اعترفوا بأنَّ ظاهرَ الآيةِ أن الله تعالى علا على عرشه، ولكن جزموا بكونه غيرَ مرادٍ لِمَا توهموا أنه يستلزم الحيز، والجهة، وأنَّ العرشَ محدود، فيلزم أن يكون ﷻ محدودًا، كما سلكَ ذلك التفتازانيُّ وغيره.

وسياتي الرد على هذه الشبهة في المبحث الثامن - إن شاء الله تعالى -.

وهناك أمثلة أخرى لهذين الوجهين، ذكرها شيخ الإسلام وغيره^(١)، وهي مهمة، تكشف عن سقيم فهم المعطلة للنصوص، بل وتلاعبهم بالنصوص في كل اتجاه، ويظهرُ ذلك جليًّا في تكلفاتهم الواضحة في اصطناع «الظاهر» المستبشع للنصوص، ليكون ذلك مسوِّغًا لدفع النصوص تحت ستار كون هذا الظاهر (المصطنع) مما لا يليق به تعالى^(٢).

(١) انظر: «التدمرية» (ص ٦٩ - ٧٨)، «تقريب التدمرية» (ص ١٦١ - ١٦٧).

(٢) من ذلك ما قاله الرازيُّ في «أساس التقديس» (ص ٦٩): «جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار، أمَّا في القرآن: فبيانه من وجوه:

الأول: هو أنه ورد في القرآن ذكرُ الوجه، وذكرُ العين، وذكرُ الجنب الواحد، وذكرُ الأيدي، وذكرُ الساق الواحدة: فلو أخذنا بالظاهر: يلزمنا إثبات شخص له وجهٌ واحد، وعلى ذلك الوجه أعينٌ كثيرة، وله جنبٌ واحد، وعليه أيدي كثيرة، وله ساقٌ واحدة!! ولا نرى في الدنيا شخصًا =

لفتة: تطوّر نظرية (الظاهر) عند المبتدعة:

أشير في نهاية هذا الموضوع إلى مدى خطورة نظرة المتكلمين إلى «الظاهر» في نصوص الصفات، وأنها لا تقف عند حد، ولا ريب أنه فتح للباب على مصراعيه للتلاعب بنصوص الكتاب والسنة، فكل من لم يرقه نص من نصوص الكتاب والسنة: ادعى أن ظاهره مما يوهّم محظوراً من المحاذير، ثم ردّ مدلول النص بهذه الحجة التي يسلكها التفازاني وغيره من المتكلمين.

وقد سبق أن بينت أنّ المتكلمين قد فتحوا الباب بذلك للمتفلسفة والباطنية وغيرهم من الملاحدة، وبيّنت - من خلال أقوال العلماء - أنّ عقليات أولئك الزنادقة وإن كانت باطلة، إلا أنها من جنس عقليات المتكلمين، أو تفوقها أحياناً.

= أقبح صورة من هذه الصورة المتخيّلة، ولا أعتقد أنّ عقلاً يرضى بأن يصف ربّه بهذه الصفة...».

هكذا يرسم الرازي هذا الشكل الغريب، محملاً نصوص كتاب الله تعالى مسؤولية هذا الإجماع، وقد جمع الرازي في كلامه هذا بين الكذب على النصوص، والجرأة العارمة في إظهار ظاهر آيات القرآن على أبشع صورة ممكنة، وفيه من الطعن في القرآن ما لا يخفى.

وقد ناقشه شيخ الإسلام في «أساس التقديس»، ونقله تلميذه ابن القيم في «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (١/٢٣٨ - ٢٨٧)، وهذه المناقشة مما تزيد إيمان المؤمن البصير بعظمة وسمو كلام ربنا ﷻ، وسخافة عقول المعطلة أفراخ الجهمية.

وممن تبع الرازي في اصطناع مثل هذه الظواهر ليُتوصّل بذلك إلى التنفير عن النصوص: حسن السقاف، انظر: «صحيح شرح العقيدة الطحاوية» له (ص ٣٥٤ - ٣٥٥).

والذي أريد بيانه في هذه اللفتة: أنّ الباب الذي فتحه المتكلمون لم يقتصر استغلاله على الزنادقة فقط، وإنما بدأ يُسلك من قبل المتكلمين أنفسهم مع مرور الأيام، حيث بدأوا يعتقدون أنّ نظريتهم حول «ظاهر» نصوص الصفات يجب أن تعمّ كلّ النصوص التي تخالف شيئاً من مقرراتهم في أي موضوع كان.

وبيان ذلك: أنه من المعروف أنّ أهل البدع من المتكلمين متفقون على أنّ نصوص القرآن والسنة في الأحكام - وهي التي يسمونها (الفروع) - تُجرى على ظواهرها؛ لأنها لا إشكال فيها، وهم في ذلك مع أهل السنة، ومنازعهم فيها هم القرامطة، وإنما الإشكال عندهم في نصوص الصفات، فهي التي توهم التشبيه بظواهرها، ولذلك لما عدّد السنوسي (ت ٨٨٥هـ) أصول الكفر، ذكر منها: «والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر القرآن والسنة!»^(١)، فقيّد كلامه بأصول العقائد.

ولكن يبدو أنّ فكرة الصرف عن الظاهر قد تطوّرت، وأخذت تكتسح مجال الأحكام (الفقه) أيضاً، حيث نرى بعض المتكلمين المتأخرين - والمنتسبين إلى بعض المذاهب الأربعة في الفقه - يُطلقون القول بأنّ ظاهر نصوص القرآن والسنة كفرٌ وضلال!!

فقد قال الصاوي المالكي (ت ١٢٤١هـ) عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤] - بعد أن ذكر الأقوال في انفصال الاستثناء عن المستثنى منه بزمان - ما نصّه: «وعامة المذاهب الأربعة على

(١) «شرح الكبرى» - طبعة الدسوقي - (ص ٣٨٣) وكلامه من أبطل الباطل.

خلاف ذلك كله؛ فإنَّ شرطَ حلِّ الأيمان بالمشيئة أن تتصل، وأن يقصدَ بها حلَّ اليمين، ولا يضر الفصلُ بتنفس أو سعال أو عطاس. ولا يجوز تقليدُ ما عدا المذاهب الأربعة ولو وافق قول الصحابة! والحديث الصحيح!! والآية!!!

فالخارجُ عن المذاهب الأربعة ضالُّ مضل، وربما أذاه ذلك إلى الكفر؛ لأنَّ الأخذَ بظواهر القرآن والسنة من أصول الكفر!!^(١).

وقال أيضًا عند قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧] - معلقًا على كلام الجلال -: «زيغ: أي: ميل عن الحق للباطل، قوله: بوقوعهم في الشبهات واللبس: أي: كنصارى نجران، ومن حذا حذوهم ممن أخذَ بظاهر القرآن؛ فإنَّ العلماء^(٢) ذكروا أنَّ من أصول الكفر: الأخذَ بظواهر الكتاب والسنة»^(٣).

(١) «حاشية الصاوي على تفسير الجلالين» (١٠/٣).

(٢) قال العلامة الشنقيطي معلقًا على كلام الصاوي هذا: «إنه قولٌ باطل، لا يشك في بطلانه من عنده أدنى معرفة. ومن هم العلماء الذين قالوا: إنَّ الأخذَ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر؟ سمَّوهم لنا، وبيَّنوا لنا من هم؟! والحقُّ الذي لا شك فيه: أنَّ هذا القول لا يقوله عالم، ولا متعلم؛ لأنَّ ظواهر الكتاب والسنة هي نورُ الله الذي أنزله على رسوله ليُستضاء به في أرضه، وتُقام به حدوده، وتُنْفَذَ به أوامره، ويُنصَفَ به بين عباده في أرضه... فتفتيرُ الناس وإبعادهم عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بدعوى أنَّ الأخذَ بظواهرهما من أصول الكفر: هو من أشنع الباطل وأعظمه كما ترى...». «أضواء البيان» (٧/٤٤٢ - ٤٤٣).

(٣) «حاشية الصاوي على تفسير الجلالين» (١٠/٣).

ويذكر الشيخ عليش المالكي (ت ١٢٩٩هـ) أن ترك تقليد الأئمة، وأخذ الأحكام من القرآن والحديث: لا يجوز؛ لأن ذلك له شروط كثيرة مبيّنة في الأصول، لا توجد في أغلب العلماء؛ لأن كثيراً من القرآن والأحاديث ما ظاهره صريح الكفر، ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم^(١).

هكذا يصل الأمر بهؤلاء المخذولين إلى أن يقتربوا من القرامطة، وقد صدق العلامة أحمد بن حجر أن الصاوي قد «أتى على الشرع من قواعده، وضرب الدين في صميمه، وحط من شأن القرآن، وحكم بالزيغ والضلال على من أخذ بالدليل والبرهان إذا خالف رأي فلان وفلان...»

فإذا كان الأخذ بظاهر القرآن والسنة كفرًا... :

فكيف اهتدى أصحاب الرسول والتابعون وتابعوهم من عصر الرسول إلى عصرنا هذا إلى أن تقوم الساعة؟

ثانياً: الأخذ بالعقائد الكلامية المستقاة من منابع المنطق والفلسفة هداية وخير!! والأخذ بظواهر القرآن مع ما فيها من توحيد الله وتنزيهه كفر؟!

والأخذ بكتب المخرفين التي في بعضها من الدعوة إلى

(١) نقله الشيخ أحمد بن حجر آل بوطامي: في «تنزيه السنة والقرآن عن أن يكونا من أصول الضلال والكفران» (ص ٣٤)، وذكر أن ابن عليش ذكره في فتاواه، في الجزء الأول، وقد رجعت إلى «فتح العلي المالكي في الفتوى على مذهب الإمام مالك» له، فلم أقف فيه على هذا القول بنصه، إلا أنه قد حام فيه حوله، انظر فيه: (١٠٨/١ - ١٠٩).

القبورية الوثنية واستحسان البدع الضالة شفاءً ونور، والأخذ بظاهر القرآن كفرًا!!..»^(١).

وقد ردّ العلامة الشيخ الشنقيطي على الصاوي في تفسيره^(٢)، ومما قاله فيه:

«فانظر يا أخي - رحمك الله - ما أشنع هذا الكلام، وما أبطله، وما أجزأ قائله على الله، وكتابه، وعلى النبي ﷺ وسنته، وأصحابه، سبحانه هذا بهتانٌ عظيم.

أمّا قوله بأنه لا يجوز الخروج عن المذاهب الأربعة ولو كانت أقوالهم مخالفةً للكتاب والسنة وأقوال الصحابة: فهو قولٌ باطلٌ بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة ﷺ وإجماع الأئمة الأربعة أنفسهم... فالذي ينصره هو الضالُّ المضل.

وأما قوله: إنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر: فهذا أيضًا من أشنع الباطل وأعظمه، وقائله من أعظم الناس انتهاكًا لحرمة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، سبحانه هذا بهتانٌ عظيم...

والقول بأنّ العمل بظاهر الكتاب والسنة من أصول الكفر لا يصدرُ البتة عن عالم بكتاب الله وسنة رسوله، وإنما يصدرُ عمّن لا علم له بالكتاب والسنة أصلًا؛ لأنه لجهله بهما: يعتقُد ظاهرهما كفرًا، والواقع في نفس الأمر: أنّ ظاهرهما بعيدٌ مما ظنه أشدّ من بعد الشمس من اللمس»^(٣).

(١) «تنزيه السنة والقرآن» (ص ٨ - ٩).

(٢) انظر: «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» له (٤٣٧/٧ - ٤٤٣).

(٣) «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» (٤٣٨/٧).

ثم بيّن رَحْمَةُ اللَّهِ أَنْ ظَاهِرَ الْآيَةِ - آيَةِ سُورَةِ الْكَهْفِ - بَعِيدٌ عَمَّا ظَنَّهُ الصَّوَابِيُّ ظَاهِرًا فِيهِ، وَالزَّعْمُ الَّذِي زَعَمَهُ الصَّوَابِيُّ لَا تَشِيرُ الْآيَةُ إِلَيْهِ أَصْلًا، وَلَا تَدُلُّ عَلَيْهِ: لَا بَدَلَالَةَ الْمَطَابِقَةِ، وَلَا التَّضْمَنَ، وَلَا الْإِلْتِمَامَ، فَضْلًا عَنْ أَنْ تَكُونَ ظَاهِرَةً فِيهِ^(١).

ثم ردّ عليه فيما قاله في آية سورة (آل عمران)، وقال بعد نقل كلامه:

«فانظر - رحمك الله - ما أشنع هذا الكلام، وما أبطله، وما أجزأ قائله على انتهاك حرّيات الله، وكتابه، ونبّيه، وسُنَّته ﷺ^(٢)، وما أدلّه على أنّ صاحبه لا يدري ما يتكلّم به، فإنه جعل قول نصارى نجران هو ظاهر كتاب الله، ولذا جعل مثلهم من حذا حدّوهم، فأخذ بظاهر القرآن...»^(٣).

(١) المصدر السابق (٧/٤٣٨ - ٤٤٠).

(٢) ذكر الشيخ أحمد بن حجر في «تنزيه السنّة والقرآن» (ص ٢٤ - ٣١) بعض مفاسد هذه المقولة الفاجرة، ومما قاله في ذلك (ص ٢٥): «ومن مفاسده:

أنه طعن في الربّ أوّلاً، وفي القرآن ثانيًا، وفي الرسول ثالثًا:

• لأنه إذا كان ظاهره الكفر - والعياد بالله - فكأنه أنزله الله لأجل أن يزيد كفر العباد، ثم يعذبهم على ذلك، والربُّ لا شك أنه عادل، ويقول في كتابه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، فكيف يليق به أن ينزل الكفر والكفر أظلم الظلم؟!!

• وأمّا في القرآن: فإنه طعن فيه من حيث إنه كتاب كفر وضلال وغواية، لا كتاب حق وارشاد وهداية.

• وأمّا في الرسول: فكأنه يُقال: لم يصنع شيئًا وهو يدعي الرسالة، وإنما أتى بكتاب وبأحاديث تزيد في ضلال الكافرين، وشرك المشركين، والمفروض أن يكون الرسول هدى ونورًا للناس».

(٣) «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» (٧/٤٤٠).

ثم بيّن رَحِمَهُ اللهُ خطأ الصاوي في فهم الآية، وادّعاء ذلك الظاهر^(١)، ثم قال:

«وقد اتضح بما ذكرنا أنّ الذين يقولون: إنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسُّنة من أصول الكفر: لا يعلمون ما هي الظواهر، وأنهم يعتقدون شيئاً ظاهراً النص، والواقع أنّ النص لا يدلُّ عليه بحالٍ من الأحوال، فضلاً عن أن يكون ظاهره»^(٢).

وقد أفرد العلامة أحمد بن حجر آل بوطامي رسالةً في الرد على الصاويّ وابن عليش في هذا الموضوع، سماها: «تنزيه السنة والقرآن عن أن يكونا من أصول الضلال والكفران»، وهي مطبوعة.

وهكذا، وبهذه الصورة البشعة: تُستبعدُ نصوصُ القرآن والسُّنة عمّا أنزلت له من الهداية والإرشاد والبيان، متهمةً بأنّ ظاهرها ضدُّ ذلك، ويُساقُ عبادةُ الله إلى مخلفات الأمم الكافرة!

وهنا - والله الذي لا إله إلا هو - يعجز قلبي عن أن يُصوّرَ مدى خطورة هذه المهزلة الفاجرة، ويجنحُ إلى التوقف من هول مأساة النصوص ممن يدّعي الإيمان بها، بل والدفاع عنها!!

قال شيخنا العلامة عبد المحسن العباد البدر - حفظه الله تعالى - عن كلام الصاوي:

«وهذا كلامٌ من الصاوي من أسوأ الكلام وأبطلِ الباطل، ولو بحث أحدٌ عن كلام سيءٍ يُنسبُ إلى مسلم: قد لا يجد أسوأ منه، وقد جاء ذلك نتيجةً لتفسيره للقرآن بالرأي والتعصّب للمذاهب،

(١) المصدر السابق (٧/٤٤٠ - ٤٤١).

(٢) السابق (٧/٤٤١).

نسأل الله السلامة والعافية»^(١).

وإلى الله المشتكى من هؤلاء المتهوِّكين، كيف لعب بهم
الشیطان إلى أن أدّاهم إلى هذا الشطط المزري، ولنعم ما قاله الإمام
ابن القيم رَضِيَ اللهُ فِي أَمْثَالِ هَؤُلاءِ:

تَبَّأ لِهَاتِيكَ الْعُقُولَ فَإِنَّهَا عَقْلٌ عَلَى أَصْحَابِهَا وَوَبَّأُلُ^(٢)
بَلْ قَالَ رَضِيَ اللهُ:

تَبَّأ لِهَاتِيكَ الْعُقُولَ فَإِنَّهَا وَاللَّهِ قَدْ مُسِخَتْ عَلَى الْأَبْدَانِ^(٣)
تَبَّأ لِمَنْ أَضْحَى يُقَدِّمُهَا عَلَى الْآثَارِ وَالْأَخْبَارِ وَالْقُرْآنِ
وَقَالَ رَضِيَ اللهُ:

عزلوا كلامَ الله ثم رسوله عن ذاك عزلاً ليس ذا كتمان
جعلوا حقيقته وظاهره هو الـ كفر الصريح البين البطلان
قالوا وظاهره هو التشبيه والتجسيم والتمثيل، حاشا ظاهر القرآن
مَنْ قَالَ فِي الرَّحْمَنِ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ ه حَقِيقَةُ الْأَخْبَارِ وَالْفِرْقَانِ
فَهُوَ الْمَشْبُهُ وَالْمَمْتَلُ وَالْمَجْسَمُ عَابِدِ الْأَوْثَانِ لَا الرَّحْمَنِ^(٤)
تَاللَّهِ قَدْ مَسَخَتْ عُقُولَكُمْ فليـ س وراء هذا قط من نقصان

(١) «الرد على الرفاعي والبوطي في كذبهما على أهل السنة، ودعوتهما إلى
البدع والضلال» للشيخ العباد (ص ٤٧).

(٢) «شفاء العليل» لابن القيم (٢/٣٣٣).

(٣) «القصيد النونية» - بشرح ابن عيسى - (١/٨٣).

(٤) من مقالات الكوثري في الرد على أهل السنة: مقال بعنوان: «تحذير
الامة من دعاة الوثنية»، يقصد بهم السلفيين! انظر: «مقالاته»
(ص ٣ - ١ - ٣٠٧).

ورميتُمُ حزبَ الرسول وجندَه بمصابكم يا فرقة البهتان
وجعلتم التنقيصَ عينَ وفاقه إذ لم يوافق ذاك رأيَ فلان^(١)

المقام الخامس

نقد نظرية تماثل الأجسام

لن يكون من المناسب طيُّ صفحة موضوع التشبيه دون التطرُّق إلى موضوع تماثل الأجسام، والذي يعتمدُ عليه المتكلمون في أنّ التجسيمَ تشبيه؛ وذلك لأنّ الأجسامَ عندهم مركَّبةٌ من الجواهر المفردة، والجواهرُ متماثلة، وبما أنّ الأجسامَ مركَّبةٌ من الجواهر المتماثلة: فهي متماثلةٌ أيضًا، «وإنما اختلفت باختلاف الأعراض، وتلك صفاتٌ عارضةٌ لها، ليست لازمة، فلا تنفي التماثل؛ فإنَّ حدَّ المثلين: أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنعُ عليه ما يمتنعُ عليه.

وهم يقولون: إنّ الجواهر متماثلة، فيجوز على كل واحدٍ ما جازَ على الآخر، ويجبُ له ما يجبُ له، ويمتنعُ عليه ما يمتنعُ عليه.

وكذلك الأجسامُ المؤلَّفةُ من الجواهر، ولهذا إذا أثبتوا حكمًا لجسم، قالوا: هذا ثابتٌ لجميع الأجسام؛ بناءً على التماثل^(٢).

وهذه النظريةُ من الأصول البارزة التي آمنَ بها المتكلمون،

(١) «القصيدة النونية» - بشرح ابن عيسى - (٢/٣٤٥).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/٢٤٤ - ٢٤٥).

ودافعوا عنها، وذكرها عبد القاهر البغدادي ضمن المسائل المجمع عليها عندهم^(١).

والأصل فيها هم الجهمية والمعتزلة^(٢)، ومنهم أخذ الأشاعرة والماتريديّة ومن معهم^(٣).

ويُعبرُ عن هذه المسألة بعناوين مختلفة؛ كـ(اشتراك الأجسام)، و(تساوي الأجسام)، و(تجانس الأجسام)، و(تماثل الجواهر)، و(تجانس الجواهر)^(٤).

و**خلاصة هذه النظرية**: «أنّ الجواهر والأجسام متماثلة بخلاف الأعراض؛ فإنها قد تختلف وقد تتماثل، وحقيقة هذا القول: أنّ الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجهٍ دون وجه، بل الثلج مماثلٌ للنار من كل وجه، والترابُّ مماثلٌ للذهب من كل وجه، والخبزُ مماثلٌ للحديد من كل وجه؛ إذ كانا متماثلين في

(١) انظر: «الفرق بين الفرق» له (ص ٣٢٨)، وانظر: «أصول الدين» له (ص ٥٤).

ومما يجلي أهمية هذه النظرية عندهم: أنّ الرازيّ قد ذكرَ في «أساس التقديس» أدلةً كثيرة - وكلُّها شبهاتٌ باطلة - على ما زعمه من نفي الجسمية والجوهرية، وأنها تستلزم التشبيه، وأكثرُ تلك الأدلة مبنية على هذه النظرية المتهافئة، وهي نظرية تماثل الأجسام.

(٢) انظر عرضها والتدليل عليها في: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ص ٢١٩ - ٢٢٤)، «المغني» له (٤/٣٥٢) وما بعدها، «المعالم الدينية» ليحيى بن حمزة (ص ٧٩).

(٣) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٩٢)، «منهاج السنّة» (٢/٥٩٩).

(٤) انظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزركان (ص ٤٠٧).

صفات النفس عندهم»^(١).

فالعبرة في التماثل والتخالف بالجواهر والأجسام، دون الأعراض؛ فإنها لا عبرة بها في ذلك.

وبما أنّ جميع الجواهر والأجسام تشترك في الصفات النفسية، وهي عندهم: التحيز، وقبول الأعراض، والقيام بالنفس: ذهبوا إلى أنها كلّها متجانسة ومتماثلة، وعليه: فكل الجواهر والأجسام متماثلة عندهم، وهذا هو دليلهم المعروف على تماثل الأجسام^(٢).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٩٢/٥).

(٢) وقد دلّل عبد القاهر البغدادي على هذا التماثل بدليل لم أره عند غيره، حيث قال: «ودليل هذا القول: أنّ أعظم أنواع الاختلاف بين الأجسام: ما نراه من الاختلاف بين الأرض والماء والنار والهواء، وما نراه من الاختلاف بين الحيوان، والجمادات، وأنواع النبات، وهذه الأنواع مع اختلافها في الصورة واللون والطعم والرائحة والوزن: يستحيل بعضها إلى بعض:

- لأنّ الأرض تنحلّ فتصيرُ ماءً، كالملاح إذا ذاب.
- والماء في بعض البقاع يجمدُ فيصيرُ حجراً، والحجرُ من جنس الأرض، وقد ينعقدُ الماء، فيصيرُ ملحاً، والملحُ من جنس الأرض السبّخة المالحة.
- والصاعقةُ تقعُ على الأرض، فتغوصُ فيها إلى الماء، فتصيرُ في الماء قطعة حديد، والحديدُ من جنس الأرض.
- والهواءُ قد ينعقدُ فيصيرُ بخاراً وسحاباً، ثم يقطرُ منه المطر.
- والقطرةُ من الماء إذا صبّت على الصفحة المحمّاة بالنار: سارت بخاراً وهواءً.
- والحيوان والنبات إذا أحرقتا صارا رمادين، والرمادُ من جنس الأرض. =

والتفتازانيُّ ممن آمنَ بهذه النظرية، وعلَّقَ عليها آمالاً عريضةً في النجاة من كثيرٍ من أصول الفلاسفة الإلحادية، وقد سبق قوله: «إنَّ» في إثبات الجوهر الفردِ نجاة من كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى والصورة، المؤدِّي إلى قَدَم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثيرٍ من أصول الهندسة، المبني عليها دوام حركة السماوات، وامتناع الخرق والالتيام عليها»^(١).

بل إن المتكلمين قد بنوا أكثرَ الأصول الإسلامية على هذه النظرية المتهافئة، وقد سبقَ نصُّ التفتازانيِّ في أنَّ هذه النظرية «أصلُّ» يبتني عليه كثيرٌ من قواعد الإسلام: كإثبات القادر المختار، وكثيرٍ من أحوال النبوة والمعاد»^(٢).

= فدَلَّت استحالة هذه الأصول بعضها إلى بعض أنها في الأصل جنسٌ واحد، وأنَّ اختلافها في الصورة لاختلاف الأعراض القائمة بها، كما بيَّناه.

قلت: بغض النظر عمَّا في كلام البغدادي مما قد لا يُوافق عليه علمياً: فإنَّ كلامه لا يستقيم على أصلهم الذي يُفرِّعون مسألة تماثل الأجسام عليه، وهو عدمُ استحالة الجواهر الفردة التي تتكون منها الأجسام، بل اختلافها بالعوارض فقط.

وقد انتقدَهم شيخُ الإسلام في هذه المسألة في عددٍ من كتبه، وبيَّن أنَّ الأجسامَ إذا صغرت جداً تتحوَّل إلى أجسامٍ أخرى؛ كاستحالة الخمر إلى خل، والمنِّي إلى علقة، والعلقة إلى مَضْغَة، وهكذا. انظر: «درء التعارض» (١٩٥/٥) وما بعدها، وانظر ما سبق في سبب صعوبة دليل الأعراض.

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٢).

(٢) «شرح المقاصد» (٨٣/٣).

وقد أكد قوله بهذه النظرية في مواضع عديدة من كتبه^(١).
ويوضِّح الرازيُّ هذه المسألة بأوضح مما رأيناه عند التفازاني؛
إذ يقولُ الرازي:

«الفصل الثاني: في بيان أنَّ الأجسامَ متماثلةٌ في الذات
والماهية:

اعلم أنَّ هذه المسألة أصلٌ عظيمٌ في تقريرِ الأصول
الإسلامية، وذلك لأنَّ بهذا الطريق^(٢) يمكن الاستدلالُ على:

- وجود الإله الفاعل المختار.
- وبه أيضًا: يمكن إثباتُ معجزات الأنبياء.
- وبه أيضًا: يمكن إثباتُ الحشر والنشر والقيامة.

أمَّا بيان الأول، فتقريره: أنه إذا ثبت أنَّ الأجسامَ متماثلةٌ في
تمام الماهية، فحينئذٍ يكون اختصاصُ كلِّ واحدٍ منها بصفته المعيّنة،
وشكله المعين، وحيثه المعين: أمرًا جائزًا، والجائز لا بدَّ له
من مرجح، وذلك المرجح إن كان موجبًا: كانت نسبته إلى الكل
على السوية، فامتنع كونه سببًا للصفات المختلفة في الأجسام، وإن
كان قادرًا: فهو المطلوب.

وأما بيان الثاني: وهو تقريرُ النبوة، فهو: أنَّ الأجسامَ لَمَّا
كانت متساويةً في تمام الماهية، فحينئذٍ وجبَ أن يصحَّ على كلِّ

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٥٦/٤).

(٢) يُلاحظ الحصرُ الذي يريده الرازيُّ بتقديم الجار والمجرور على متعلِّقهما،
حيث يريده حصرَ طرق العلم بهذه الأصول العظيمة على نظرية تماثل
الأجسام!!.

واحدٍ منها ما يصحُّ على الآخر، وحينئذٍ يكون الإتيانُ بالمعجزاتِ وبخوارقِ العاداتِ أمرًا ممكنًا.

وأما بيانُ الثالث: فهو أنَّ الأجسامَ إذا كانت متساويةً في تمامِ الماهية: لزمَ جوازُ التخرُّقِ والتمزُّقِ على الأفلاك، وحينئذٍ يكون كلُّ ما أخبرَ [به] الأنبياءُ من أحوالِ القيامةِ جائزًا ممكنًا.

فثبت أنَّ هذا الأصلَ معتبرٌ في تقريرِ الإلهيات، والنبوات، والمعاد؛ فيجبُ الاهتمامُ بتقريره..»^(١).

ويكشفُ الرازيُّ عن ارتباطِ هذه المسألةِ بموضوعِ التشبيهِ فيقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(١١) [الشورى: ١١]:

«احتجَّ علماءُ التوحيد^(٢) قديمًا وحديثًا بهذه الآيةِ في نفي كونه تعالى جسمًا مركَّبًا من الأعضاء والأجزاء، وحاصلاً في المكان والجهة، وقالوا: لو كان جسمًا: لكانَ مثلاً لسائرِ الأجسام، فيلزمُ حصولُ الأمثالِ والأشباهِ له، وذلك باطلٌ بصريحِ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾».

ويمكنُ إيرادُ هذه الحجةِ على وجهٍ آخر، فيقال: إمَّا أن يكون

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» للرازي (١١٧/٦)، وما بين المعكوفتين مني ليستقيم الكلام.

(٢) يقصد علماء الكلام، وقد عرفنا سابقًا أنهم من أبعد الناس عن التوحيد الذي نزلت به الكتب، وجاءت به الرسل، وأنَّ التوحيدَ عندهم هو نفي الصفات، وكلما كان الرجلُ أعرقَ في التعطيل: كان أحقَّ بتوحيدهم، انظر ما سبق في (ص ١٩٧٨) وما قبلها وما بعدها.

المراد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ في ماهيات الذات، أو أن يكون المراد: ليس كمثلها في الصفات شيء، والثاني باطل؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين، قادرين، كما أن الله تعالى يوصف بذلك^(١)، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أن الله يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة: المساواة في حقيقة الذات، فيكون المعنى: أن شيئاً من الذوات لا يساوي الله تعالى في الذاتية، فلو كان الله تعالى جسماً: لكان كونه جسماً ذاتاً لا صفة، فإذا كان سائر الأجسام مساوية له في الجسمية - أعني: في كونها متحيّزة، طويلة، عريضة، عميقة - فحينئذ: تكون سائر الأجسام مماثلة لذات الله تعالى في كونه ذاتاً، والنص ينفي ذلك، فوجب أن لا يكون جسماً.

ثم قال مشيداً منوهاً بهذه النظرية المستوردة، وراداً على من يخالفها:

«واعلم: أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية في الكتاب الذي سمّاه بالتوحيد، وهو في الحقيقة كتاب الشرك، واعترض عليها، وأنا أذكرُ حاصل كلامه بعد حذف التطويلات؛ لأنه كان رجلاً مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل فقال:

(١) ظاهر كلام الرازي يُثبت ثبوت المثلية بين الخالق تعالى وبين المخلوقين في الصفات، وهو بهذا يفتح باب التشبيه على مصراعيه، والصحيح أنه تعالى ليس كمثلها شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولعل قصده إثبات المثلية في مجرد التسمية والوصف فقط، دون أن يقول بذلك في الأسماء والأوصاف، والله تعالى أعلم.

(نحن نثبتُ لله وجهًا ونقول: إنَّ لوجه ربِّنا من النور والضياء والبهاء: ما لو كشفَ حجابَه: لأحرقت سبحاتُ وجهه كلَّ شيء أدركه بصرُه، ووجهُ ربِّنا منفيٌّ عنه الهلاكُ والفناء، ونقول: إنَّ لبني آدمَ وجوهًا كتبَ الله عليها الهلاكُ والفناء، ونفي عنها الجلالَ والإكرامَ، غيرُ موصوفةٍ بالنور والضياء والبهاء، ولو كان مجردُ إثبات الوجه لله يقتضي التشبيه: لكان من قال: إنَّ لبني آدمَ وجوهًا، وللخنازير والقردة والكلابِ وجوهًا: لكان قد شبَّه وجوهَ بني آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب).

ثم قال - يعني: ابن خزيمة -: (ولا شك أنه اعتقادُ الجهمية؛ لأنه لو قيل: وجهُك يشبهُ وجهَ الخنازير والقردة: لغضب، ولشافهه بالسوء، فعلمنا أنه لا يلزمُ من إثبات الوجه واليدين لله إثباتُ التشبيه بين الله وبين خلقه).

ثم قال الرازي: «وأقول: هذا المسكين الجاهل إنما وقع في أمثال هذه الخرافات لأنه لم يعرف حقيقة المثلين، وعلماء التوحيد حققوا الكلام في المثلين، ثم فرَّعوا عليه الاستدلال بهذه الآية، فنقول: المثلان هما اللذان يقوم كلُّ واحدٍ منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته... فثبت أنَّ الكلام الذي أورده إنما ذكره لأجل أنه كان من العوام...».

«بقي ههنا أن يُقال: فما الدليلُ على أنَّ الأجسامَ كلَّها متماثلة؟ فنقول: هاهنا مقامان:

المقام الأول: أن نقول: هذه المقدمة... إن كانت ممنوعة فنقول: فلم لا يجوز أن يُقال: إلهُ العالم هو الشمس، أو القمر،

أو الفلك، أو العرش، أو الكرسي، ويكون ذلك الجسم مخالفاً
لماهية سائر الأجسام، فكان هو قديماً أزلياً واجب الوجود، وسائر
الأجسام محدثة مخلوقة؟

ولو أنّ الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يُسقطوا هذا الإلزام
عن المجسمة لا يقدرّون عليها^(١).

(١) يقول الرازي في «أساس التقديس» (ص ٤٥): إن الشمس، أو القمر،

أو الفلك: «ليس فيها عيب يمنع من إلهيتها إلا أمور ثلاثة، وهي:

• كونها مركبة من الأجزاء.

• وكونها محدودة متناهية.

• وكونها موصوفة بالحركة والسكون.

فإذا لم تكن هذه الأشياء [يقصد: الحركة والسكون، وكونها محدودة،
وكونها مركبة] مانعة من الإلهية: فكيف يمكن الطعن في إلهيتها! وذلك
عين الكفر والإلحاد وإنكار الصانع تعالى».

حاصل كلام الرازي: أنّ الشمس أو القمر أو الأفلاك متصفة بصفات
الألوهية - ويقصد الربوبية - من القدرة، والعلم، والإرادة، وغيرها
من أوصاف الباري عز وجل، ولكن يمنعنا من إثبات الإلهية لها كونها مركبة،
ومحدودة، وموصوفة بالحركة والسكون!! فيقال له: من أين لك أنها
متصفة بصفات الربوبية، من القدرة، والإرادة، والكلام، وغيرها، حتى
نحتاج إلى إثبات ما يمنعها من الإلهية؟

وفي كلام هذا العاقل اعتراف ببعض ما يذهب إليه الفلاسفة من كون
العالم العلوي مدبراً للعالم السفلي، متصفاً ببعض صفات الألوهية، فما
زعمه الرازي لازماً للمجسمة: لا يلزم إلا أمثاله ممن يُشارك الفلاسفة في
بعض اعتقاداتهم في الأفلاك وغيرها، وقد سبق بيان تأثيره بالفلاسفة في
مقدمة الرسالة.

فإن قالوا: هذا باطل لأنّ القرآن دلّ على أنّ الشمس والقمر والأفلاك كلّها محدثَةٌ مخلوقة: فيقال: هذا من باب الحماقة المفرطة؛ لأنّ صحة القرآن وصحة نبوة الأنبياء مُفرّعة على معرفة الإله، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلّم به.

والمقام الثاني: أنّ علماء الأصول أقاموا البرهان القاطع على تماثل الأجسام في الذات والحقيقة، وإذا ثبت هذا: ظهر أنه لو كان إله العالم جسمًا لكانت ذاته مساوية لذوات الأجسام..

... [إلى أن قال]: فظهر بهذا التقرير الذي ذكرناه أنّ حجة أهل التوحيد في غاية القوة، وأنّ هذه الكلمات التي أوردّها هذا الإنسان^(١) إنما أوردّها لأنه كان بعيدًا عن معرفة الحقائق، فجرى على منهج كلمات العوام، فاغترّ بتلك الكلمات التي ذكرها^(٢).

هكذا آمن المتكلمون بهذه النظرية الساقطة، وعدّوها مما يُتّباهى بها، وأنها أصلٌ يبتني عليه كثيرٌ من «قواعد» الإسلام، ولذلك اعتبروا أنهم باكتشاف هذه النظرية قد (حقّقوا القول في المثّلين)، وأنهم.. وأنهم... إلى آخر ما سمعناه من التفتازاني والرازي.

واندفاع الرازي إلى هذه النظرية مما يلفت النظر أكثر، وقد رمى إمام الأئمة ابن خزيمة رَحِمَهُ اللهُ بالجهل، وأنه من العوام والمساكين الذين لم يحققوا القول في هذا الموضوع.

واستمرّ في فضوله وجداله، وأقدم على رمي من يستدلُّ

(١) يقصد الإمام ابن خزيمة.

(٢) «التفسير الكبير» للرازي (٩/٥٨٢ - ٥٨٤).

بالكتاب والسنة في مسائل الألوهية بالحماقة المفرطة!! ولا يستريب مؤمنٌ باقٍ على الفطرة: أنّ الأحرى بالحماقة المفرطة من يحرم الناس عن الاهتداء بالكتاب والسنة، ويرميهم في أحوال سخافات الملحدين!!.

وتجددُ الإشارةُ هنا إلى أنّ إيمانَ الرازي بهذه النظرية قد تجاوزَ حدَّ الاعتقادِ النظري إلى الممارسة التجريبية، فبما أنّ نظرية (تماثل الأجسام) ولدت اعتقادَ الكيمياء - بالمعنى القديم لهذه الكلمة - وهو اعتقادُ إمكانِ تحويلِ العناصر، وأنه بمقدور الرجل أن يقلبَ المعادنَ الرخيصةَ إلى ذهبٍ وفضة؛ لأنّ الأجسامَ مشتركةً في الطبيعة الجسمية^(١)، ولأنّ الذي يقلبُ النحاسَ - مثلاً - فضةً: لم يكن خالقًا ولا محدثًا لجوهر الفضة، بل هو كالطبيب الذي يُعالجُ المريض؛ إذ النحاسُ - عند الرازي وغيره ممن آمنوا بهذه النظرية - من جنس الفضة، إلّا أنّ فيه مرضًا^(٢)، وكذلك الذهب، فهو لا ينفصلُ عن المعادن الأخرى إلّا بصُفرتِه ورزانتِه، وهما عَرَضان يمكن أن تكتسبَهُما المعادنُ الأخرى^(٣).

ولإيمانِ الرازي بهذه النظرية: انتقلَ من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية، فمارسَ الكيمياء، و«ضَيَّعَ في ذلك ما لا كثيرًا،

(١) «الملخص في الحكمة والمنطق» للرازي (ق ١٣٦/أ) - عن «فخر الدين الرازي» للزرکان (ص ٤١٥).

(٢) «المباحث المشرقية» للرازي (٢/٢١٧).

(٣) «المباحث المشرقية» (٢/٢١٧ - ٢١٨)، «الملخص» (ق ١٣٦/أ)، وانظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزرکان (ص ٤١٥).

ولم يحصل على طائل»^(١)، وبذلك يكون الرازيُّ قد أضافَ اسمَه في ذلك الفهرس الطويل الذي يحتوي على أسماء كبار العباقرة الذين لعبت بهم تلك النظرية، فكلفتهم من الوقت (بل من المال الذي أرادوا اكتسابه) ما قد سمعناه عن الرازي، فباءوا بالفشل الذريع الذي أورثهم الإفلاس، حتى صاروا مضربَ المثل في ضدَّ ما كانوا يكدحون لأجل تحصيله!!.

أما نقدُ هذه النظرية:

فأولاً: لن نذهبَ في نقدِ هذه النظريةَ بعيدين عن الرازيِّ نفسه، حيث إننا سنراه أولَ من يشكك في صحة هذه النظرية، بل جازماً بعدم إمكانية الجزمِ بتمائل الأجسام، بالرغم مما ملأ أكثرَ كتبه بها وبتفاريحها، وقد قال بها في كثيرٍ من كتبه القديمة، والمتوسطة، والأخيرة^(٢)، إلا أنه لم يسلمَ بها في ثلاثةٍ من كتبه، أحدها قديم، وهو «المباحث المشرقية»، والثاني متوسط، وهو «شرح الإشارات»، والثالث متأخر، وهو «شرح عيون الحكمة»، وهذه الكتب من مؤلفاته الفلسفية، كما أنه ذكرَ أدلةً أصحابه في كتابه «المحصل»^(٣)، وفندها كلها!!

وخلاصةُ نقده لهذه النظرية^(٤): أننا لا نعرف حقيقةَ الجسم

(١) «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي (ص ١٩١)، «تاريخ مختصر الدول» لابن العبري (ص ٤١٨).

(٢) انظر: «فخر الدين الرازي» للزرکان (ص ٤١٠).

(٣) (ص ١٨٧ - ١٨٨).

(٤) انظر التفصيل في: كتاب «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزرکان (ص ٤١٠ - ٤١٣).

حتى نحكم بتجانس الأجسام، وأنّ الناسَ عندما اعتقدوا أن الجسمية هي هذه المقادير والأبعاد - حيث إنهم يقولون: إنّ الجسم هو الذي يقبل الأبعاد الثلاثة - وعلموا أنه لا اختلاف في طبيعة المقدار: حكموا بأنّ الجسمية مشتركة، «فأما الذين يجعلون الجسمية أمراً وراء ذلك: فلا يمكنهم دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى مشتركاً، بل لا بدّ من البرهان على ذلك، ونحن إلى الآن ما لخصنا البرهان على ذلك»^(١).

ثم انتقل في «شرح الإشارات» إلى القول بأنه لا تمكن البرهنة على اشتراك الأجسام، وأنه إذا كانت ماهية الجسم غير معلومة لنا «فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بأنّ الجسمية مشتركة فيما بين الأجسام؟!... فثبت أنه لا طريق إلى الجزم بكون الأجسام مشتركة في الجسمية!»^(٢).

ويقول مخاطباً الفلاسفة: «لِمَ قلتم: إنّ الأجسام بأسرها متساوية في الجسمية، وما الدليل على صحة هذه المقدمة؟!»^(٣).

وبعد هذا النقد الذي وجّهه الرازي إلى هذه النظرية، وتخليه عنها بهذه الصورة: نستاءل عن قيمة ذلك الإصرار الذي رأيناه من الرازي في تمسّكه بهذه النظرية؟

وهذا يذكرنا بمقولة الغزالي الشهيرة: «إنّ عقيدة المتكلم كخيّط

(١) «المباحث المشرقية» له (٥١/٢ - ٥٢).

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات» للرازي (ص ٢١).

(٣) «شرح عيون الحكمة» (ق ١٥٨/ب) - عن «فخر الدين الرازي» للزركان (ص ٤١٢) -.

مرسل في الهواء، تفيئه الرياح مرة هكذا، ومرة هكذا»^(١).
 وفيما ذكره الرازي بنفسه شاهد صدق على ما قاله شيخ الإسلام عن دعوى تماثل الأجسام: «وأكثر العقلاء يقولون: إنها ليست متماثلة، والقائلون بتماثلها من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية، وطائفة من الفقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية: ليست لهم حجة على تماثلها أصلاً، وقد اعترف بذلك فضلاؤهم، حتى الآمدي في كتاب «أبكار الأفكار»^(٢) اعترف بأنه لا دليل لهم على تماثل الأجسام إلا تماثل الجواهر، ولا دليل لهم

(١) انظر: «قواعد العقائد» له (ص ٧٢)، «إحياء علوم الدين» له (١/٩٤)، وانظر ما سبق في مبحث علم الكلام (ص ١١٤٢) وما بعدها، و(١٢٢٤) وما بعدها.

(٢) انظر كلام الآمدي في: «الأبكار» (٣/٣٦ - ٣٧).

قال شيخ الإسلام عن الآمدي: «ومن العجب: أن كلامه وكلام أمثاله يدور في هذا الباب [أي: التجسيم] على تماثل الأجسام، وقد ذكر النزاع في تماثل الأجسام، وأن القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا ذلك على أنها مركبة من الجواهر المنفردة، وأن الجواهر متماثلة، ثم إنه في مسألة تماثل الجواهر: ذكر أنه لا دليل على تماثلها.

فصار أصل كلامهم الذي ترجع إليه هذه الأمور كلاماً بلا علم، بل بخلاف الحق، مع أنه كلام في الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُزَلِّ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالى عن الشيطان: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]... والمقصود هنا بيان اعتراف هؤلاء بفساد الأصول التي بنوا عليها ما خالفوه من النصوص، وبيان تناقضهم في ذلك...». «درء تعارض العقل والنقل» (٤/١٧٦ - ١٨٠).

على تماثل الجواهر، والأشعري في «الإبانة» جعلَ هذا القول من أقوال المعتزلة التي أبطلها»^(١).

ثانياً: إنَّ الله تعالى قد أخبرَ في كتابه بنفي تساوي بعض الأجسام وتماثلها، كما أخبرَ بنفي ذلك عن بعض الأعراض، فقال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ﴿٢٢﴾﴾ [فاطر: ١٩ - ٢٢]، وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الزمر: ٩]، وقال: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً ﴿١١٣﴾﴾ [آل عمران: ١١٣]، وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ﴿٢٠﴾﴾ [الحشر: ٢٠]، وقال تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ ﴿٣٨﴾﴾ [محمد: ٣٨]^(٢).

فنفي أن يكون بعض الأجسام مثلاً أو مساوياً لغيره»^(٣)، فهذا الاصطلاح لا تُقرُّه لغة القرآن، فيكون فاسداً.

ثالثاً: من الثغرات الواضحة في هذه النظرية: اشتمالها على تحكّيماتٍ ليس عليها دليل مقنع، وذلك أنهم عرفوا المتماثلين بأنهما: المشتركان في الصفات النفسية، وإذا أردنا أن نعرف الصفات النفسية: نجد أنّ الموضوع لا يخلو من تخرصات وتحكّيمات، بدءاً من تقسيم الصفات إلى النفسية والمعنوية، ومروراً

(١) «منهاج السنّة النبوية» (٢/٥٩٩ - ٦٠٠)، وانظر كلام الأشعري في «الإبانة» (ص ٣٧ - ٣٨).

(٢) نفى التماثل هنا عن صنفين من بني آدم، فنفي التماثل عن الحيوان، والإنسان، والفلك، والتراب: أولى. «الدرء» (٧/٦).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٩٤).

بضابط التمييز بين النفسية والمعنوية، وقد سبق نقدهم في هذا التفريق^(١)، وكلُّ ما قيل هناك: يصح أن يُقال هنا أيضًا، ويُزاد هنا: أنهم إذا قالوا: إنّ الأجسامَ متماثلة، والاختلافُ يعرضُ لها بما يعرضُ لها من الأعراض، وهذا هو الذي أشير إليه في الآيات المذكورة.

يُقال لهم أولًا: إنّ الاختلافَ في الأعراض لا يחדشُ في التماثلِ الحاصلِ للأجسامِ عندكم؛ لأنه لا عبرة بالأعراض في التماثل والتخالف، فهذا الجوابُ لا يكفي للخروج مما لزمكم من مخالفة الآيات السابقة.

ويُقال لهم ثانيًا - على فرض التسليم -: «من الأعراض ما يكون لازمًا لنوع الجسم، أو للجسم المعين، كما يلزمُ الحيوانَ أنه حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة، ويلزمُ الإنسانَ أنه ناطق، وكما يلزم الإنسانَ المعينَ ما يخصُّه من إحساسه، وقوة تحرُّكه بالإرادة، ونطقه، وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره، فهذا لا يجوز أن يكون عارضًا له؛ إذ هو لا زمٌ له، وما يُعقل جسمٌ مجرد عن جميع هذه الصفات، عرضت له بعد ذلك، فإذا كانت الأجسامُ تختلف بالأعراض، وهي لازمةٌ لها: كان من لوازمها أن تكون مختلفة»^(٢).

والتحكُّم هنا في تفريقهم بين الصفات النفسية والمعنوية مع أنها كلّها لازمةٌ للجسم المعين، أمّا الجسمُ المطلق: فلا وجودَ له

(١) انظر ما سبق في تمهيد الفصل الثالث.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١٩٤/٥).

في الخارج، أمّا الموجود في الخارج من الأجسام؛ كالنار، والماء، والتراب، والإنسان، والفرس، والذهب، وغيرها: فكلُّ جسم من هذه الأجسام له صفاتٌ نفسيةٌ لازمة، لا تزول إلا باستحالةٍ نفسه، فدعوى المدّعي أنه ليس له من الصفات النفسية إلا التحيز، وقبول العرض، والقيام بالنفس: فاسدٌ ليس عليه دليل سوى التحكم المحض^(١).

رابعاً: تبينَ من قول التفتازاني السابق: أنّ القولَ بتمائل الأجسام مبنيٌّ على إثبات الجوهر الفرد، وقد سبق تصريحُ التفتازانيّ بأنه متوقفٌ في إثباته، كما أنّ الجوينيّ والرازيّ وغيرهما من فحول المتكلمين قد مالوا إلى التوقف في إثبات الجوهر الفرد، ومن المعلوم أنه إذا سقط الأصل: سقط الفرع.

خامساً: تقدم التفصيلُ في بطلان نظرية الجوهر الفرد، وذلك من وجوه كثيرة لا يرقى إليها أدنى شك، فماذا يكون حالُ نظرية التماثل المبنية على هذه النظرية الساقطة؟

سادساً: هذه النظرية قد استخفت بعقول كثيرٍ من المتحذلقين؛ كالرازي وغيره، ولعبت بهم مُمنيةً إياهم التحليق في سماء الأحلام إذا ما نجحوا في تحويل العناصر الرخيصة إلى المعادن الثمينة.

إلا أنّ العلمَ الحديث لم يرحم هذه النظرية أيضاً، فألحقها بأصلها - الجوهر الفرد - ذلك أنّ الفيزياء الحديث قد حطّمت تلك الأسطورة التي طالما تحكّمت على الكثيرين، وأثبتت الفيزياء

(١) المصدر السابق (١٩٢/٥ - ١٩٣).

الحديث أنّ لكل عنصرٍ جوهره الخاصُّ به، والذي يحتوي على عددٍ ثابتٍ من الجُسيمات التي لا يمكن تغييرها، فإذا ما غُيِّرَت: فسَنحصلُ على مادةٍ جديدةٍ ذاتِ صفاتٍ جديدة، وهذا مستحيل.

وكتبَ الدكتور خضر محمد الشيباني مقالاً بعنوان: «الفيزياء وتحطيم الأوهام»، تحدّث فيه عن هذا الوهم، وأنّ العلمَ الحديثَ أجهزَ عليه، ومما قال فيه: «ولقد جاءت الضربةُ القاضيةُ لوهم الذهب على يد النظرية الذرّية، التي أوضحت أن هناك عناصرَ أساسيةً في الطبيعة، لكلٍّ منها ذرّته الفريدة، ولا يمكن خفضُ هذه العناصرِ إلى أيِّ مركّباتٍ أخرى، كما لا يمكن تحويلُ أيِّ عنصرٍ إلى عنصرٍ آخر بأيّ طريقةٍ كيميائية، وأنّ الذهبَ والفضةُ يقعان ضمن هذه العناصرِ الأساسية، فلكلٍّ منهما ذرّته المميّزة، وتختلف هذه الذرّة عن ذرّات العناصر الأخرى.

وهكذا قطعت جهيّزة قول كل خطيب...»^(١).

فالصحيح: أنّ القولَ في الأجسام والجواهر كالقولِ في الأعراض، فكلُّها تتماثلُ تارة، وتختلفُ أخرى، وقد نقدَ شيخُ الإسلام هذه النظريةَ في عددٍ من كتبه^(٢)، وصدقَ شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ أنّ «هذا القولَ فيه من مخالفةِ الحِسِّ والعقلِ ما يُستغنى به عن بسط الردِّ على صاحبه»^(٣).

(١) مقال «الفيزياء وتحطيم الأوهام»، المنشور في مجلة «أهلاً وسهلاً»، العدد

(٨) من شهر أغسطس، عام (١٩٩٦م).

(٢) أوفاهها - حسب إطلاعي - في «درء تعارض العقل والنقل» (١٩٢/٥ - ٢٠٣).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (١٩٢/٥).

المقام السادس

التفاتاني مشبّه عند من هو أكثر تعطيلاً منه

الاعتمادُ في تنزيه الله تعالى على عقول البشر أمرٌ لا يمكن أن ينضبط، فوق ما هو خروجٌ عن الجادة، وافتياتٌ على الشرع نفسه، واستدراكٌ على الله تعالى، حيث إنَّ سالكَ هذا المنهج لا يرى في نصوص الوحي ما يكفيه ويغنيه في هذا الباب العظيم، فيتخبّط يميناً وشمالاً في اختراع الموازين العقلية لتنزيه الله تعالى، بل في استيرادها من عقولٍ لم تخضع للوحي أصلاً، فكانت بذلك متمرّدةً على الشرع من أول الطريق!

وقد اتفقت كلمة المتكلمين على جعل نفي التشبيه والتجسيم معياراً لذلك، ثم اختلفوا في ذلك - كما هو المفترض - «فما من أحدٍ من نفاة شيءٍ من الأسماء والصفات إلّا يُسمّي المثبت لها مشبّها»^(١)، فاختلّفوا في التطبيق والمقدار، بعد ما اتفقوا على الاعتماد على نفي الجسميّة في التنزيه.

«وهذا أصلٌ ضلال الجهميّة من المعتزلة ومن وافقهم على مذهبهم؛ فإنهم يُظهِرون للناس التنزيه، وحقيقة كلامهم التعطيل، فيقولون: نحن لا نجسّم، بل نقول: إنّ الله ليس بجسم، ومرادهم بذلك: نفي حقيقة أسمائه وصفاته، فيقولون: ليس لله علم، ولا حياة، ولا قدرة، ولا كلام، ولا سمع، ولا بصر، ولا يرى في الآخرة... وإنه لم يتكلم بالقرآن، بل القرآن مخلوق، أو هو كلام جبريل، وأمثال ذلك من مقالات المعظلة الفرعونية الجهميّة...»^(٢).

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (١/٨٦).

(٢) «مسألة في العلو - جامع المسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية» (٣/٢٠٧).

والمعتمدون على هذا الأصل قد اختلفوا في التطبيق ومقدار التعطيل، وكلُّ من كان أكثرُ تعطيلاً: يرمي من لم يُدرکه في التعطيل بالتشبيه، ومسلسل التناؤز بالتشبيه طويلٌ أختصره فيما يلي:

١ - درج الكلابية - من الأشاعرة والماتريديّة - على رمي أهل السُنّة والجماعة بالتشبيه والتجسيم بمثل ما رأيناه عند التفتازاني، من أنّ إثبات العلو يستلزمُ الجهة والحيز، والمتحيّزُ جسم، والأجسامُ متماثلة، وغير ذلك.

والجدير بالذكر هنا: أنّ هؤلاء أنفسهم متهمون بالتشبيه والتجسيم عند المعتزلة، وهم يُثبتون الأسماء وينفون الصفات، حيث يقول المعتزلة لهم: ألم توافقونا أنّ ما تقومُ به الحوادثُ لا يكون إلاّ جسمًا؟ فيلزمكم أن تقولوا: ما تقومُ به الأعراضُ لا يكون إلاّ جسمًا؛ لأنه لا فرق في المعقولِ بين قيام الأعراض والحوادث.

فإذا كان قيامُ الأعراض يدلُّ على الجسمية: يلزمُ من ذلك أن تكونوا مجسّمَةً مشبّهةً؛ لأنكم تقولون بقيام الصفاتِ به تعالى، وهي في الحقيقة أعراض.

ودعواكم: أن صفاتِه تعالى ليست أعراضًا؛ لأنّ العرضَ لا يبقى زمانين، وصفات الله تعالى باقية، فليست أعراضًا^(١): معلوم الفسادِ بالضرورة من وجهين؛ أولهما: التحكّم في الفرق في التسمية، وثانيهما: ادّعاء عدم بقاء الأعراض زمانين^(٢).

(١) وهذا مذهبُ الكلابية، ومن اتبعهم، من الأشاعرة والماتريديّة، انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٣)، «شرح المقاصد» (٥٦، ٧٠).

(٢) تقدم نقد هذه الفكرة، وأنّ التفتازانيّ - وغيره من بعض المتكلمين - قد =

٢ - والمعتزلة أيضاً مشبهة عند من ينفي الأسماء والصفات جميعاً، ويقتصرون على السلوب فقط، فلا يصفون الله تعالى إلا بالنفي المجرد عن الإثبات، فيقولون: إن الله تعالى هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق - أي: مطلق عن أي صفة ثبوتية - فلا يُقال: هو موجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير، وإنما هذه أسماء لمخلوقاته، أو مجاز، وهؤلاء هم الجهمية، وطائفة من الباطنية والفلاسفة، حيث قال هؤلاء للمعتزلة: أستم قد وافقتمونا على نفي الصفات حذرًا من التشبيه والتجسيم؟ فقالوا: نعم، فقالوا: فهذا المحذور يلزمكم في إثبات أسماء الله تعالى، فإذا قلت: هو حي، عليم، قدير: كان في هذا تشبيهاً له بغيره ممن هو حي عليم قدير، وكان في هذا من التجسيم كما في إثبات الحياة والعلم والقدرة له؛ لأنه لا يُعرف مسمى بهذه الأسماء إلا جسم، كما لا يُعرف موصوفاً بهذه الصفات إلا جسم^(١).

٣ - كما أن هؤلاء بدورهم مشبهة عند من يرى رفع النقيضين، ويرى في القول بإثبات وجوده تشبيهاً بالموجودات، وفي القول بنفي وجوده تشبيهاً بالمعدومات، فيقول هؤلاء للصنف السابق: إذا وصفتموه بالسلوب المحضة: فقد شَبَّهْتُمُوهُ بالمعدوم، كما أن في الإثبات تشبيهاً بالموجود، فيجب أن يُقال: ليس بموجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل.

= خالفوا جمهور المتكلمين في عدم بقاء الأعراض زمانين، انظر ما سبق في (ص ١٤٨٩).

(١) «الصفدية» (١/٨٨ - ٨٩، ٢/٣٤)، «تقريب التدمرية» (ص ١٣٠).

وهؤلاء يقولون في أنفسهم: إنهم من أذكى الناس وأفضلهم^(١)، وهم من أجهل الناس، وأضلهم، وأكفرهم^(٢).

وهكذا، فإنَّ وَصْمَةَ التشبيه لا تزولُ إلا إذا تخلَّى الرجلُ عن آخر ذرةٍ من عقله، وسجَّلَ اسمَه على رأس قائمة المجانين!! ولا شكَّ أنه كلما ابتعدَ الرجلُ عن الحق: كان أسعدَ بالبعد عن التشبيه والتجسيم على هذا المسلك.

قال الإمام أبو الحسن الأشعري - ردًّا على من أوَّل الاستواء بالاستيلاء -:

إنَّ «كلَّ كلامهم يؤوُّلُ إلى التعطيل، وجميعُ أوصافهم تدلُّ على النفي، يريدون بذلك التنزيه ونفي التشبيه، فنعوذ بالله من تنزيه يوجبُ النفي والتعطيل»^(٣).

وقد اعترفَ التفتازانيُّ بهذه الحقيقة فقال: «واعلم: أنَّ بعضَ القدماء بالغوا في التنزيه حين امتنعوا عن إطلاق اسم (الشيء)، بل (العالم)، و(القادر) وغيرهما: على الله تعالى؛ زعمًا منهم: أنه يوجبُ إثبات المثل له، وليس كذلك؛ إذ المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين مشيئته ومشئته غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات.

(١) لأنهم - بزعمهم - لم يتركوا للتشبيه منفذًا إليهم، فاستطاعوا - بحمقهم الذي ليس له شبهة أيضًا - التخلص من التشبيه تمامًا!!.

(٢) «الصفدية» (١/٨٩)، وقد ردَّ عليهم شيخ الإسلام من وجوه.

(٣) «الإبانة عن أصول الديانة» له (ص ١٠٢).

وأشنعُ من ذلك: امتناعُ الملاحظة عن إطلاق اسم (الموجودِ) عليه^(١).

وبما أنّ التفتازانيّ قد نصرَ الحقَّ هنا: فحجّته من القوة ما يُشكرُ عليه، ولكنها تنقلبُ عليه عندما يخضع للمعيارِ نفسه الذي استندَ إليه أولئك الملاحظة، فيرمي أهلَ السُّنة بالتجسيم - زورًا وبهتانًا - .

فهل يرى أهلُ السُّنة المثبتون للصفات الخيرية والاختيارية وغيرها: أنّ هذه الصفات مثل صفات المخلوقين، وأنّ المعنى المشترك بينه وبين غيره في هذه الصفات متساوية، وأنّ يده تعالى كيد خلقه، كما أنّ علوّه تعالى كعلو خلقه...؟

إنهم إن كانوا يقولون بهذا: فالزامُ التفتازانيّ لهم بالتجسيم والتشبيه وارِدٌ بقوة، ولا يمكنهم التفصّي عنه بعد ما صرّحوا بالتزامه، ولكن من البهت السافر أن يرميهم التفتازانيّ وغيره من أصحابه بالتجسيم والتشبيه لإثباتهم لتلك الصفات الواردة في الكتاب والسُّنة له تعالى، مع التصريح بمثل ما صرّح به التفتازانيّ من نفي المماثلة بين صفاته تعالى وصفات المخلوقين.

وقد اعترفَ بهذه الحقيقة التي اعترفَ بها التفتازانيّ كثيرٌ من المتكلمين^(٢)، وتراهم يتبرّمون من صنيع من يرميهم بالتشبيه، ويرمونهم بالمقابل بكل ما يحلو لهم من الألقاب الشنيعة، مع أنهم

(١) «شرح المقاصد» (٤/٥٢ - ٥٣).

(٢) انظر - مثلاً -: «الإرشاد» للجويني (ص ٥٧ - ٥٨)، «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/١٤٦).

يشاركون معهم في أصل القضية، وإن كانوا أحسن منهم في التفصيل بقدر قربهم من الحق، وتحرُّرهم من الشبهة.

فتبيّن من هذا العرض الموجز: أنّ التفتازانيّ نفسه مجسّم مشبّه عند كثيرٍ ممن يشتركون معه في معيار التنزيه الذي اخترعوه واتفقوا عليه^(١)، ولن يتخلص التفتازانيّ من التشبيه إلا بالتخلّي عن العقل تمامًا، وهذا يدلُّ على أنّ جعل نفي التجسيم أساسًا للتنزيه خطأ من أساسه؛ لأنه يستلزم إبطال الدين كلّ^(٢).

قال شيخ الإسلام عن المتكلمين: «ثم إنهم جعلوا عمدتهم في تنزيه الربّ تعالى عن النقائص على نفي الجسم، ومن سلك هذا المسلك لم يُنزّه الله تعالى عن شيءٍ من النقائص البتّة؛ فإنه ما من صفةٍ ينفىها لأنها تستلزم التجسيم وتكون من صفات الأجسام: إلا يُقال له فيما أثبتّه نظيرٌ ما يقوله هو في نفس تلك الصفة:

• فإن كان مثبتًا لبعض الصفات: قيل له: القول في هذه الصفة التي تنفيها كالقول فيما أثبتّه، فإن كان هذا تجسيمًا وقولًا باطلًا: فهذا كذلك.

وإن قلت: أنا أثبتُّ هذا على الوجه الذي يليق بالرب: قيل له: وكذلك هذا.

(١) ومن أمثلة ذلك: ما ذكره الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ) في كتابه «مفاتيح العلوم» (ص ٤٠) أنّ المشبّهة ثلاث عشرة فرقة، ثم عدّها قائلاً: «الأولى: الكلابية، نُسبوا إلى محمد بن كُلاب، والثانية: الأشعرية، أصحاب علي بن إسماعيل الأشعري...»، ثم ذكر بقية فرقهم حسب تصنيفه.

(٢) انظر: «أسماء الله وصفاته وموقف أهل السنّة منها» للشيخ العلامة ابن عثيمين: (ص ٢٨ - ٣٠).

وإن قلت: أنا أثبتُه وأنفي التجسيم. قيل: وهذا كذلك، فليس لك أن تُفرِّق بين المتماثلين.

• وإن كان ممن يُثبِتُ الأسماء وينفي الصفات؛ كالمعتزلة، قيل له في الصفات ما يقوله هو في الأسماء، فإن كان يُثبِتُ حيًّا، عالمًا، قادرًا، وهو لا يعرف من هو متصفٌ بذلك إلا جسمًا: كان إثباتُ أن له علمًا وقدرًا - كما نطقَ به الكتابُ والسُّنة - كذلك.

• وإن كان ممن لا يُثبِتُ: لا الأسماء، ولا الصفات؛ كالجهمية المحضة والملاحدة، قيل له: فلا بدّ أن تُثبِتَ موجودًا قائمًا بنفسه، وأنت لا تعرفُ ذلك إلا جسمًا.

• وإن قال: لا أسميه باسم، لا إثبات، ولا نفي، قيل له:

- سكوتك لا ينفي الحقائق، ولا واسطة بين النفي والإثبات، فإمّا أن يكون حقًا ثابتًا موجودًا، وإمّا أن يكون باطلًا معدومًا.

- وأيضًا: فإن كنت لم تعرفه: فأنت جاهلٌ فلا تتكلم، وإن عرفته: فلا بدّ أن تميّزَ بينه وبين غيره بما يختصُّ به...

و.. كل من بنى تنزيهه للرب عن النقائص والعيوب على نفي الجسم: فإنه لا يمكنه أن يُنزّهه عن عيبٍ أصلًا بهذه الحجة..»^(١).

(١) «الفرقان بين الحق والباطل» - ضمن «مجموعة الرسائل الكبرى» - (١٢٣/١ - ١٢٤)، وضمن «مجموع الفتاوى» (١٣/١٦٤ - ١٦٦). وانظر أيضًا: «التدمرية» لشيخ الإسلام (ص١١٦) وما بعدها، وهي القاعدة السادسة، وفيها مناقشة المتكلمين الذين يجعلون نفي التشبيه أساسًا فيما يثبت وينفي من الأسماء والصفات.

ثم قال شيخ الإسلام منبِّهاً على أمرٍ عظيمٍ يتعلّقُ بالاعتصام بالكتاب والسُّنة وضرر الخروج عنهما عقلاً ونقلاً:

«ومن تدبَّرَ ما ذكره في كتبهم: تبَيَّنَ له أنهم لم يقيموا حجةً على وجوده، فلا هم أثبتوه وأثبتوا له ما يستحقُّه، ولا نزَّهوه ونفوا عنه ما لا يجوز عليه...»

وهذا مما يُبيِّنُ لك: أنّ من خرَجَ عن الكتابِ والسُّنة: فليس معه علم، لا عقلي، ولا سمعي، لا سيما في هذا المطلوب الأعظم، لكنهم قد يكونون معتقدين لعقائدٍ صحيحةٍ عرفوها بالفطرة العقلية، وبما سمعوه من القرآنِ ودين المسلمين، فقلوبُهم تُثبِتُ ما تُثبِتُ وتنفِي ما تنفِي بناءً على هذه الفطرة المكمّلة بالشرعة المنزّلة، ولكنهم سلكوا هذه الطرق البدعية، وليس فيها علم أصلاً...»^(١).

والحديثُ في هذا الموضوع يجرنا إلى التذكير بدعاوى المتكلمين بأنهم حماةُ الإسلام والمدافعون عنه، وأنهم قد توصلوا في الدفاع عنه إلى أساليبٍ عجزَ عنها «السلفُ» المساكين!.. إلى آخر دعاويهم التي مرت بنا بعضها.

وقد رأينا في هذا الموضوع - وغيره - أنّ مناهجهم المنحرفة كانت هي الوقود لأعداء الإسلام - من الباطنية الزنادقة والمتفلسفة - في هجومهم على الإسلام، فبمناهجهم الباطلة قد وقرّوا لأولئك الأعداء أرضيةً عريضةً في تراب الإسلام، ومكّنوهم على أن يلبسوا على الكثيرين، معتمدين على مناهج المتكلمين أنفسهم.

وقد ألّفَ أحدُ الزنادقة القرامطة - وهو أبو يعقوب

(١) المصدر السابق (١/١٢٥)، وضمن «مجموع الفتاوى» (١٣/١٦٦ - ١٦٧).

السجستاني^(١) - كتبًا عديدة، منها كتابه «الافتخار»^(٢)، وقد وضعه لبيان المميزات التي تميّز بها القرامطة الباطنيون على بقية الفرق، وهو يحتوي على سبعة عشر بابًا، الباب الأول منه «في معرفة توحيد الله تعالى»، وقد صرّح فيه برفع النقيضين، ورُمى المعتزلة وغيرهم - بل والمتفلسفة أيضًا - الذين يصفونه بالسلوب: بالتشبيه.

كما نقلَ شيخ الإسلام كلامًا طويلًا له في كتابه «الأقاليد الملكوّية»^(٣)، يرمي فيه المثبّته والمعطلّة كلّهم بالعظائم، وكلامه طويلٌ لا يخلو من العبر^(٤).

فأيُّ دفاعٍ ذلك الذي قام به المتكلمون بعد ما جرّدوا الإسلام عن ثوابته، ولعبوا بقواعده، وجعلوه لقمةً سائغةً لأصناف الزنادقة والمارقين؟! وهل من الإنصاف أن يُعترفَ بفضل المتكلمين على الإسلام والمسلمين لأنهم استطاعوا - بذكائهم الخارق - أن يوفروا حججًا للجميع للهجوم عليه، حتى للقرامطة المجانين!!

(١) هو: إسحاق بن أحمد السجزي - أو السجستاني - أبو يعقوب، الملقب بـ(دندان) (٢٧١ - ٣٥٣هـ)، كان من كبار دعاة الفاطميين في فارس، مسؤولاً عن مدارس الدعوة الإسماعيلية في تلك البلاد، وهو من أئمتهم البارزين، له كتب كثيرة، طبع منها كتابُ (الافتخار)، وقد قُتل حوالي سنة (٣٥٣هـ) صلبًا وسلخًا، بعد أن أُلّف كتاب الافتخار بفترةٍ وجيزة، ترجم له محقّقه الدكتور مصطفى غالب - وهو من الإسماعيلية - (ص ١١ - ١٤).

(٢) وهو مطبوعٌ بتحقيق الدكتور مصطفى غالب.

(٣) ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي في «مذاهب الإسلاميين» (١٩٦/٢) أن منه مخطوطة في المكتبة المحمدية الهمدانية.

(٤) انظر: «شرح الأصبهانية» (٢/٤٥٧ - ٤٦٦).

المقام السابع

هل حَقَّقَ المعطَّلةُ غرضَهُم بما لجؤوا إليه من التأويل؟

يزعمُ المعطَّلة أنَّ هدفَهُم من التفويض أو التأويل هو تنزيهُ الله تعالى عمَّا يفيدُ ظاهرُ نصوص الصفات - التي يعطلونها - من التشبيه، ولذلك قال اللقاني:

وكلُّ نصٍّ أوهم التشبيها أوَّله أو فَوْض، ورُمَّ تنزيها^(١)
أي: واقصد تنزيهاً له تعالى عما لا يليقُ به^(٢).

ولكن هل حَقَّقَ المؤوِّلةُ هدفَهُم المذكور؟ الجواب: أنهم لم يحققوا من ذلك شيئاً، بل وقعوا في مثله أو شرَّ منه.
وقد تناول شيخ الإسلام هذه المسألة في «التدمرية» في القاعدة الرابعة، وبيَّن:

أنَّ كثيراً من الناس يتوهم في بعض نصوص الصفات التي دلَّت عليها النصوص، أو كثيرٍ منها، أو أكثرها، أو كلها: أنها تماثلُ صفاتِ المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه، فيقعُ في أربعة أنواعٍ من المحاذير:

الأول: أنه فهمَ من النصوص صفاتٍ تماثلُ صفاتِ المخلوقين، وظنَّ أنَّ ذلك هو مدلولُ النص، وهذا فهمٌ خاطئ؛ فإنَّ الصفةَ التي دلَّت عليها النصوص تناسُبُ موصوفها وتليقُ به.

(١) «جوهرة التوحيد» للقاني - مع شرحه «تحفة المريد» - (ص ٩١).

(٢) «تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد» لليجوري (ص ٩١).

الثاني: أنه جنى على النصوص، حيث نفى ما تدل عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله تعالى، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله ﷻ ثم أثبت لها معاني من عنده لا يدل عليها ظاهر اللفظ، فكان جانبا على النصوص من وجهين.

الثالث: أنه نفى ما دلت عليه النصوص من الصفات بغير علم، فيكون بذلك قائلا على الله ما لا يعلم، وهذا محرّم بالنص والإجماع، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

الرابع: أنه إذا نفى عن الله ﷻ ما تقتضيه النصوص من صفات الكمال: لزم أن يكون الله ﷻ متصفاً بنقيضها من صفات النقص، وذلك لأنه ما من موجود إلا وهو متصف بصفة، ولا يمكن وجود ذات مجردة عن الصفات، فإذا انتفت صفة الكمال عنها: لزم اتصافها بصفات النقص.

وحيث يكون من نفى عن الله تعالى ما تقتضيه النصوص من صفات الكمال: متعديا في حق الله تعالى، حيث جمع بين نفى صفات الكمال عنه، وتمثيله بالمنقوصات والمعدومات، بل قد يرتقي به الغلو في النفي إلى تمثيله بالممتنعات المستحيلات.

ويكون أيضا جانبا على النصوص، حيث عطلها عما دلت عليه من صفات الكمال لله تعالى، وأثبت لها معاني من عنده لا يدل عليها ظاهرها.

فجمع بين النفي والتمثيل في صفات الله، وبين التحريف

والتعطيل في نصوص الكتاب والسُّنة، ويكون بذلك ملجداً في أسماء الله تعالى وآياته.

مثال ذلك: أن الله تعالى أخبر عن نفسه أنه استوى على العرش، فيتوهم المعطل أنه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام، وأنه تعالى محتاج إلى العرش كحاجة الإنسان للأنعام والفلك، فلو عثرت الدابة لخرَّ المستوي عليها، ولو انخرقت السفينة لغرق المستوي عليها، فقياسُ هذا: أنه لو عُدِم العرش: لسقط الربُّ تعالى على قياسه الفاسد، فينفي بذلك حقيقة الاستواء.

ومنشأ هذا الوهم الذي توهمه في استواء الله تعالى على عرشه: ظنه أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام والفلك، وهذا ظنٌ فاسد؛ لأنَّ الله تعالى أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة، لم يذكر استواءً مطلقاً يصلح للمخلوق، ولا عامًّا يتناول المخلوق، فتعيَّن أن يكون استواءً خاصًّا يليقُ به كسائر صفاتِ وأفعاله، لا يُماثلُ استواء المخلوقين، كما أن الله نفسه لا يُماثلُ المخلوقين.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيِّدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]: هل يتوهم أحدٌ أنَّ بناءه إيَّها كبناء المخلوقِ سقف البيت، بحيث يحتاج إلى زنبيل، ومجارف، وضرب لِبْن، وجبَلِ طين، ونحو ذلك، فإذا كان لا يحتاج إلى ذلك في هذا الفعل من أفعاله: لزَمَ أن لا يكون محتاجاً إلى العرش في استوائه عليه، بل هو سُبْحَانَهُ الغني عن العرش وغيره.

فهذا الذي نفى حقيقة الاستواء الذي هو ظاهرُ النصوص: «وقع في تلك المحاذير الأربعة:

١ - فقد مثَّلَ ما فهمه من استواء الله تعالى على عرشه باستواء المخلوقين .

٢ - وعظَّلَ النصوصَ عمَّا دلَّت عليه من صفة الاستواء اللائقِ بالله، ثم حرَّفها إلى معانٍ لا تدلُّ عليها .

٣ - وكان نفيهُ لذلك وتعطيلُهُ بلا علم، بل عن جهل، ظنُّ فاسد .

٤ - ولزَمَ من نفيه لصفة الكمال التي تضمنها الاستواء: ثبوتُ صفة نقصٍ بفوات هذا الكمال^(١) .

وقد تبينَ أيضًا: أنَّ صنيعَ المعطِّلة مع نصوص الصفات بتوهم التشبيه فيها، وتأويلها: فيه تشبيهٌ أولاً، وتعطيلٌ ثانيًا، وإساءةُ الظنِّ بالله وبكتابه، وبنبيِّه، وبأتباعه ثالثًا:

• أمَّا التشبيهُ والتعطيلُ: فقد مرَّ بيانه .

• «أمَّا إساءةُ الظنِّ بالربِّ تعالى: فإنهم عطلوه - جلَّ وعلا - عن صفات كماله، ونسبوه إلى أنه أنزله كتابًا مشتملاً على ما ظاهره تشبيهٌ وكفرٌ وضلال، وأنَّ ظاهره وحقائقه غير مرادة .

• وأمَّا إساءةُ الظنِّ بالنبي ﷺ: فلأنه تكلم بذلك وقرَّره وأكده، ولم يُبينْ للأمة أنَّ الحقَّ في خلافه وتأويله .

• وأمَّا إساءةُ الظنِّ بأتباع النبي ﷺ: فبنسبتهم إلى التشبيه والتمثيل، والجهل والحشو^(٢)، وهم بريئون من ذلك؛ إذ لم يُشبتوا

(١) «تقريب التدمرية» (ص ١٦٩ - ١٧١)، وانظر: «التدمرية» (ص ٧٩ - ٨٥) .

(٢) «مدارج السالكين» لابن القيم (٤/٢٩٨) .

إِلَّا مَا أَثْبَتَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَرَسُولُهُ ﷺ مِنْ صِفَاتِ الْكَمَالِ وَنَعَوَاتِ الْجَلَالِ^(١).

والتفتازاني رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن أوَّل (الاستواء) بالاستيلاء: هل نَجَا من التشبيه؟

الجواب واضح، وهو أنه لم ينج من ذلك، بل توَعَّلَ في التشبيه أكثر؛ لأنَّ (الاستيلاء) لا يكون إِلَّا فيما كان منازَعًا مغالَبًا، فإذا غلبَ أحدهما صاحبه قيل: استولى، والله ﷻ لم ينازعه أحدٌ في العرش حتى يُقال: إنه استولى عليه^(٢).

قال الإمام داود الظاهري: كُنَّا عند ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ)، فأتاه رجلٌ فقال: يا أبا عبد الله، ما معنى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]؟ قال: هو على عرشه كما أخبر، فقال الرجل: ليس كذلك، إنما معناه: استولى، فقال: اسكت! ما يُدريك ما هذا؟! العربُ لا تقول للرجل استولى على الشيء حتى يكون له فيه مضاد، فأَيُّهما غلبَ: قيل استولى، والله تعالى لا مضادَّ له، وهو على عرشه كما أخبر، ثم قال: الاستيلاء بعد المغالبة، قال النابغة: إِلَّا لِمِثْلِكَ أَوْ مِنْ أَنْتَ سَابِقُهُ سَبَقَ الْجَوَادُ إِذَا اسْتَوْلَى عَلَى الْأَمْدِ^(٣)

(١) «مقالة التشبيه» (٥١٢/٢).

(٢) انظر: «التمهيد» لابن عبد البر (١٣١/٧)، «تأويل الأحاديث المشكلات» لأبي الحسن الطبري (ل/٢٦ - ٢٧) - عن (الماتريديّة) للحريّ (ص ٣٣١) -، «الحجة في بيان المحجة» (١١٠/٢)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٤٧/٥).

(٣) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (٤٤٢/٣)، - وعنه ابن قدامة =

والمقصود هنا: أنّ استيلاءه تعالى إمّا أن يكون كاستيلائنا،
فحينئذ يُلزمُ التفتازانيّ وغيره التشبيه والتجسيم الذي فرّ منه، وإمّا أن
يكون ذلك الاستيلاء لا يماثلُ استيلاء البشر؛ أي: لا بد أن يقول:
هو استيلاءٌ لائقٌ به تعالى.

وإذا كان الأمرُ كذلك: فليقل من أول الأمر: هو استواءٌ لائقٌ
به ﷺ^(١).

فلم يستفد التفتازانيّ من تأويله والعبث بظاهر النص شيئاً، بل
لزمه التشبيه والتجسيم فيما فرّ إليه أكثر مما فرّ منه، إضافةً إلى ما في
هذا التصرف من المساس الواضح بحرمة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.



= في «إثبات صفة العلو» (ص ١٧٤) برقم (٨٩)، والخطيبُ في «تاريخ
بغداد» (٢٨٤/٥)، وعلّقَه البيهقيّ في «الأسماء والصفات» (٣١٤/٢) برقم
(٨٧٩)، وذكره ابن منظور في «اللسان» (٤١٤/١٤)، والذهبيّ في «العلو»
(٢/ ١١٣٢ - ٤٥٤)، وغيرهم.

والبيت في «ديوان النابغة» (ص ١٤)، وقبله:

ومن عصاك فعاقبه معاقبةً تنهى الظلومَ ولا تقعد على ضمّد

(١) انظر: «روح المعاني» (١٣٦/٨)، «التفتازاني وموقفه من الإلهيات»
(٣/ ١٣١٤ - ١٣١٥).

المطلب الثاني

نقدُ اعتماده على دليل التركيب

وفيه ثلاثة مقامات:

المقام الأول: عرض هذا الدليل.

المقام الثاني: نقد هذا الدليل.

المقام الثالث: بيان اضطراب التفاضل في هذا الدليل.

*** * **

الافتتاحية

حجة «التركيب» من الحجج التي يكثرُ استنادُ المتكلمين إليها واعتمادهم عليها.

والأصلُ في هذه الحجة هم المتفلسفة، وأمّا المعتزلة: فحجَّتهم الكبرى في إثبات وجود الله تعالى، ونفي الصفات: هي دليل الأعراض وحدوث الأجسام، إلا أنهم يستندون أيضًا إلى حجة التركيب في نفي صفات الله تعالى وأفعاله^(١).

وأما الماتريديّة والأشاعرة: فقد اضطربَ موقفهم من هذه

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٠١ - ٣٠٢)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٣/١٠٣).

الحجة، فنجد أنّ بعضهم ردّ على المتفلسفة، وأثبت زيفَ مذهبهم فيها، كما نجد أنّ بعضهم يعتمدها، ويستند إليها فيما يُسمّيه (التوحيد)، ومن ثمّ نفى الصفات، كما نجد أنّ بعضهم يضطربُ فيها، فيعتمدها مرة، وينفيها أخرى.

والملاحظ: أن الأشاعرة والماتريدية قد اندفعوا إلى اعتمادها بعد الرازي، ومن أولئك سعد الدين التفتازاني.

وقد أخذت هذه الحجة حيزًا كبيرًا من كتب شيخ الإسلام، وتلميذه الإمام ابن القيم، وقد أحسن الدكتور عبد القادر عطا صوفي في جمع كلام شيخ الإسلام حولها وعرضه مرتبًا^(١)، والموضوع طویلٌ لن أدخل فيه إلاّ بقدر حاجتنا إليه من حيث توضيح صورة هذا الدليل، ونقده بإيجاز، وموقف التفتازانيّ منه اعتمادًا أو رفضًا، ولذلك سأقتصرُ هنا على ما يلي:

- ١ - عرض الدليل بإيجاز.
- ٢ - نقد هذا الدليل.
- ٣ - بيان اضطراب التفتازانيّ في اعتماد هذا الدليل أو رفضه.

المقام الأول

عرض هذا الدليل

تقدم بيان اعتماد التفتازانيّ على دليل الإمكان، كما تقدمت الإشارة إلى أنّ ذلك الدليل هو في أصله دليل المتفلسفة في إثبات

(١) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (١٠٣/٣ - ٣١٣).

وجود الله تعالى، ابتكره الفارابي، وتبعه ابن سينا، وأن المتكلمين المتأخرين قد قالوا به تقليدًا للمتفلسفة.

على أنهم قد خالفوا المتفلسفة في بعض الأمور الجانبية، التي لا تؤثر في هيكل الدليل العام، من ذلك: رأيهم في «الممكن» المقابل للواجب؛ فإن مما تفرّد به الفارابي وابن سينا من بين المسلمين والكفار جميعًا: هو القول بأزليّة العالم، مع كونه ممكنًا^(١)، وقد ذهب المتفلسفة إلى ذلك حرصًا منهم على التوفيق بين الدين والفلسفة، والذي حقيقته: إخضاع الدين للفلسفة، أو خدمة الفلسفة تحت هذا الشعار الذي يكفي لتهدئة الكثيرين ممن لم يتعمقوا في أساليبهم، وأهدافهم، وحقيقة دينهم.

وحجة التركيب هذه: يذكرها المتفلسفة والمتكلمون على السواء لإثبات التوحيد، فالله تبارك وتعالى: لا يتعدّد، ولا يتبعّض؛ لئلا يكون مركّبًا، والمركّب جسم عند المعتزلة، وممكن عند المتفلسفة، والله تعالى ليس ممكنًا عند هؤلاء، ولا جسمًا عند أولئك.

فلو أثبتنا له الصفات: لكان متعدّدًا عند المعتزلة؛ إذ إثبات صفة له تعالى مع ذاته يُنافي عندهم كونه واحدًا.

(١) المتفلسفة - كابن سينا والفارابي - يتفقون مع الفلاسفة في قديم العالم، ولكن يختلفون معهم في أمر واحد، وهو أنهم يقولون: إن العالم ممكن، مع كونه قديمًا، بينما لا يقول الفلاسفة بإمكان العالم، بل بوجوده، والجمع بين الأزليّة والإمكان مما تفرّد به ابن سينا وجماعته.

وكذلك لو أثبتنا له الصفات: لكان متبعصاً متكثرًا عند المتفلسفة - وكذلك عند المعتزلة -؛ إذ إثبات صفة له تعالى مع ذاته يُنافي عندهم كونه واحدًا.

والتعدُّ والتبعُّص والتكثُر من خصائص المركب، ولذلك نفى هؤلاء وأولئك صفات الله تعالى؛ لأنَّ إثباتها يتنافى - عندهم - مع توحيده وَعَلَىٰ ويقتضي كونه مركبًا^(١).

فحجة التركيب مبناها: نفى كل ما يُنافي التوحيد عندهم.

والمتفلسفة «يُسَمَّون نفياً مثل هذا التركيب توحيداً، ويدخلون في ذلك نفياً الصفات، فيجعلون نفياً علم الله، وقدرته، وحياته، وكلامه، وسمعِه، وبصرِه، وسائر صفاته: من التوحيد، ويُسمَّون أنفسهم الموحِّدين، كما يدَّعي المعتزلة أنهم أهلُ التوحيد والعدل، ويعنون بالتوحيد نفياً الصفات...»^(٢).

ولفهم القضية على وجهها: لا بدَّ من إدراك مفهوم «واجب الوجود» عند التفتازاني وأئمتِه، حتى نعرف التوحيد الذي يُثبتونه لهذا المسمَّى، ونعرف ما يُضادُّه عندهم، والذي يستلزم إثباته التركيب الممنوع، فنقول:

قد تقدَّم^(٣) أنَّ التفتازاني اعتمد دليلَ الإمكانِ في إثبات وجودِ الله تعالى، وهذا هو السرُّ في اعتماده اسم «واجب الوجود»

(١) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (١٠٥/٣).

(٢) «شرح الأصبهانية» (٨٤/١).

(٣) في المطلب الخامس من المبحث الأول من هذا الفصل.

للتعبير عن الله تعالى، وجميعُ نصوصه في هذا الموضوع تجسّد هذا الموقفَ منه، ومما تقدم فيه:

• تفسيره للاسّم «الله» بأنه: «الذات الواجب الوجود، الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيءٍ أصلاً؛ إذ لو كان جائز الوجود: لكان من جملة العالم، فلم يصحّ محدثاً للعالم ومبدئاً له»^(١).

• وأنه: «لا يمكن أن يصدّق مفهوم واجب الوجود إلا على ذاتٍ واحدة»^(٢).

وهذا يوضح لنا: أنّ مسمّى «وجوب الوجود» مقابلٌ لمسمّى «الإمكان»، وأنّ أخصّ خصائصه عنده هو وجوب الوجود، كما أنّ من أخصّ صفات واجب الوجود هو الوحدانية، فلا يقبل الكثرة من كل الوجوه.

وقد أوضح التفتازانيّ هذا الإجمال في المقاصد وشرحه، وبين هناك:

- ١ - أنّ ذات الواجب الوجود تخالفُ الممكنات.
- ٢ - وأنّ الوجوب يُنافي العدمَ أزلاً وأبداً.
- ٣ - ما هي حقيقة التوحيد، والوحدة، وما الذي يُضادّها من الكثرة؟
- ٤ - أنّ أخصّ وصفه هو وجوب الوجود بنفسه.

قال في الموضوع الأول:

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٥ - ٢٦).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٧).

«الحقُّ: أنَّ الواجبَ تعالى يُخالفُ الممكناتِ في الذاتِ والحقيقة؛ إذ لو تماثلا: امتاز^(١) كلُّ عن الآخرِ بخصوصه، فالوجوبُ إمَّا أن يكون من لوازمِ الذاتِ، فيلزمُ اشتراكُ الكلِّ فيه^(٢)، أو الذاتِ مع الخاصية: فيلزمُ التركيبُ المنافي للوجوبِ الذاتي^(٣)».

أمَّا الموضوع الثاني: فواضحٌ لا يحتاجُ إلى مزيدِ تحرير، كما أنه ليس له ارتباطٌ بموضوع التركيب^(٤).

وأمَّا الموضوع الثالث، فقال فيه:

«الفصل الثاني: في التنزيهات... وفيه مباحث: الأول: في

نفي الكثرة عنه:

- بحسب الأجزاء: بأن يتركَّب من جزأين فأكثر.
- وبحسب الجزئيات: بأن يكون الموجود واجبين أو أكثر.

واستدلَّ على نفي التركيب:

١ - بأنَّ كلَّ مركَّبٍ محتاجٌ إلى الجزء الذي هو غيره، وكلُّ محتاجٍ إلى الغيرِ ممكنٌ؛ لأنَّ ذاته من دون ملاحظة الغيرِ لا يكون

(١) في المصدر: «وامتاز... فمثل الوجوب والإمكان إمَّا أن يكون...»، والتصحيحُ مني نظرًا إلى كلام التفتازانيِّ نفسه في متن المقاصد، وكذلك دلالة السياق.

(٢) أي: في الوجوب، وهذا يستلزمُ وجوبَ الممكنات، كما صرَّح بذلك في متن «المقاصد» (٢٥/٤).

(٣) «شرح المقاصد» (٢٥/٤)،

(٤) انظر كلامَ التفتازانيِّ فيه في «المقاصد» وشرحه (٢٧/٤).

كافيًا في وجوده، وإن لم يكن ذلك الغير فاعلاً له، خارجاً عنه.

٢ - وبأنّ كلّ جزءٍ منه:

• فإمّا أن يكون واجباً، فيتعدّد الواجبُ، وسنبطّله.

• أو لا، فيحتاجُ الواجبُ إلى الممكن، فيكون أولى

بالإمكان.

٣ - وبأنه:

• إمّا أن يحتاج أحد الجزأين إلى الآخر، فيكون ممكناً،

ويلزمُ إمكان الواجب.

• أو لا، فلا يلتئم منهما حقيقةً واحدة؛ كالحجرِ الموضوعِ

بجنب الإنسان.

واستدلّ على امتناع تعدّد الواجبِ بوجوه:

الأول: لو كان الواجبُ مشتركاً بين اثنين لكان بينهما تمايز

لامتناع الاثنينيّة بدون التمايز، وما به التمايز غير ما به الاشتراكِ

ضرورةً، فيلزمُ تركّب كلِّ من الواجبين مما به الاشتراك وما به

الامتياز، وهو محال...»^(١).

ثم ذكر بقية الأوجه، وكلها عشرة.

• وقال في الموضوع الرابع - راداً على المعتزلة الذين يرون

أنّ أخصّ وصف الإله هو القَدَم -: «والجواب: منع الأخص (و)

كون الكاشف هو القَدَم، بل وجوب الوجود»^(٢).

(١) «شرح المقاصد» (٤/٣١ - ٣٢).

(٢) المصدر السابق (٤/٨٣).

ولا بأس أن نستعرض هنا بعض الأمور الأخرى أيضاً، والتي ذكر التفتازاني أنها تُنافي وجوب الوجود؛ لِمَا فيها من شائبة الإمكان:

١ - قال في تفسير كلام النسفي: (ليس بعرض): «لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محلِّ يُقوِّمه، فيكون ممكناً»^(١).

٢ - وقال عند كلام النسفي: (ولا جسم): «لأنه مركَّب متحيِّز، وذلك أمارَةٌ الحدوث»^(٢).

٣ - وذكر أن إطلاق «الجوهر» على الله تعالى لا يجوز ولو أريد به القائم بذاته والموجود لا في موضوع «من جهة عدم ورود الشرع بذلك، مع تبادل الفهم إلى المركَّب والمتحيِّز»^(٣).

٤ - وقال عند كلام النسفي: (ولا يُوصَف بالمائيَّة): «أي: للمجانسة للأشياء؛ لأنَّ معنى (ما هو): من أيِّ جنس هو؟ والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصولٍ مقوِّمة، فيلزم التركيب»^(٤).

٥ - وقال مستدلاً لكلام النسفي: (ولا يتمكَّن في مكان): إنَّ الله تعالى «منزَّه عن الامتداد، والمقدار؛ لاستلزامه التَّجزي»^(٥).

وجملة ما اعتبره التفتازاني مما يُنافي وجوب الوجود في النصوص السابقة:

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٢).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٢).

١ - ما ذكره في الفقرة الأولى، من عدم القيام بنفسه، والافتقار إلى محلِّ يقوّمه.

وهذا المعنى حقٌّ لا يُنازَعُ فيه، إلا أن السلف لا يرون استعمالَ هذه الألفاظِ الموهمةِ المَجْمَلَةِ، حتى ولو كان للدلالةِ على المعنى الصحيح؛ إذ في الألفاظِ الشرعيةِ غنيّةٌ عن مثل هذه الألفاظِ والاصطلاحاتِ المستوردةِ المستحدثةِ.

٢ - ما ذكره في الفقرات: الثانية، والثالثة، والرابعة، والخامسة: من التركيب والتحيُّز.

ولعلّ من المفيد أن أشيرَ هنا إلى بعضِ مصادر التفتازانيِّ من المتكلمين في هذا الموضوع، ومن أبرزهم الرازيُّ، قال في كتابه «الأربعين في أصول الدين»:

«واعلم: أنّ ههنا مقدمتين يُفرِّعُ المتكلمون والفلاسفةُ أكثرَ كلامهم عليها:

المقدمة الأولى: مقدمة الكمال والنقصان؛ كقولهم: هذه الصفة من صفات الكمال، فيجبُ إثباتها لله تعالى، وهذه الصفة من صفات النقصان، فيجبُ نفيها عن الله تعالى... [ثم ذكرَ هذه المقدمة، ثم قال]:

وأما المقدمة الثانية - وهي مقدمة الوجوبِ والإمكان - فهذه المقدمةُ في غاية الشرفِ والعلو، وهي غايةُ عقولِ العقلاء، قالوا: الموجودُ إمّا واجبٌ أو ممكِنٌ، والممكِنُ لا بدّ له من موجبٍ، وذلك الموجبُ لا بدّ وأن يكون واجباً في ذاته وفي صفاته؛ إذ لو كان ممكِنًا: لافتقرَ إلى مؤثِّرٍ آخر.

أما المقدمة الأولى - وهي أنه واجب لذاته - فهذا له لازمان:

الأول: أن يكون منزَّهاً في حقيقته عن الكثرة.

ثم يلزم من فردانيته في ذاته أمران:

أحدهما: أن لا يكون متحيِّزاً؛ لأنَّ كلَّ متحيِّزٍ منقسم،

والمنقسم لا يكون فرداً، ولَمَّا لم يكن متحيِّزاً: لم يكن في جهة.

وثانيهما: أن لا يكون واجب الوجود أكثر من واحد؛ إذ

لو كان أكثر من واحد: لاشتركا في الوجود، وتباينا في التعيين،

وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم كون كلِّ واحدٍ منهما في

نفسه مرگباً، وقد فرضناه فرداً، هذا خُلف.

الثاني: كون واجب الوجود لذاته لا يكون حالاً، ولا محلاً،

وإلا، لَعَادَ الافتقار»^(١).

وبكل ما ذكرنا من أقوال التفتازاني وغيره يتضح: أن من أخصَّ

خصائص وجوب الوجود عندهم هي الوجدانية، وأنَّ أهمَّ ما يُنافي

حقيقة وجوب الوجود هو الكثرة من حيث الجزئيات (التركيب)

والأجزاء (الأفراد).

وعلى هذا الأساس: برأ التفتازانيُّ ساحة المعتزلة، بل

والمتفلسفة، من الشرك؛ لأنَّ الجميع يشتركون في نفي التركيب،

وأنَّ المعتزلة يُبالغون في نفي تعدد القديم، والفلاسفة يُبالغون في

التوحيد، وأهل السنَّة (الأشاعرة والماتريديَّة) يُبالغون في نفي تعدُّد

الخالق، وأنَّ «الكلَّ متفقون على نفي تعدُّد الواجب»، كما سبق

(١) «الأربعين في أصول الدين» للرازي (٢/٣٢٥ - ٣٢٦)، وانظر: «المطالب

العالية» له (٣/١٦٤، ١٦٦).

نصّه بذلك^(١).

ومما يجب أن يُعرف هنا: أنّ:

• مراد المتفلسفة من نفي الكثرة -

• ومراد المعتزلة من نفي تعدد القدماء -

• ومراد الأشاعرة والماتريدية من نفي الجزئيات:

هو نفي صفاتِ الله ﷻ، وقد اتكأ الجميع على هذه الألفاظ التي فيها إجمالاً واشتراك؛ للوصول إلى مقصودهم في نفي الصفات.

فلفظُ: «القديم» - مثلاً - استخدمه المعتزلة للغرضِ نفسه، حيث إنّ من «المعلوم أنّ الله قديم، فالقديم هو الله الذي لا إله إلا هو، فجعلت المعتزلة القديم هو الذات المجردة عن الصفات، وقالوا: إذا أثبتّ الصفات: قلتم بتعدّد القدماء.

ولفظُ: (تعدّد القدماء) مجمل:

• فإن أريدَ به تعدّد الآلهة والخالقين والأرباب: فهذا باطل؛ فإنّ صفاتِ الله ليست آلهةً ولا خالقةً ولا أرباباً.

• وإن أريدَ بالقدماء: تعدّد صفاتٍ قديمةٍ لذاتٍ قديمة: فنفي هذا مصادرةٌ على المطلوب.

فلبّسوا على المسلمين بقولهم: إنّ إثبات الصفات يقتضي تعدّد القدماء...»^(٢).

(١) انظر ما سبق في (ص ١٧٢١ - ١٧٢٢)، وما سبق في (ص ١٧٢٢ - ١٧٢٦) في الرد عليه.

(٢) «شرح الأصبهانية» لشيخ الإسلام (١/٦٢).

وكذلك المتفلسفة: «نفوا عن مسمى (واجب الوجود) من التركيب ما ينفون به الصفات، كما نفت الجهمية من المعتزلة وغيرهم عن (القديم) من التركيب ما ينفون به الصفات، والنفاء من الجهمية والمتفلسفة والباطنية أكثر نفياً وتعطيلاً من المعتزلة، فأخذوا اسم (واجب الوجود) مجملاً مشتبهاً مشتركاً... فقالوا:

واجب الوجود كما لا يفتقر إلى علة فاعلة: لا يكون مفتقراً إلى علة قابلة، فالصفات لا تكون واجبة الوجود لافتقارها إلى الذات، وإذا لم تكن واجبة: كانت ممكنة، فتكون الذات موجبة لها وقابلة لها»^(١).

وسأتي الجواب عن هذا الكلام قريباً - إن شاء الله تعالى - .

فكما هو الأمر في لفظ القديم من الإجمال والاشتباه، كذلك في مصطلح (وجوب الوجود)^(٢)، حتى قال الغزالي: إن منشأ التلبيس في قضية التركيب هو في لفظ: «واجب الوجود»، فليطرح^(٣)، كما اعتبر هذا المصطلح منبع التلبيس^(٤)، بل قال: إن كل تلبسات الفلاسفة محبأة في لفظي: «واجب الوجود»، و«ممكن الوجود»^(٥)!! .

(١) انظر: المصدر السابق (١/٦٤ - ٦٥).

(٢) انظر: «منهاج السنة النبوية» (٢/١٣١ - ١٣٢)، «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٢٤٠ - ٢٤١).

(٣) «تهافت الفلاسفة» له (ص ١٨٧).

(٤) المصدر السابق (ص ١٩٠).

(٥) السابق (ص ١٩٧).

ففي هذا الاسم من الإجمال والاشتباه ما يؤكد الاستفصال عن مراد القوم به، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة في الألفاظ المجملة.

وفي هذا الصدد قال شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى -:

«منشأ الضلال في هذا الموضع - كما تقدم التنبيه عليه - أن مسمى (واجب الوجود) عبّروا به عن عدة معانٍ:

أحدها: الذي يكون موجودًا بنفسه، لا يفتقر إلى مبدع، وهذا هو الذي يدلُّ عليه وجودُ الممكنات»^(١).

«والثاني: الذي لا يكون له تعلقٌ بغيره، ولا ملازمةً بينه وبين

غيره.

ونفي الصفات إنما يصحُّ على هذا التفسير، لا على المعنى

الأول»^(٢).

ثم أشار شيخ الإسلام إلى تناقض المتفلسفة في هذا الموضع قائلاً: «وهم من أعظم الناس تناقضًا في هذا الباب؛ فإنهم يجعلون وجوده لا ينفك عن وجود معلوله، وهذا التعلق من لوازم وجوده، ثم مع هذا ينفون عنه الصفات لئلا يكون له تعلقٌ بغيره، ومعلومٌ أن استلزامه لصفاته أولى بالجواز من استلزامه لمفعولاته»^(٣).

فإذا كانوا يرون أنه تعالى علة تامّة للعالم، مع أن العلة التامة لا تنفك عن معلولها: فإنه يلزمهم أن وجوده تعالى متعلقٌ بغيره

(١) «شرح الأصبهانية» لشيخ الإسلام (٧٧/١).

(٢) المصدر السابق (٧٧/١).

(٣) المصدر السابق (٧٧/١، ٥٩).

المنفصلِ عنه أكثر من التعلق اللازم بإثبات الصفات: فكيف يجوز لهم أن يتعلقوا بهذه الشبهة هنا مع أنهم أول من يقولُ بها مخالفين في ذلك للنقلِ والعقلِ، ولكنه فسادُ الفطرة وعمى البصيرة!

وسيايُ لهذه القضية - موضوع تناقضهم - مزيدُ تفصيلٍ في الوجه الثامن من وجوه الردِّ على حجة (شبهة) التركيب - إن شاء الله تعالى - .

«الثالث: أن يُرادَ بواجب الوجودِ ما لا يكون له محلُّ يقومُ به .

وعلى هذا: فصفاته لا تُسمَّى واجبةً الوجودِ بهذا الاعتبار، وتُسمَّى واجبةً الوجودِ بالاعتبار الأول، وهو ما ليس له فاعل .

الرابع: أن يُرادَ بواجب الوجود: ما لا يكون ملازمًا لغيره، بحيث يكون كلُّ منهما لازمًا وملزومًا .

وعلى هذا: فإذا قيل بإثباتِ الذاتِ والصفات: لم يكن واحدٌ منهما واجبَ الوجود، بل واجبُ الوجودِ مجموعهما .

لكن واجب الوجودِ بهذا التفسير - وهو عدمُ التلازمِ من الطرفين - مما لا يقومُ دليلٌ على ثبوته، بل على نفيه، وكلُّ العقلاء لا بدَّ لهم من إثباتِ المعاني المتلازمة في واجب الوجود^(١) .

فلما دخلَ في اسم (واجب الوجود) هذا الاشتراك والتلبسُ والاضطرابُ: عظمَ الخطأ والضلالُ في هذا الباب .

ولهذا قال بعضُ الفضلاء: لَمَّا سَمَّوا رَبَّ العالمين واجبَ

(١) سيايُ التفصيلُ في هذا الموضوع في الوجه الثامن من وجوه الردِّ على دليل التركيب - إن شاء الله تعالى - .

الوجود: خرب العالم»^(١).

والصحيح من هذه الوجوه الأربعة: هو المعنى الأول، وهو الذي يقتضيه الدليل، وهو وجود سلسلة الممكنات، واستنادها إلى ذلك الواجب.

وهذا المعنى هو الذي ذكره التفتازاني - فيما سبق - بقوله: إنه هو «الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً». كما أنه هو خلاصة ما ذكره الرازي في معنى واجب الوجود، حيث قال: «المسألة الأولى: في البحث عن معنى قولنا: إنه واجب الوجود لذاته:

اعلم: أنه يمكن تفسيره بأمر ثلاثة:

أحدها: أنه الذي يستحق الوجود من ذاته.

وثانيها: أنه الذي لا يقبلُ العدم، أو أنه الذي لا يصحُّ عليه العدم.

وثالثها: أنه الذي لا يتوقف وجوده على سببٍ منفصل.

فهذه وجوه ثلاثة مغايرة، ولنذكر الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة:

أما قولنا: إنه الذي يستحقُّ الوجود من ذاته: فهذا مفهومٌ ثبوتي، وهو يُفيدُ كونَ ذاته علةً لوجود نفسه.

وأما الوجهان الآخران، وهما: قولنا: إنه لا يقبل العدم،

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٧٧ - ٧٨)، وانظر: «منهاج السنّة» (٢/٥٤١ - ٥٤٢)، «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٣٩٣ - ٣٩٤).

أو إنه الذي يستغني عن السبب: فمفهومان سلبيان». ثم بدأ يشكك فيما ذكر في الوجه الأول؛ كعادته في التشكيكات.

وهذه الوجوه وإن جعلها الرازي ثلاثة، إلا أنها تؤوّل بمجموعها إلى المعنى الذي تقدم ترجيحُه.

وقال الرازي - أيضًا - : «ومعناه: الحقيقة التي لا تكون قابلةً للعدم بوجهٍ من الوجوه»^(١).

وقد تبينَ مما سبق: أنّ مسمّى (واجب الوجود) فيه إجمال، والمعنى الصحيح منه، الذي قامَ الدليلُ عليه^(٢) - وهو وجودُ

(١) «شرح أسماء الله الحسنى» للرازي (ص ٣٥٦)، ثم قال: «واعلم أنّ القَدَمَ غير الوجود، فالقَدَمُ هو الدوامُ من الأزل إلى الأبد، وأمّا الوجود: فهو نفيُّ قابليةِ العدم، واعلم: أنه ليس من الأسماء الواردة في التسعة والتسعين ما يُشعرُ بهذا المعنى إلا لفظان: أحدهما: القوي المتين، وذلك لأنّ الذي لا يقبل الأثر من غيره يُقال له: قوي، والثاني: القيوم؛ فإنه مبالغة في كون الشيء مستقلاً بذاته، وذلك هو كونه واجب الوجود». وانظر في بيان معنى (وجوب الوجود) عند المتكلمين والفلاسفة: «محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/٢٤٥ - ٢٥٦).

(٢) تنبيه مهم: سيكثر في هذا المبحث الحديث عن دلالة الدليل في مفهوم (واجب الوجود)، وأنّ مفهوم الدليل كذا وكذا، وأنّ الدليل لا يدلّ على كذا... والمراد بذلك: أنّ مبنى إثبات واجب الوجود لذاته عند أصحاب هذا الدليل هو ثبوتُ الممكنات، فوجودُ الممكنات والموجودات والمخلوقات هو الدليلُ على وجود واجب الوجود لذاته، الذي هو مبدعُ الممكنات، والدليلُ - وهو وجودُ الممكنات - دلٌّ على أنه لا بدّ للممكنات من أمرٍ خارجٍ عنها، يكون موجودًا بنفسه، فلا يكون وجوده بأمرٍ خارجٍ =

= عنه، انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٢٤٠ - ٢٤١).

وهذا هو ملخص دليل الإمكان، الذي اعتمد عليه المتفلسفة ومتأخروا المتكلمين - ومنهم التفتازاني - في إثبات وجود الله تعالى، وهذا القدر مقبول لا نزاع فيه من حيث الجملة.

إلا أن أصحاب هذا الدليل لا يلتزمون بموجب الدليل، فيستندون إلى هذا الدليل نفسه في نفي صفاته تعالى زعمًا منهم أن إثباتها يستلزم التركيب، فهنا يقول أهل السنة: إن مقتضى الدليل لا يدل على هذه الأباطيل التي تلصقونها بالدليل، والدليل هنا عبارة عن وجود الكون وما فيه، ولذلك قال الإمام ابن القيم في «نونيته» (٢/٣٩ - ٤١):

قام الدليل على استناد الكون أج	معِه إلى خلاقه الرحمن
ما قام قط على انتفاء صفاته	وعلوّه من فوق ذي الأكوان
هو واحد في وصفه وعلوه	ما للورى ربّ سواه ثان
فلأى معنى تجحدون علوه	وصفاته بالفشر والهديان

إلى أن قال:

والعقل دلّ على انتهاء الكون أج	معِه إلى ربّ عظيم الشان
وثبوت أوصاف الكمال لذاته	لا يقتضي إبطال ذا البرهان
والكون يشهد أن خالقه تعا	لى ذو الكمال ودائم السلطان
وكذاك يشهد أنه سبحانه	فوق الوجود وفوق كل مكان
وكذاك يشهد أنه سبحانه	المعبود لا شيء من الأكوان
وكذاك يشهد أنه سبحانه	ذو حكمه في غاية الإتقان
وكذاك يشهد أنه سبحانه	حيّ عليم دائم الإحسان

إلى أن قال:

لا تجعلوه شاهداً بالزور والت	عطيل تلك شهادة البطلان
وإذا تأملت الوجود رأيتّه	إن لم تكن من زمرة العميان
بشهادة الإثبات حقاً قائماً	لّه لا بشهادة النكران

الممكنات، وأنه لا بدّ لها من واجب -: لا يقتضي نفي الصفات، فاعتبار المتفلسفة ومن تبعهم من المتكلمين إثبات الصفات منافياً لوجوب الوجود: خطأ لا دليل عليه.

إلا أنهم يُفسّرون واجب الوجود بما لا يدل عليه ثبوت الممكنات، وبما لا دليل عليه، فيخطئون في تفسيره، ويترتب عليه خطؤهم الآخر، وهو نفي الصفات.

«فواجب الوجود الذي دلّ عليه ثبوت الممكنات: هو الموجود بنفسه، الذي لا يقبلُ العدم، ولا يفتقرُ إلى ما هو غنيٌّ عنه، وهذا القدرُ يوجبُ إثبات الصفات له من طرقٍ متعددة، كما قد بسّط في موضعه»^(١).

المقام الثاني

نقد دليل التركيب

خلاصة أقوال التفازاني حول التركيب:

أنه تعالى منزّه عن الكثرة بحسب الأجزاء، بأن يتركّب من جزأين فأكثر:

= ثم ذكر - رحمه الله تعالى - أنّ شهادة رُسل الله شاهدة به، وكذلك شهادة كتب الله، والفطر المستقيمة، والعقول المستنيرة، إلى أن قال:
أترون أننا تاركو ذا كُله لشهادة الجهمي واليوناني إلى أن قال:

فإذا نفيتم ذا، وقلتم إنه
إن قلت لا عقل ولا سمع لكم
ملزوم تركيب فمن يلحاني
وصرخت فيما بينكم بأذان

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٦٤).

لأنَّ كلَّ مركَّبٍ محتاجٌ ومفتقرٌ إلى الجزء الذي هو غيرُه، وكلُّ محتاجٍ إلى الغيرِ ممكِنٌ.

ولأنَّ كلَّ جزءٍ منه إمَّا أن يكون واجبًا: فيتعدَّدُ الواجب، أو لا: فيحتاجُ الواجبُ إلى الممكن، فيكون أولى بالإمكان. وسيكون نقدُ هذا الدليل من وجوه:

الوجهُ الأول: الاستفصال عن معنى التركيبي:

لفظ: «التركيبي» من الألفاظِ المجرمة، وقد استخدمه المتفلسفةُ ومن تبعهم من المتكلمين لنفي الصفات، ولا بدَّ من تطبيق قاعدة أهل السُّنَّة والجماعة في الألفاظِ المجرمة، وذلك بأن يُستفصلَ عن حقيقة المرادِ بهذا اللفظ، فإن كان المعنى حقًّا: قُبِلَ المعنى، ورُدَّ اللفظُ لكونه مجملًا يحتملُ الحقَّ والباطل، وإن كان المعنى باطلًا: رُدَّ المعنى واللفظ^(١).

وفيما يلي استعراضٌ لمعاني (التركيبي) في اللغة والاصطلاح، ثم مقارنتها بمذهب المتكلمين والمتفلسفة حول التركيبي، ليتضح الحقُّ من الباطل.

معنى «التركيبي» في اللغة والاصطلاح:

المعنى الأول: ما ركبَه غيرُه، ولفظُ المركَّب في أصل اللغة: اسم مفعول لقول القائل: ركبته فهو مركَّبٌ، كما تقول: فرقته فهو مفرَّقٌ، وجمَعته فهو مجمَعٌ... قال الله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ

(١) سيأتي التفصيلُ في الألفاظِ المجرمة في المبحث الثامن، من الفصل الثالث، من هذا الباب - إن شاء الله تعالى -.

رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ [الانفطار: ٨]، يُقال: رَكَّبْتُ البَابَ في موضعه^(١).

والله تعالى أجلُّ وأعظمُ من أن يوصَفَ بذلك، بل من مخلوقاته ما لا يُوصَفُ بذلك، ومن قال ذلك: فكفره وبطلانُ قوله واضح.

المعنى الثاني: وقد يُطلقُ المركَّبُ «على ما له أبعاضٌ مختلفة؛ كأعضاء الإنسانِ وأخلاقه، وإن كان خُلِقَ كذلك مجتمعًا، لكنه يقبل التفريقَ والانفصالَ والانقسامَ، والله مقدَّسٌ عن ذلك».

المعنى الثالث: وقد يطلقُ المركَّبُ «على ما يقبلُ التفريقَ والانفصالَ، وإن كان شيئًا بسيطًا؛ كالماء، والله مقدَّسٌ عن ذلك»^(٢).

وهذه المعاني المذكورة هي المعقولة من التركيب في اللغة والاصطلاح.

وإذا كان التركيب المنفي أحدَ هذه الأقسام المذكورة: فلا نزاع فيها؛ إذ أن أهل السنة والجماعة «يسلمون أن هذه المعاني الثلاثة ممتنعة على الله تعالى، فلا يجوز أن يكون مركَّبًا: لا بهذا المعنى، ولا بهذا، ولا بهذا»^(٣).

ولكن التركيب الذي يعنونه ليس من هذه الأقسام المذكورة؛ إذ

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤٠٣/٣)، وانظر: «الصفدية» (١٠٥/١)، «بيان تلبس الجهمية» (٥٠٤/١).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١٤٥/٥ - ١٤٦)، وانظر: «الصفدية» (١٠٥/١ - ١٠٦، ٦٢/٢).

(٣) «شرح الأصبهانية» (٥٨/١)، وانظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (١٦٠/٣).

أنهم «يسمون إثبات الصفات تركيبًا، ويقولون: الذات التي لها صفات هي مركبة، ويقولون: المركب مفتقر إلى جزئه... ويسمون صفات الله تعالى وغيره من الموصوفات أجزاء، ويقولون: إذا أثبت له الصفات: فقد أثبت له الأجزاء، ثم يقولون: ذلك محال؛ لأنه يقتضي أنه مركب، والمركب مفتقر إلى أجزائه، بمعنى: أنه مستلزم لأجزائه.

أو يقولون: إن كانت الصفات التي تُثبتونها ذاتية، داخلية في الماهية: كانت أجزاء مَقومَة له، وهو ممتنع، وإن كانت عرضية له: افتقر فيها إلى غيره»^(١).

والصحيح: أنهم مخطئون في الإطلاق المذكور؛ إذ أن «الذات المتصفة بصفات لازمة لها، التي لها حقيقة تماز بها عن سائر الحقائق، وتباين غيرها من الموجودات، من غير أن يجوز عليها تفریق وتبعيض وتجزئة وتقسيم، فهذا لو قُدِّر أنها مخلوقة: لم تكن مما يُسمى مركبًا في اللغة والاصطلاح.

وإذا سُمي مسمً هذه مركبًا: كان إمَّا غلطًا في عقله؛ لاعتقاده اشتمالها:

- على حقيقتين: وجودها، وحقيقتها المغايرة لوجودها.
- أو على حقيقتين: ذات قائمة بنفسها، معقولة مستغنية عن صفاتها، وصفات زائدة عليها، قائمة بها.
- أو على جواهر منفردة أو معقولة^(٢).

(١) «شرح الأصبهانية» (٥٩/١).

(٢) وهي التي يسمونها الهيولى والصورة.

• أو نحو ذلك من الأمور التي يُثبتها طائفةٌ من الناس،
ويُسَمونها تركيبًا.

وجمهورُ العقلاء يخالفونهم في إثبات ذلك، فضلًا عن تسميته
تركيبًا.

ولو سُئِلَ له ثبوتُ ما يدَّعونه: لم تكن تسميته مركَّبًا من اللغة
المعروفة، بل هو وضعٌ اصطَلحوا عليه؛ فإنَّ الجسمَ الذي له صفاتٌ؛
كالتفاحِ التي لها لونٌ، وطعمٌ، وريحٌ: لا يُعرفُ في اللغةِ المعروفةِ
إطلاقًا كونها مركبةً من لونها، وطعمها، وريحها، ولا تسميةُ ذلك أجزاء
لها، ولا يُعرفُ في اللغةِ أن يُقال: إنَّ الإنسانَ مركَّبٌ من الطول،
والعرض، والعمق، بل ولا أنه مركَّبٌ من حياته، ونطقه، إلى أمثالِ ذلك
من الأمور التي يسميها من يُسميها من أهلِ الفلسفةِ والكلامِ تركيبًا، إمَّا
غلطًا في المعقولات، وإمَّا اصطلاحًا انفردوا به عن أهلِ اللغات»^(١).

والذي يظهرُ من صنيعِ التفازانيِّ في إطلاقِ التركيب: أنه يعتبرُ
- كالمتفلسفةِ - إثباتِ الصفاتِ تركيبًا، فإطلاقه للتركيب على هذه
المعاني خطأ في اللغةِ المعروفةِ، كما سبق.

ولكن يعكِّر على هذا التقريرِ حول مراده من التركيب: كونه
من الصفاتيةِ عمومًا، الذين يقرون بإثباتِ الصفاتِ من حيث المبدأ،
وإن كانوا يخالفون أهلِ السُّنةِ والجماعةِ في ذلك من حيث المنطلقِ
والتفصيل.

فكيف يمكنُ أن ننسبَ إلى التفازانيِّ ما يُخالفُ مبدأه، وفيه
نسبةُ التناقضِ إليه؟

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٤٦٥ - ١٤٧).

والجواب: أنّ الواقع: أنه رَكَّلَهُ متناقضٌ في هذا الباب، فالقولُ بالتركيب لا يتسقُ مع إثباته للصفات، ولو لبعضها؛ إذ أنّ حجةَ التركيبيّ مخرعةٌ أساساً لنفي الصفاتِ كلّها، باعتبارها تنافي التوحيد، وتقتضي التكثر، ولذلك نسف الغزاليّ هذه الحجةَ في كتابه «تهافت» بالتفصيل^(١).

وسببُ هذا التناقض من التفتازانيّ في هذه القضية: تأرجحه بين مبادئه، وبين حسن ظنه بالمتفلسفة، ولذلك يرى هنا إثبات الصفاتِ تركيباً، بينما يردُّ على هذا المبدأ نفسه في مناقشته لمزاعم المعتزلة في نفي الصفات، وسيأتي كلامه في ذلك.

إضافةً إلى أنه قد سبقَ إلى هذا التناقض نفسه من بعض أئمة المعروفين، ومن أبرزهم الرازي، وسيأتي كلامه في ذلك قريباً - إن شاء الله تعالى -.

فإطلاقُ التركيبيّ على ما سبق: هو اصطلاحٌ خاصٌّ بالمتكلمين، أخذوه من المتفلسفة، ولا تعضده لغةً، ولا شيءٌ من الاصطلاحات المعروفة عند العلماء.

وتجددُ الإشارةُ هنا: إلى أنّ تسليمَ المتكلمين لبعضِ صورِ التركيبيّ: قد استغله المتفلسفةُ منهم، وألزموهم بباقي صور هذه الشبهة، التي يأتي بيانها.

أمّا التركيبيّ عند المتفلسفة: فهؤلاء قد «أخذوا لفظَ التركيبيّ الذي وافقهم بعضُ أهل الكلام على نفي معناه، وتوسّعوا فيه حتى جعلوه أعمّ مما وافقهم عليه أولئك المتكلمون، ونفوه، وصاروا

(١) انظر: «تهافت الفلاسفة» (ص ١٦٠ - ١٩٧).

كالجهمية المحضة، التي تنفي الأسماء والصفات، أو تُثبتها على وجه المجاز»^(١).

وقد ذكر الغزالي أنّ الكثرة تطرُق إلى الذات من خمسة أوجه، فيكون التركيب عندهم خمسة أنواع^(٢)، وكلُّها يجبُ نفيها عن الله تعالى عندهم، وسأذكرُ هذه الأقسامَ مصحوبًا بالردِّ الموجزِ عليها، وهذه الأقسامُ هي:

القسم الأول:

«التركيبُ من الوجودِ والماهية: فلا يكون له حقيقة سوى الوجود المطلق بشرط الإطلاق؛ لأنه لو كان له حقيقة مغايرةً لذلك: لكانت موصوفةً بالوجود، وحينئذٍ فيكون الوجودُ الواجبُ لازمًا ومعلولًا لتلك الحقيقة، فيكون الواجبُ معلولًا»^(٣).

وهذا الوجهُ مبنيٌّ على أصلٍ فاسدٍ طالما تاهوا وضلوا بسبب ضلالهم فيه، وهو الفرقُ بين الماهية ووجودها، حيث يرون «أنّ الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، وهذا هو قولهم بأنّ حقائق الأنواع المطلقة - التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات - موجودة في الأعيان، وهو يشبهه - من بعض الوجوه - قول

(١) «كتاب الرد على المنطقيين» لشيخ الإسلام (ص ٢٢٥).

(٢) انظر: «تهافت الفلاسفة» له (ص ١٦٣ - ١٦٤)، وبما أنّ كلامه طويل، ولا يخلو تلخيصه من صعوبة: نقلت هذه الأوجه من كلام شيخ الإسلام، حيث لخصها في عدد من كتبه.

(٣) «الصفدية» (١/١٠٤)، وانظر: «مقاصد الفلاسفة» للغزالي (ص ١٠٧)،

من يقول: المعدوم شيء...»^(١).

وقد سبق - في المقدمة - عرضُ ضلالهم في هذا الموضوع، فهذا النوعُ من التركيبي فاسدٌ لابتناؤه على الفاسد، وهو ظنُّ وجود الكليات الذهنية في الخارج، وبعضُ المتكلمين يوافقون الفلاسفة في وجودها في الخارج، ولكن التفتازانيُّ يُخالِفهم فيها، كما تقدم ذكره في مقدمة الرسالة، ومن أقواله في المسألة: «إنَّ الوجودَ عينُ الماهية في الخارج، بمعنى: أنه ليس في الخارج للماهية تحققٌ ولعارضها المسمَّى بالوجودِ تحققٌ آخر، حتى يجتمعا اجتماعَ القابلِ والمقبول؛ كالجسمِ والسواد، بل الماهيةُ إذا كانت: فكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل، بمعنى: أنَّ للعقلِ أن يلاحظَ الماهيةَ دون الوجود، وبالعكس»^(٢).

ومع مخالفته للفلاسفة وبعض المتكلمين في وجود الكليات في الخارج: إلا أنه اعتبرَ الوصفَ المشتركَ بين أفراد الكليات موجباً للتركيبي، حيث إنه ذكرَ أنَّ ما به الامتياز - وهو الوجود الخارجي - غيرُ ما به الاشتراك - وهو الوجود الذهني -، وعليه اعتمدَ في نفي التركيبي.

أما المتفلسفة: فإذا كانوا ينفون الوجودَ عن تلك الماهية التي يزعمون كونها العلة الأولى، ويسايرون المسلمين بدعوى كونها هي الله: فنفيهم لبقية الصفات أولى؛ لأنها ستكون موجبةً للتركيبي من باب الأولى، فلذلك لا يُثبتونه تعالى إلا وجودًا مطلقًا بشرط

(١) «كتاب الرد على المنطقيين» (ص ٦٤ - ٦٥).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٤).

الإطلاق، وهو تمويهٌ لا طائلَ تحته؛ إذ أنَّ «الوجودَ المطلقَ بشرطِ الإطلاق، أو بشرطِ سَلْبِ الأمورِ الثبوتية، أو لا بشرط: مما يُعلمُ بصريحِ العقلِ انتفاؤه في الخارج، وإنما يُوجدُ في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقتهم اليوناني، وبينوا أنَّ المطلقَ بشرطِ الإطلاق؛ كإنسانٍ مطلقٍ بشرطِ الإطلاق، وحيوانٍ مطلقٍ بشرطِ الإطلاق، وجسمٍ مطلقٍ بشرطِ الإطلاق، ووجودٍ مطلقٍ بشرطِ الإطلاق: لا يكونُ إلَّا في الأذهانِ دونِ الأعيان»^(١).

وقد أكدَّ التفتازانيُّ نفسه ما ذكره شيخُ الإسلام في مواضعٍ من كتبه، من ذلك قوله: «وقد اتفقَ الحكماءُ على أنَّ الوجودَ المطلقَ من المقولاتِ الثانية، والأمرِ الاعتبارية، التي لا تحققَ لها في الأعيان»^(٢)، وأنَّ «الوجودَ المطلقَ مفهومٌ كليٌّ لا تحققَ له في الخارج»^(٣).

والنتيجةُ: أنَّ هؤلاء «جعلوا الوجودَ الواجبَ وجودًا مطلقًا، ليس له حقيقةٌ سوى مطلقِ الوجود، وأنه إنما يتميزُ عن غيره بأمورٍ سلبيةٍ أو إضافية، مع أنهم يقولون في منطقتهم: إنَّ الأمورَ السلبيةَ والإضافيةَ لا تميِّزُ بين المشتركين في أمرٍ كليٍّ وجودي، وإنما يقعُ التمييزُ بأمورٍ ثبوتية.

وأيضًا: فإذا لم يتميزِ الواجبُ إلَّا بأمورٍ عَدَمِي، وكلُّ من الممكناتِ يتميزُ بأمورٍ وجودي: كان كلُّ من الممكناتِ

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٨٦).

(٢) «شرح المقاصد» (١/٣٣٧).

(٣) المصدر السابق (١/٣٣٦).

أكملَ منه»^(١).

بل حقيقة قولهم: «أنَّ أيَّ موجودٍ فرضَ في الوجود: كان أكملَ من ربِّ العالمين»^(٢)، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

«وهم يقولون: إنما فررنا إلى هذا من التركيبي، فيقال: إن كان التركيبي نقصًا: لكان ما فررتم إليه شرًّا مما فررتم منه؛ فإنَّ الذي فررتم إليه: يُوجبُ أن لا يكون له وجودٌ في الخارج؛ لأنَّ الموجودَ الذي لا يختصُّ بأمرٍ ثبوتي: لا يوجدُ إلا في الأذهان، لا في الأعيان، وإذا قُدِّرَ ثبوته في الخارج: فكلُّ موجودٍ ممكن أكملُ منه، فيلزمُ أن يكون كلُّ مخلوقٍ - ولو أنه ذرةٌ أو بعوضة - أكملَ من ربِّ العالمين، وربِّ الأرضِ والسموات، والقولُ المستلزمُ لهذا في غاية الفساد.

فالحمدُ لله الذي هدانا لمعرفة الحق، وبيان ما التبسَ على هؤلاء الذين يدعون أنهم أكملُ الناس، وهم أجهلُ الناس برَبِّ العالمين»^(٣).

وقد ردَّ أبو حامد الغزاليُّ على المتفلسفة في هذا النوع من التركيبي من وجهين، قال في الثاني منهما:

«المسلِّك الثاني: هو أن نقول: وجودُ بلا ماهيةٍ ولا حقيقةٍ غيرُ

(١) «الصفدية» (١٢٠/١ - ١٢١).

(٢) «كتاب الرد على المنطقيين» لشيخ الإسلام (ص ٢٢١).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٢٢)، وانظر - أيضًا - فيه: (ص ٢٣٢)، «الصفدية»

(١١٢/١ - ١١٣)، «اقتضاء الصراط المستقيم» (٢/٣٩٦).

معقول، وكما لا نعقلُ عدَمًا مرسلًا^(١) إلا بالإضافة إلى موجودٍ يُقدَّرُ عدَمُه: فلا نعقلُ وجودًا مرسلًا إلا بالإضافة إلى حقيقةٍ معيَّنة، لا سيَّما إذا تعيَّن ذاتًا واحدة، فكيف يتعيَّن واحدًا متميِّزًا عن غيره بالمعنى ولا حقيقةً له؟ فإنَّ نفيَ الماهية نفيٌّ للحقيقة، وإذا انتفت حقيقةُ الموجود: لم يُعقل الموجود، فكأنهم قالوا: وجود، لا موجود، وهو متناقض...

والتناهي إلى هذا الحدِّ في المعقولات: غايةُ ظلماتهم، فقد ظنوا أنهم يتنزَّهون فيما يقولون، فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد؛ فإنَّ نفيَ الماهية نفيٌّ للحقيقة، ولا يبقى مع نفي الحقيقة إلا لفظُ الوجود، ولا مسمَّى له أصلًا إذا لم يُضفَ إلى ماهية.

فإن قيل: حقيقته: أنه واجب الوجود، وهو الماهية.

قلنا: ولا معنى للواجب إلا نفي العلة، وهو سلب لا تقوُّم به حقيقة ذات، ونفي العلة عن الحقيقة لازمٌ للحقيقة، فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بأنها لا علة لها، ولا يتصوَّر عدَمُها؛ إذ لا معنى للوجود إلا هذا...»^(٢).

وخلاصة القول في هذا النوع من التركيب: أنه مبنيٌّ على أصلٍ وهميٍّ باطل، وهو إثباتُ الكليات خارج الأذهان، والقول بالفرق بين الماهية والوجود، وهو باطلٌ لا حقيقة له، وهذا التركيب يقول به المتفلسفة جميعًا، وبعض المتكلمين، منهم الرازي^(٣)،

(١) أي: مطلقًا.

(٢) «تهافت الفلاسفة» للغزالي (ص ١٩١ - ١٩٢).

(٣) انظر ما سبق في مقدمة الرسالة.

والافتازاني لا يقولُ به، ولكنه - مع ذلك - يُسلمُ بعض نتائجهُ .

القسم الثاني من أنواع التركيب عند المتفلسفة:

«التركيبُ من الجنس والفصل^(١)؛ كقولهم: إنّ الإنسانَ مركَّبٌ من الحيوانية والناطقية، وقد يضمّون إلى ذلك: التركيبَ من المعنى العام والخاص، يُسمّى تركيباً من جنس وفصل، أو من خاصّة وعرض عام»^(٢).

وهذه الكثرةُ قريبةٌ من الكثرة التي تكون للشيء من أجل مادته وصورته^(٣)، وهو القسم الأخير.

والردُّ عليه: أنّ هذا الذي ذكره ليس تركيباً حقيقياً في الخارج، وإنما هو تركيبٌ ذهنيٌّ اعتباري، وحقيقته ذاتٌ متصفّةٌ بصفات^(٤).

وقد أبطلَ الغزاليُّ كلامهم في هذا النوع من التركيب^(٥)، كما

(١) (الجنس): كلّي مقولٌ على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب (ما هو؟) من حيث هو كذلك، وهو أعمُّ من النوع، يُقال: (الحيوان) جنس، و(الإنسان) نوع. انظر: «التعريفات» (ص ٧٨)، «المعجم الفلسفي» (٤١٦/١).

و(الفصل): ما يميّزُ به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخلي في الماهية؛ كالناطق - مثلاً - فهو داخلٌ في ماهية الإنسان ومقومٌ لها. انظر: «المعجم الفلسفي» (١٤٧/٢)، «معيار العلم» (ص ٧٧).

(٢) «شرح حديث النزول» (ص ٨٩)، وانظر: «تهافت الفلاسفة» (ص ١٦٣).

(٣) «تهافت التهافت» لابن رشد (ص ٣٣٥).

(٤) «شرح الأصبهانية» (٥٨/١)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١٤٤/٥).

(٥) انظر: «تهافت الفلاسفة» (ص ١٨٤ - ١٨٩).

أنَّ شيخَ الإسلامِ بيَّنَ بطلانَهُ من وجوهٍ عديدةٍ، وأكتفي هنا بذكرِ وجهين منها:

١ - على القولِ بأنَّ هذا تركيب: لا يمكنُ دفعُهُ؛ لأنَّ التركيبَ مما به الاشتراك ومما به الامتياز لازمٌ لا محيدَ عنه، ذلك لأنَّ الجميعَ متفقون على أنَّ الوجودَ ينقسمُ إلى واجبٍ وممكنٍ، وموردُ التقسيمِ مشتركٌ بين الأقسام، ولا بدُّ أن يتميَّز الواجبُ عن غيره بما يخصُّه، والأمورُ العدميةُ لا توجبُ التمييزَ، فإذا ثبتَ التركيبُ مما به الاشتراك ومما به الامتياز^(١).

٢ - إنَّ تسميةَ هذا تركيبًا ليس بصحيحٍ، وإن سُمِّيَ تركيبًا: فلا وجودَ له في المخلوقات، فضلًا عن ربِّ العالمين، وذلك: «أنا إذا قلنا: إنَّ الوجودَ ينقسمُ إلى واجبٍ وممكنٍ، وموردُ التقسيمِ هو المعنى العام الكلي، والكليُّ إنما يكون كليًّا في الأذهانِ لا في الأعيان، وحينئذٍ: فليس في المخلوقاتِ ما هو مركَّبٌ مما به الاشتراكُ ومما به الامتياز، بل كلُّ موجودٍ فإنه مختصٌّ بصفاته القائمةِ به؛ كاختصاصه بعينه ونفسه، لا يشركه غيره فيها.

فإذا كانت المخلوقاتُ ليست مركَّبةً بهذا الاعتبار: فالخالقُ أولى أن لا يكون مركَّبًا بهذا الاعتبار»^(٢).

يقولُ شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - مُنبِّهًا إلى سببِ خطيئهم في هذا الموضوع:

«ولكن أنتم غلطتم في منطقتكم اليونانية: فلمَّا رأيتم الإنسانَ

(١) «الصفدية» (١/١٢٢ - ١٢٣).

(٢) «الصفدية» (١/١٢٣).

يُشابه غيره من الحيوانات في الحيوانية، ويختص عنه بالنطق، والفرس يُشابه غيره من الحيوانات في الحيوانية، ويختص بالصَّهيل، قلتُم: الإنسانُ مرَّكَّبٌ من الحيوانية والناطقية، وكذلك الفرسُ مرَّكَّبٌ من الحيوانِ والصاهل، أو من الحيوانية والصاهلية، وهكذا في سائر الأنواع، وظننتُم أنَّ هذا التركيبَ له تأثيرٌ في الخارج.

وهذا غلطٌ عظيمٌ وقعَ منكم في الميزان العقلي، وهو القانونُ الذي تزنون به المعاني العقلية، الذي جعلتموه آلةَ قانونيةً تعصمُ مراعاتها الذهنَ أن يزلَّ في فكره؛ فإنَّ الميزانَ إذا كان مائلاً لا عادلاً: أخطأ الوازنُ في الوزنِ قطعاً^(١).

القسم الثالث من أنواع التركيب عند المتفلسفة:

«التركيبُ من الذات والصفات؛ كمسمّى (الحي)، (العالم)، (القادر)»^(٢).

قالوا: إن كانت هذه الصفات «واجبةً الوجود: كان وجوبُ الوجودِ مشتركاً بين الذاتِ وبين هذه الصفات، ولزمت كثرةٌ في واجب الوجود، وانتفت الوحدة»^(٣).

والردُّ عليه: أنَّ هذا القسمَ «أيضاً ليس بتركيب؛ فإنَّ الإنسانَ الذي لا يكون إلاً حياً ناطقاً: ليس له ذاتٌ مجردةٌ عن هذه الصفاتِ

(١) المصدر السابق (١/١٢٣ - ١٢٤).

(٢) «شرح حديث النزول» (ص١٩)، وانظر: «الصفدية» (١/١٠٤)، «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٤٢).

(٣) «تهافت الفلاسفة» (ص١٦٣)، وانظر: «مقاصد الفلاسفة» (ص١٠٩)

حتى يُقال: إنه مركَّبٌ من هذه الذاتِ والصفات، بل لا حقيقةً لذاته إلا ما هو حيوانٌ ناطق، فالخالقُ تعالى، الذي لا يكون إلا حيًّا، عالمًا، قادرًا: ليس له ذاتٌ مجردةٌ عن هذه الصفاتِ حتى يُقال: إنه مركَّبٌ من ذاتٍ وصفات، وإذا قال القائلُ: إنه يمكنُ تقديرُ الذاتِ مجردةً عن الصفات: كان هذا تركيبًا في ذهنه وخياله... ومن المعلوم أنَّ الأمورَ الذهنيةَ العقليةَ الخياليةَ غيرُ الحقائقِ الموجودةِ في الخارج... .

وقد تبينَ أنَّ ما جعلوه تركيبًا أخطأوا فيه لفظًا ومعنى، وأنه بتقديرِ موافقتهم على جعلِ ذلك تركيبًا: لا يمكنُ نفيه عن موجودٍ، لا واجبٍ، ولا ممكنٍ^(١).

وقد أبطلَ الغزاليُّ هذا النوعَ أيضًا من وجوهٍ كثيرةٍ ابتدأها بقوله: «يُقال لهم: وبِمَ عرفتم استحالةَ الكثرةِ من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافةِ المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهانُ عليه؟ فإنَّ قولَ القائل: الكثرةُ محالةٌ في واجبِ الوجود، مع كونِ الذاتِ الموصوفةِ واحدةً: يرجعُ إلى أنه تستحيلُ كثرةُ الصفات، وفيه النزاع، وليست استحالتُه معلومةً بالضرورة، فلا بدَّ من البرهان»^(٢).

وهذا القسمُ من التركيبِ مبنيٌّ - أيضًا - على ما يتوهمونه من وجودِ الماهياتِ المجردة، وأنَّ لها وجودًا مستقلًا في الخارج، ومع ذلك فهي غيرُ محسوسة، وأنَّ الوجودَ زائدٌ على تلك الماهياتِ

(١) «الصفدية» (١/١٢٦)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٤٤).

(٢) «تهافت الفلاسفة» (ص١٧٢).

المطلقة، وكذلك صفات تلك الماهيات بعد الوجود المحسوس، فكلُّ هذه الوجوه فاسدةٌ لابتنائها على الفاسد.

والمتكلمون القائلون بصحة شبهة التركيب يُشاركون المتفلسفة في هذا النوع من التركيب، ولا زلت مستغرباً لموقفهم المضطرب في هذه المسألة، كما سيأتي تفصيله في المطلب الأخير.

والمتفلسفون من المتكلمين يحترزون من القول بكون الصفات واجبةً الوجود فراراً من هذا التركيب؛ لأنَّ القول بكون الصفات واجبةً يوجبُ الكثرة في الوجود، وهو يُنافي التوحيد، وممن ذكره واستشكله هو التفتازاني، وقد سبق التفصيلُ في استعراضه ونقده^(١).

القسم الرابع:

تركيبُ الذات من المادة والصورة^(٢).

وهذا التركيبُ مما تفرّد به الفلاسفة، وأولُ من اخترعه هو أرسطو، وفكرةُ تركبِ الجسم من الهيولى والصورة فكرةٌ غيرُ واضحة، كما أنَّ هناك اضطراباً فاحشاً في تفسير الهيولى والصورة، وإن كان المتكلمون قد أكسبوا هذه النظريات صبغةً تقربها إلى المسلّمات، مع أنَّ أولَ من انتقدَ أرسطو في ذلك تلاميذه، وكان ذلك سبباً في عزوفهم عن علم (ما بعد الطبيعة) كليةً، واشتغالهم بالطبيعة، وقد سبق الكلامُ في ذلك^(٣)، فهذا النوعُ من التركيب مبنِيٌّ على مذهبهم الباطل، فهو باطل.

(١) انظر ما سبق في المبحث الرابع من هذا الفصل.

(٢) انظر تعريف (المادة) و(الصورة) فيما سبق في (ص ١٢٩ - ١٣٠).

(٣) انظر ما تقدم في (ص ٤٧، ٧١ - ٧٣).

القسم الخامس:

تركيب الذات من الجواهر المنفردة.

وهذا التركيب مما انفرد به المتكلمون، وهو متوقف على صحة نظرية الجوهر الفرد، وقد تقدم الكلام فيها بالتفصيل، وأنها نظرية باطلة، وبذلك يُعلم بطلان هذا التركيب.

فجميع الوجوه الخمسة من أنواع التركيب - أو الكثرة - باطلة، ليس عليها دليل من النقل أو العقل.

الوجه الثاني:

إنّ القول بأنه «يلزم افتقاره إلى ما رُكّب منه، وذلك يُنافي وجوب الوجود: ممنوع؛ لأنّ غاية ما فيه: أنّ ما رُكّب منه جزء من أجزائه، وقول القائل: إنّ المرّكّب مفتقر إلى جزئه: ليس بأعظم من قوله: إنه مفتقر إلى كله؛ فإنّ الافتقار إلى المجموع أشدّ من الافتقار إلى بعض المجموع، فالمفتقر إلى المجموع مفتقر إلى كل جزء منه، والمفتقر إلى جزء منه لا يلزم أن يكون مفتقراً إلى الجزء الآخر، ومعلوم أنّ افتقاره إلى المجموع هو افتقاره إلى نفسه، وقول القائل: مفتقر إلى نفسه: هو معنى قوله: هو واجب بنفسه.

فعلّم أنّ وجوبه بنفسه لا يوجب الافتقار المنافي لوجوب الوجود»^(١).

الوجه الثالث:

إنّ «وجوب الوجود الذي دلّ عليه الدليل ينفي أن يكون مفتقراً

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٥٢).

إلى شيءٍ خارجٍ عن نفسه؛ إذ كانت الممكنات لا بدّ لها من وجودٍ غيرٍ ممكن، موجودٍ بنفسه، وهذا ينفي أن يفتقرَ إلى شيءٍ خارجٍ عن نفسه.

فلو قيل: إنه موجودٌ بنفسه، مستغنٍ عن غيره، و(قيل أيضاً): إنه مفتقرٌ إلى غيره: لزم الجمعُ بين النقيضين.

فأمّا ما هو داخلٌ في مسمّى نفسه: فليس هو شيئاً خارجاً عن نفسه حتى يُقال: افتقاره إليه يُنافي وجوده بنفسه^(١).

وقد صرّح التفتازانيُّ وكذلك الرازيُّ ببطلان القول بالافتقارِ هنا، وسيأتي نقلُ كلامهما قريباً في المقام الثالث - إن شاء الله تعالى -.

الوجه الرابع:

أنّ قولَ القائل: إنّ من لوازم وجوب الوجود: أن يكون منزّهاً عن الكثرة: كلامٌ مجمل:

• فإذا أريدَ به أنه منزّهٌ عن أن يكون ذواتٍ متعددةً مستقلةً بأنفسها: فلا ريبَ أنه ليس في الوجود واجباً بهذا الاعتبار، وإن أريدَ به نفي الصفات واعتبارُ ذلك تركيباً يُنافي وجوب الوجود: فذلك باطلٌ لا يدلُّ دليلٌ وجوب الوجود.

• وإن أريدَ بكونه منزّهاً عن حقيقة الكثرة: أنه لا يتصفُ بمعانٍ متعددة، ولا تقومُ به معانٍ متعددة، أو لا يتضمّن معاني متعددة، أو نحو ذلك من العبارات، سواء سُمّيت تلك المعاني

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٥٢).

أجزاء، أو لم تُسم: فليس في كونه موجودًا بنفسه، غنيًا عن الفاعل: ما يوجب نفي هذا^(١).

الوجه الخامس: الاستفصال عن معنى (الجزء)، و(الغير)، و(الافتقار):

قول التفازانيّ فيما سبق من أدلته على نفي التركيب: «واستدلّ على نفي التركيب بأنّ كلّ مرّكّب محتاجٌ إلى الجزء الذي هو غيره، وكلُّ محتاجٍ إلى الغير ممكن»...

هذا الكلام مبنيٌّ على عدد من الألفاظ المجمّلة الموهمة، ولا بدّ من التحرير في المراد بها، وقد سبق الكلام في لفظ (التركيب)، وبقي أن أوجز الكلام في معاني هذه الألفاظ الثلاثة؛ لأنّ بالتفصيل في مراد التفازانيّ وغيره بهذه الألفاظ سيزيد الأمر وضوحًا، وسنكون أقرب إلى الحكم السليم في القضية بالنفي أو التقرير.

أولاً: معنى لفظ (الجزء):

أمّا لفظ (الجزء): فقد يُعنى به:

• ما جُمع إلى غيره، حتى حصلت الجملة؛ كالواحد من العشرة، وكجزء الطعام والشراب.

• وقد يُعنى بالجزء ما كان بعضًا لغيره، وإن لم يُعلم انفراده عنه، أو لم يمكن انفراده عنه، وقد يُدخلون في هذه: الحياة اللازمة للحَي، والعلم اللازم للعالم، كما يقولون: الحيوانية والناطقية جزأ الإنسان، وهما نعتان لازمان له، لا يمكن وجوده بدونهما^(٢).

(١) «شرح الأصبهانية» (٧٨/١).

(٢) «الصفدية» (١٠٦/١).

أما المعنى الأول: فليس من محل النزاع في شيء، فليست خصوصتهم مع أهل السنة والجماعة في الجزء بذلك المعنى، فلذلك فهو مستبعد.

وأما المعنى الثاني والأخير: فهذا هو المراد، فمراؤهم بالجزء هنا صفة الموصوف، ومما لا شك فيه أن الصفة مما تدخل في مسمى نفسه.

فإذن: «إذا قيل: هو مفتقر إلى ما يدخل في نفسه، سواء سمي صفة، أو جزءاً، أو غير ذلك؛ قيل: أتريدُ به أن ذلك الجزء يكون فاعلاً له، أو ما يشبه هذا؟ فهذا ممتنع باطل، ولا يقوله عاقل.

وإن أردت بذلك: أنه لا يكون موجوداً إلا بوجود ذلك، وأنه يمتنع وجوده بدونه، ونحو ذلك: كان ما يُقدَّر في هذا دون ما يُقدَّر في نفسه، وإذا كان لا توجد نفسه إلا بنفسه: فإن لا يوجد إلا بما يدخل في نفسه بطريق الضرورة، وإذا كان ذلك أمراً واجباً لا محذور فيه: فهذا بطريق الأولى، وإذا كان تقدير استغناء نفسه عن نفسه يُوجبُ عدمه: فكذلك تقدير وجوده بدون ما هو داخل في مسمى نفسه، مما هو لازم له: يوجبُ عدمه بالحقيقة.

فهذه الأمور التي نفوها عن الوجود الواجب توجبُ عدمه وامتناعه، ولهذا كانوا من أعظم الناس تناقضاً، حيث وصفوا واجب الوجود بممتنع الوجود، ولهذا جعلوه وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق، أو بشرط نفي الأمور الثبوتية، كما صرح بذلك ابن سينا وأتباعه^(١).
وخلاصة الكلام في معنى (الجزء): أنهم أخطأوا في التسمية

(١) «الصفدية» (١١١/١ - ١١٢).

والحكم كليهما؛ لأن «تسمية الصفات القائمة بالموصوف (جزءًا) له: ليس هو من اللغة المعروفة، وإنما هو اصطلاح لهم، كما سموا الموصوف مركبًا... فحقيقة الأمر: أن الذات المستلزمة للصفة لا توجد إلا وهي متصفة بالصفة، وهذا حق.

وإذا تُنزل إلى اصطلاحهم المحدث، وسُمي هذا جزءًا: فالمجموع لا يوجد إلا بوجود جزئه الذي هو بعضه.

وإذا قيل: هو مفتقر إلى بعضه: لم يكن هذا إلا دون قول القائل: هو مفتقر إلى نفسه الذي هو المجموع، وإذا كان لا محذور فيه: فهذا أولى^(١).

ثانيًا: وأما لفظ (الغير):

فهو لفظ مجمل، وقد تقدم بيان الإجمال فيه - في المبحث الرابع - وخلاصته: أن اسم (الغير) فيه اصطلاحان:

أحدهما: أن حدّ الغيرين: ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر، وهذا اصطلاح المعتزلة والكرامية.

والآخر: أن الغيرين: ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بوجود أو مكان أو زمان، وهذا اصطلاح الأشاعرة ومن معهم من الماتريدية^(٢).

وأما أئمة السنة: فلفظ (الغير) عندهم يحتمل هذا وهذا، ولهذا كان السلف لا يطلقون القول: بأن صفات الله غيره، ولا أنها ليست غيره، فلا يقولون: كلام الله غير الله، ولا يقولون: ليس غير الله،

(١) «منهاج السنة النبوية» (٢/٥٤٥).

(٢) انظر ما سبق في المبحث الرابع (ص ٢٢٣١).

بل يستفسرون القائل عن مراده، فقد يريد الأول، وقد يريد الثاني:
 فإن تكلم بالاصطلاح الثاني: فجزء الشيء اللازم، وصفته
 اللازمة: ليس بغير له، فلا يكون ثبوته موجباً لافتقاره إلى غيره.
 وإن تكلم بالأول: فثبوت الغير بهذا التفسير لا بد منه؛ فإنه
 يمكن العلم بوجوده، والعلم بوجوده، والعلم بأنه خالق، والعلم
 بعلمه، والعلم بإرادته، وهم يُعبّرون عن ذلك بالعقل والعناية، وهذه
 المعاني أغيارٌ على هذا الاصطلاح، وثبوتها لازمٌ لواجب الوجود،
 وإذا كان ثبوت هذه الأغيار لازماً له: لم يجز القول بنفيها؛ لأنّ
 نفيها يستلزم نفي واجب الوجود، وعلم أنّ مثل هذا وإن سُمّي
 تركيباً: فليس منافياً لوجوب الوجود.

فإذا قيل: واجب الوجود لا يفتقر إلى غيره.

قيل: لا يفتقر إلى (غير) يجوز مقارفته له، أم إلى غير لازم
 لوجوده؟

فالأول حق، وأمّا الثاني: إذا أريد بالافتقار أنه مستلزم له:
 فممنوع^(١).

وسيتضح ذلك بالكلام على اللفظ الأخير (الافتقار).

ثالثاً: لفظ (الافتقار):

وأما لفظ (الافتقار)، أو لفظ (الحاجة) - على ما ورد في
 كلام التفتازاني -: فاستعماله «في مثل هذا ليس هو المعروف في
 اللغة والعقل؛ فإنّ هذا إنما هو تلازم، بمعنى: أنه لا يوجد المركّب

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٥٢ - ٥٤)، وانظر: «بغية المرئاد» (ص ٤٢٦ - ٤٢٧).

إلا بوجود جزئه، أو لا يوجد أحد الجزأين إلا بوجود الآخر،
أو لا يوجد الجزء إلا بوجود الكل، أو لا توجد الصفة إلا بوجود
الموصوف، أو لا يوجد الموصوف إلا بوجود الصفة.

ومعلوم أنّ الشئيين المتلازمين في الوجود لا يجب أن يكون
أحدهما مفتقراً إلى الآخر... فإن افتقار الشيء إلى غيره إنما يجوز
إذا كان ذلك الغير مؤثراً في وجوده؛ كتأثير العلة، فأما المتلازمان
الذاتان يكون أحدهما مستلزماً لوجود الآخر معه: فإنه وإن قيل: إنّ
وجوده شرط لوجوده: لكن لا يلزم أن يكون مفتقراً إليه بحيث يكون
علة له^(١).

الوجه السادس:

بيان خطأ قولهم: إنّ «واجب الوجود كما لا يفتقر إلى علة
فاعلة: لا يكون مفتقراً إلى علة قابلة، فالصفات لا تكون واجبة
الوجود؛ لافتقارها إلى الذات، وإذا لم تكن واجبة: كانت ممكنة،
فتكون الذات موجبة لها وقابلة لها»^(٢).

وهذا أساس استدلال المتفلسفة بشبهة التركيب على نفي
الصفات، وقد ذكره التفازاني عنهم، ثم أجاب عنه بأن الصفات
ولو كانت واجبة، إلا أنها مستندة إلى الله تعالى بطريق الإيجاب،
فهي واجبة لذات الواجب، ولكنه ضعّف جوابه^(٣)، ولا يمكنه إلا
ذلك؛ لاضطرابه في القضية.

(١) «شرح الأصبهانية» (٥٤/١).

(٢) انظر: «شرح الأصبهانية» (٦٥)، «تهافت الفلاسفة» (ص ١٧٤).

(٣) انظر: «شرح المقاصد» (٧٨/٤ - ٧٩).

وبيان خطأ استدلال المتفلسفة أن يُقال لهم: «مدلولُ الدليل أنه لا يكون مفتقراً إلى ما هو مستغن عنه... وأما كون الصفات واجبة الوجود أو ممكنة: فإن أريدَ بواجب الوجود ما ليس له فاعلٌ: فالصفات واجبة الوجود، وإن أريدَ به ما ليس له محلٌّ يقوم به: فليست واجبةً بنفسها - بهذا التفسير - بل بغيرها، وحينئذٍ فالذات موجبةٌ لها وقابلةٌ لها.

وهذا إنما منعه لئلا يُفضي إلى ما سمّوه تركيباً، فلا يجوز أن يحتجوا على نفي التركيب بنفي هذا؛ لأنه يُفضي إلى الدور في الاستدلال، فلا يستدلون على هذا إلا بهذا، ولا على هذا إلا بهذا، وإذا كان كلٌّ من الشئيين لم يُستدل عليه إلا بالآخر: لم يكن على واحدٍ منهما دليل، وكلامٌ هؤلاء كلُّهم يدورُ على هذا الأصل^(١).

وقد ردَّ الغزاليُّ على هذه الشبهة بنحو ما وردَ في كلام شيخ الإسلام، من أن تسمية الذات القابلة علةً قابليةً هو من اصطلاحكم، وأن موجبَ الدليل لا يقتضي ما ذكرتم، فيكون فاقداً للدليل^(٢).

ويبدو أن شيخ الإسلام قد استفادَ منه في كلامه السابق، إلا أنه زادَ التنبية إلى الدورِ الواقع في استدلالهم.

الوجه السابع:

أما قولُ التفتازانيِّ في نفي التركيب بحسب الأفراد: «واستدلَّ على امتناع تعدُّد الواجبِ بوجوه:

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٦٥).

(٢) انظر: «تهافت الفلاسفة» (ص ١٧٤).

الأول: لو كان الوجوب^(١) مشتركاً بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينيّة بدون التمايز، وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورةً، فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز، وهو محال...»^(٢).

فالجواب عن ذلك من وجوه أكتفي بذكر وجهين منها:

الوجه الأول: «أنهما إذا اشتركا في وجوب الوجود، وامتاز كل منهما بتعيينه: فمعلوم أنّ وجوب أحدهما ليس هو عين وجوب الآخر، كما أنّ عينه ليست عينه، بل هذا واجب وهذا واجب، كما أنّ هذا عين وهذا عين، واشتراكهما في وجوب الوجود المطلق

(١) في النسخة المحققة: «الواجب» بدل «الوجوب»، وقد أشار المحقق إلى نسخة أخرى فيها كالمثبت، وهو الأولى بالسياق، وهو كذلك في الطبعة القديمة (٦١/٢).

(٢) «شرح المقاصد» (٣١/٤ - ٣٢).

تنبيه: هذا الدليل أول الأدلة العشرة التي ذكرها التفاتازاني مستدلاً بها على توحيد واجب الوجود، والأدلة الثلاثة الأولى - وأولها هذا الدليل - هي أدلة الفلاسفة على توحيدهم الذي بينونه على التركيب، والأدلة التي ذكرها بعد الأدلة الثلاثة الفلسفية: هي للمتكلمين، وقد قدّم التفاتازاني أدلة الفلاسفة على التوحيد الذي ذكره لأنه أخذ هذا التوحيد عنهم، أمّا الأدلة التي ذكرها بعد الأدلة الفلسفية، والتي عزاها إلى المتكلمين: فهي أدلتهم على وحدانية الخالق والصانع، وقد دمجهما التفاتازاني مع أدلة الفلاسفة التي يذكرونها لوحدايته تعالى في وجوب الوجود. وهذا التصرف من التفاتازاني وإن كان قد سبقه الرازي والآمدي، إلا أنه يُعتبر جديداً في الوسط الكلامي، حيث لا نجد هذا الخلط قبلهم، وهذا من أبرز سمات علم الكلام في مرحلته التي اختلط فيها مع الفلسفة.

كاشتراكهما في التعيين المطلق، والمطلق إنما يكون مطلقاً في الأذهان لا في الأعيان، فعينُ هذا واجبةٌ وجوباً يخصُّها، وعينُ هذا واجبةٌ وجوباً يخصُّها، والذهنُ يُجرِّدُ وجوباً مطلقاً وتعييناً مطلقاً.

وإذا كان كذلك: بطلَ قولُ القائل: إنَّ كلاً منهما مركَّبٌ مما به الاشتراك وما به الامتياز، بل ما به الاشتراك عندهم - وهو الوجوبُ - هو مثل ما به الامتياز عندهم، وهو التعيين»^(١).

فالصحيحُ: «أنهما إنما اشتركا في المطلق الذهني، لم يُشارك أحدهما الآخرَ في شيءٍ موجودٍ في الخارج، حتى يكون في ذلك الموجود تركيب، وكلُّ منهما يمتازُ عن الآخرِ بالوجوبِ الذي يخصُّه، كما امتازَ عنه بحقيقته التي تخصُّه، والوجودِ الذي يخصُّه... وهذا كاشتراك الموجودِ الواجبِ والموجودِ الممكنِ في مسمّى الوجود، مع امتياز هذا بما يخصُّه، وهذا بما يخصُّه؛ فإنَّ الوجودَ المشتركَ الكلِّيَّ ليس هو ثابتاً في الخارج، بل للواجبِ وجودٌ يخصُّه، وللممكنِ وجودٌ يخصُّه، كما أنَّ لهذا حقيقة تخصُّه، ولهذا حقيقة تخصُّه»^(٢).

ثم قال شيخُ الإسلام مشيراً إلى سبب خطلهم في مثل هذه الأمور:

«وهذه الحجَّةُ كثيرةٌ في كلامهم، والغلطُ فيها قاطعٌ لا حيلةَ فيه، وإنما نشأ الغلطُ حيث أخذوا في الوجوبِ ما يشتركان فيه، وفي التعيين ما يخص، وهذا يمكنُ معارضةً بمثله، بأن يُقال: هما

(١) «شرح الأصبهانية» لشيخ الإسلام (١/٨٧).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٣٨ - ١٣٩).

مَشْتَرِكَانِ فِي التَّعْيِينِ؛ إِذْ هَذَا مَعْيَنٌ وَهَذَا مَعْيَنٌ، وَيَمْتَازُ كُلُّ مَنَّهُمَا بِوَجُوبِهِ؛ إِذْ لِكُلِّ مَنَّهُمَا وَجُوبٌ يَخْصُهُ، وَإِذَا أَمَكَّنَ الْعَكْسُ: تَبَيَّنَ أَنَّ مَا فَعَلُوهُ تَحَكُّمٌ مَحْضٌ»^(١).

وَالعَجْبُ مِنْ مَنْطِقِهِمُ الَّذِي يَعْتَقِدُونَ فِيهِ أَنَّهُ يَعِصُمُ الذَّهْنَ عَنِ الْخَطَا، كَيْفَ لَمْ يَعِصُمَهُمْ عَنِ هَذِهِ الْأَخْطَاءِ الشَّنِيعَةِ الَّتِي أَوْقَعَتْهُمْ فِي هَذِهِ الْأَوْهَامِ الْعَجِيبَةِ، وَصَارُوا يَرُونَ كُلَّ مَا فِي الذَّهْنِ أَشْيَاءً مَشْخَصَةً فِي الْخَارِجِ، وَقَدْ صَدَقَ الْغَزَالِيُّ فِي الْفَلَّاسِفَةِ حِينَمَا قَالَ عَنْ بَعْضِ أَقْوَالِهِمْ: إِنَّهَا «تَحَكُّمَاتٌ»، وَهِيَ عَلَى التَّحْقِيقِ ظَلَمَاتٌ فَوْقَ ظَلَمَاتٍ، لَوْ حَكَاهَا الْإِنْسَانُ عَنْ مَنْامٍ رَأَاهُ: لَا سْتَدِيلَ بِهِ عَلَى سُوءِ مَزَاجِهِ»^(٢).

الوجه الثاني^(٣): إِنَّ هَذَا الدَّلِيلَ يَقُومُ عَلَى عِدَّةِ مَقْدَمَاتٍ، وَلَا بَدَّ مِنْ إِثْبَاتِهَا لِإثْبَاتِ صِحَّةِ الدَّلِيلِ الْمَقَامِ عَلَيْهَا، وَقَدْ ذَكَرَ الرَّازِيُّ أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ يَقُومُ عَلَى الْمَقْدَمَاتِ الْآتِيَةِ:

- ١ - كَوْنُ الْوَجُوبِ أَمْرًا ثَبُوتِيًّا.
- ٢ - كَوْنُ الْوَجُوبِ بِالذَّاتِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ وَصْفًا خَارِجًا عَنِ الذَّاتِ، بِمَعْنَى: أَنَّ الْوَجُوبَ عَيْنُ الْمَاهِيَةِ وَالذَّاتِ.
- ٣ - كَوْنُ الْوَجُوبِ وَصْفًا مَشْتَرَكًا.
- ٤ - كَوْنُ التَّعْيِينِ زَائِدًا عَلَى مَاهِيَةِ الْمُتَعْيَنِ.
- ٥ - كَوْنُ التَّعْيِينِ وَصْفًا ثَبُوتِيًّا؛ أَي: حَتَّى يَصِحَّ الْقَوْلُ بِالْتَّرْكِيبِ.

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٨٧).

(٢) «تهافت الفلاسفة» له (ص ١٤٦).

(٣) انظر للتفصيل: «التفازاني وآرؤه في الإلهيات: عرض ونقد» للدكتور عبد الله علي الملا (٢/٧٩٦ - ٨٠٣).

٦ - أن ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف^(١).

وقد نقد المتكلمون أنفسهم هذا الدليل، وتركزت اعتراضاتهم على ثلاثة من المقدمات المذكورة، هي: الأولى، والثانية، والخامسة، وسأتحدث هنا عن جميع هذه المقدمات بإيجاز:

أما المقدمة الأولى: وهي كون الوجوب أمراً ثبوتياً: فهي مقدمة لازمة لصحة الدليل وتمامه، وإثبات كون الوجوب وجودياً أمر صعب على مذاهبهم، بل قد رجح التفتازاني وغيره من المتكلمين - من الأشاعرة - أنه أمر اعتباري عديم من العوارض السلبية^(٢)؛ لأنه يعني: عدم الافتقار في الوجود إلى علة ومؤثر^(٣)، بينما ذهب الماتريديَّة إلى أن الوجوب وجودي، لكنه اعتباري^(٤).

قال التفتازاني: «لا خفاء في أن الامتناع اعتبار عقلي، وكذا الوجوب والإمكان عند المحققين؛ لأنَّ الوجوب - مثلاً - لو كان موجوداً: لكان واجباً - ضرورة أنه لو كان ممكنًا لكان جائز الزوال،

(١) «المباحث المشرقية» (٢/٤٧٢).

(٢) قال شيخ الإسلام تعليقاً على رأي المتكلمين: «وأما منع كون الوجوب أمراً ثبوتياً: فهو من نوع السفسطة؛ فإنَّ الوجود إذا كان ثبوتياً: فوجوبه الذي هو توكدُّه، المانع من إمكان نقيضه: كيف يكون عديمياً؟!». «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١١١). وليس غرضي هنا الخوض في هذه المسألة، وإنما غرضي هو بيان تناقضهم في هذا الموضوع، وأن أقوالهم تكفي للرد عليهم دون الدخول في التفاصيل.

(٣) انظر: «غاية المرام» للآمدي (ص ٤١)، «المواقف» للإيجي (ص ٦٨).

(٤) انظر: «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص ١٢٨)، «نظم الفرائد» لشيخ زادة (ص ١٧١ - ١٧٣).

نظرًا إلى ذاته، فلم يبق الواجب واجبًا، وهو محال؛ لما سبق من امتناع الانقلاب، والواجب: ما له الوجوب - فينتقل الكلام إلى وجوبه، ويلزم التسلسل في الأمور المرتبة الموجودة معًا، وهو محال^(١).

وقد استدلل التفاتازاني - وغيره من المتكلمين - على كون الوجوب أمرًا اعتباريًا، ووصفًا عديمًا بأدلة متعددة^(٢) لست بحاجة إلى سردها، والمقصود هنا هو بيان تناقض التفاتازاني في هذا الموضوع، حيث جعل الوجوب هنا أمرًا ثبوتيًا يقتضي التعدد المقتضي للتركيب، بينما صرح في نصوص أخرى أنه عديمي اعتباري.

فالتركيب إنما يلزم إن كان الوجوب الذي به الاشتراك مفهومًا ثبوتيًا، وكان التعيين الذي به الامتياز كذلك مفهومًا ثبوتيًا، أما إذا كان الوجوب، الذي به المشاركة، مفهومًا عديمًا: فإنه لا يلزم التركيب؛ لاحتمال أن يُقال: إنه وقع الاشتراك في المفهوم السلبي، ووقع الامتياز بتمام الماهية^(٣).

وأما المقدمة الثانية: فهي أيضًا مبنية على المقدمة الأولى،

(١) «شرح المقاصد» (١/٤٧٠ - ٤٧١)، وفيه بعض الأخطاء المطبعية صوبتها من الطبعة القديمة (١/١١٩).

(٢) انظر - مثلاً -: «شرح المقاصد» (١/٤٧٠ - ٤٧٦)، وانظر: «المطالب العالية» (٢/٨٣ - ٨٦)، «الصحائف الإلهية» (ص١٢٧ - ١٢٨)، «المواقف» (ص٦٨ - ٦٩).

(٣) «المطالب العالية» (٢/٨٣)، «المحصل» (ص٩٧)، «أبكار الأفكار» (٢/٩٤)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٤/٢٥٠) فإنه ذكر قول الأمدي في المكان المشار إليه، وناقشه.

وهي كون الوجوب أمرًا ثبوتيًا، وقد سبق أنه أمرٌ اعتباريٌّ عَدَمِيٌّ عندهم، وحينئذٍ لا يكون مقتضيًا للتكثر والتعدد المقتضي للتركيب^(١).

وأما المقدمة الثالثة: فقد تقدم بيانُ ضعفها في الوجه الأول من الوجهين السابقين^(٢).

وأما المقدمة الخامسة: فالكلامُ فيها شبهةٌ بالكلام في المقدمتين السابقتين، حيث إنَّها لن تنهض بالمطلوب إلا إذا كان التعيُّن وصفًا ثبوتيًا، ليصح ترَكُّبُ الذات مما به الاشتراك، وهو الوجوب، ومما به الامتياز، وهو التعيُّن، أمَّا إذا كان التعيُّن وصفًا سلبيًا: لم يتم الدليل، بل كان تعيُّن كل منهما هو تحقق وجوب وجوده - أي: ما هيته - فقط، دون اتصافِ هذا الوجوب بزيادة معنًى فيه، وهو التعيُّن.

ومسألة كون التعيُّن وصفًا ثبوتيًا أو عَدَمِيًّا سلبيًا مختلفٌ فيها، لكن جمهور المتكلمين - بما فيهم التفتازانيُّ - ذهبوا إلى كونه عَدَمِيًّا.

قال التفتازانيُّ في مباحث التعيُّن: «التعيُّن أمرٌ اعتباريٌّ، لا تحقق له في الأعيان لوجهين...»^(٣)، ثم ذكرَ الوجهين، وبمثله قال الرازيُّ قبله^(٤).

(١) انظر: «حاشية السالكوتي على شرح المواقف» (١/٣٩٦).

(٢) انظر ما سبق قريبًا في (ص ٢٤٨٠).

(٣) «شرح المقاصد» (١/٤٣٩).

(٤) انظر: «المطالب العالية» (٢/٨٦ - ٨٨). ذكرَ الرازي أدلةً عديدةً على =

وثبتَ بذلك أنّ التعيّن لا يقتضي التعدد والتكثّر، فلا يوجبُ التركيب .

وأما المقدمتان: الرابعة، والسادسة: فمبنيّة على كون الوجود زائداً على الماهية، وهذا الموضوع قد اختلفت أنظارُ المتكلمين فيه، والرازيُّ مضطربٌ فيه، فتارةً يرى الوجودَ عينَ الماهية، وتارةً يرى الوجودَ زائداً على الماهية، وأما التفاتازانيُّ: فيُخالفهم في وجود الكليات في الخارج، ولكنه يُسلمُ لهم أنّ التعيّن يوجبُ التركيب مما به الاشتراك - وهو الوجود الذهني، الذي يشملُ جميعَ أفراد العام - ومما به الامتياز - وهو الوجود الخارجي - .

ومن يُفرّق بين الوجود والماهية من المتكلمين فهو مقلدٌ للفلاسفة، الذين يرون وجودَ الكليات والماهيات المجردة في الخارج، وأنّ الوجودَ يعرضُ لها ويُفارقها، وهو مذهبٌ باطل، تقدمت الإشارة إلى أصل نشوئه وبطلانه في مقدمة الكتاب .

وبذلك يتبيّنُ ضعفُ مقدمات هذا الدليل، وأنّ كثيراً منها غير مسلّمةٍ عند المتكلمين أنفسهم، كما أنّ الباقي أضعف مما ضعفوه هم بأنفسهم، فاستنادُهم إلى هذا الدليل مع سقوط مقدماته عندهم واضحُ البطلان .

= كون التعيّن سلبياً، ثم ذكرَ فيه (٢/ ٨٨ - ٨٩) أدلة الفلاسفة على كونه أمراً ثبوتياً، ثم ذكرَ فيه (٢/ ٨٩) أنه على فرض قوة أدلتهم: فقد حصل التعارض بين الأدلة، «وبقي الشك، ومع قيام هذا الشك صارَ الدليلُ المذكورُ في توحيد واجب الوجود مشكوكاً؛ لأنّ الموقوف على المشكوك مشكوك». .

الوجه الثامن: الجواب الإلزامي:

إنَّ المَطَّلَعِ على أفاويل المتفلسفة، المنتسبين إلى الإسلام زورًا وبهتانًا: لا يشكُّ في أنهم «بحثوا في هذا الأمر بعقولٍ مريضةٍ، وقياساتٍ فاسدةٍ، متَّبِعِينَ في ذلك قولَ فلاسفةِ اليونانِ الوثنيين، فزعموا جميعًا أنَّ اللهَ وَجَّكَ لا صفةَ له، ولا فعل، ولا خلق، ولا تدبير، وإنما هو علةٌ أولى استنفدت أغراضها، وانتهى دورها، وقبعت في أبعَدِ نقطةٍ من عقلِ الإنسانِ وإحساسِهِ، تعالى اللهُ عن قولِهِم علوًّا كبيرًا»^(١).

وقد غلَّفوا مذاهبهم الكفرية بشيءٍ من الشعارات والألفاظ الإسلامية، وكان عتادهم في ذلك تلك الألفاظ المجملة، التي تحتملُ حقًا وباطلاً، والتي تُساعِدُ في إظهارِ كفرِهِم الصريح بصبغةٍ إسلاميةٍ، تُظهِرُ صنيعَ أولئك الزنادقةِ وكأنه جهدٌ عظيمٌ في سبيلِ توحيدِ ربِّ العالمين، والحقيقةُ أنها كلَّها ترمي إلى التلبس والتضليل، وترويجِ سلعتِهِم الباطلةِ بهذه الطريقةِ المزخرفةِ الخطيرة.

وقد ركَّزوا في تلبسهم على محورين:

الأول: تقريرُ مبادئهم الباطلة، متسترين في ذلك وراء تلك الألفاظ المجملة، والتطويلُ في أمورٍ تافهةٍ بغيةً إضلالِ القارئ.

(١) من كلام شيخنا الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف في مقدمة مقاله المعنون: «قول الفلاسفة المنتسبين للإسلام في توحيد الربوبية»، المنشور في «مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها»، العدد (٢١)، (ص ٣٥١).

المحور الثاني: الإكثارُ من الإيرادات والاعتراضات على خصومهم المتكلمين، وإشغالهم بهذه الاعتراضات، مستغلين موافقة أولئك لهم في بعض أصولهم، وملزمين إياهم بباقي موجبات تلك الأصول، ومستغلين - كذلك - جهلهم بكثيرٍ من أصول الإسلام^(١).

وكان لهذا المحور أثرٌ قوي في خفاء زندقته على كثيرٍ من المسلمين، وفي تقوية موقفهم تجاه أولئك.

فتراهم ينطلقون من الإلحاد الصريح، ولكن يرمون - مع ذلك - خصومهم ببعض العظائم، مهوِّلين في ذلك ببعض الألفاظ المستقبحة، مما يوهم الناظر أن مواقف المتفلسفة أسلم نسبةً إلى مواقف خصومهم.

ولكن المتعمق في مذاهبهم ينكشف له الأمر بسهولة، ويعرف أن تناقضهم ليس له نظيرٌ عند غيرهم، وأنهم قد فاقوا الجميع في ذلك.

(١) وما أصدق شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - حين قال: «ومن أعظم بدع المتكلمين من الجهمية وغيرهم: قصورهم في مناظرة الكفار والمشركين، فإنهم [أي: المتكلمين] يُناظرونهم [أي: الكفار والمشركين] ويُحاجونهم بغير الحق والعدل لينصروا الإسلام - زعموا - بذلك، فيستطيل عليهم أولئك؛ لِمَا فيهم من الجهل والظلم، ويُحاجونهم بممانعاتٍ ومعارضاتٍ، فيحتاجون حينئذٍ إلى جحدٍ طائفةٍ من الحق الذي جاء به الرسول ﷺ، والظلم والعدوان لإخوانهم المؤمنين بما استظهر عليهم أولئك المشركون، فصار قولهم مشتماً على إيمانٍ وكفر، وهدى وضلال، ورشد وغي، وجمع بين النقيضين، وصاروا مخالفين للكفار والمؤمنين، كالذين يُقاتلون الكفار والمؤمنين...». «التسعينية» (١/٢٣٢ - ٣٣٣).

وكثيراً ما يُنبّه شيخُ الإسلام إلى هذه النقطة^(١)، ومما ذكره في هذا الموضوع:

١ - إلزامهم بأنهم - أيضاً - يصفونه تعالى بأوصافٍ كثيرة، فإن كان إثباتنا لصفات كماله - التي أثبتناها اعتماداً على الوحي - يقتضي تكثراً وتركيباً: فمن الأولى أن يستلزم إثباتكم لتلك الصفات التي تصرحون بها تكثراً وتركيباً.

يقول شيخُ الإسلام مخاطباً للمتفلسفة:

«إنَّ إثباتَ معانٍ متعددةٍ في الموجودِ الواجبِ وغيره أمرٌ ضروريٌّ لا بدَّ منه، وأنتم - مع فرطِ مبالغتكم في السلب - تقولون: إنه موجودٌ واجب، وأنه معقول، وعاقِل، وعقل، ولذيذ، وملتذ به، وعاشق، ومعشوق، وعشق، إلى أنواعٍ آخر.

وأما أهلُ الملل: فمتفقون على أنه حي، عليم، قدير، ومن المعلوم: أن من جعلَ كونهَ حياً هو كونهَ عالمًا، وكونهَ عالمًا هو كونهَ قادرًا: فهو من أعظم الناس جهلاً وكذباً وسفسطةً، وكذلك من جعلَ الحياةَ هي الحي، والعلمَ هو العالم، والقدرةُ هي القادر.

فبيِّنُ العقلُ الصريحُ أنَّ كلَّ صفةٍ ليست هي الأخرى، ولا هي نفسُ الموصوف، وكذلك من جعلَ العشقَ هو العاشق، واللذيذُ هو اللذة، ونفسَ العقلِ - الذي هو مصدرُ عَقْلٍ يعقلُ عقلاً - هو العاقل القائم بنفسه، فمن جعلَ هذا هذا: كان في المكابرة والجهل والسفسطة من جنس الأول، فمن جعلَ المعاني هي الذات القائمة

(١) وقد سلك الغزالي في «تهافت الفلاسفة» المسلك نفسه في كثير من الموضوعات التي أثارها في ذلك الكتاب، وأجاد في ذلك.

بنفسها، أو كلَّ معنَى هو المعنى الآخر: كان من أعظم الناس جهلاً، وكذباً، وسفسطة، وكان أجهلاً من النصارى الذين يقولون: أحدُ بالذات، ثلاثة بالأقنوم، ويقولون - مع ذلك - : إنَّ أقنومَ الكلمة هو المتحدُّ بالمسيح دون غيره، وأنه إلهٌ حقٌّ من إلهٍ حق؛ فإنهم إن جعلوا الأقنومَ هو الذات المتصفة بالصفات الثلاثة: كان المسيح هو الأبُّ، وإن جعلوه صفةً: لم يكن المسيح إلهًا؛ فإنَّ الصفة لا تخلق، ولا ترزق، ولا تفارق الموصوف.

فالنصارى متناقضون في التوحيد؛ حيث يلزمهم أن يجعلوا الذات هي الصفة، أو المتحدُّ هو الذات.

وهؤلاء أعظمُ تناقضًا منهم، وقولهم في التوحيد شرٌّ من أقوال النصارى^(١).

وقال الغزاليُّ مستعرضًا لتناقضهم في هذا الباب:

«ومع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى: إنه مبدأ، وأول، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم، وعقل، وعقل، ومعقول، وفاعل، وخالق، ومريد، وقادر، وحي، وعاشق، ومعشوق، ولذيد، ومتلذذ، وجواد، وخير محض، وزعموا: أن كلَّ ذلك عبارة عن معنَى واحد، لا كثرة فيه، وهذا من العجائب...»^(٢).

٢ - تناقضهم في الموضوع:

(١) «الصفدية» (١٢٧/١ - ١٢٨).

(٢) «تهافت الفلاسفة» للغزالي (ص ١٦٤).

يزعمُ المتفلسفةُ أنّ واجبَ الوجودِ موجبٌ للعالمِ، ولا يمكنُ وجودُه بدون وجود العالمِ، فيقال لهم:

عندكم أنه تعالى مستلزمٌ لمفعولاته الممكنة، ولا يمكنُ وجودُه بدون وجودها، ومع هذا فهذا لا يُنافي وجوبَ وجوده بنفسه، فكيف يكون استلزامُه لصفاته اللازمة ممتنعًا؟

«فإن كان هذا الاستلزامُ هو افتقارُ إلى صفاته - التي سميتها أجزاء - فذاك الاستلزامُ هو افتقارُ إلى مفعولاته، ومعلومٌ أنّ افتقارَ الواجبِ بنفسه إلى مفعوله أعظمُ امتناعًا في العقلِ من افتقاره إلى أجزائه أو صفاته.

فإن كنتم لا تسمّون هذا الإيجابَ والاستلزامَ لمفعولاته افتقارًا: كان هذا الإيجابُ والاستلزامُ لصفاته - التي قلتُم: هي أجزاؤه - أولى أن لا يُسمّى افتقارًا.

وإن سُمّي ذلك افتقارًا، وقلتُم: هذا الافتقارُ ليس بممتنع؛ لأنه هو الموجبُ لأفعاله، فإذا قيل: هو مفتقرٌ إلى مفعوله، الذي هو مفتقرٌ إليه: لم يكن في الحقيقةِ مفتقرًا إلا إلى نفسه.

قيل لكم: فهذا الافتقارُ إلى صفاته، التي توجبُ ذاتَه وتستلزمُها: أولى أن لا يكون ممتنعًا؛ لأنه في الحقيقةِ لم يفتقرِ إلا إلى نفسه»^(١).

«وأيضًا: فالتركيبُ الذي نفيتموه: إنما نفيتموه لئلا يُفضي إلى الافتقارِ إلى الغير، والافتقارُ المرادُ به: استلزامُه للغير، وعندكم هو

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٥٦، ٥٩ - ٦٠).

مستلزمٌ للغير، فأنتم جميعاً ما نفيتموه في هذا المقام: إنما نفيتموه لئلا يكون مستلزمًا لغيره، وعندكم هو مستلزمٌ لغيره، بل جعلتموه مستلزمًا لغيره هو مفعولٌ متغير، ونفيتم كونه مستلزمًا لصفاتٍ قائمةٍ بذاته، لازمةٌ له»^(١).

وبذلك تبين تناقض هؤلاء المتفلسفة، وأن أقوالهم من أفسد الأقوال في العقل^(٢)، «وأنهم ينفون الشيءَ لمعنى، ويثبتون ما هو أبلغ في إثبات ذلك المعنى منه، وأنهم من أعظم الناس تناقضًا، وأنهم يصفون واجب الوجود بما يُوجب أن يكون ممتنع الوجود، فيجمعون بين النقيضين، اللذين هما في غاية التناقض؛ فإن مناقضة الوجود للامتناع أبلغ من مناقضة الوجود للعدم»^(٣).

وبعد هذه المناقشة لهذا الدليل المتهافت، أختتم الموضوعَ بأبياتٍ للإمام ابن القيم حول هذه الشبهة، يصورُ فيها منزلةَ هذه الشبهة عند المعطلة، ويبينُ خطورتها، ويشيرُ إلى مصدرها، والهدف منها، كما يُشيرُ إلى موافقة المتكلمين لأصحاب هذه الشبهة في بعض صورهِ، وخطورة الموقف الكلاميِّ منها، ويبدأ أبياته بالإشارة إلى حقيقة شبهات أهل البدع، وأنها سريعةُ التهافتِ إذا وقف لها أهلُ الإيمان بالتمحيص.

قال - رحمه الله تعالى - في «نونيته»:

(١) المصدر السابق (١/٦٠).

(٢) السابق (١/٥٦).

(٣) السابق (١/٦١).

«فصل: في كسر المنجنيق الذي نصبه أهل التعطيل على معادل الإسلام وحصونه جيلاً بعد جيل: لا يفزعنك قعاقع وفراقع ما عندهم شيء يهولك غير ذا وهو الذي يدعونه «التركيب» من رأيت هذا المنجنيق فإنهم بلغت حجارته الحصون فهذت الشلل لله كم حصن عليه استولت الكف والله ما نصبوه حتى عبروا ومن البلية أن قومًا بين أه ورموا به معهم وكان مُصاب أه فتركبت من كفرهم ووافق من ومرت على الإسلام أعظم محنة والله لولا أن تدارك دينه ال لكن أقام له الإله بفضلِهِ فرموا على ذا المنجنيق صواعقاً

وجعاجع عريت عن البرهان ك المنجنيق مقطّع الأركان صوباً على الإثبات منذ زمان نصبوه تحت معادل الإيمان رفات واستولت على الجدران ار من ذا المنجنيق الجاني قصداً على الحصن العظيم الشان ل الحصن واطوهم على العدوان ل الحصن منهم فوق ذي الكفران في الحصن أنواع من الطغيان من دين تقديرًا من الرحمن رحمن كان كسائر الأديان يزكاً من الأنصار والأعوان وحجارة هذته للأركان»^(١).

(١) «القصيدة النونية» المسماة: «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية» - بشرح الهراس - (٢/٢٤ - ٢٥)، و(٢/١٨٠ - ١٨١) بشرح ابن عيسى. و(القعاقع): جمع قعقعة، وهي صوت الطبل، و(الفراقع): جمع فرقة، وهي صوت السياط، و(الجعاجع): جمع جعجعة، وهي صوت الرّحا، (عريت): تجردت، (يهولك): يفزعك، (المنجنيق): آلة توضع فيها الحجارة لترمى بها الحصون، و(اليزك): الشهب التي ترمى بها الشياطين. «شرح النونية» للهراس (٢/٢٥).

المقام الثالث

اضطراب التفتازاني في اعتبار الصفات موجبة للتكثير أو عدمه

تبين لنا مما سبق مقصود المتفلسفة من نفي التركيب، وهو أنه تعالى لا يتصف بصفة ثبوتية أصلاً، وقد سبق التفصيل في أنواع التركيب عندهم، والردُّ عليها بإيجاز.

والمقصود هنا بيان اضطراب التفتازاني - وغيره من أئمة المتكلمين - فيما يُسمونه نفي التركيب، ذلك:

أنه قد تقدم أنّ التفتازاني - رحمه الله تعالى - يوافق المتفلسفة - من حيث المبدأ - في أنّ إثبات الصفات يُنافي وجوب الوجود، ويمسُّ من وحدته بالكثرة والتركيب، وذكرتُ هناك^(١) أنّ هذا الموقف منه يُناقض موقفه الآخر، وهو كونه من الصفاتية، الذين يقولون بإثبات الصفات، ولو لبعضها، حيث إنّ حجة التركيب تُناقض إثبات أيّ صفة من الصفات، وهي مخترعة أساساً لنفيها جميعاً، فكونه يُثبت بعض الصفات: يُنافي موجب هذه الحجة التي سلّم ببعض صورها.

وقد رجّحتُ فيما سبق: أنّ التفتازاني متناقض في هذا الباب، وتفصيله:

أولاً: موافقه للمتفلسفة:

١ - اعتبر التفتازاني إثبات العلو له تعالى تحييراً، وهذا واضح في اعتباره إثبات هذه الصفة منافياً للوحدانية، موجباً للكثرة.

(١) انظر ما سبق في (ص ٢٤٦٠).

٢ - ساق ثلاثة أدلة على نفي التركيب بحسب الأجزاء، وكلُّها أدلة المتفلسفة نفسها لنفي التركيب نفسه^(١)، مما يدلُّ على موافقته لهم في اعتبار إثبات الصفات موجباً للتركيب، فلا شك أنه يوافق المتفلسفة في ذلك، ويُسمَّى الصفات (أجزاء)، كما هو صريحُ كلامه السابق.

وقد سبقت أقواله في ذلك، فلا داعي للتكرار.

٣ - ومن الأمور التي تناقض التفتازاني فيهما مع نفسه: تسليمه للمعتزلة أن إثبات الصفات فيه تكثيرٌ للقدمات، وأن الأليق بكمال التوحيد هو التقليل منها حسب الإمكان، وأقواله الآتية توضح ذلك:

١ - يقول - تعليقاً على كلام النسفي عن صفة الكلام: (والله تعالى متكلمٌ بها، أمرٌ وناهٍ ومخير) -:

«يعني: أنه صفةٌ واحدةٌ تتكثّرُ بالنسبةِ إلى الأمرِ والنهي والخبر باختلاف التعلّقات؛ كالعلم، والقدرة، وسائر الصفات؛ فإن كلاً منها واحدةٌ قديمة، والتكثّرُ والحدوثُ إنما هو في التعلّقات والإضافات؛ لِمَا أن ذلك أليقُ بكمال التوحيد»^(٢).

قال الفريهاري شارحاً لكلام التفتازاني: «وحاصله: أن اللائق بالتوحيد نفي الصفات، ولكننا أثبتنا صفات ثمانية للضرورة، فالأنسبُ لتقليل الصفات ما أمكن، ونفي ما زاد على الضرورة»^(٣).

(١) انظر التفصيل في «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات: عرض ونقد» (٧٩٦/٢ - ٧٩٨، ٨٠٥).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٥).

(٣) «النبراس» شرح «شرح العقائد النسفية» للفريهاري (ص ٢١٨).

وقال أحمد الجندي: «أنت خبيرٌ: أنّ الأليقَ به نفِي جميع الصفات، أو رَجُعَ الكلُّ إلى صفةٍ واحدة، بل إلى الذات»^(١).

وقال الجندي نفسه: «ولعلَّ الغرضَ منه: أنّ اللازمَ من إجماع الأمة وتواترِ النقلِ من الأنبياء ﷺ أنه متكلمٌ، والأمرُ الضروريُّ في إجراء المشتقِّ على الذات: ثبوتُ المبدأ الواحد، ولا دليلَ على التكثر، مع أنّ الكثرةَ غيرُ لائقةٍ بكمال التوحيد، فلا جرمَ يُقتصرُ على القدرِ الضروري»^(٢).

وقد انتقدَ التفتازانيُّ بعضَ سُراحِ شرحه، فقال الكستليُّ عن دليله السابقِ أنه «خطابي»^(٣)، وقال الفريهاريُّ - بعد كلام التفتازانيِّ السابقِ -: «ولنا في هذا الدليلِ بحثٌ في آخرِ بحثِ التكوين، وملخَّصُه أنّ تعددَ الصفات لو كان يُنافي التوحيد: فالقولُ بالثمانية شركٌ، وإلا: فلا بأس في إثباتِ ألفِ ألفِ صفةٍ، بل هو الأنسبُ للكمال»^(٤).

وقد أجادَ الفريهاريُّ - رحمه الله تعالى - في ردِّه، وسيأتي ردُّه المفصل بعد أسطر.

٢ - وقال التفتازانيُّ عند حديثه عن صفة (البقاء):

«فإن قيل: الأصلُ زيادةُ الصفةِ إلّا لِمانع...»

(١) «حاشية أحمد الجندي على شرح العقائد النسفية» ضمن «مجموع الحواشي البهية» (١/١٢٢).

(٢) المصدر السابق (١/١٢٢ - ١٢٣).

(٣) انظر: «حاشية الكستلي على شرح العقائد» (ص ٩٠).

(٤) «النبراس» شرح «شرح العقائد النسفية» (ص ٢١٨).

قلنا: خطأ، ومعارض^(١) بأنّ الأصلَ عدمُ تكثُرِ القَدَماءِ إلّا لقاطع^(٢).

وهذا واضح في أنه يعتبرُ إثباتَ الصفاتِ تكثيرًا للقدمات، ويحترزُ منه قدر الإمكان.

٣ - وقال في صدد كلامه عن صفة «التكوين»، وأنها مرجعُ الصفاتِ الفعليةِ كلّها؛ كالخلق، والإيجاد، والترزيق، والإحداث، ونحوها:

«وأما كونُ كلِّ من ذلك صفةً حقيقيةً أزلية: فمما تفرّدَ به بعضُ علماءِ ما وراء النهر، وفيه تكثيرٌ للقدماتِ جدًّا وإن لم تكن متغايرة^(٣)».

قال الفريهاريُّ في شرح كلامه^(٤): «وفيه تكثيرٌ للقدمات: اعتراضٌ على هذا المذهب، وبيانه: أنّ اللائقَ بالتوحيد: حَضْرُ القَدَمِ في ذاتِ الحق - سبحانه - وإنما أثبتوا الصفاتِ القديمة السبعة - أو الثمانية - للضرورةِ الموجبةِ لإثباتها، ولَمَّا كان^(٥) صفةُ التكوينِ كافيةً في وجودِ الرزقِ والصورةِ والحياةِ وغيرها: لم يكن ضرورةً في إثباتِ صفةٍ سوى التكوين، فينبغي نفي ما لا ضرورةً فيه».

(١) في المصدر: «معارض»، وهو خطأ مطبعي.

(٢) «شرح المقاصد» (١٦٨/٤).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٥).

(٤) ميّزُ كلامَ التفنازانيّ - وهو المشروح - من كلام الفريهاري بالتظليل.

(٥) كذا في المصدر، والصحيح: «كانت».

جدًا: إنما قال^(١) لأنّ التكثر يلزمُ القائِلين بالسبعة والثمانية أيضًا.

وإن لم تكن متغايرة: ... قد مرّ في بحث الصفات أنّ المحال هو تعدُّد القدماء المتغايرة، لا تعدُّد صفاتٍ قديمةٍ قائمةٍ بذاتٍ قديمة، والصفات ليست غير الذات، ولا بعضها غير بعض، فليس فيها إثبات القدماء المتغايرة.

والشارح (وهو التفتازاني) يقول: إنّ تعدُّد القدماء وإن كانت غير متغايرة، لكن الأنسب بالتوحيد تقليل إثباتها^(٢).

وقال أحمد الجندي: «فيه نوع إيماء إلى أنّ أصل التكثر ليس أمرًا مستحسنًا»^(٣).

وقد ردّ الفريهاري على التفتازاني بردّ قوي، قال:

«وعندي أنّ هذا كلامٌ شعريٌّ لا يُعبأ به في المباحث العلمية؛ إذ لا يخفى على عاقلٍ أنّ إثبات الصفة القديمة إن كان مُخلاً بالتوحيد: وجب نفي السبع أيضًا، والقول بأنها عين الذات، وإن لم يُخل: فلا بأس في إثبات صفاتٍ غير متناهية، بل هو اللائقُ بالكمال الإلهي؛ إذ كلُّ صفةٍ فهو كمال...»^(٤).

وهذه النصوصُ توضح أنّ التفتازاني يوافق المتفلسفة - من حيث

(١) أي: إنما زاد التفتازاني كلمة «جدًا»؛ لأنّ... .

(٢) «النبراس» شرح «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٤٤).

(٣) «حاشية أحمد الجندي» (١/١٣٥).

(٤) «النبراس» (ص ٢٤٤).

المبدأ - في اعتبار إثبات الصفات منافية للتوحيد، أو مخلاً فيه، مقتضياً للتكثير والتركيب.

ولنتقل الآن إلى موقفه الآخر.

ثانياً: مخالفته للمتفلسفة في موضوع التركيب:

بيّن التفتازاني - وهو بصدد الردّ على المعتزلة - فساد استدلالهم بحجة التركيبي على نفي الصفات، وقد سبقت الإشارة إلى أنّ المعتزلة يستدلون بهذه الشبهة (التركيبي) على نفي الصفات، معتبرين إثبات الصفات تكثيراً للقُدّماء، وقد ردّ عليهم التفتازاني في عددٍ من المواضع، ومما قال فيه:

١ - «لا يتصور نزاعٌ من أهل السُنّة في كثرة الصفات وتعدّدها، متغايرةً كانت أو غير متغايرة، فالأولى أن يُقال^(١): المستحيلُ تعدُّد ذواتٍ قديمة، لا ذاتٍ وصفات...»^(٢).

٢ - وقال في نصّ أوضح: «وأما التمسُّكُ بأنه: لو اتصف بالصفات لزم التركيبي في الحقيقة الإلهية، وبأنّ القِدَمَ أخصُّ أوصاف الإله، والكاشف عن حقيقته، فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة... فضعيفٌ جداً».

وقال في الشرح: «... إشارةً إلى شبهٍ أخرى ضعيفةً جداً:

الأولى: أنه لو كان موصوفاً بصفاتٍ قائمةٍ بذاته: لكانت حقيقةً

(١) أي: في جواب المعتزلة.

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٨).

الإلهية مركّبة من تلك الذات والصفات، وكلُّ مركّبٍ ممكنٌ لاحتياجه إلى الأجزاء.

والجواب: منع الملازمة، بل حقيقة الإله: تلك الذات الموجبة للصفات.

الثانية: أنّ القِدَمَ أخصُّ أوصاف الإله، والكاشفُ عن حقيقته؛ إذ به يُعرَفُ تميُّزه عن غيرهن فلو شاركته الصفاتُ في القِدَم: لشاركته في الإلهية، فيلزم من القولِ بها القولُ بالإلهية، كما لزم النصارى.

والجواب: منع الأخصِّ كونَ الكاشفِ هو القِدَم، بل وجوبُ الوجودية^(١).

وقد بيّن التفاتازاني هنا فسادَ استدلالِ المعتزلةِ بحجةِ التركيب، بأنّ إثبات الصفات لا يستلزم التركيب؛ لأنّ الصفاتِ داخلَةٌ في مسمّى الذات.

ولا شكّ أنّ التفاتازاني - رحمه الله تعالى - متناقضٌ في هذه القضية، فتارةً يعتبرُ إثبات الصفاتِ منافيًا - أو مخلًا - بالتوحيد، ومستلزمًا للتكثيرِ والتركيب، ويستدلُّ لذلك بأدلةِ المتفلسفةِ نفسها، كما سبق في موقفه الأول.

وتارةً يردُّ على من يعتبرُ إثبات الصفاتِ مخلًا بالتوحيد، ويردُّ عليهم استدلالهم بحجةِ التركيب، بأنّ إثبات الصفات لا يستلزم التركيبَ لأنها ليست مستقلةً بأنفسها حتى يكون إثباتها مخلًا

(١) «شرح المقاصد» للتفاتازاني (ص ٨٣).

بالتوحيد، بل هي داخلة في مسمى الذات، كما رأينا ذلك في موقفه الثاني.

وهذا الذي رأيناه عند التفتازاني من التناقض والاضطراب في هذه القضية: قد سبقه في ذلك بعض أعمدة المتكلمين، ومنهم الرازي.

وقد ذكر شيخ الإسلام أن الاعتماد على حجة التركيب «وقع في كلام المتأخرين من النُّظار؛ كالرازي، والآمدي، وأمثالهما، وهم تارة ينفون هذا كما نفته المتفلسفة، وتارة يُثبتون كلام المتفلسفة...»^(١). وقال - رحمه الله تعالى - مبينًا تناقض أئمة الأشاعرة والماتريديّة -:

«واعلم: أن كثيرًا من النُّظار كثرَ خوضهم في توحيد الله وصفاته بلفظ (التركيب) وغيره من الألفاظ المجملة، ومُثبتة الصفات تارة يُبينون فساد حجة النفاة بذلك، وتارة يقرّونها، كما يقع مثل ذلك في كلام أبي عبد الله الرازي، وأبي الحسن الآمدي، وغيرهما. حتى قال أبو عبد الله الرازي في آخر كتابه المسمّى بـ«الأربعين»: «واعلم أن ههنا مقدمتين يُفرِّعُ المتكلمون والفلاسفةُ أكثرَ مباحثهم عليهما، المقدمة الأولى: مقدمة الكمال والنقصان... أما المقدمة الثانية: فهي مقدمة الوجوب والإمكان...»^(٢). ثم ذكرَ كلامه كاملاً، وقد تقدّم نقله قريباً في هذا المبحث^(٣).

(١) «شرح الأصبهانية» (٦٥/١).

(٢) المصدر السابق (٦٦/١).

(٣) انظر ما سبق في (ص ٢٤٤٧).

ثم قال شيخ الإسلام:

«وهذا الكلام الذي ذكر الرازي هنا أنه يلزم من واجب الوجود نفى الكثرة، المستلزم نفي الصفات: بين هو فسادَه في مواضع أُخر، كما ذكر في مسائل الصفات من كتابه المسمى «نهاية العقول» - وهو أجل كتبه في الكلام - لما ذكر شبه نفاة الصفات، فقال:

«الثاني: أن ذات الله لو كانت موصوفة بصفات قائمة بها لكانت الحقيقة الإلهية مركبة من تلك الذات ومن تلك الصفات، ولو كانت كذلك لكانت ممكنة؛ لأن كل حقيقة مركبة، فهي محتاجة إلى أجزائها، وكل واحد من أجزائها غيرها، فإذن: كل حقيقة مركبة، فهي محتاجة إلى غيرها، وذلك في حق الله تعالى محال، فإذن يستحيل اتصاف ذاته بالصفات»^(١).

قال الرازي في الجواب عن الاعتراض المذكور: «قوله: يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية، فتكون تلك الحقيقة ممكنة».

قلنا: إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي: فلا يلزم؛ لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها. وإن عنيتم به توقّف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة: فذلك مما نلتزمه، فأين المحال؟

(١) نقل شيخ الإسلام هذا النص في كتابه «شرح الأصبهانية» (١/٦٨)، وذكر محققه الدكتور محمد بن عودة السعوي أنه رجع إلى «نهاية العقول» للرازي، وهو مخطوط، وقابل ما نقله شيخ الإسلام بما في المخطوط، وهو في الجزء الأول منه، ولكن أفاد أن الجزء الأول من هذه النسخة غير مرقم.

وأيضًا: فعندكم الإضافات صفاتٌ وجوديةٌ في الخارج، فيلزمكم ما ألزمتونا»^(١).

وقال أيضًا: «والذي يحقق فسادَ قول الفلاسفةِ في قولهم: الشيء الواحد لا يكون مؤثرًا وقابلًا: أنهم اتفقوا على أن الله عالمٌ بالكليات، واتفقوا على أن العلمَ بالشيء عبارةٌ عن حصول صورةٍ مساويةٍ للمعلوم في العالم، واتفقوا على أن صورَ المعلومات موجودةٌ في ذات الباري تعالى، حتى إن ابن سينا قال: إن تلك الصور إذا كانت غيرَ داخليةٍ في الذات، بل كانت من لوازم الذات: لم يلزم منها محال، وإذا كان كذلك: فذاته مؤثرةٌ في تلك الصور وقابلةٌ لها، ومن كان هذا مذهبًا له فكيف يمكنه إنكارُ الصفات؟!»

وبالجملة: فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفةِ إلا أن الصفاتية يقولون: الصفات قائمةٌ بالذات، والفلاسفةُ يقولون: هذه الصور العقلية عوارضٌ مُتَقَوِّمةٌ بالذات.

والذي يُسميه الصفاتيُّ (صفةً) يُسميه الفلسفيُّ (عارضًا)، والذي يُسميه الصفاتيُّ (قيامًا) يُسميه الفلسفيُّ (قوامًا) أو (مقومًا)، فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى»^(٢).

وقد بيّن الرازيُّ هنا فسادَ القول بأنَّ وجوبَ الوجود يستلزمُ نفيَ الكثرة، المستلزمُ لنفي الصفات، ووضّح - كما مرَّ في كلام

(١) تنبيه: هذا الذي ينسبُه الرازيُّ إلى الفلاسفةِ هنا: قد التزمه هو نفسه في «أساس التقديس» (ص ٥٩)، واستدلَّ به على نفي العلو!!.

(٢) سبق التنبيه - في بداية نص الرازي - إلى موضع هذا النص في «نهاية العقول» للرازي.

التفازاني - أنه لا تكثُر في كون الذات موصوفةً بصفات، وهذا هو الحقُّ الذي لا يجوز العدولُ عنه، وقد أحسن الرازيُّ والتفازانيُّ هنا في الردِّ على تلك الشبهةِ المعروفة، ولكن وقعَا في الاضطرابِ لعدم تقيدهما بمنهج أهل السنَّة والجماعة.

قال شيخ الإسلام معلقاً على كلام الرازي السابق:

«فهذا الكلامُ من الرازي يُبيِّن أنَّ وقوعَ الكثرةِ مما لا بدَّ منه، وأنَّ الممتنعَ في واجبِ الوجودِ إنما هو احتياجهُ إلى أمرٍ خارجي، وأمَّا كونُ ما يدخلُ في مسمَى (واجب الوجود) مما يتوقَّفُ بعضُهُ على بعض: فذلك لا يُنافي وجوبَ الوجود.

لكن لم يُجب الرازيُّ عن شبهةِ التركيب بحلِّها^(١)، وبيانِ فسادِها، ولكن أجابَ عنها بالمعارضة، وهو: أنَّ هذا المعنى الذي سميتموه تركيباً: نحن نلتزمُه، وهو أيضاً لازمٌ لكم، فليس لنا ولا لكم عنه محيدٌ، والطائفتان - جميعاً - تقولان بما يستلزمُ ثبوت الصفات...

فهذا حاصلُ ما ذكره الرازيُّ من الجواب، ولكن غايته: بيانُ عجزِ الطائفتين عن الجمع بين ما أثبتوه وبين القولِ بموجبِ حجةِ التركيب، وأنَّ كلاً من الطائفتين وإن كان يقولُ بموجبها في موضع، فقد يُخالفُ بموجبها في موضعٍ آخر، لبرهانٍ أوجبَ ذلك.

ومثلُ هذا النظر - هو تعارضُ الأدلةِ التي يظنُّ صاحبها أنها

(١) (الحلُّ): من أقسام معارضة المدَّعي، ومنع ما ادَّعاه، وهو ما يذكره السائلُ مع المنع، لافتاً فيه نظرَ المعلل - المدَّعي - إلى منشأ غلطه في دعواه. انظر: «ضوابط المعرفة» (ص ٤١٩).

أدلة عقلية - يُوجِبُ الحَيْرَةَ والشكَّ والتوقُّفَ، ولهذا صرَّحَ طائفةٌ من هؤلاء بالتوقُّفِ والحَيْرَةِ في مسائل الصفات، وهذا شأنُ الرازي والآمدي وغيرهما في مسائل لهم، وهو منتهى نظر أهل النظر والكلام المذموم في الشرع؛ فإنه ينتهي بهم الأمر إلى الحَيْرَةَ والشك، كما قال ابن عقيل وغيره من العلماء: آخر المتكلمين الخارجين عن الشرع هو الشك، وآخر الصوفية الخارجين عن الشرع هو الشطح، وهو كما قالوا؛ فإن من تدبَّرَ كلام كثير منهم، الثابت عنهم: وجدَّ منتهى أمرهم إلى الشكِّ والتوقُّفِ، كما يُوجَدُ في كلام الرازي وغيره...»^(١).

وهذا التناقض والاضطراب الذي وقع فيه هؤلاء، وهم أئمة المتكلمين، هو نتيجة حتمية لتحكيمهم للعقل، وإجلالهم للفلاسفة، وتقديسهم لأرائهم، ومحاولة محاكاتهم في كثير من الأمور.

وقد أحسن أحد المتكلمين المتأخرين حين قال:

«واعلم: أنّ من اشتغل بعلم الفلاسفة قلّ أن تنجو عقيدته من ظلمة أقلها كثرة التشكيك والوسوسة، التي تجرّه إلى الابتداع أو إلى الكفر - والعياذُ بالله تعالى - فالحدّز من الاشتغال بخرافاتهم...»^(٢).

والله تعالى أعلم بالصواب.



(١) «شرح الأصبهانية» (١/٧٠ - ٧٢).

(٢) «شرح الخريدة في علم التوحيد» لأبي البركات أحمد الدردير (ص ٣٢).

المبحث السابع

استخدامه للألفاظ المجملة في تقرير معتقداته

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول: بيان عقيدة أهل السنّة والجماعة في الألفاظ المجملة، وذكر بعض القواعد المتعلقة بهذا الباب.
وفيه مقامان :

المقام الأول: ذكر ضابط الألفاظ المجملة.

المقام الثاني: بيان عقيدة أهل السنّة والجماعة في الألفاظ المجملة، وذكر بعض القواعد المتعلقة بهذا الباب.

المطلب الثاني: بيان استعمال السلف لبعض الألفاظ التي لم يرد ذكرها في النصوص، وتوضيح مأخذهم في الموضوع.

المطلب الثالث: سرد الألفاظ المجملة التي ذكرها التفتازاني - تبعاً للنسفي - وتطبيق قاعدة أهل السنّة والجماعة عليها.
وفيه أربعة مقامات :

المقام الأول: لفظ: (الجسم)، وفيه أربعة أمور.

المقام الثاني: لفظ: (العرض)، وفيه ثلاثة أمور.

المقام الثالث: لفظ: (الجوهر)، وفيه ثلاثة أمور.

المقام الرابع: لفظ: (المتحيز)، وفيه أمران.

المطلب الرابع: أسباب الإجمال في الألفاظ.

الافتتاحية

- استخدام الألفاظ المجملة «منشأ ضلال من ضلّ من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع»^(١).

- «أصلُ ضلالهم [أي: المتكلمين]: تكلمهم بكلماتٍ مجملَةٍ لا أصلَ لها في كتاب الله ولا سنّةِ رسوله ﷺ ولا قالها أحدٌ من أئمة المسلمين»^(٢).

- «أصلُ ضلال ابن آدم من الألفاظ المجملة، والمعاني المشبهة!»^(٣)...

هكذا يصرّوُ الشيخان (ابن تيمية وابن القيم) - رحمهما الله تعالى - خطورة الألفاظ المجملة، فهل كان هذا الإطلاق منهما من قبيل إلقاء الكلام على عواهنه؟! كلا، إنّ هذا الإطلاق منهما كان تأكيداً لما قد لمسّه وأكّده كثيرٌ من الأئمة قبلهما، من ذلك ما قاله الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن المتكلمين: «يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهالَ الناس بما يشبهون عليهم»^(٤).

استخدام الألفاظ المجملة من الخطوات المهمة والخطيرة في علم الكلام لا يقلُّ خطراً عن خطواتهم الأخرى، ويُعلم ذلك

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٠٩).

(٢) «مسألة في العلو - جامع المسائل» لشيخ الإسلام (٣/٢٠٥).

(٣) «الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/٩٢٧)، وانظر: «التسعينية» (١/٣٣١).

(٤) «الرد على الجهمية والزنداقة» للإمام أحمد (ص ٨٥)، وقد نقله شيخ الإسلام عنه بلفظ: «... ويلبسون على جهال الناس بما يتكلمون به من المتشابه». «بيان تليس الجهمية» له (١/٦٦).

باستعراضٍ سريعٍ لأبرز معاولهم التي استخدموها لاستبعاد النصوص:

• فزعمُ عدم قطعِيَّةِ دلالةِ النصوص: يهدف إلى إسقاطها من البداية، فإذا كانت الأحاديثُ قد استُبعِدَتْ بحجة أنها أخبار الآحاد: فقد اخترعوا طاغوتًا يعصِفُ دلالةِ نصوصِ القرآن أيضًا، وهو القول بأنَّ دلالةِ النصوص اللفظية ظنية.

• واعتبار نصوص الصفات من المتشابه: تمهيدٌ للتفويض المبتدع، الذي يُستخدَمُ لصرف النظر عن دلالةِ النصوص، وجعل وجودها كعدمها، بحجة أنها مما لا يَعْلَمُ معناها إلا الله تعالى؛ ليخلو المجالُ لعبث المتكلمين.

• كما أنّ القولَ بأنَّ ظاهرَ النصوص يُوهم التشبيه: تمهيدٌ لاستبعادِ مدلولها باسم التأويل، الذي لا يختلف عن التحريف في شيءٍ من مقوماته ووظائفه، وهو مسلَّطٌ على النصوص دون أي ضابط، وله حرية التصرف في أي نص قد يُوهمُ العقولَ الجهميةَ ما لا يروُقُها.

• أمّا استخدامُ الألفاظ المجملة: فيمثل حجر الزاوية في علم الكلام، حيث إنه مسلكٌ انتهجه المتكلمون لأغراضٍ عديدةٍ مقصودة، لعل أهمّها:

١ - منازعةُ أهل السُنَّةِ مصطلحاتهم الشرعية، بل واستئثارها، والسطو عليها، بإفراغها من مفاهيمها الشرعية، والتعبيرُ بها عن المعاني الباطلة التي يريدون ترويجها، وبذلك يكونون قد جنوا فوائد منها:

○ ترويضُ باطلهم من خلال ذلك المصطلح الشرعي المعروف، واكتسابِ مناعةٍ قويةٍ ضدَّ أي نكير.

○ حصول الأمان من أن يُسْتَعْلَى ذلك المصطلحُ ضدّهم، وذلك لأنهم يكونون قد فرّغوه من مدلوله الشرعي، وشحنوه بالبطل الذي يريدون له الرواج.

○ التعمية على الحق الذي كان يشتملُ عليه المصطلح الشرعيُّ قبل تليسيهم، إذا كان مدلوله مما قد انحرّفوا عنه.

وأبرز مثالٍ لذلك: مصطلح (التوحيد)، وسيأتي توضيحه في المقام الأول من المطلب الأول من هذا المبحث - إن شاء الله تعالى -.

٢ - السطو على اللغة العربية، وذلك بنفس الأسلوب الذي سلكوه مع المصطلحات الشرعية؛ كلفظ: (الجسم)، و(العرض)، وما شابهها.

والثمرة من هذا التصرف تُعرف بما سبق في البند الأول.

٣ - إطلاق مصطلحاتٍ غريبة دون تحديد معناها بدقة، والاستفادة من كافة الاحتمالات التي يكتنفها ذلك اللفظ المجمل نفيًا وإثباتًا.

ومن أمثلته: لفظ: (التشبيه)، وقد عرفنا الإجمال الذي فيه، ومع ذلك يتعمّد المتكلمون استخدامه لمواجهة من يذهب إلى إثبات ما يعطلونه من الصفات.

٤ - ومن أهدافهم في ابتداع الألفاظ المجملة: عدم جرأتهم في معارضة ألفاظ النصوص لحرمّتها، فيعبّرون عن المعاني التي تنافى عباراتٍ أخرى موهمة، محتملة للحق والبطل^(١).

(١) انظر: «بيان التليسي» (١١/٢، ١٢).

والمتكلمون قد قاموا بدعاياتٍ مكثفة لألفاظهم المجملة، حتى ارتبط الذمُّ والمدحُ بها عندهم وعند من تأثر بهم، دون أن يكون في ذلك نصيب لألفاظ الكتاب والسنة التي بها كُلف العباد.

إنَّ الإجمالَ مهما تعددت أسبابه، فإنه كان مقصودًا - غالبًا - لدى المتكلمين؛ لِمَا يُسهِّلُ لهم «إثبات الباطل في إطار إثبات الحق، ونفي الحق في إطار نفي الباطل»^(١)، ولِمَا يُمهِّدُ لهم الطريقَ للوصول إلى تطبيق القواعد الكلامية التي ظنوها حقًا.

فلذلك كان جميعُ المتكلمين يستعملون الألفاظ المجملة في النفي والإثبات بدون تفسيرٍ كافٍ دقيقٍ لها، فيُثبِتون مع ما فيها من الحق: ما تشتملُ عليه من المعنى الباطل، وينفون الحقَّ في إطار نفي الباطل^(٢).

وتاريخ الألفاظ المجملة مرتبطٌ بتاريخ علم الكلام نفسه، فهذه الألفاظ هي وقودُ ذلك العلم الدخيل، وعليها اعتماده في الإثبات والنفي، ولذلك فمن الخطأ أن يُنظَرَ إليهما دون مراعاة هذا الترابط الوثيق بينهما، ولذلك يقول شيخ الإسلام:

«فالسلف والأئمة لم يذموا الكلامَ لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة؛ كلفظ الجوهر، والعرض، والجسم، وغير ذلك؛ بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه لاشتمال

(١) «تعريف الخلف بمنهج السلف» (ص ١٢٨).

(٢) انظر: «الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» (ص ٤٣١ - ٤٣٢) - طبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية -.

هذه الألفاظ على معاني مجملة في النفي والإثبات»^(١).
ويقول رَحِمَهُ اللهُ أَيضًا:

«فإن قيل: ما منشأ هذا النزاع والاشتباه والتفرق والاختلاف؟
قيل: منشؤه هو الكلام الذي ذمه السلف وعابوه، وهو الكلام
المشتبه، المشتمل على حق وباطل، فيه ما يوافق العقل والسمع،
وفيه ما يخالف العقل والسمع، فيأخذ هؤلاء جانب النفي المشتمل
على نفي الحق والباطل، وهؤلاء جانب الإثبات المشتمل على إثبات
حق وباطل.

وجماعه هو الكلام المخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف،
فكل كلام خالف ذلك: فهو باطل، ولا يخالف ذلك إلا كلام
مخالف للعقل والسمع»^(٢).

وفيما يلي معالجة هذا الموضوع في أربعة مطالب:



(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٤٤)، وانظر: «تفسير سورة الإخلاص -
مجموع الفتاوى» (١٧/٣٠٤ - ٣٠٥).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢/١٤٠).

المطلب الأول

بيان عقيدة أهل السُّنة والجماعة في الألفاظ المجملة، وذكر بعض القواعد المتعلقة بهذا الباب

وفيه مقامان :

المقام الأول

ذكر ضابط الألفاظ المجملة

لم أجد من حدّد ضابطًا معيّنًا للألفاظ المجملة، وبالتالي فالأمرُ مطروحٌ للاجتهاد، ووضعُ ضابطٍ محدد للألفاظ المجملة لا يخلو من الصعوبة، إلا أنني سأحاولُ اقتراحَ ضابطٍ لها مسترشِدًا بأقوال الأئمة، وبالتدبُّر في موارد الاستعمال، فأقول - وبالله التوفيق -:

اللفظُ المجمل هو الذي اجتمعت فيه الأمور الآتية:

الأول: عدمُ ورودِ اللفظِ في الكتاب والسُّنة بهذا المعنى:

فإذا كان اللفظُ قد وردَ في الكتاب والسُّنة بهذا المعنى المستعمل: فهذا لفظٌ شرعي يجب الإيمانُ به، وتعليقُ الأحكام عليه، ولا يجوز الترددُ في إعماله، كما أنه لا يجوز العبثُ بمدلوله، أو محاولةُ الفصل بين ذلك اللفظِ وما يدلُّ عليه من المعنى الشرعي.

وكلُّ هذا - إذا حصل - خروجٌ عن الجادة، ولحوقٌ بالمتكلمين الذين علّقوا الأحكامَ بالألفاظِ ومصطلحاتٍ ما أنزل الله بها من سلطان.

ومثاله: لفظ: (التوحيد)، فقد وردَ في النصوص مرادًا به المعنى الشرعي، وهو إفراد الله تعالى بما يختصُّ به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، وهذا اللفظُ بهذا المعنى ليس مجملًا، ولا يصح إدخاله في الألفاظ المجملة، وهذا هو الأصل، إلا أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ ذَكَرَهُ ضمن الألفاظ المجملة^(١)؛ لأنَّ هذا اللفظُ والمصطلحُ الشرعيُّ قد كان مستهدفًا من جميع فرق الضلال، بل كان على رأس المصطلحات الشرعية التي تعرضت لَعَبَثِ الفرق المختلفة، وذلك لِمَا يشتملُ عليه من التعبير الواضح المميِّز لحقيقة دين الإسلام، ولِمَا يتوقعون من النكسة العاجلة إذا ما استُغِلَّ هذا المصطلحُ ضدَّهم، وإذا ما اتُّهموا بأنَّ منهجهم لا يتفقُ مع التوحيد.

ولذلك رأوا من الضروري أن يأمنوا هذا الجانب، بأن ينشروا تصوُّرهم الباطلَ بهذا الاسم نفسه، حتى يتمكنوا من استغلاله في ذلك، أو - على الأقل - يخففوا من شدة وطأة الهجومِ عليهم بمنازعةٍ معارضيهم - وهم أهل السنة - في المصطلح نفسه.

الثاني: عدمُ ورودِ اللفظِ على السنة السلف الصالح:

السلف - رحمهم الله تعالى - كانوا يمتنعون ويمنعون من استعمال الألفاظ المجملة المشتبهة؛ لِمَا فيها من لبس الحق بالباطل، ولِمَا توقَّعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة^(٢)،

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٢٢، ٢٢٣).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٧١).

فمن منهجهم: أنهم كانوا يستعملون من الألفاظ ما كان نصًّا في الدلالة على الحق، لا اشتراك فيه؛ لأنَّ استعمالَ المجمل:

• يُفضي إلى إغلاق المعنى، وعدم فهم المراد من اللفظ، وعلى هذا ترتفع فائدة اللفظ، وهي كونه دليلًا على المعنى، فيكون بمنزلة اللفظ المهمل في اللغة.

• ولأنَّ إجراء الألفاظ على إطلاقها نفيًا وإثباتًا: مستلزمٌ لإثبات الباطل في إطار الحق، ونفي الحق في إطار نفي الباطل.

• ولأنَّ ذلك مؤدِّ إلى اختلاط الحق بالباطل^(١).

ولذلك: فالألفاظ التي وردت على ألسنة السلف لن تكون مجملة، حتى تُعامل معاملة الألفاظ المجملة، فهي إمَّا ألفاظٌ وردت في النصوص، وإمَّا ألفاظٌ أطلقوها لشرح وبيان الألفاظ التي وردت في النصوص، أو لتأكيد مدلولها، أو تحقيق معناها.

الثالث: اشتماله على حق وباطل:

هذا من أعظم علامات الألفاظ المجملة، فهي تشتمل على حق وباطل، وهذا هو السرُّ في استعمال المتكلمين لها؛ إذ لو كانوا يريدون إثبات الحق أو نفي الباطل: لكان في ألفاظ النصوص غنية عمَّا سواها، ولكن القوم يريدون أن يوظفوا هذه الألفاظ - التي تشتمل على حق وباطل - لإثبات أو نفي ما آمنوا به مما يُخالف الصواب، وهم في الإثبات أو النفي يستغلون هذا الإجمال.

والأمثلة على ذلك كثيرة، وسيأتي الكلام في أربعة منها في

(١) انظر: «تعريف الخلف بمنهج السلف» للدكتور إبراهيم البريكان

المطلب الثالث، ولحاجة الموقف إلى ضرب الأمثلة: سأذكر هنا مثلاً واحداً لتوضيح المقام، وهو لفظ: (الجهة)، فهذا اللفظ مجمل؛ لأنه:

- «قد يُرادُ به شيءٌ موجودٌ غير الله، فيكون مخلوقاً، كما إذا أُريدَ بالجهة نفسُ العرش، أو نفس السماوات.
- وقد يُرادُ به ما ليس بموجودٍ غير الله تعالى، كما إذا أُريدَ بالجهة ما فوق العالم..

فيُقال لِمَن نفى الجهة: أتريدُ بالجهة أنها شيءٌ موجودٌ مخلوق؟ فالله ليس داخلياً في المخلوقات، أم تريدُ بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم، بائنٌ من المخلوقات.

وكذلك يُقال لِمَن قال: إن الله في جهة: أتريدُ بذلك أن الله فوق العالم؟ أو تريدُ به أن الله في شيءٍ من المخلوقات؟ فإن أردت الأول: فهو حق، وإن أردت الثاني: فهو باطل»^(١).

(١) «التدمرية» لشيخ الإسلام (ص ٦٦ - ٦٧)، وانظر: «منهاج السنة» (٢/٥٥٥)، «جامع المسائل» (٣/٢٠٢ - ٢٠٣).

ملاحظة: قال الشيخ أنور شاه الكشميري: «قال الحافظ ابن تيمية: من أنكر الجهة لله تعالى: فهو كمن أنكر وجوده - عزَّ برهانه - فإنَّ وجودَ الممكن كما لا يكون إلا في جهة، وإنكارُ الجهة له يؤوُلُ إلى إنكار وجوده: كذلك الله - سبحانه - لا يكون إلا في جهة، وهو العلو، وإنكارها ينجرُّ إلى إنكار وجوده».

ثم قال: «قلت: ويا للعجب، ويا للأسف! كيف سَوَى أمرَ الممكن والواجب؟ أما كان له أن ينظرَ أن من أخرجَ العالمَ كلَّه من كتمِ العدم إلى =

قال شيخ الإسلام منتقداً منهج المتكلمين في استعمال هذه الألفاظ - لَمَّا طالبوه، وهو في سجن الإسكندرية، أن ينفي الجهة والتحيز - بعد أن ذكرَ الإجمالَ في هذا اللفظ:

«أما إن تضمنَ هذا الكلام أن الله ليس على العرش، ولا فوق العالم: فليُصرِّح بذلك تصريحاً بيِّناً حتى يفهم المؤمنون قوله وكلامه، ويعلموا مقصوده ومرامه، فإذا كشف للمسلمين حقيقة هذا القول، وأن مضمونه: أنه ليس فوق السماوات رب، ولا على العرش إله، وأن الملائكة لا تعرجُ إلى الله، ولا تصعدُ إليه، ولا تنزلُ من عنده...: فحينئذٍ ينكشفُ للناس حقيقةُ هذا الكلام، ويظهرُ الضوءُ من الظلام.

= بقعة الوجود: كيف تكون علاقته معه كعلاقة سائر المخلوقات؟ فإن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء، فهو خالقٌ للجهات، وإذن: كيف يكون استواؤه في جهةٍ كاستواء المخلوقات؟ بل استواؤه كمعنيته تعالى بالممكنات، وكأقربيته، والغلوُّ في هذا الباب يشبه القول بالتجسيم، والعيادُ بالله أن تُتعدى حدود الشرع».

«فيض الباري» للكشميري (٥١٩/٤)، «دار العلوم ديوبند» (ص ٥٦٦).

قلت: هذا النقل عن شيخ الإسلام ليس دقيقاً، بل ليس صحيحاً، وموقف شيخ الإسلام من لفظ (الجهة) وغيره من الألفاظ المجملة واضح، وكان الواجب على الشيخ الكشميري نقلُ كلام شيخ الإسلام بحروفه، ثم مناقشته، ولكنه لم يفعل ذلك، وأنى له أن ينقل ذلك عن شيخ الإسلام؟ وكلامه يوهم أنه هو الواقف عند حدود الشرع، وأن من يُثبت العلوَّ له تعالى هو الذي تجاوزَ حدودَ الشرع، وسقط في التجسيم، وهذه شنشنة معروفة من الماتريديَّة والأشاعرة؛ وإلا، فمن الذي وقف عند حدود الشرع؟ هل هو الذي أثبت ما أثبتته الشرع، واستسلم له؟ أم هو الذي ظلَّ يتفلسف، ونفى ما أثبتته الشرع من العلوِّ وغيره من صفاته تعالى؟!!

ومن المعلوم: أنّ قائلَ ذلك لا يجترئُ أن يقولَه في ملاءٍ من المؤمنين، وإنما يقولُه بين إخوانه من المنافقين، الذين إذا اجتمعوا يتناجون، وإذا افترقوا يتهاجون، وهم وإن زعموا أنهم أهلُ المعرفة المحققين: فقد شابها من سبقَ من إخوانهم المنافقين... ولا ريبَ أنّ كثيراً من هؤلاء قد لا يعلم أنه منافق، بل يكون معه أصلُ الإيمان، لكن يلتبسُ عليه أمرُ المنافقين، حتى يصيرَ لهم من السَّماعين.. وكثير من البدع - كالرفض والتجهم - مبدؤها من المنافقين، وتلوّثَ ببعضها كثيرٌ من المؤمنين، لكن كان فيهم من نَقَصَ الإيمان بقدر ما شاركوا فيه أهلَ النفاق والبهتان^(١).

وليس في كلام شيخ الإسلام هنا شيءٌ من الحدة أو تجاوز الواقع، بل ما ذكره هو واقع المتكلمين وحكمهم، والعجب من المتكلمين كيف أنهم ظلوا يلاحقون الإمامَ إلى دياجير السجون، وأشغلوا الأمةَ بهذه الألفاظ التي ليس لها شيءٌ من الرصيد من الشرع الحنيف، ومع ذلك فقد كان من الشروط التي وضعوها للإفراج عنه من السجن: أن ينفي الجهة والتحيز^(٢)، وهذه المطالبة تنطوي على

(١) «التسعينية» لشيخ الإسلام (١/٢١٧ - ٢٢٠).

(٢) يقولُ شيخُ الإسلام مشيراً إلى ما في مطالبته من معارضة واضحة لمنهج السلف:

«إنّ الناسَ عليهم أن يجعلوا كلامَ الله ورسوله هو الأصل المتبع، والإمام المقتدى به، سواء علموا معناه أو لم يعلموه، فيؤمنون بلفظ النصوص ولو لم يعرفوا حقيقة معناها، وأمّا ما سوى كلام الله ورسوله: فلا يجوز أن يُجعل أصلاً بحال، ولا يجب التصديق بلفظ له حتى يفهم معناه... وهؤلاء جعلوا هذه الألفاظ المبتدعة المجللة أصلاً أمروا بها، وجعلوا =

ما أشار إليه شيخ الإسلام من التلبيس بهذه الألفاظ التي ليست نصًّا على ما يريدونه من التعطيل، إذ لو كانت نصًّا في ذلك: لانكشف أمرهم للجميع.

الرابع: كونها مطيةً لأهل الباطل لتمرير الباطل في ظل هذه الألفاظ:

وهذا تابعٌ للوجه السابق، وهو واضحٌ من مجمل أهداف المتكلمين التي تحدتت عنها في بداية المبحث.

وهذه الأمور الأربعة نجدُها مجتمعةً في الألفاظ التي استحدثها المتكلمون، فلو قيل: الألفاظ المجملة هي الألفاظ الكلامية: لَمَا كان قائله مدفوعًا عن الحقيقة.

والله تعالى أعلم بالصواب.

المقام الثاني

بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في الألفاظ المجملة،

وذكر بعض القواعد المتعلقة بهذا الباب

عقيدة أهل السنة والجماعة في الألفاظ المجملة تتضح من خلال القواعد الآتية:

= ما جاء به الرسول من الآيات والأحاديث فرعًا يُعرضُ عليها، ولا يُتكلَّمُ بها ولا فيها، فكيف يكون تبديل الدين إلا هكذا؟!». (التسعينية) (١/١٧٥).

وسياتي في القاعدة الأولى من قواعد أهل السنة مزيدٌ توضيحٍ لِمَا أشار إليه شيخ الإسلام هنا.

القاعدة الأولى

ما أنزله الله تعالى من الكتاب والحكمة

هو الأصل في جميع الأمور

هذه القاعدة أساس للقواعد اللاحقة، وهي ليست خاصة بهذا الباب فقط، وإن كانت من أهم ما يجب مراعاته فيه، وهي أهم فارق بين أهل السنة والجماعة وبين غيرهم من أهل الأهواء، وقد وضّحها شيخ الإسلام بقوله:

«إن أئمة السنة؛ كأحمد بن حنبل، وغيره: كانوا إذا ذكرت لهم أهل البدع الألفاظ المجملة؛ كلفظ الجسم، والجوهر، والحيز، ونحوها: لم يوافقوهم، لا على إطلاق الإثبات، ولا على إطلاق النفي، وأهل البدع بالعكس، ابتدعوا ألفاظاً ومعاني، إمّا في النفي، وإمّا في الإثبات، وجعلوها هي الأصل المعقول المحكم الذي يجب اعتقاده، والبناء عليه، ثم نظروا في الكتاب والسنة، فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم: تأولوه، وإلا قالوا: هذا من الألفاظ المتشابهة المشكّلة، التي لا ندري ما أريد بها، فجعلوا بدعهم أصلاً محكماً، وما جاء به الرسول فرعاً له ومشكلاً إذا لم يوافقه...»

ومعرفة الفرق بين هذا وهذا: من أعظم ما يُعلم به الفرق بين الصراط المستقيم الذي بعث الله به رسوله، وبين السبل المخالفة له...

فالواجب: أن يجعل ما أنزله الله من الكتاب والحكمة أصلاً في جميع هذه الأمور، ثم يُردّ ما تكلم فيه الناس إلى ذلك، ويبيّن ما في الألفاظ المجملة من المعاني الموافقة للكتاب والسنة فتقبل،

وما فيها من المعاني المخالفة للكتاب والسنة فترد^(١).

وقال الإمام ابن أبي العز الحنفي: «التعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية الإلهية هو سبيل أهل السنة والجماعة، والمعطلة يُعرضون عما قاله الشارع من الأسماء والصفات، ولا يتدبرون معانيها، ويجعلون ما ابتدعوه من المعاني والألفاظ هو المحكم الذي يجب اعتقاده واعتماده، وأما أهل الحق والسنة والإيمان: فيجعلون ما قاله الله ورسوله هو الحق الذي يجب اعتقاده واعتماده»^(٢).

القاعدة الثانية

عدم استعمال الألفاظ المجملة والنهي عن ذلك

وسبب ذلك يرجع إلى وجوه، منها:

١ - اشتغالها على معانٍ باطلة ومعانٍ صحيحة، ولذلك فهي توقع في الاشتباه والاختلاف والفتنة، خلاف الألفاظ المأثورة، التي تحصل بها الألفة، يقول شيخ الإسلام:

«يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمة: النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات، وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق، ولا قصور أو تقصير في بيان الحق، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة، المشتملة على حق وباطل، ففي إثباتها إثبات حق وباطل، وفي نفيها نفي حق وباطل...»^(٣).

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/٣٠٦ - ٣٠٧).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٧٠ - ٧١).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٧٦)، وانظر: «بيان تلبيس الجهمية» =

٢ - ولأنها سببُ التباغض والتنافر؛ لأجل ما فيها من الإجمال^(١).

٣ - ولِمَا فيها من التباس الحق بالباطل^(٢)، وهذا يوجبُ ترويحَ الباطل في إطار الحق، فِيمَا فيها من الحق: يَقْبَلُ - مَنْ لم يحط بها علمًا - ما فيها من الباطل؛ لأجل الاشتباه والالتباس... وهذا منشأ ضلال مَنْ ضلَّ من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع كُلِّها، فَإِنَّ البدعةَ لو كانت باطلاً محضًا: لَمَا قُبِلَتْ، ولَبَادَرَ كُلُّ أَحَدٍ إِلَى رَدِّهَا وإنكارِها، ولو كانت حقًا محضًا: لم تكن بدعة، وكانت موافقةً للسُّنَّةِ، ولكنها تشتملُ على حق وباطل، ويلتبس فيها الحق بالباطل، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْسُؤُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُوا لِلْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢].

فنهى عن لبس الحق بالباطل وكتمانه، ولَبَسَهُ به: خلطه به، حتى يلتبس أحدهما بالآخر، ومنه التلبيس، وهو التدليس والغش، الذي يكون باطنه خلاف ظاهره، فكذلك الحقُّ إذا لُبِسَ بالباطل: يكون فاعله قد أظهرَ الباطلَ في صورة الحق^(٣).

٤ - ولأنها تتضمن «تكذيبَ كثيرٍ مما جاء به الرسول ﷺ،

= (١/١٠٠)، «مجموع الفتاوى» (٣/٣٠٧)، «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص ١٩٣).

(١) انظر: «بيان التلبيس» (٢/١٤)، «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٧١).

(٢) انظر: «تنبيه ذوي الألباب السليمة» (ص ٩)، «القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف» (ص ١٩٨).

(٣) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/٩٢٦).

وذلك يعرفه من عرف مراد الرسول ﷺ ومراد أصحاب تلك الأقوال المبتدعة»^(١).

وقد سبق في المطلب الثالث من المبحث الثاني^(٢) توضيح هذا الموضوع من خلال صنيع التفتازاني في الصفات السلبية، والتي هي مبنية على الألفاظ المجملة.

٥ - ولأنها «ليس لها ضابط، بل كل قوم يريدون بها معنى غير المعنى الذي أراده أولئك... بخلاف ألفاظ الرسول ﷺ؛ فإن مراده بها يُعلم كما يُعلم مراده بسائر ألفاظه»^(٣).

«وعلى هذا: فلا يجوز استعمالها في حق الله، لا اسمًا، ولا وصفًا، ولا خبرًا، لكن يجوز استعمالها في وقت الحاجة، مع وجود قرائن تدل على المعنى المراد بها، كأن يكون المخاطب لا يتم المقصود معه إلا باستعمالها، وهذا لا يكون إلا في مخاطبة أهل الكلام والفلسفة في أبواب البحث والمناظرة؛ لإقامة الحجة عليه بما التزمه من أصوله»^(٤).

(١) «شرح حديث النزول» (ص ٢٥٧)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٩٥).

(٢) انظر ما سبق في (ص ١٩٨٣).

(٣) «شرح حديث النزول» (ص ٢٥٧).

(٤) «القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف» (ص ١٩٩)، وانظر: «تنبيه ذوي الأبواب السليمة» (ص ٧)، وانظر التفصيل في هذا الموضوع: «درء التعارض» (١/٢٢٨ - ٢٣٣)، «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص ١٩٥ - ١٩٧).

القاعدة الثالثة

عدم تعليق المدح والذم بالألفاظ المجملة

إن الألفاظ نوعان:

الأول: نوعٌ مذكورٌ في كتاب الله وسُنَّةِ رسوله ﷺ وكلام أهل الإجماع:

وهذا يجبُ اعتبارُ معناه، وتعليقُ الحكم به، فإن كان المذكورُ به مدحًا: استحقَّ صاحبه المدح، وإن كان ذمًّا: استحق الذم، وإن أثبت شيئًا: وجبَ إثباته، وإن نفي شيئًا: وجبَ نفيه؛ لأنَّ كلامَ الله حق، وكلامَ رسوله ﷺ حق، وكلامَ أهل الإجماع حق..

ومن دخلَ في اسم مذموم في الشرع: كان مذمومًا؛ كاسم (الكافر)، و(المنافق)، و(الملحد)، ونحو ذلك، ومن دخل في اسم محمود في الشرع: كان محمودًا؛ كاسم: (المؤمن)، و(التقي)، و(الصديق)، ونحو ذلك^(١).

وأيضًا: فإنَّ الشارعَ قد عبَّرَ بهذه الألفاظ عن معانٍ محددة، وعلَّقَ عليها أحكامه؛ كلفظ: (الإسلام)، و(الإحسان)، و(الإيمان)، و(العدل)، و(المعروف)، و(المنكر)، و(الكفر)، و(الفسق)، و(الظلم)، وغيرها من الألفاظ، ولذا فإنَّ معرفةَ مثل هذه الألفاظ وما يترتَّبُ عليها من الأحكام: هو من الدين.

قال شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «وهذه الحدودُ معرفتها من الدين، في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسُنَّةِ رسوله ﷺ، ثم قد تكون

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٤١).

معرفتها فرض عين، وقد تكون فرض كفاية، ولهذا ذمَّ الله تعالى مَنْ لم يعرف هذه الحدودَ بقوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩٧]»^(١).

«وهذه الألفاظ لا يمكن معرفتها إلا من جهة الرسول ﷺ، مما يوجب الحرص على معرفة لغة القرآن ولغة السُّنَّة النبوية ولغة العرب؛ لأنَّ ما لا يتم الواجبُ إلا به: فإنه واجب، ولا يشك عاقل في أنَّ معرفة إرادة الله تعالى من عباده من أوجب الواجبات، فما تَرْتَّبَ عليه يكون واجباً»^(٢).

النوع الثاني: ونوع ليس له أصل في الشرع:

وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع: فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناه، إلا أن يبيِّن أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي يُعارضُ بها المتكلمون نصوص الكتاب والسُّنَّة: هي من هذا القبيل؛ كلفظ: (الجسم)، و(الحيز)، و(الجهة)، و(الجوهر)، و(العرض)، وغيرها.

فمَنْ كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ: لم يجز له أن يكفِّر مخالفه أو يبدِّعه دون أن يُثبِت أن قول مخالفه مما يُكفِّر - أو يُبدِّع - الشرع به؛ «لأن الكفرَ حكم شرعي متلقَّى عن صاحب الشريعة، والعقل قد يُعلم به صواب القول وخطؤه، وليس كلُّ ما كان خطأ في العقل: يكون كفراً في الشرع، كما أنه ليس كلُّ ما كان صواباً في

(١) «الرد على المنطقيين» (ص ٤٩).

(٢) «تعريف الخلف بمنهج السلف» (ص ١٣٣)، وهو مأخوذ من كلام شيخ الإسلام في «الرد على المنطقيين» (ص ٥٠).

العقل: تجب في الشرع معرفته^(١)... فالكفر متعلق بما جاء به الرسول ﷺ...

وكلُّ قولٍ لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة: فإنه لا يدخل في الأدلة السمعية، ولا تعلق للسنة والبدعة بموافقته ومخالفته، فضلاً عن أن يُعلّقَ بذلك كفر وإيمان، وإنما السنة موافقة الأدلة الشرعية، والبدعة مخالفتها...»^(٢).

(١) هذا هو الموقف الصحيح فيما يكفر به أو يُبدع، ولك أن تتعجب من أهل الكلام، حيث عكسوا الأمر في هذا الأصل العظيم، يقول شيخ الإسلام متعجباً منهم - بعد النص السابق مباشرة -: «ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام: إن أصول الدين التي يكفر مخالفتها هي علم الكلام، الذي يُعرف بمجرد العقل، وأمّا ما لا يُعرف بمجرد العقل: فهي الشرعيات عندهم، وهذه طريقة المعتزلة، والجهمية، ومن سلك سبيلهم، كأتباع صاحب «الإرشاد» وأمثالهم». «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٤٢).

والذي ذكره شيخ الإسلام هي الطريقة المتبعة عند الماتريديّة ومتأخري الأشاعرة - وهم الذين يعينهم شيخ الإسلام بأتباع صاحب الإرشاد، وهو الجويني -، وقد سبق بيان هذا الموضوع في مبحث علم الكلام.

وقد ردّ شيخ الإسلام على هذا القول باختصار قائلاً: «فيقال لهم: هذا الكلام تضمّن شيئين: أحدهما: أنّ أصول الدين هي التي تُعرف بالعقل المحض دون الشرع، والثاني: أنّ المخالف لها كافر، وكلٌّ من المقدمتين وإن كانت باطلة: فالجمع بينهما تناقض؛ وذلك: أنّ ما لا يُعرف إلّا بالعقل: لا يُعلم أنّ مخالفه كافر الكفر الشرعي؛ فإنه ليس في الشرع أنّ من خالف ما لا يُعلم إلّا بالعقل يكفر، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول ﷺ فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعتة مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم». «درء التعارض» (١/٢٤٢).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٤١-٢٤٤)، وانظر فيه: (١/٢٧١-٢٧٣)، =

القاعدة الرابعة

الاستفصال، ثم القبول أو الرد

وهذه أهم قاعدة في هذا الموضوع، وهي مبنية على ما سبق من الإيمان بالألفاظ الشرعية، والعمل بموجبها، والتوقف في الألفاظ المجملة حتى يتضح مراد القائل بها، ثم اتخاذ الموقف بناءً على ذلك.

وقد وضحها شيخ الإسلام رحمته الله بقوله:

«إن ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة: وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه، وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها، مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة، متفقاً عليه بين سلف الأمة.

وما تنازع فيه المتأخرون نفيًا وإثباتًا: فليس على أحد - بل ولا له - أن يوافق أحدًا على إثبات لفظ أو نفيه حتى يعرف مراده:

• فإن أراد حقًا: قُبل.

• وإن أراد باطلاً: رُد.

• وإن اشتمل كلامه على حق وباطل: لم يُقبل مطلقًا، ولم يُرد

جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسر المعنى.

كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك»^(١).

= «مجموع الفتاوى» (٦٠٨/٢٨)، «منهاج السنة» (٦٠٨/٢)، «الاستغاثة» (٦١٦/٢)، «جامع المسائل» (٢٢١/٣).

(١) «التدمرية» لشيخ الإسلام (ص ٦٥ - ٦٦)، وانظر: «التسعينية» (١٧٥/١).

وقال شيخ الإسلام أيضًا - في كلمة جامعة فيما يجب في باب الصفات :-

«فالواجب أن يُنظرَ في هذا الباب: فَمَا أثبتَهُ اللهُ ورسولُهُ: أثبتناه، وما نفاه اللهُ ورسولُهُ ﷺ: نفيناها، والألفاظُ التي وردَ بها النصُّ يُعتصَمُ بها في الإثبات والنفي، فنُثِبَتْ ما أثبتته النصوصُ من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوصُ من الألفاظ والمعاني.

وأما الألفاظ التي تنازعَ فيها من ابتدئها من المتأخرين - مثل لفظ: (الجسم)، و(الجوهر)، و(الجهة) ونحو ذلك -: فلا تُطلقُ نفيًا ولا إثباتًا حتى يُنظرَ في مقصودِ قائلها:

• فإن كان قد أرادَ بالنفي والإثبات معنًى صحيحًا، موافقًا لِمَا أخبرَ به الرسول ﷺ: صُوِّبَ المعنى الذي قصدَه بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يُعدّلُ إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تُبيِّنُ المرادَ بها، والحاجةُ مثل أن يكون الخطابُ مع من لا يتم المقصودُ معه إن لم يُخاطبَ بها.

• وأما إن أريدَ بها معنًى باطل: نُفي ذلك المعنى.

• وإن جُمع بين حق وباطل: أثبت الحق، وأبطل الباطل»^(١).

ويقولُ شيخ الإسلام مبيِّنًا أهمية الاستفصال، ومعلقًا على كلامِ للإمام أحمد:

(١) «منهاج السنَّة النبوية» (٢/٥٥٤ - ٥٥٥)، وانظر: «مسألة في العلو - جامع المسائل» (٣/٢٠١ - ٢٠٢)، «تفسير سورة الإخلاق - مجموع الفتاوى» (١٧/٣٠٣ - ٣٠٤)، «بيان التليس» (٢/٣٨٨).

«إن أهل البدع والأهواء يتكلمون بالمشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، وذلك مثل قولهم: ليس بمتحيز، ولا في جهة، ولا كذا، ولا كذا؛ فإن هذه ألفاظ مجملة متشابهة يمكن تفسيرها بوجه حق، ويمكن تفسيرها بوجه باطل، فالمطلقون لها يوهمون عامة المسلمين أن مقصودهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصوراً في بعض المخلوقات، ويفترون الكذب على أهل الإثبات: إنهم يقولون ذلك؛ كقول بعض قضاتهم لبعض الأمراء: إنهم يقولون: إن الله في هذه الزاوية، وقول آخر من طواغيتهم: إنهم يقولون: إن الله في حشو السموات، ولهذا سماوا حشوية، إلى أمثال هذه الأكاذيب التي يفترونها على أهل الإثبات.

ثم يأتون بلفظ مجمل متشابه يصلح لنفي هذا المعنى الباطل، ولنفي ما هو حق، فيطلقونه فيخدعون بذلك جهال الناس، فإذا وقع الاستفصال والاستفسار، انكشفت الأسرار، وتبين الليل من النهار، وتميز أهل الإيمان واليقين من أهل النفاق المدلسين، الذين لبسوا الحق بالباطل، وكتموا الحق وهم يعلمون»^(١).

ويشترط شيخ الإسلام فيمن يستفصل عن الألفاظ المجملة شرطين، هما:

أن يكون عارفاً بمعاني الكتاب والسنة.

- وأن يكون عارفاً بمعاني ألفاظ المخالفين ومرادهم منها.
- وذلك لتقابل المعاني الشرعية بمعاني المخالفين؛ ليظهر

(١) «التسعينية» (١/٢١٥ - ٢١٧).

الموافق والمخالف^(١).

هذه أهمُّ القواعد التي يتضح من خلالها منهجُ أهل السُّنَّة والجماعة^(٢)، وسيتمُّ عرضُ بعض الألفاظِ المجملة التي ذكرها التفتازانيُّ على هذه القواعد - في المطلب الثالث - حتى يتبيَّن الفرقُ بين منهج أهل السُّنَّة، ومنهج أهل الكلام.

*** * **

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣/٣٠٨)، «درء تعارض العقل والنقل» (١/٧٥)، «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام» (ص١٩٨).

(٢) للاطلاع على قواعد أخرى في هذا الباب، انظر: مقدمة الشيخ الدكتور محمد التميمي لكتاب «العرش» للإمام الذهبي (١/٢٣٧) وما بعدها، وقد استفدت منها في ترتيب هذه المقدمات.

المطلب الثاني

بيان استعمال السلف لبعض الألفاظ - في الصفات -

التي لم يرد ذكرها في النصوص،

وتوضيح مأخذهم في الموضوع

الهدف مما سأذكره - إن شاء الله تعالى - في هذا المطلب: هو تأكيد ما ورد في المطلب الأول من عقيدة السلف في الألفاظ المجملة، ودفع بعض الشبهات التي يثيرها بعض أهل البدع بحثاً عما يمكن اعتباره شرحاً في البناء الذي شيده السلف اعتماداً على نصوص الكتاب والسنة، وكذلك بحثاً عن الهفوات التي يمكن استغلالها ضد من يلتزم منهج السلف، ليصيد بذلك ما استطاع من البشر، ويصدّهم عن المنهج المستقيم^(١).

ولذلك رأيت أن أستعرض الألفاظ التي أطلقها السلف في هذا الباب، مما لم يرد ذكره في الكتاب والسنة، والتي اتكأ عليها

(١) من أولئك المبتدعة: حسن السقاف، الذي جمع في كلامه بين الكذب المكشوف والتليس الواضح، وذكر أن أهل السنة لا يكتفون بما ورد في الكتاب والسنة، بل يزيدون في ذلك ما تمليه أهواؤهم، ثم استدلل ببعض الألفاظ التي وردت عن السلف لتأكيد ما ورد في النصوص، وزعم أنهم بذلك يثبتون صفات لم ترد في الكتاب والسنة، انظر كلامه في: «صحيح شرح العقيدة الطحاوية» (ص ٣١٤ - ٣١٥، ٣٥٣ - ٣٥٤).

المبتدعة في محاولة إلزامهم بأنهم أول من خرق تلك القواعد التي تُنسب إلى السلف، وذلك بإطلاق ألفاظٍ غير واردة في النصوص. والألفاظ التي أطلقها السلف - مما لم يرد في النصوص - نوعان^(١):

النوع الأول: ألفاظ ورد استعمالها ابتداءً في كلام بعض السلف:

وهذه الألفاظ تحمل معانٍ صحيحة، دلّت عليها النصوص. وهذا النوع من الألفاظ يجيزُ جمهورُ أهل السنة استعمالها، وبعضهم منع ذلك بحجة أنّ باب الإخبار توقيفيّ كسائر الأبواب. **والصواب:** أنه ما دام المعنى المقصود من ذلك اللفظ يوافق ما دلّت عليه النصوص، واستعمل اللفظ لتأكيد ذلك: فلا مانع. ومن هذه الألفاظ:

١ - قول بعض الأئمة: إنّ الله تعالى مستوٍ على عرشه بذاته. فلفظة (بذاته): يُرادُ بها: أنّ الله ﷻ مستوٍ على العرش حقيقةً، وأنّ الاستواءَ صفةٌ له.

٢ - قولهم: إنّ الله تعالى عالٍ على عرشه، بائنٌ من خلقه. فلفظة (بائن): يُرادُ بها: إثباتُ العلو حقيقةً، والرّدُّ على من زعم أنّ الله تعالى في كل مكانٍ بذاته، وأوّل من استعملها هو الإمام عبد الله بن المبارك رَحِمَهُ اللهُ.

(١) للتوسع في هذا الموضوع، انظر: «مقدمة الشيخ محمد التميمي لكتاب العرش» (١/٢٤٠) وما بعدها.

قال شيخ الإسلام: «والمقصودُ هنا: أنَّ الأئمةَ الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجلّمة؛ لِمَا فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقّعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بيّنت معانيها؛ فإنّ ما كان مأثورًا: حصلت به الألفة، وما كان معروفًا: حصلت به المعرفة»^(١).

٣ - ومن هذا الباب: ما ورد استعمالُ بعض السلف لفظةً (الحد) لبيان أنّ الربَّ ﷻ على عرشه، مباينٌ لخلقه، منفصلٌ عنه، وردًّا على الجهمية الذين كانوا يقولون: ليس له حد، وما لا حدَّ له لا يُباينُ المخلوقات، ولا يكون فوق العالم؛ لأنّ ذلك مستلزمٌ للحد^(٢).

وهذه الألفاظ إنما يجوز استعمالها في باب الإخبار فقط، دون الأسماء والصفات.

شبهة وردّها:

أثار الإمام الخطابيُّ رَحِمَهُ اللهُ شبهةً بقوله: «وزعم بعضهم أنه جائز أن يُقال: له تعالى حدٌّ لا كالحدود، كما نقول: يدٌ لا كالأيدي». فيقال له: إنما أُحوجنا إلى أن نقول: (يدٌ لا كالأيدي)؛ لأنّ (اليد) قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنّة، فلزم قبولها، ولم يجز ردّها، فأين ذكر (الحد) في الكتاب والسنّة حتى نقول: حدٌّ لا كالحدود، كما نقول: يدٌ لا كالأيدي؟!^(٣).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٧١).

(٢) انظر: «نقض تأسيس الجهمية» لشيخ الإسلام (١/٤٤٢ - ٤٤٣).

(٣) نقله شيخ الإسلام في «بيان التلبيس» (١/٤٤٢).

وقد ردّ عليه شيخ الإسلام بما مفاده: أنّ استعمالهم للفظ (الحد) لم يكن في باب الأسماء أو الصفات، وإنما كان في باب الإخبار؛ التزاماً منهم بما في العقل الصحيح من الإقرار باختصاص كلّ موجودٍ بقدرٍ وحدٍّ يُميّزه عن غيره^(١).

ثم قال: «وأين في الكتاب والسنة أنه يحرم ردّ الباطل بعبارة مطابقة له؟ فإنّ هذا اللفظ لم نُثبت له صفةً زائدةً على ما في الكتاب والسنة، بل بيّنا به ما عطلّه المبطلون من وجود الرب تعالى، ومباينته لخلقه، وثبوت حقيقته»^(٢).

النوع الثاني: ألفاظ وردّ استعمالها في كلام بعض السلف تارةً لإثباتها، وتارةً لنفيها، ومن أمثلة ذلك: لفظ: (الحد)، ولفظ: (المماسة).

١ - أمّا (الحد): فهو في اللغة: الحاجز بين الشيئين، الذي يُميّز بينهما لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وهو مأخوذٌ من حدّ الشيء عن غيره يحُدّه حدًا إذا ميّزه^(٣).

قال شيخ الإسلام: «الحدُّ ما يتميِّز به الشيء عن غيره من صفته وقدره»^(٤).

(١) انظر: المصدر السابق (١/٤٤٢ - ٤٤٣)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٣/٩٦).

(٢) «بيان تليس الجهمية» (١/٤٤٥).

(٣) «لسان العرب» (٣/١٤٠).

(٤) «بيان تليس الجهمية» (١/٤٤٢ - ٤٤٣).

وللسلف - رحمهم الله تعالى - قولان في إثبات الحدّ ونفيه^(١)،
بيد أنّ هذين القولين ليس بينهما تعارض، وتوضيح ذلك:
أنّ لفظ (الحد) يُطلق عندهم على معنيين:

أحدهما: الإحاطة بالله تعالى علماً، ولا شك أنّ (الحدّ) بهذا
المعنى منفيّ عن الله تعالى، ولا منازعة بين أهل السنّة في ذلك؛ إذ
أنّ الله تعالى غير مُدرِكٍ بالإحاطة، قد عجز الخلق عن الإحاطة به.
وعلى هذا المعنى يُحمَلُ قولُ من نفى الحدّ من السلف؛
كالثوري، وشعبة، والحماديين، وشريك النخعي، وأبي عوانة،
وغيرهم^(٢).

الثاني: تميّز الله تعالى عن خلقه، وانفصاله وبينونته عنهم،
وعُلُوّه عليهم، وعدمُ اختلاطه بهم، أو حلولهم فيهم.
ولا مانع من إثبات (الحد) بهذا المعنى، كما سبق، وعلى هذا
المعنى يُحمَلُ قولُ من أثبت (الحدّ) لله تعالى من السلف؛
كابن المبارك، وابن راهويه، ورواية عن الإمام أحمد، وعثمان بن
سعيد الدارمي، والخلال، وابن بطة، وغيرهم^(٣).

(١) انظر التفصيل في: «مقدمة الدكتور محمد بن خليفة التميمي لكتاب العرش
للذهبي» (١/٢٥٢ - ٢٥٦).

(٢) انظر: «رسالة السجزي إلى أهل زبيد» (ص ١٣١ - ١٣٣)، «درء تعارض
العقل والنقل» (٢/٢٩ - ٣٢)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم
في الصفات» (٣/٩٠).

(٣) انظر: «نقض الدارمي على المريسي» (١/٤٢٩)، «التمهيد» (٧/١٤٢)،
«درء تعارض العقل والنقل» (٢/٣٣ - ٣٤، ٥٦، ٦٠)، «بيان تلبيس
الجهمية» (١/٤٣٠).

وهؤلاء الذين أثبتوا الحدّ من السلف: نفوا العلمَ بكيفيته؛
 كقولهم في الصفات، فقالوا: الله تعالى حدُّ بلا كيف، فلا منافاة بين
 إثبات الحدّ عند السلف ونفيه^(١).

٢ - وكذلك لفظ (المماسة):

فقد وردَ استعمالُ السلفِ له في معرض تقرير علوِّ الله تعالى
 على خلقه، وأنه بائنٌ منهم، والخلقُ بائونٌ منه، وليس بمماسٍ لهم،
 ولا محايت، كما جاء ذلك في كلامٍ للإمام أحمد: «وإنه غير مماس
 لشيءٍ من خلقه...»^(٢).

كما أنهم استعملوا (المماسة) في معرض الردِّ على الكرامية،
 الذين تعمّقوا في شأن الكيفية في مسألة الاستواء على العرش، وفيه
 يقول السجزيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «واعتقادُ أهل الحق: أن الله - سبحانه - فوق
 العرشِ بذاته من غير مماسة»^(٣).

وقد تبينَ بما سبق: أن السلفَ لم يطلقوا هذه الألفاظَ إلّا
 لتأكيد ما وردَ في نصوص الكتاب والسُّنة وتحقيقه، والرد على
 المعطلة في نفيهم لِمَا دلت عليه نصوص الصفات، وهذا يُبينُ أن
 منهجهم في الألفاظ المجمّلة - التي سبقَ ذكرُ ضابطها - موحد، وهو
 التوقُّف والاستفصال، وهم بإطلاقهم هذه الألفاظ لم يخالفوا
 تأصيلهم المستمدّ من النصوص.

(١) انظر: «الدرء» (٣٥/٢)، «بيان التلبيس» (٤٣٠/١، ٤٣٣)، «مقدمة الشيخ

محمد التميمي لكتاب العرش» (٢٥٦/١) وما بعدها.

(٢) نقله الإمام ابن القيم في: «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ٢٠١).

(٣) «الرد على من أنكر الحرف والصوت» له (ص ١٢٦ - ١٢٧).

المطلب الثالث

سردُ الألفاظ المجملة التي ذكرها التفتازاني^١ - تبعًا للنسفي - وتطبيق قاعدة أهل السنة والجماعة عليها

لا شك أن المتكلمين قد اتخذوا كثيرًا من الألفاظ المجملة مطايا لتمرير أنواع من آرائهم الباطلة في قالب ظاهره التنزيه ونفي التشبيه، وحقيقته التعطيل المحض.

فلذلك لا بد من تطبيق قواعد أهل السنة على هذه الألفاظ؛ لأنه - وكما يقول شيخ الإسلام رحمته الله - قد «يظن الظان أنه لا يدخل فيها إلا الحق، وقد دخل فيها الحق والباطل، فمن لم يُنقّب عنها، أو يستفصل المتكلم بها - كما كان السلف يفعلون - صار متناقضًا، أو مبتدعًا، من حيث لا يشعر»^(١).

وسأتناول في هذا المطلب تطبيق مذهب أهل السنة على أربعة ألفاظ مجملة، ذكرها التفتازاني - تبعًا للنسفي - مخصّصًا كل لفظ بمقام مستقل.

*** * **

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/١٠٤).

المقام الأول

لفظ الجسم

كلمة: (الجسم) لعبت في علم الكلام دوراً ليس له نظير في سجل الألفاظ المجملة الأخرى، فكلُّ من ينفي شيئاً من صفات الله تعالى الواردة في النصوص: يتكئ على هذه اللفظة، ويتعلق بأهدابها بشكلٍ أو بآخر، ولذلك قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ:

أهونُ بذا الطاغوتِ، لا عزَّ اسمه طاغوتِ ذي التعطيل والكفران
كم من أسيرٍ بل جريح بل قتيـ لٍ تحت ذا الطاغوتِ في الأزمان
وترى الجبانَ يكادُ يُخلعُ قلبه من لفظه، تباً لكل جبان
وترى المخنثَ حينَ يقرعُ سمعه تبدو عليه شمائلُ النسوان
وترى صبيَّ العقل يُفزعُه اسمه كالغولِ حينَ يُقال للصبيان
جسمٌ وتجسيمٌ وتشبيهٌ، أما تغيون من فشرٍ ومن هذيان
أنتم وضعتم ذلك الطاغوتِ ثمَّ به نفيتم موجبَ القرآن
وجعلتموه شاهداً، بل حاكماً هذا على من يا أولي العدوان؟!
أعلى كتاب الله، ثم رسوله؟! بالله!! فاستحيوا من الرحمن^(١)

والحقيقة أنَّ الشرع بريءٌ من كلِّ ما نسجه المتكلمون حول هذا اللفظ المجمل، بل وكذلك العقل، الذي باسمه يتناولون، بل كلُّه جعاجع لا محصولَ تحتها، ولذلك يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ:

كم ذي الجعاجع ليس شيءٌ تحتها إلا الصدى؛ كالبوم في الخربان^(٢)

(١) «القصيدة النونية» (١٧٥/٢) - بشرح الهراس - و(٣٢٠/٢) بشرح

ابن عيسى.

(٢) المصدر السابق (١٧٦/٢) - بشرح الهراس -.

والحديث عن هذا اللفظ طويلٌ ومتشعب، ولكنني سأكتفي هنا بالقدر الذي يتضح به تطبيقٌ منهج أهل السنّة في الألفاظ المجلّمة.

وسيكون الحديث في هذا اللفظ - بإذن الله تعالى - في أربعة أمور:

الأمر الأول: معناه في لغة العرب:

قال ابن فارس في مادة: (جسم): «الجيم والسين والميم: يدلُّ على تجمُّع الشيء؛ فالجسْمُ: كلُّ شخصٍ مُدرَك، كذا قال ابن دريد، والجسيم: العظيمُ الجسم، وكذلك الجُسام، والجُسمان: الشخص»^(١).

وقال الخليل - ونقله الأزهرِيُّ وغيره عن الليث -: «الجسْمُ يجمعُ البدنَ وأعضاءه من الناس والإبل والدواب ونحوه، ممّا عظم من الخلق الجسيم، والفعلُ: جَسَمَ جَسَامَةً، والجُسام: يجري مجرى الجَسيم، والجُسمان: جسْمُ الرجل، ويُقال: إنه لنحيف الجُسمان»^(٢).

و«جُسمان الرجل، وجُثمانه: واحد، ورجلٌ جُسماني، وجُثماني: إذا كان ضخمَ الجثة... وتجسّمتُ الأمر: إذا ركبت أجسمه ومُعظّمه»^(٣).

(١) «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (ص ٤٥٧).

(٢) «كتاب العين» للخليل (ص ١٤٢)، «تهذيب اللغة» للأزهري (١٠/٥٩٩)، وانظر: «اللسان» (١٢/٩٩).

(٣) «تهذيب اللغة» (١٠/٥٩٩ - ٦٠٠).

وقال الأصمعي: الجسم هو الجسد والبدن، وكذلك الجُسمان والجُثمان^(١).

وقال أبو زيد: الجسمُ: الجسد، وكذلك الجُسمان، والجُثمان: الشخص^(٢).

وقد جَسَمَ الشيء؛ أي: عَظَمَ، فهو جسيم، وجُسام، والجِسامُ جمعُ جسيم..

والجسيم: البدين، وما ارتفع من الأرض وعلاه الماء، والأجسُمُ: الأضخم^(٣).

وقد استخلص شيخ الإسلام من كتب اللغة: «أنَّ الجسمَ قد يُفسَّرُ بالصفة القائمة بالمحل، وهو القدر والغَلْظُ، كما يُقال: هذا الثوبُ له جسم، وهذا ليس له جسم؛ أي: له غَلْظٌ وضخامةٌ بخلاف هذا، وقد يُرادُ بالجسم: نفسُ الغَلْظِ والضخم»^(٤).

الأمرُ الثاني: معناه في اصطلاح المتكلمين، ومأخذهم في ذلك:
أولاً: معناه في اصطلاح المتكلمين:

اختلف المتكلمون في تعريف الجسم على أقوالٍ كثيرة، وقد حكى أبو الحسن الأشعريُّ اثني عشر قولاً منها^(٥)، وقد أشار

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (١٨٨٧/٥).

(٢) «لسان العرب» (٩٩/١٢).

(٣) انظر: «لسان العرب» (٩٩/١٢)، «القاموس المحيط» (ص ١٤٠٦).

(٤) «شرح حديث النزول» (ص ٢٤٠).

(٥) انظر: «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٠١ - ٣٠٦)، وممن عرضَ الأقوالَ بالتفصيل: الأمديُّ في «الأبكار» (٨٢/٣ - ٩٢)، وقد حاولَ الدكتور =

التفتازانيُّ إلى اختلاف أصحابه المتكلمين بقوله: «... لكن لخباء حقيقته، وتكثر لوازمه: كثر النزاع في تحقيق ماهيته، واختلفت العبارات في تعريفه، وأدى ذلك إلى اختلاف في بعض الأشياء: إنه هل يكون جسمًا أم لا؟»^(١).

قال التفتازانيُّ مبيِّنًا معنى (الجسم) عند المتكلمين، ومشيرًا إلى الخلاف في ذلك - والمطلَّل كلام النسفي -:

«وهو؛ أي: ما له قيام بذاته من العالم، إما مركَّب من جزأين فصاعدًا وهو الجسم».

وعند البعض لا بدُّ من ثلاثة أجزاء لتتحقَّ الأبعاد الثلاثة، أعني: الطول، والعرض، والعمق^(٢)، وعند البعض من ثمانية

= محمد صالح السيد أن يُفسَّر اختلافهم في تعريف الجسم، وأن يُرجع أقوالهم إلى ثلاثة اعتبارات رئيسة، انظر: «مدخل إلى علم الكلام» له (ص ٢٨٥ - ٢٨٨).

(١) «شرح المقاصد» (٣/١٠).

(٢) هذا القول حكاة الأشعريِّ - في «المقالات» (ص ٣٠٣) - عن معمر المعتزلي، والآمدئيِّ - في «الأبكار» (٣/٨٩) - عن الجبائي، وهو الذي استقرَّ عليه مذهب المعتزلة، قال القاضي عبد الجبار - في «شرح الأصول الخمسة» (ص ٢١٧) -: «فاعلم: أن الجسم ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركَّب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر، ويُسمَّى طولًا وخطًا، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمَّان إليهما، فيحصل العَرْضُ، ويُسمَّى سطحًا أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها، فيحصل العمق، وتُسمَّى الثمانية الأجزاء المركَّبة على هذا الوجه: جسمًا».

أجزاء؛ ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة^(١).

وليس هذا نزاعاً لفظياً، راجعاً إلى الاصطلاح؛ حتى يُدفع بأن لكل واحد أن يصطلح على ما يشاء، بل هو نزاعٌ في أن المعنى الذي وُضِعَ لفظ الجسم بإزائه: هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا؟.

احتجَّ الأولون بأنه يُقال لأحد الجسمين - إذا زيدَ عليه جزءٌ واحدٌ -: إنه أجسمٌ من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية: لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية^(٢).

وفيه نظرٌ؛ لأنه أفعالٌ من الجسامَةِ، بمعنى الضخامة، وعظم المقدار، يُقال: جَسَمَ الشيءُ: أي: عَظَمَ، فهو جسيمٌ وجُسامٌ، والكلامُ في الجسم الذي هو اسمٌ لا صفة^(٣).

والذي ذكره التفتازاني في تعريف الجسم، من أنه هو المؤلف من جوهرين فردين فصاعداً: هو المعتمدُ عند الأشاعرة والماتريدية^(٤).

= ونسب أبو المعين النسفي هذا القول إلى الحساب، ثم ذكر أنه قولٌ أوائل أصحابه - الماتريدية - وجميع المعتزلة. «تبصرة الأدلة» (٤٧/١)، وهو الذي رجحه الرازي في «المطالب العالية» (٧/٦ - ٩)، والمنائوي في «التوقيف على مهمات التعاريف» (ص ٢٤٥).

(١) هذا قول المعتزلة، كما سبق في الهامش السابق، والزاوية القائمة: هي التي تحدث من قيام بُعدٍ على بُعد، ليس ميله إلى إحدى الجهتين أكثر من الأخرى. «أبكار الأفكار» (٨٢/٣).

(٢) ذكره الصابوني في «البداية من الكفاية» (ص ٣٥).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٠ - ٢١).

(٤) انظر: «تمهيد الأوائل» للباقلاني (ص ٣٧، ٢٢٠)، «الحدود في الأصول» (ص ٨٧)، «الإشارة إلى المذهب الحق» للشيرازي (ص ١٩١)، «الإرشاد» =

ويعبر عنه بعضهم بأنه: «المتحيز، القابل للقسمة»^(١)، أو أنه: «الجوهر القابل للانقسام»^(٢)، أو أنه: «اسمٌ للمتركب عن الأجزاء»^(٣)، أو أنه «المتركبان فصاعداً»، أو: «المجتمعان فصاعداً»^(٤).

وعن هذا قالوا: إنَّ الجسمَ ما يُشارُ إليه، أو هو ما يقبلُ الإشارةَ الحسية^(٥).

«قالوا: لأنَّ كلَّ ما يُشارُ إليه: فإنه يتميِّزُ منه شيءٌ عن شيءٍ، وكلُّ ما كان كذلك: فهو مركَّبٌ من الجواهر المنفردة، التي كلُّ

= للجويني (ص ٦١)، «الغنية في أصول الدين» للمتولي الشافعي (ص ٨١)،
«التمهيد لقواعد التوحيد» للآمشي الماتريدي (ص ٤٦)، «المحصل»
(ص ١٦٤)، «المطالب العالية» (١٢/٦)، «أساس التقديس» (ص ٣١)
- كلها للرازي -، «أبكار الأفكار» (٩٢/٣)، «المبين» (ص ١١٠) - كلاهما
للآمدي -.

وأشارَ أبو المعين النسفيُّ إلى عدم رضاه عن تعريف الجسم بأنه المؤلَّف؛
لِمَا يوحي اللفظُ من أنَّ له مؤلِّفاً، كما أنه ذكرَ الاعتراضَ على من يحدُّه
بأنه المؤتلف أو المتركب، في حين لم يقدم هو تعريفاً للجسم، انظر
موقفه في «تبصرة الأدلة» (٤٨/١ - ٤٩).

(١) انظر: «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص ٢٥٣)، «كشاف اصطلاحات
الفنون» للتهانوي (١/٣٥٠).

(٢) «شرح المقاصد» (١٠/٣).

(٣) «التمهيد لقواعد التوحيد» للآمشي (ص ٥٦).

(٤) «البداية من الكفاية» للصابوني (ص ٣٥).

(٥) انظر: «المسائل الخمسون في أصول الدين» للرازي (ص ٣٣)، «منهاج
السنة» (١٩٩/٢)، «شرح حديث النزول» (ص ٢٤٠).

واحدٍ منها جزءٌ لا يتجزأ، ولا يتميِّزُ منه جانبٌ عن جانبٍ... وإذا كان هذا مركَّبًا مؤلَّفًا: فالجسمُ في لغة العرب: هو المؤلَّفُ المركَّبُ، بدليل أنهم يقولون: رجلٌ جسيم...»^(١).
وقال بعضهم: الجسمُ هو الموجود.

وبعضهم قالوا: إنه القائمُ بنفسه، وهذان القولان يُنسبان إلى الكرامية^(٢)، كما يُنسبان إلى هشام بن الحكم^(٣).

والقائلون بأنه المؤلَّفُ المركَّبُ من الجواهر الفردة: اختلفوا في أقل ما يتركَّبُ منه الجسمُ إلى أقوالٍ عديدة:
فذهبَ الأكثرون إلى أنَّ أقلَّ ما يتركَّبُ منه الجسمُ: جوهران فردان؛ أي: مجموعهما، لا كل واحدٍ منهما.

وذهبَ الباقلانيُّ إلى أنَّ الجسمَ هو كلُّ واحدٍ من الجوهرين؛ لأنَّ الجسمَ هو الذي قام به التأليفُ اتفاقًا، والتأليفُ عرضٌ لا يقومُ

(١) «شرح حديث النزول» (ص ٢٤٠)، وانظر من كتب المتكلمين: (الأربعين) للرازي (١٥٦/١ - ١٥٧)، «أساس التقديس» له (ص ٤٧ - ٤٨).

(٢) انظر: «الغنية في أصول الدين» (ص ٨١)، «تبصرة الأدلة» (١/١٢٠)، «المواقف» (ص ٢٧٣)، «منهاج السنَّة» (٢/٥٤٨)، «التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية» لسهير محمد مختار (ص ١٨٧)، وقُلَّ كتابٌ من كتب الكلام الأشعري والماتريدي يخلو من نسبة هذين القولين إلى الكرامية.

ومن الأشاعرة من قال بالقول الثاني منهما، وهو الشيخ زكريا الأنصاري في «الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة» (ص ٧١) حيث قال: «الجسمُ ما قام بذاته في العالم».

(٣) انظر: «تبصرة الأدلة» (١/٤٧).

بجزأين على أصول الأشاعرة؛ لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير، فوجب أن يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على حدة، فهما جسمان لا جسم واحد^(١).

وقد رجح الآمدي مذهب الباقلاني، ثم رجح أن الخلاف في أقل ما يتألف منه الجسم لفظي ليس معنويًا^(٢).

والتفتازاني لم يشر إلى مذهب الباقلاني، إلا أنه أشار - في كلامه السابق - إلى الرد على الآمدي فيما قرره من كون الخلاف لفظيًا، ورجح أن الخلاف معنوي، موافقًا في ذلك لشيخه الإيجي، الذي ردّ على من يراه لفظيًا^(٣)، معرّضًا بالآمدي.

وتطرق في كتبه الأخرى إلى رأي الباقلاني وضعّفه، ومما قاله: إن الجسم «عند المحققين من المتكلمين: هو الجوهر القابل للانقسام، من غير تقييد بالأقطار الثلاثة، فلو فرضنا مؤلفًا من جوهرين فردين: كان الجسم هو المجموع، لا كل واحد منهما كما زعم القاضي...»^(٤).

هذا، وبالرغم من ترجيح التفتازاني رحمته الله لقول من يرى أن أقل ما يتألف منه الجسم جوهران فردان: إلا أنه لم يرتض دليلهم الذي ذكره بقوله: «احتج الأولون...»، حيث ردّ عليه بقوله: «وفيه نظر...».

(١) انظر: «أبكار الأفكار» (٩٢/٣)، «المواقف» (ص ١٨٢)، «شرح المقاصد» (١٠/٣).

(٢) انظر: «أبكار الأفكار» (٩٢/٣).

(٣) انظر: «المواقف» (ص ١٨٢).

(٤) «شرح المقاصد» (١٠/٣).

هذا ما يتعلق بتعريف الجسم عند المتكلمين .

ثانيًا: مأخذهم في ذلك:

استدلَّ القائلون بأنَّ الجسمَ هو المؤلَّف من الجواهر الفردة، أو المركَّب منها: بأنَّ قولهم موافقٌ للغة؛ لأنَّ الجسمَ في حقيقة اللغة هو المؤلَّف المركَّب^(١)، ويستدلون بقول العرب: رجلٌ جسيم، وزيدٌ أجسم من عمرو: إذا كثُرَ ذهابُهُ في الجهات، وأنَّ المقصودَ بالمبالغة هنا هو كثرةُ الأجزاء المنضمة والتأليف^(٢).

قال الآمديُّ موضِّحًا لذلك: «الجسمُ في اللغة: منبئٌ عن التركيب والتأليف، ويدلُّ عليه ما ظهرَ واشتهرَ في العرف اللسانيِّ عندما إذا راموا^(٣) تفضيلَ شخصٍ على شخصٍ في التأليفِ وكثرةِ الأجزاء قالوا: فلانٌ أجسمٌ من فلان، إذا كان أكثرَ منه ضخامةً، وعبالةً^(٤)، وتأليفَ أجزاء، ولا يقصدون بذلك التفضيلَ في العلم والقدرة، ولا في شيءٍ من الصفات العَرَضِيَّةِ عدا التأليف، بدليل الاستقراء، حتى أنَّ من كان أعلم من غيره، أو أقدر، أو أكثرَ فعلاً وحركةً، أو غير ذلك: لا يُقال إنه أجسمٌ من ذلك الغير.

وإذا كانت لفظةً: (أجسم) دالةٌ على المفاضلة في التأليفِ والتركيب، وكانت مأخوذةً من الجسم: فأصلُ ذلك اللفظِ يدلُّ على

(١) انظر: «الإرشاد» للجويني (ص ٦١)، «الغنية في أصول الدين» للمتولي الشافعي (ص ٨١).

(٢) انظر: «الغنية» (ص ٨١)، «الشامل في أصول الدين» (ص ٤٠١).

(٣) كذا في المصدر: «عندما إذا راموا»!

(٤) العَبْلُ: الضخْمُ من كل شيء. «القاموس المحيط» (ص ١٣٢٩).

أصل ذلك المعنى الذي وقع به الاشتراك بين الفاضل والمفضول، وهو التأليف والتركيب، فاسمُ (الجسم) على هذا يكون موضوعاً لأصل التأليف والتركيب^(١).

الأمر الثالث

بيان مدى المطابقة بين معناه عند العرب وبين معناه عند المتكلمين، والرد عليهم

كثيراً ما يتكلف المتكلمون في إظهار الصلة بين ما أحدثوه من الألفاظ والاصطلاحات، وبين ما ورد في اللغة التي نزل بها القرآن، كما يسلكون ذلك مع الألفاظ الواردة في النصوص، حيث يزعمون أنّ قولهم الفلانيّ - كنفى الصفات مثلاً - هو المراد باللفظ الشرعيّ الفلاني - كالتوحيد مثلاً -.

والهدف واضح، وهو إيجاد رابط ما بين مصطلحاتهم الحادثة، وأقوالهم البدعية، وبين ما ورد في الشرع أو اللغة.

وبما أنهم لا ينجحون كثيراً في ذلك من ناحية الشرع: لذلك تكون اللغة هي المسرح الأوسع والمجال الأخصب لهذا النوع من المحاولات.

وقد أشار شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ إِلَى هذا الموضوع، كما أشار إلى منهج المتكلمين في التعامل مع الألفاظ المجملة، وأنّ السمة الغالبة فيهم هي استخدام هذه الألفاظ، ولكنهم يختلفون في ذلك،

(١) «أبكار الأفكار» للآمدي (٧٩/٣)، وكلامه ملخص لما في «تمهيد الأوائل» (ص ٣٧)، «الشامل» (ص ٤٠١)، «الإرشاد» (ص ٦١).

فبعضهم يُطلقها في النفي، كأن يقول: إنه - سبحانه - ليس بجسم؛ كعامة المتكلمين، بينما يُطلقها بعضهم في الإثبات، كأن يقول: هو جسم، كما يُطلقه الكرامية، ثم يقول رَحْمَةُ اللَّهِ: «وَكُلٌّ مِنَ الطَّائِفَتَيْنِ»^(١) يدعي النظرَ العقليَّ أو اللغوي، وربما اعتصمَ بعضهم بما يظنه دليلاً شرعياً.

والغالبُ عليهم أنهم لا يعتصمون في ذلك بشرع؛ إذ لم يكن في ذلك شرع، وإنما يتكفون تغييرَ اللغة التي بُعثَ بها الرسول ﷺ، ثم يحملون ألفاظه على ما ابتدعوه من اللغة، كما فعلته النصارى في حمل كلام الأنبياء على ما ابتدعوه من اللغة»^(٢)، ثم ذكرَ أمثلةً لذلك، منها لفظ: (الواحد)، و(الأحد)، و(الجسم).

ومحاولة إيجاد الصلة بين ما يعنونه بلفظ: (الجسم)، وبين معناه في اللغة: يندرج في هذا الإطار.

وقد سبق أنّ الجسمَ عندهم هو المؤلَّفُ والمركَّب، ومن هنا قالوا: إنه كلُّ ما يقبلُ الإشارةَ الحسيَّةَ، والعبرةُ عندهم بالأجزاء والمقدار، فكلُّ ما له مقدارٌ، ولو لم يكن كثيفاً له غلظ: فهو جسم عندهم.

والصحيح: أنّ ما يذكره المتكلمون في معنى الجسم: لا يتوافق مع ما وردَ في اللغة؛ لأنَّ أهلَ اللغة يرون أنّ الجسمَ هو الجسد، كما سبق ذلك عنهم، ويُطلقونه على ما له غلظ وكثافة، فلا يسمون

(١) أي: الذين يُطلقون الألفاظَ المجمَلةَ في النفي، والذين يُطلقونها في الإثبات.

(٢) «الجواب الصحيح لِمَن بدَّلَ دينَ المسيح» (٤/٤٣٤).

الهواء جسمًا ولا جسدًا، ويسمون بدنَ الإنسان جسدًا، كما أنهم لا يسمون لهيبَ النار، والتَّنَفَسَ، والروحَ، وغير ذلك من الأمور اللطيفة: جسمًا^(١).

وقد انتقدَ شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ دعوَاهم على اللغةِ في عددٍ من كتبه، ومما قاله فيه:

«وقد ادعى طوائفٌ من أهل الكلام النفاة: أنَّ الجسمَ في اللغةِ هو المؤلَّفُ المركَّب، وأنَّ استعمالَهُم لفظَ الجسمِ في كل ما يُشار إليه: موافقٌ للغة...»

فهذا أصلُ قول هؤلاء النفاة، وهو مبنيٌّ على أصليين: سمعي لغوي، ونظري عقلي.

أما السمعيُّ اللغوي: فقولُهُم: إنَّ أهلَ اللغةِ يُطلقون لفظَ الجسمِ على المركَّب، واستدلُّوا عليه بقولهم: هو أجسم، إذا كان أغلظ وأكثرُ ذهابًا في الجهات، وإن هذا يقتضي أنهم اعتبروا كثرةَ الأجزاء:

فيقال: **أما المقدمة الأولى**، وهو: أنَّ أهلَ اللغةِ يسمون كلَّ ما كان له مقدار، بحيث يكون أكبر من غيره أو أصغر: جسمًا؛ فهذا لا يوجدُ في لغة العرب ألبتة، ولا يمكن أحدًا أن ينقلَ عنهم أنهم يسمون الهواءَ الذي بين السماء والأرض جسمًا، ولا يسمون روحَ الإنسان جسمًا، بل من المشهور: أنهم يفرقون بين الجسم والروح، ولهذا قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]؛ يعني: أبدانهم، دون أرواحهم الباطنة.

(١) انظر: «الجواب الصحيح» (٤/٤٢٩)، «الدرء» (١/١١٩، ١٠/٢٩٢)،

«الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٣٦٧).

وقد ذكرَ نقلُ اللغة: أنّ الجسمَ عندهم هو الجسد^(١)، ومن المعروف في اللغة: أنّ هذا اللفظَ يتضمَّن الغلظَ والكثافة، فلا يسمون الأشياءَ القائمةَ بنفسِها^(٢) إذا كانت لطيفةً - كالهواء وروح الإنسان - وإن كان لذلك مقدار يكون به بعضه أكثر من بعض، لكن لا يُسمّى في اللغة ذلك جسمًا.

ولا يقولون في زيادة أحدهما على الآخر: هذا أجسمُ من هذا، ولا يقولون: هذا المكان الواسعُ أجسمُ من هذا المكان الضيق، وإن كان^(٣) أكبر منه، وإن كانت أجزاءه زائدةً على أجزائه عند من يقول بأنه مركَّبٌ من الأجزاء، فليس كلُّ ما هو مركَّبٌ عندهم من الأجزاء: يُسمّى جسمًا، ولا يوجدُ في الكلام: قُبِضَ جسمُه، ولا صعدَ بجسمه إلى السماء، ولا أنّ الله يقبضُ أجسامنا حيث يشاء، ويردُّها حيث شاء، وإنما يُسمّون ذلك روحًا، ويُفرِّقون بين مسمّى الروح ومسمّى الجسم، كما يُفرِّقون بين البدن والروح، وكما يُفرِّقون بين الجسد والروح، فلا يُطلقون لفظَ (الجسم) على الهواء، فلفظُ الجسم عندهم يشبهُ لفظَ الجسد... فعُلمَ أنّ هذين اللفظين مترادفان، أو قريان من الترادف، ولهذا يقولون: لهذا الثوب جسد، كما يقولون: له جسم، إذا كان غليظًا ثخينًا صفيقًا^(٤)... فبطلَ

(١) كما تقدم في الأمر الأول.

(٢) كذا في المحققة والفتاوى، وذكر المحقق الدكتور محمد الخميس أنّ في إحدى النسخ: «بأنفسِها»، وهو الأنسب.

(٣) في المحققة: «كانت»، والتصويب من نسخة الفتاوى.

(٤) ثوبٌ صفيق: متينٌ بيّنُ الصفاقة، وقد صَفِقَ صفاقةً: كَثَفَ نسجه.

ما ذكروه عن اللغة أنّ كلّ ما يتميّزُ منه شيءٌ عن شيءٍ يسمونه جسمًا .

المقدمة الثانية: أنه لو سلّم ذلك: فقولهم: إنّ هذا جسمٌ يُطلقونه عند تزايد الأجزاء: هو مبنيٌّ على أنّ الأجسامَ مركّبةٌ من الجواهر المنفردة، وهذا لو قُدِّرَ أنه صحيح^(١): فأهل اللغة لم يعتبروه، ولا قال أحدٌ منهم ذلك، فعُلمَ أنهم إنما لحظوا غلظه وكثافته، وأمّا كونهم اعتبروا كثرة الأجزاء وقيلتها: فهذا لا يتصوّرهُ أكثرُ عقلاء بني آدم، فضلًا عن أن يُنقل عن أهل اللغة قاطبةً أنهم أرادوا ذلك بقولهم: جسيم وأجسم، والمعنى المشهورُ في اللغة لا يكون مسمّاه ما لا يفهمه إلا بعضُ الناس . . .

وأما الأصل الثاني العقلي:

فقولهم إنّ كلّ ما يُشار إليه بأنه هنا أو هناك: فإنه مرّكبٌ من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة. وهذا بحثٌ عقلي، وأكثرُ عقلاء بني آدم - من أهل الكلام وغير أهل الكلام - يُنكرون أن يكون ذلك مرّكبًا من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة . . .»^(٢).

ثم فصلَ شيخ الإسلام في إبطال القول بالجواهر الفرد، وقد تقدم التفصيلُ فيه، فلا داعي للتكرار.

والخلاصة: أنّ المتكلمين محجوجون في ادعائهم سمعيًا،

(١) وأتى له ذلك، كما سبق تفصيله في (ص ١٤٥٨).

(٢) «شرح حديث النزول» (ص ٢٤٠ - ٢٤٣)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٤٢٠/٥ - ٤٢٤).

وعقليًا، أمّا سمعيًا: فلأنّ الموجودَ في قواميس اللغة مما هو منقولٌ ومسموعٌ من العرب: يخالف ما عليه أهلُ الكلام، كما أنه أبعد بكثير عن ثقافة العرب الذين نزلَ القرآنُ بلغتهم، فمن لغو القول: أن يُلصقَ بهم هذا القولُ المبنيُّ على القولِ بالجواهر الفرد، فما أبعدهم عن هذه الثقافات التي غزت بلادَ الإسلام بعد انقضاء القرون الأولى.

وأمّا عقليًا: فلأنّ أكثرَ عقلاء بني آدم يُنكرون كون الجسم مركّبًا من الجواهر الفردة، فكيف يُنسبُ إليهم شيءٌ هم منه بُراء؟! وقد ثبتَ بما سبق: أنّ المتكلمين كما أنهم مخطؤون في الشرع، كذلك هم مخطؤون في اللغة^(١)، ولذلك يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ:

ووضعتُم للجسم معنًى غيرَ معَد روفٍ به في وضع كلِّ لسان
وبنيتُم نفي الصفاتِ عليه فاجد تَمَعَتْ لكم إذ ذاك محذوران
كذبٌ على لغة الرسول ونفيٌ إثر بات العلو لفاطر الأكوان^(٢)

الأمرُ الرابع

وجهُ الإجمال في اللفظ، وبيان الموقف الصحيح

على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

الإجمالُ في لفظ (الجسم) ناشئٌ عن أمرين:

الأول: الاشتراك بين معناه اللغوي، وبين معناه في عرف أهل

(١) انظر: «منهاج السنة النبوية» (٢/٥٤٩).

(٢) «القصيدة النونية» (٢/١٧٠ - ١٧١).

الكلام، وقد رأينا الاختلاف بين المعنيين، وأن أهل الكلام ابتدعوا معنى له ثم نسبوه إلى اللغة، وهي منه براء.

الثاني: اختلاف المتكلمين أنفسهم في معناه، واضطرابهم الشديد في ذلك.

فلا بد من تطبيق منهج أهل السنة والجماعة على هذا اللفظ؛ لأنه من الألفاظ التي «ينفيها قومٌ ليتوصلوا بنفيها إلى نفي ما أثبتته الله تعالى ورسوله، ويثبتها قومٌ ليتوصلوا بإثباتها إلى إثبات ما نفاه الله تعالى ورسوله»^(١)، فيقال:

أولاً: لفظ (الجسم) لم ينطق به الوحيّ إثباتاً، فتكون له حرمة الإثبات، ولا نفياً، فتكون له شرعية النفي^(٢).

ف«لو قرأت القرآن من أوله إلى آخره، ومررت على ما جاء عن النبي ﷺ من السنة من أولها إلى آخرها: لم تجد لفظ (الجسم) مثبتاً لله ولا منفيّاً عنه في كتاب الله ولا في سنة رسوله الله ﷺ»^(٣).

ثانياً: «إذا كانت كلمة (الجسم) غير واردة في الكتاب ولا في السنة: فإن أهل السنة والجماعة يمشون فيها على طريقتهم: يقفون فيها موقف الساكت فيقولون: لا تُثبت الجسم ولا ننكره من حيث اللفظ.

(١) «تفسير سورة الإخلاص - مجموع الفتاوى» (٣٠٠/١٧).

(٢) انظر: «شرح حديث النزول» (ص ٢٥٨)، «تفسير سورة الإخلاص - مجموع الفتاوى» (٣١٣/١٧).

(٣) «أسماء الله وصفاته وموقف أهل السنة منها» للشيخ ابن عثيمين: (ص ٣١).

ولكننا قد نستفصل في المعنى... وبهذا نكون أعطينا المعنى
حقه.

أما اللفظ: فلا يجوز لنا أبداً أن نُثبتَه أو نفيه، ولكننا نتوقفُ
فيه؛ لأننا إن أثبتنا، قيل لنا: ما الدليل؟ وإن نفينا، قيل لنا:
ما الدليل؟ وما على هذا فيجبُ السكوتُ من حيث اللفظ، أما
من حيث المعنى: فعلى التفصيل الذي بيّناه^(١).

وعليه، نستفصل مطلقَ هذا اللفظ - نفيًا - عن مراده:

١ - فقد يقولُ من يُطلقُه نفيًا وإثباتًا: أنا أريد بالجسم: معناه
في لغة العرب، وهو البدنُ الكثيف.

فيُقال له: هذا المعنى منفيٌّ عن الله تعالى عقلاً وسمعاً^(٢).

٢ - وإن قال: أريد به المركَّب من الجواهر الفردة، كما صرَّحَ
به التفاتازاني^(٣)، أو من المادة والصورة، كما يقول به الفلاسفة.

يُقال له: هذا منفيٌّ عن الله تعالى، فالله تعالى: «منزَّهٌ عن أن
يكون متفرقاً فاجتمع، أو أن يقبل التفريقَ والتجزئة، التي هي مفارقةٌ
بعض الشيءِ بعضًا وانفصاله عنه، أو غير ذلك من التركيب الممتنع
عليه»^(٤)، وهو بِحَالِهِ ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته،
ولا في أفعاله.

(١) المصدر السابق (ص ٣٢).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١٣١/٦).

(٣) انظر كلامه في بداية الأمر الثاني.

(٤) «منهاج السنَّة النبوية» (١٣٤/٢)، وانظر: «شرح حديث النزول»

(ص ٢٤٨ - ٢٤٩)، «تفسير سورة الإخلاص - مجموع الفتاوى» (٢٩٧/١٧).

ولكن لا يعني هذا أن نفي عنه ﷺ بسبب هذا النفي شيئاً أثبتته الله تعالى لنفسه، أو أثبتته له رسوله ﷺ.

فمن نفي علمه تعالى وقدرته - مثلاً - بحجة أن هذا من لوازم الأجسام، والأجسام متماثلة، فيلزم من هذا تشبيهه تعالى بالمخلوقين، ونفي ما أثبتته الله تعالى ورسوله ﷺ، وقال: إن هذا تجسيم: فنفيه باطل، وتسميته ذلك تجسيمياً تليساً منه، كما أن القول بتمائل الأجسام من أبطال الباطل^(١)، كما سبق.

٣ - ويُقال للمجسم الذي أطلق لفظ: (الجسم) على الله تعالى إثباتاً:

أتعني بذلك: أنه تعالى من جنس شيء من المخلوقات؟

فإن عني ذلك: فهو باطل؛ لأن الله تعالى قد بين في كتابه أنه لا مثل له، ولا كفو له، ولا ند له، وقال: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، وقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]^(٢).

٤ - وإن أراد مطلق لفظ (الجسم) بالجسم: أنه ما يُشار إليه إشارة حسية: فقد أشار إليه تعالى أعرف الخلق به بإصبعه، رافعاً لها إلى السماء، يُشهد الجمع الأعظم مشيراً له^(٣).

وكذا إن أراد به: الموصوف بالصفات، فلا ريب أن القرآن

(١) انظر: «تفسير سورة الإخلاص» لشيخ الإسلام (ص ١٧٣ - ١٧٤)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٣١٧/١٧).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٣٠٧/١٠).

(٣) انظر: المصدر السابق (٣١٠/١٠ - ٣١١).

مملوءٌ بإثبات الصفات لخالقنا - جلَّ وعلا -^(١).
 فنحن نوافقُه على إثبات المعنى الذي أرادَه، مع تبديعه بسبب
 إطلاقه اللفظ الذي لم يرد في الكتاب والسُّنة^(٢) . .
 هذا تطبيقٌ موجز لمنهج أهل السُّنة على هذا اللفظ، والله تعالى
 أعلم بالصواب .

المقام الثاني

في لفظ: (العَرَض)

وفيه ثلاثة أمور:

الأمر الأول

معناه في لغة العرب

العَرَضُ - بفتح الراء - في اللغة: «ما يَعْرِضُ للإنسان من مرضٍ
 ونحوه، وحُطامُ الدنيا، وما كان من مال، قَلَّ أو كَثُرَ، والغنيمة،
 والطَّمَعُ، واسمٌ لِمَا لا دوامَ له»^(٣).
 «وقال الليث: العَرَضُ من أحداث الدهر، من الموت والمرض
 ونحو ذلك . .»

وقال الأصمعي: العرض: الأمرُ يَعْرِضُ للرجلِ يُبتلى به .

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٣٠٩/١٠)، «منهاج السُّنة»
 (١٣٤/٢)، «مجموع الفتاوى» (٢١٤/٥، ٣١٧/١٢).

(٢) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات»
 (٣٨٢/٢ - ٣٨٣).

(٣) «القاموس المحيط» (ص ٨٣٣).

وقال اللحياني: العَرَضُ ما عَرَضَ للإنسان من أمرٍ يحبسُه، من مرضٍ أو لصوص... والعَرَضُ: ما يَعْرِضُ للإنسان من الهموم والأشغال، يُقال: عَرَضَ لي يَعْرِضُ، وَعَرِضَ يَعْرِضُ، لغتان^(١).

«وعرض له عارضٌ من الحمى وغيرها... وعرض له أمرٌ كذا؛ أي: ظهر»^(٢).

وقال ابنُ فارس: «العَرَضُ من أحداث الدهر؛ كالمرض ونحوه، سُمِّيَ عَرَضًا لأنه يعترض؛ أي: يأخذه فيما عرض من جسده»^(٣).

الأمرُ الثاني

معناه عند المتكلمين، والرد عليهم

أولاً: معناه عند المتكلمين:

اختلف المتكلمون في تعريف (العَرَض) - بعد أن اتفقوا على أنه مقابلٌ للجوهر أو العين، وهو القائم بنفسه - على أقوالٍ عديدة، منها:

• ما ذهب إليه المعتزلة من أنّ العَرَضَ «ما يَعْرِضُ في الوجود، ولا يجبُ لبثُه كلبث الجواهر والأجسام»^(٤).

(١) «تهذيب اللغة» للأزهري (١/٤٥٦، ٤٥٩)، «لسان العرب» (٧/١٦٩)، وذكر الخليلُ قولَ الليث في «العين» (ص ٦٢٣) دون أن يذكر النسبة.

(٢) «لسان العرب» (٧/١٦٨)، وانظر: «العين» (ص ٦٢٣).

(٣) «معجم مقاييس اللغة» (٤/٢٨٦).

(٤) «شرح الأصول الخمسة» (ص ٢٣٠).

وحكى الآمدي عنهم أنّ العرضَ عندهم «هو الذي يقومُ بالجواهرِ حالَ وجوده»، ثم ذكرَ أنه مبنيٌّ على أصلهم أنّ ذواتِ الأعراض ثابتةٌ في العدم غير قائمةٍ بالجواهر، وإنما تقومُ بها في حالة وجودها، ثم نقدَ التعريف وأصلهم الذي بنوا عليه^(١).

أمّا الأشاعرة: فقد اختلفوا أيضًا في تعريفه على أقوالٍ منها:

- أنّ العرض: ما كان صفةً لغيره.
- ومنهم من قال إنه: القائمُ بغيره.
- ومنهم من قال إنه: الموجودُ الذي لا يُتصوّرُ بقاؤه زمانين.
- ومنهم من قال: هو الموجودُ القائمُ بالجواهر^(٢).

وقد حكى الآمديُّ كلّ هذه الأقوال عن أصحابه الأشاعرة، ورجّحَ التعريفين الأخيرين، ولهم أقوالٌ أخرى في تعريفه لا أطيلُ بذكرها^(٣).

- ومنهم من قال: هو ما يقومُ بغيره، ولا دوامَ له^(٤).
- وذكرَ أبو المعين النسفي أنّ العرضَ «اسمٌ للصفات الثابتة للمحدّثات، زائدةٌ على ذواتها؛ كالألوان، والأكوان، والطعوم، والروائح، وأشباه ذلك»، ولم يستحسن الخوضَ في تعريفه أكثر من ذلك^(٥).

(١) انظر: «أبكار الأفكار» له (١٥٢/٣).

(٢) انظر: «أبكار الأفكار» للآمدي (١٥٣/٣).

(٣) انظرها في «تبصرة الأدلة» (٥٠/١).

(٤) «البداية من الكفاية» (ص ٣٥ - ٣٦).

(٥) انظر: «تبصرة الأدلة» (٤٩/١ - ٥٠).

• وذكر الخوارزمي أنّ (العرض) عند المتكلمين: «أحوال الجواهر؛ كالحركة في المتحرك، والبياض في الأبيض، والسواد في الأسود»^(١).

• والذي رجّحه النسفيّ وتبعه التفتازانيّ - والمظللُ كلامُ النسفي - هو أنّ:

«العَرَضُ ما لا يقومُ بذاته، بل بغيره، بأن يكونَ تابعًا له في التحيُّز، أو مختصًّا به اختصاصَ الناعت بالمنعوت»^(٢)، على ما سبق^(٣)، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقُّله بدون المحل^(٤)، على ما وُهِمَ؛ فإنّ ذلك إنما هو في بعض الأعراض..

ويحدُّث في الأجسام والجواهر، قيل: هو من تمام التعريف^(٥)؛ احترازًا عن صفات الله تعالى، [وقيل: لا، بل هو بيان حكمه]^(٦)»^(٧).

(١) «مفاتيح العلوم» له (ص ٣٧).

(٢) سبق شرح هذه الألفاظ أثناء استعراض دليل الأعراض عند التفتازاني في (ص ١٣٦٨).

(٣) أي: من اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف (القيام بذاته)، والتعريف الأول للمتكلمين، والثاني للفلاسفة.

(٤) أي: ليس معنى (القيام بالغير): أنه لا يمكن تصوُّره بدون ذلك الغير.

(٥) ويتأيد هذا بما قاله اللامشيّ في تعريف العرض بأنّه: «ما يعرضُ الجوهر ولا يقومُ بذاته»، وهذا يرجح أن يكون هذا تكميلًا للتعريف، والله تعالى أعلم.

(٦) انفردت النسخُ الهندية بهذه الزيادة.

(٧) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٢).

وقد جزمَ التفتازانيُّ بما جزمَ به أصحابُه المتكلمون في تعريف العرض، إلا أنه لم يجزم في اختيار أحد المسلكين في تعريف (القيام بذاته)، وهذا لا يؤثر في معرفة رأيه في التعريف.

وأكثرُ تعريفات المتكلمين تتفق على كون العرض مما لا قيام له بذاته، بل بغيره، وقد سبق استعراضها.

ثانيًا: الرد عليهم:

قبل مناقشة المتكلمين في إطلاق لفظ (العرض) عليه تعالى نفيًا وإثباتًا: يحسن أن نعرف محور القضية، وهي:

أنه مهما اختلفت ألفاظ المتكلمين في تعريف الأعراض: فالمعنى واحد، وهو أن الأعراض هي الصفات القائمة بالأجسام، وكاد أبو المعين النسفيُّ أن يكون صريحًا في ذلك، وهذا موضع اتفاق، ولكن المباحكات اللفظية الكلامية كثيرًا ما تكون سببًا في البعد عن الحقيقة.

والذي اتفق عليه المتكلمون بمختلف فئاتهم: هو القول بنفي الأعراض عنه تعالى، ولكنهم يريدون بها الصفات، فينفون الصفات الثابتة له تعالى في النصوص بحجة أنها أعراضٌ يجب تنزيه الله تعالى عنها.

إلا أن الجهمية والمعتزلة ينفون جميع الصفات؛ لأنها كلُّها أعراضٌ عندهم، بينما يختلف موقف الكلابية - الأشاعرة والماتريدية - في ذلك، حيث إنهم يوافقون الجهمية في جانب، ويخالفونهم في جانبٍ آخر.

أمّا موافقتهم لهم: ففي نفي كلِّ ما يتفقون معهم في تسميته عَرَضًا .
 وأمّا مخالفتهم لهم: ففي إثباتهم لبعض الصفات - كالصفات
 السبعة أو الثمانية - بحجة أنها لا تُسمّى أعراضًا؛ لأنَّ العَرَضَ
 يعرض ويزول، وهي صفاتٌ له تعالى، وصفاته تعالى دائمة .
 والرّدُّ عليهم: أنّ اصطلاحهم لا يتفق مع اللغة والشرع .
 أمّا اللغة: فليس فيها تسمية الصفات أعراضًا، وقد تبيّن هذا
 مما سبق من عرض معنى العَرَض في اللغة .
 وأمّا في الشرع: فمخالفة هذا الاصطلاح له أظهر، حيث ليس
 في الشرع تسمية صفات الله تعالى أعراضًا، فضلًا عن نفيها .
 ف«تسمية المسمّي للصفات أعراضًا: أمرٌ اصطلاحيّ لِمَن قاله
 من أهل الكلام، ليس هو عرف أهل اللغة، ولا عرف سائر أهل
 العلم، والحقائق المعلومة بالسمع والعقل لا يوثّر فيها اختلافُ
 الاصطلاحات، بل يُعدُّ هذا من النزاعات اللفظية، أصوبها ما وافق
 لغة القرآن والرسول والسلف، فما نطق به الرسولُ والصحابة: جازَ
 النطقُ به باتفاق المسلمين، وما لم ينطقوا به: ففيه نزاعٌ وتفصيل»^(١) .

الأمر الثالث

بيان الإجمال في اللفظ، وبيان الموقف الصحيح

على ضوء عقيدة أهل السُنَّة والجماعة

الإجمالُ في هذا اللفظ ناشئٌ عن الاشتراكِ بين معناه اللغوي
 وبين معناه في عرف أهل الكلام، فمعناه عند أهل الكلام يختلف

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣١٩/١٢)، وانظر فيه: (٩٠/٦ - ٩١) .

عنه عند أهل اللغة، وقد سبق التفصيلُ في ذلك في الفقرتين السابقتين.

والأمرُ هنا لا يختلف عما سبق في لفظ (الجسم)، من حيث عدم ورودِ هذا اللفظ في الكتاب والسُّنة وفي لسان السلف، ووجوبِ تطبيق منهج أهل السُّنة والجماعة في الألفاظ المجملة، الذي يتلخّص في رفض اللفظ، والاستفسار عن المعنى المثبت أو المنفيّ بهذا اللفظ.

وعلى ذلك: فيُستفصلُ مطلقُ هذا اللفظ نفيًا:

١ - فإن أرادَ بنفي العَرَضِ عن الله تعالى: نفيه بالمعنى اللغوي، وهو ما يَعْرَضُ للإنسان من المرض وغيره - كما سبق -: فهذا موافقٌ للكتاب والسُّنة، وهذا المعنى يجبُ تنزيهُ الله تعالى عنه؛ لأنه تعالى «يجبُ تنزيهُهُ عما هو فوقَ ذلك، مما فيه نوعُ نقص، فكيف تنزيهُهُ عن هذه الأمور؟»^(١).

٢ - وإن أرادَ بنفيه: نفي الصفاتِ عن الله تعالى، الثابتةِ بالكتاب والسُّنة، بحجة أنها أعراض، ولا يكون تعالى محلاً لها؛ لأنّ ما كان محلاً للأعراض: فهو محلّ للآفات والعيوب: فهذا يخالف الكتاب والسُّنة، فيردُّ على صاحبه، ولا يؤخذ به^(٢).

(١) «رسالة في الإرادة والأمر» ضمن «مجموع الفتاوى» (٨/١٥٠)، وضمن «مجموعة الرسائل الكبرى» (١/٣٨٣).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٥/٢١٥)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٢٨٧).

المقام الثالث في لفظ (الجوهر)

وفيه ثلاثة أمور:

* الأمر الأول: معناه في اللغة:

قال الليث والخليل: «الجوهر: كلُّ حجرٍ يُسْتَخْرَجُ منه شيءٌ يُنْتَفَعُ به، وجوهرٌ كلُّ شيءٍ: ما خُلِقَتْ عليه جِبِلَّتُهُ»^(١).
«وقيل: الجوهرُ فارسيٌّ معرَّبٌ»^(٢).
و«جوهر الشيء: حقيقته وذاته...»^(٣).

* الأمر الثاني: معناه عند المتكلمين، واضطرابهم في تحديد معناه،
والردُّ عليهم:

أولاً: بيان معناه:

• يرى الفلاسفة أنّ (الجوهر): هو الموجود لا في موضوع،
كما سيأتي في كلام التفتازاني^(٤).
• أمّا المتكلمون: فقد اختلفوا في تعريفه وتحديد معناه على
أقوالٍ عديدة، منها:

-
- (١) «العين» (ص ١٦١)، «تهذيب اللغة» للأزهري (٦/ ٥٠ - جهر)، وانظر:
«اللسان» (٤/ ١٥٢ - جهر)، «القاموس المحيط» (ص ٤٥٢ - جهر).
(٢) قاله ابن منظور في «لسان العرب» (٤/ ١٥٣ - جهر).
(٣) «المعجم الوسيط» (١/ ١٤٩ - جهر).
(٤) وانظر أيضًا: «رسالة الحدود» لابن سينا (ص ٨٨)، «المعجم الفلسفي»
لجميل صليبا (١/ ٤٢٤).

- ما قاله المعتزلة من أنه: «المتحيز في الوجود»^(١).
- ما قاله أبو المعين النسفي من أنه: «القائم بالذات، القابل للمضادات»^(٢).
- ما قاله الخوارزمي من أنه عند المتكلمين: «المحتمل للأحوال والكيفيات المتضادات على مقدارها»^(٣).
- ونقل الآمدي عن أصحابه الأشاعرة عدة تعريفات، منها:
 - «الجوهر: ما يقبل العرض؛ أي: يكون محلاً له...»
 - ومنها قولهم: الجوهر هو الذي له حظ من المساحة^(٤).
 - ومنها قولهم: الجوهر هو الذي لا يوجد حيث وجوده وجود جوهر آخر، بخلاف العرض؛ فإنه يوجد حيث وجود الجوهر الذي هو فيه.
 - ومنها قولهم: الجوهر هو الذي يُشار إليه بالقصد الأول.
 - ومنها قولهم: إنه الجرم؛ أي: ما له حجم.
 - ومنها قولهم: الجوهر هو المتحيز»^(٥).
- أمّا التفاتازاني: فيرى أنه مرادفٌ للجوهر الفرد، وسيأتي نصّه في الأمر الثالث.

(١) انظر: «أبكار الأفكار» (٣/٢٤).

(٢) «تبصرة الأدلة» (١/٤٧)، وبمثله قال اللّامشي - في «التمهيد لقواعد التوحيد» (ص٤٦) - إلا أنه أضاف: «القابل للصفات المتضادات على سبيل البدل».

(٣) «مفاتيح العلوم» له (ص٣٧).

(٤) هذه عبارة الباقلاني، انظر: «الشامل» للجويني (ص١٤٢).

(٥) «أبكار الأفكار» (٣/٢٤ - ٢٥)، وانظر: «الشامل» للجويني (ص١٤٢).

ثانياً: الرد عليهم:

سبق بيان معنى (الجوهر) في اللغة، وفيه ما يُشير إلى الأصالة، وكون الشيء أصلًا لغيره^(١)، وعليه، فهناك صلة لغوية بين معناه في اللغة، وبين معناه عند المتكلمين على اختلاف تعريفاتهم للجوهر، بالرغم من وجود الاختلاف بين المعنيين؛ حيث إنَّ الجوهر أصلٌ للأجسام، عند من يرى الجوهر مرادفًا للجوهر الفرد^(٢)، كما أنَّ الجوهر أصلٌ للأعراض، عند من يراه مقابلًا لها، كمن يُعرفه بأنه القائم بنفسه، ونحوه.

وعليه، فليس في هذا الموضوع - الصلة بين المعنى اللغوي وبين ما اصطلاح عليه المتكلمون - ما يؤخذ على المتكلمين، سوى ما أطلق بعضهم بأنَّ الجوهر هو الأصل في اللغة - هكذا بالإطلاق -، كما قال أبو المعين النسفي: «أمَّا الجوهر: فهو في اللغة عبارة عن الأصل، يُقال: لفلانٍ جوهرٌ شريفٌ؛ أي: أصلٌ شريف، وهذا ثوبٌ جوهرى؛ أي: جيد الأصل»^(٣).

وهذا الذي ادَّعاه النسفي: لم أجد له تأييدًا من كتب اللغة المتوفرة.

(١) انظر: «مقاصد الطالبين» (٤/٤٣)، «الكليات» لأبي البقاء (ص ٣٤٦).

(٢) قال البيزدي: «ثم الجوهر اسمٌ للجزء الذي لا يتجزأ، القابل للأعراض، سُمي جوهرًا؛ لأنه أصلُ الأجسام، وجوهرُ الشيء أصلُه». «أصول الدين» له (ص ٢٤).

(٣) «تبصرة الأصل» (١/٤٦)، وانظر: «الكليات» لأبي البقاء (ص ٣٤٧).

* الأمر الثالث: بيان الإجمال في اللفظ، والموقف الصحيح:

الإجمال في لفظ (الجوهر): ناشئ عن الاختلاف بين أصل معناه في اللغة - على القول بكونه معرّبًا - وبين ما اصطُح عليه مختلف الطوائف، من الفلاسفة، والمتكلمين، إضافة إلى الاختلاف الواقع بين المتكلمين أنفسهم، بل بين الأشاعرة والماتريدية أنفسهم، كما سبق.

قال التفتازاني - أثناء سرده للسلوب - معللاً عدم جواز إطلاق (الجوهر) عليه تعالى - والمظللُ كلامُ النسفي -:

«ولا جوهر: أما عندنا: فلأنه اسمٌ للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيّزٌ، وجزءٌ من الجسم، والله تعالى متعالٍ عن ذلك.

وأما عند الفلاسفة: فلأنهم، وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع، مجردًا كان أو متحيّزًا، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة، التي إذا وُجدت كانت لا في موضوع.

وأما إذا أريدَ بهما^(١) القائم بذاته، والموجود لا في موضوع: فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع:

- من جهة عدم ورود الشرع بذلك.
- مع تبادل الفهم إلى المركّب والمتحيّز.
- وذهاب المجسّمة والنصاري إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه، بالمعنى الذي يجب تنزيهه الله تعالى عنه^(٢).

(١) أي: بالجوهر والجسم.

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣١).

وقد سبق ما يتعلق بتعليله الأخير - على القول بأن الجوهر هو القائم بنفسه - في مبحث أسماء الله تعالى^(١).
كما أن تعليله لعدم جواز الإطلاق مراداً به معناه عند الفلاسفة: واضح.

أما عدم جواز إطلاقه عنده: فقد علّله بأن الجوهر عندهم هو الجوهر الفرد، وهو متحيّز، كما أنه جزء من الجسم، والله تعالى منزّه عن الأمرين.

وقد سبق ما يتعلق بالجسم، كما سيأتي ما يتعلق بـ«الحيّز» في المقام الرابع، وما سيُقال هناك سيُغنيا - بإذن الله تعالى - عن التكرار.
على أنّ الموقف السلفي من هذا اللفظ هو الموقف الذي سبق في الألفاظ المجملة، فهذا اللفظ لم يرد نفيه ولا إثباته في الكتاب والسنة ولا على لسان السلف، فيتوقّف في اللفظ، ويُستفصل في المعنى، وقد سبق الكلام في الجسم، وسيأتي الكلام في (الحيّز)، وبه يتضح الموقف من هذا اللفظ - إن شاء الله تعالى -.

المقام الرابع

في لفظ (المتحيّز)

وفيه أمران:

* الأمر الأول: معناه في اللغة، وعند المتكلمين:

أولاً: معناه في اللغة:

قال ابن فارس في مادة (حيّز): «الحاء والياء والزاء: ليس

(١) انظر ما سبق في (ص ١٩٣٠).

أصلاً؛ لأنّ ياءه في الحقيقة واوٌ، من ذلك: الحيز، الناحية، وانحازَ القوم، وقد ذُكِرَ في بابه»^(١).

وقال في مادة (حوز): «الحاء والواو والزاء: أصلٌ واحد، وهو الجمعُ والتجمُّع، يُقال لكلِّ مَجْمَعٍ وناحيةٍ: حَوْزٌ وحَوْزَةٌ، وحمى فلانٌ الحوزة؛ أي: المجمع والناحية...»^(٢).

«والتحوز، والتحيز، والانحياز: بمعنى»^(٣).

«وانحازَ القومُ: تركوا مركزهم ومعركة قتالهم، ومالوا إلى موضع آخر، وتحوزَ عنه وتحيزَ: إذا تنحى، وهي تَفَيْعَل، أصلها (تَحْيُوزٌ)، فقلبت الواو ياءً لمجاورة الياء، وأدغمت فيها...»

وقال سيبويه: هو تَفَيْعَل من حزتُ الشيء، والحوز من الأرض أن يتخذها رجلٌ ويبيِّن حدودها، فيستحقها، فلا يكون لأحدٍ فيها حقٌّ معه...»

وحوزُ الدار وحيزُها: ما انضمَّ إليها من المرافق والمنافع، وكلُّ ناحيةٍ على حدةٍ حيزٌ - بتشديد الياء...»

والحيزُ تخفيفُ الحيز، مثل هين وهين... والجمعُ أحياز...»^(٤).

(١) «معجم مقاييس اللغة» (١٢٣/٢).

(٢) المصدر السابق (١١٧/٢).

(٣) «لسان العرب» (٣٤٠/٥ - حوز).

(٤) «لسان العرب» (٣٤٠/٥ - ٣٤٢ - حوز)، وانظر: «كتاب العين» (ص ٢٢٥

- حيز)، «تهذيب اللغة» (١٧٨/٥).

ثانياً: معناه عند المتكلمين:

قال الآمدي: «أما المتحيِّزُ: فهو الموجودُ في الحيِّزِ . . . وأما التحيِّزُ: فعبارة عن نسبة الجوهر إلى الحيِّزِ بأنه فيه»^(١).
 أما (الحيِّزُ): فلم تكن كلمة المتكلمين متفكِّةً في تعريفه، فقد عرّفه الآمديُّ بأنه «المكان، أو تقديرُ المكان»، ثم قال: «والمرادُ بتقدير المكان: إمكانُ كونه في المكان، وإن لم يكن في المكان»^(٢).

وقال بعضهم: «الحيِّزُ هو نفسُ المتحيِّزِ، كما أنّ الوجودَ هو نفسُ الموجود»، نقله الآمديُّ عن بعض أصحابه، وردّ عليه، وبيّن أنّ الصحيح أنّ المتحيِّزَ هو الموجودُ في الحيِّزِ^(٣).
 وقال التفتازانيُّ: «إنّ الحيِّزَ عند المتكلمين هو الفراغُ المتوهّمُ، الذي يشغله الجسمُ، وتنفذُ فيه أبعاده»^(٤)^(٥).
 وقال: «المتمكّنُ أخصُّ من المتحيِّزِ؛ لأنّ (الحيِّزَ) هو الفراغُ المتوهّمُ، الذي يشغله شيءٌ ممتدّدٌ، أو غير ممتدّد»^(٦).

(١) «أبكار الأفكار» (٢٦/٣).

(٢) «أبكار الأفكار» (٢٦/٣)، «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين» (ص٩٦)، وانظر: «الشامل في أصول الدين» للجويني (ص١٥٦).

(٣) «أبكار الأفكار» (٢٦/٣).

(٤) الأبعاد: جمع بُعد، وهو: «عبارة عن امتدادٍ قائم بالجسم، أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء». «شرح العقائد النسفية» (ص٣٢).

(٥) «شرح العقائد النسفية» (ص٢٥).

(٦) «شرح العقائد النسفية» (ص٣٢).

* الأمر الثاني: بيان الإجمال في اللفظ، وتوضيح موقف أهل السنة والجماعة فيه:

الإجمال في لفظ (المتحيز): ناشئ من الاشتراك بين المعنى اللغوي وبين معناه عند المتكلمين، قال شيخ الإسلام موضِّحاً معناه في اللغة، ومقارنته بما اصطَلَحَ عليه أهل الكلام، ومبيِّناً موقف أهل السنة في هذا اللفظ:

• وأما لفظ (المتحيز): فهو في اللغة اسمٌ لِمَا يَتَحَيَّزُ إِلَى غيرِهِ، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمُ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقَوْلٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ﴾ [الأنفال: ١٦] وهذا لا بدَّ أن يُحِيْطَ بِهِ حَيِّزٌ وَجُودِي، ولا بدَّ أن يَنْتَقِلَ مِنْ حَيِّزٍ إِلَى حَيِّزٍ.

ومعلومٌ أنَّ الخالقَ جَلَّ جَلَّالُهُ لا يُحِيْطُ بِهِ شَيْءٌ مِنْ مَخْلُوقَاتِهِ، فلا يكون متحيزاً بهذا المعنى اللغوي.

• وأما أهلُ الكلام: فاصطَلَحُهم في المتحيزِ أعمُّ من هذا، فيجعلون كلَّ جسمٍ متحيزاً، والجسمُ عندهم ما يُشارُ إليه، فتكون السماواتُ والأرضُ وما بينهما متحيزاً على اصطلاحهم، وإن لم يُسمَّ ذلك متحيزاً في اللغة.

والحيزُ تارةً يريدون به معنَى موجوداً، وتارةً يريدون به معنَى معدوماً، ويُفرِّقون بين مسمَى الحيزِ ومسمَى المكان، فيقولون: المكانُ أمرٌ وجودي، والحيزُ تقديرُ مكانٍ عندهم، فمجموعُ الأجسام ليست في شيءٍ موجود، فلا تكون في مكان، وهي عندهم متحيزة.

ومنهم من يتناقض، فيجعلُ الحيزَ تارةً موجوداً، وتارةً معدوماً؛

كالرازي وغيره...

• فمن تكلمَ باصطلاحهم، وقال: إنَّ الله متحيِّزٌ، بمعنى أنه أحاطَ به شيءٌ من الموجودات: فهذا مخطئ، فهو - سبحانه - بائنٌ من خلقه، وما ثمَّ موجودٌ إلا الخالقُ والمخلوق، وإذا كان الخالقُ بائنًا عن المخلوق: امتنعَ أن يكون الخالقُ في المخلوق، وامتنعَ أن يكون متحيِّزًا بهذا الاعتبار.

• وإن أرادَ بـ(الحيِّز) أمرًا عدَميًا: فالأمرُ العدميُّ لا شيء، وهو - سبحانه - بائنٌ من خلقه، فإذا سمَّى العدمَ الذي فوقَ العالمِ حيِّزًا، وقال: يمتنعُ أن يكون فوقَ العالمِ لئلا يكون متحيِّزًا: فهذا معنًى باطل؛ لأنه ليس هناك موجودٌ غيره حتى يكون فيه، وقد عَلِمَ بالعقل والشرع أنه بائنٌ عن خلقه...»^(١).

والخلاصة: أن مطلقَ هذا اللفظ يُستفصل:

• فإن أرادَ به أن الله تعالى تحوَّزُه المخلوقات: فالله تعالى أعظمُ وأكبر، بل قد وسعَ كرسيُّه السماواتِ والأرض.

• وإن أرادَ به أنه منحازٌ عن المخلوقات؛ أي: مبائنٌ لها، منفصلٌ عنها، ليس حالًا فيها: فهو بِحجابه كما قال أئمةُ السُّنة: فوقَ سماواته على عرشه، بائنٌ من خلقه^(٢).

وبعد هذه الجولة مع بعض الألفاظ المجملة: أوكد الإشارةَ إلى خطأ التفتازاني رحمته الله في استعمالها؛ لأنه قد سلكَ مسلكَ أصحابه من المتكلمين في تمرير الباطل في ظل هذه الألفاظ، وكذلك في نفي الحقِّ الثابت بالكتاب والسُّنة؛ كنفى الصفات الاختيارية والخبرية

(١) «منهاج السُّنة» (ص ٥٥٥ - ٥٥٦)، وانظر: «التسعينية» (١/ ٢٢٦ - ٢٢٧).

(٢) انظر: «الرسالة التدمرية» (ص ٦٧ - ٦٨).

بحجة استلزامها للتجسيم، وقد تقدم تفصيلُ هذا عند الحديث عن الصفات السلبية، كما أنني أشرتُ إلى هذا في هذا المبحث. هذا جانب.

وأما خطأ التفاتازاني رَحِمَهُ اللهُ فِي استخدام هذه الألفاظ على القول بتصويبه في المعنى، كأن ينفي الجسميّة لكونها مستلزِمَةً للتأليف والتركيب، والعَرَضِيَّة لكون العَرَض محتاجًا إلى محلٍّ يقومُ به، والله تعالى غنيٌّ عن العالمين، وكأن ينفي الجوهرية لكون الجوهر مَحْوِيًّا بالمكان... إلى غير ذلك مما ذكره التفاتازاني وهو مصيبٌ في نفيه بهذا المعنى:

فالخطأ هنا يكمنُ في خروج التفاتازاني رَحِمَهُ اللهُ عَنْ حَظِّ السلف في الاجتنابِ عن استخدام هذه الألفاظ المجملة، فمنهجهم يَقْضِي الاستفصال، ومن ثَمَّ الموافقة في المعنى إن كان المعنى المَثْبُتُ أو المنفيُّ بهذه الألفاظ صحيحًا، والتوقف في إطلاق هذه الألفاظ ولو كان المعنى صحيحًا؛ وذلك لِمَا دخلَ فيها من المفاصد الكثيرة التي سبقَ شرحُها.

وعليه، فمن الخطأ أن يُقال: «لقد أجادَ السعدُ فيما ذهبَ إليه من نفي الجسمية، والجوهرية، والعَرَضِيَّة، بمعانيها المعهودة، عن الله تعالى، وتنزيهه الله تعالى عنها، وأصابَ الحقُّ بما دلَّلَ عليه، وهو مذهبُ أهلِ السُنَّة والجماعة، وهذا رأيُ المتكلمين من المعتزلة، والأشاعرة، والماتريديَّة»^(١).

(١) «التفاتازاني وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد» للدكتور عبد الله الملا

ثم ذكرَ من أدلة تصويبه للسعد^(١): «أنَّ المتقدمين من العلماء قد نصَّوا على هذه القضايا، ونزَّهوا الله تعالى عنها، كما جاء في الفقه الأكبر: «وهو شيءٌ لا كالأشياء، ومعنى الشيء: إثباته بلا جسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا حدَّ له»^(٢)، وقال الأشعري: «قال أهلُ السُّنة وأصحابُ الحديث: ليس بجسم، ولا يشبه الأشياء»^(٣).

والصحيح أنَّ التفتازانيَّ رَحِمَهُ اللهُ لم يُصِب في هذه الإطلاقات، لِمَا سبق من أنَّ الصحيح هو التوقُّف في إطلاق هذه الألفاظ، وأمَّا الاستفصالُ فهو لردِّ المعنى أو تقريره، وأمَّا اللفظُ فيُرد.

على أنَّ خطأ السعد هنا ليس مقتصرًا على هذا الجانب فقط؛ لِمَا سبق من التفصيل من أنه من الذين استخدموا هذه الألفاظ نفسَها لإثبات الباطل، وهو التعطيل، ونفي الحق، وهو إثبات الصفات الواردة له تعالى؛ كالصفات الاختيارية، والخبرية.

وهذا يؤكِّد خطأ الدكتور في التصويب المذكور، بل ووقوعه - هو الآخر - في هذا الخطأ، والله تعالى هو الموفق للصواب.

أمَّا ما استدللَّ به الدكتور لإثبات دعواه في تصويب التفتازانيِّ: فهو منازعٌ في ذلك على النحو التالي:

أمَّا نقله عن الإمام أبي حنيفة: فمن المعلوم أنه لا تصحُّ نسبة ذلك الكتابِ إلى الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ؛ لأنَّ هذه الاصطلاحات لم تكن قد راجت في زمنه رَحِمَهُ اللهُ فضلًا عن أن يكون الإمام هو

(١) المصدر السابق (٢/ ٨٤١).

(٢) «الفقه الأكبر» - مع شرح القاري - (ص ٥٥ - ٥٧).

(٣) «مقالات الإسلاميين» (ص ٢١١).

القائلَ بها^(١).

أمّا ما نقله عن الأشعري: فالأشعريُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد بقيت فيه بقايا
لِمَا كان عليه قبل الرجوع إلى مذهب السلف، وهذا منها^(٢).
والله تعالى أعلم بالصواب.



(١) انظر: «براءة الأئمة الأربعة» (ص ٦١)، «الشرح الميسر» (ص ٤١).

(٢) انظر: «رسالة الأشعري إلى أهل الثغر» (ص ١٢٣).

المطلب الرابع

أسباب الإجمال في الألفاظ

أسبابُ الإجمال في الألفاظ عديدة، منها:

- الاشتراك بسبب اختلاف الاصطلاحات.
- الاشتراك بسبب كون اللفظ من الألفاظ المتواطئة^(١).
- الاشتراك بسبب الاختلاف بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

ولكن مهما تعددت الأسباب، فإنها تعودُ إلى سببٍ رئيس،

وهو:

التغييرُ في المعنى بسبب استعمال اللفظ في غير معناه المعهود في الكتاب والسنة، أو اللغة العربية، فإذا غيّر اللفظ عن مفهومه الصحيح الواضح: صارَ مجملًا لا يُدرى مقصودُ القائل منه.

قال شيخ الإسلام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ معلقًا على كلام للإمام أحمد:

«وهذا الكلامُ المتشابهُ الذي يخدعون به جُهالَ الناس: هو الذي يتضمَّن الألفاظَ المتشابهةَ المجملة، التي يُعارضون بها نصوصَ الكتاب والسنة.

وتلك الألفاظُ تكون موجودةً مستعملةً في الكتاب والسنة وكلام

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٢٢ - ١٢٣).

الناس، لكن بمعانٍ أحر غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معاني أحر، فيحصلُ الاشتباهُ والإجمالُ؛ كلفظ العقل... والجوهر، والعرض، والجسم، والتحيز... بل ولفظ الواحد في التوحيد... وغير ذلك من الألفاظ...»^(١).

وقال عن التزام ألفاظ النصوص، وأن مخاطبة المتكلمين باصطلاحهم قد يُفضي إلى مخالفة ألفاظ القرآن في الظاهر، ومبيّنًا بعض طرقهم في التليس:

«فإن هؤلاء عَبَّروا عن المعاني التي أثبتَّها القرآن بعباراتٍ أخرى ليست في القرآن، وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر، فليست تلك العبارات مما أثبتَّه القرآن.

بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفياً باطلاً، نفاه الشرعُ والعقل، وهم اصطَلحوا بتلك العبارات على معانٍ غير معانيها في لغة العرب، فتبقى إذا أطلقوا نفيها: لم تدل في لغة العرب على باطل، ولكن تدل في اصطلاحهم الخاص على باطل، فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا: إنه لم يفهم مرادنا، ومن خاطبهم باصطلاحهم: أخذوا يُظهرون عنه أنه قال ما يُخالف القرآن، وكان من جهة كون تلك الألفاظ مجملَةً مشتبهة»^(٢).

والتغييرُ الواقعُ في هذه الألفاظ على أنواع:

• فقد يكون التغييرُ لمصطلحٍ شرعي بإفراغ اللفظ من المعنى

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٢٢).

(٢) المصدر السابق (١/٢٢٣).

الشرعي، والمواطأة على جعل اللفظ نفسه مصطلحاً لمعنى آخر، وأظهر أمثله: مصطلح (التوحيد).

قال الإمام ابن القيم رحمه الله متحدثاً عن هذا النوع من التغيير:

«واعتبر ذلك بأظهر الألفاظ والمعاني في القرآن والسنة، وهو (التوحيد)، الذي حقيقته: إثبات صفات الكمال لله، وتنزيهه عن أضدادها، وعبادته وحده لا شريك له، فاصطاح أهل الباطل على وضعه للتعطيل المحض، ثم دعوا الناس إلى التوحيد، فخدعوا به من لم يعرف معناه في اصطلاحهم، وظن أن ذلك التوحيد هو الذي دعت إليه الرسل، والتوحيد اسم لسته معان: توحيد الفلاسفة، وتوحيد الجهمية، وتوحيد القدرية الجبرية، وتوحيد الاتحادية، فهذه الأربعة أنواع من التوحيد جاءت الرسل بإبطالها...»

فهذه الأنواع الأربعة سماها أهل الباطل توحيداً، فاعتصموا بالاسم من إنكار المسلمين عليهم، وقالوا: نحن الموحّدون، ودعوا الناس إلى الباطل باسم التوحيد، فجعلوه جنة وترساً ووقاية.

وسمّوا التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنبياءه تركيباً، وتجسيماً، وتشبيهاً، وجعلوا هذه الألقاب له سهاماً وسلاحاً يُقاتلون بها أهله، فترسوا بما عند أهل الحق من الأسماء الصحيحة، وقاتلوهم بالأسماء الباطلة التي سمّوا بها ما بعث الله به رسوله، فقاتلوهم باسم التركيب، والتجسيم، والتشبيه، وترسوا منهم باسم التوحيد والتنزيه...»^(١).

• وقد يكون التغيير للفظ الوارد في اللغة العربية بمعنى معين،

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/٩٢٩، ٩٣٢).

باستعماله في معنى آخر لا يمتُّ إلى المعنى اللغويِّ بصلة، وذلك كلفظ الجسم، والعرض، والتركيب، وغيرها، وهذا هو الغالبُ في الألفاظ المجملة.

وقد يستغلون أدنى المناسبة بين المعنى اللغويِّ وبين المعنى الذي يريدونه من اللفظ، ويدعون الاتفاقَ التامَّ بينهما، كما سبق في كلام أبي المعين النسفيِّ في لفظ: (الجوهر)^(١).

وفي نهاية هذه الجولة الموجزة مع الألفاظ المجملة: أشير إلى أنّ من طرقٍ مجابهة المبتدعة لمذهب السلف: استعمالُ هذه الألفاظ المجملة.

قال شيخ الإسلام عن المبتدعة: «وكانوا يُعبّرون عن مذهب أهل الإثبات بالعبارات المجملة التي تُشعرُ الناسَ بفسادِ المذهب؛ فإنهم إذا قالوا: إنّ الله منزّهٌ عن الأعراض: لم يكن في ظاهر العبارة ما يُنكر؛ لأنّ الناسَ يفهمون من ذلك أنه منزّهٌ عن الاستحالة والفساد؛ كالأعراض التي تُعرضُ لبني آدم من الأمراض والأسقام، ولا ريبَ أنّ الله منزّهٌ عن ذلك، لكن مقصودهم أنه ليس له علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا كلام قائم به، ولا غير ذلك من الصفات التي يُسمونها أعراضاً»^(٢).

وقال الإمام ابن القيم: إنّ المبتدعَ «يلقّبُ الحقَّ وأهله بالألقاب الشنيعة المنقّرة:

(١) انظر ما سبق في (ص ٢٥٦٥).

(٢) وانظر: «التسعينية» (٢١٦/١)، «تنبيه ذوي الألباب السليمة» (ص ٩)، «القواعد الكلية للأسماء والصفات» (ص ٢٠٧).

- فإذا أطلقوا لفظ (الجسم): صَوَّروا في ذهن السامع جُثَّةً من الجثث الكثيفة، أو بدنًا له حاملٌ يحمله.
- وإذا قالوا: مركَّب، صَوَّروا في ذهنه أجزاءً كانت متفرِّقةً فرَكَّبها مُرَكَّب، وهذا حقيقةُ المركَّبِ لغةً وعرَفًا.
- فإذا قالوا: يلزم أن تحلَّه الحوادث، صَوَّروا في ذهنه ذاتًا تعتوِّرُ عليها الآفاتُ وحوادثُ الزمان.
- وإذا قالوا: لا تقومُ به الأعراض، صَوَّروا في ذهنه ذاتًا تنزلُ بها الأعراضُ النازلةُ بالمخلوقين...
- وإذا قالوا: يقولون بالحيِّزِ والجهة: صَوَّروا في الذهن موجودًا محصورًا بالأحياز..
- وإذا قالوا لِمَن أثبت الصفات: إنه مشبَّه، صَوَّروا في الذهن قومًا يقولون: إنَّ الله مثلهم، وله وجهٌ كوجوههم، وسمعٌ كأسماعهم، وبصرٌ كأبصارهم...
- فتنفرُّ القلوبُ من هذه الألقابِ وأهلِها، ولو ذكروا حقيقةً قولهم: لَمَّا قَبِلَتِ العقولُ السليمةُ والفِطرُ المستقيمةُ سواه، والله يعلم.. أنهم بُراءٌ من هذه المعاني الباطلة، وأنهم أبعدُ خلق الله منها...
- أفَيَظُنُّ الجاهلون: أنا نجحدُ صفاتِ ربِّنا... لأسماءِ سمَّوها - هم وسلفهم - ما أنزلَ الله بها من سلطان، وألقابٍ وضعوها من تلقاءِ أنفسهم، لم يأت بها سُنَّةٌ ولا قرآن، وشبهاتٍ قذفت بها قلوبٌ ما استنارت بنور الوحي، ولا خالطتها بشاشةُ الإيمان،

وخيالاتٍ هي بتخييلاتِ الممرورين^(١) وأصحابِ الهوس: أشبهُ منها بقضايا العقل والبرهان، ووهمياتٍ نسبتُها إلى العقل الصحيح كنسبة السرابِ إلى الأبصارِ في القيعان، وألفاظٍ مجملةٍ ومعانٍ مشتبهةٍ قد لُبسَ فيها الحقُّ بالباطل... فدَعونا من هذه الدعاوى الباطلة، التي لا تفيدُ إلا إتعابَ الإنسان، وكثرةَ الهديان، وحاكمونا إلى الوحي والميزان، لا إلى منطقِ يونان، ولا إلى قولِ فلان ورأي فلان...»^(٢).



(١) الممرور: هو الذي غلبت عليه (المِرَّة)، وهي مزاجٌ من أمزجة البدن، انظر: «اللسان» (١٦٨/٥ - مر)، والمرادُ به: الرجل الذي فقدَ اعتداله وساءَ مزاجُه.

(٢) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/٩٥٠ - ٩٥٣).

المبحث الثامن

إفرادُ مواقفه من بعض صفات الله تعالى،
ورؤيته تعالى يوم القيامة، ومناقشته فيها

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صفة العلو.

وفيه أربعة أمور:

الأمر الأول: بيان عقيدة أهل السنّة والجماعة في هذه الصفة.

الأمر الثاني: تحرير موقفه من هذه الصفة، ومن الأدلة

المُثَبِّتة لها، والرد عليه.

الأمر الثالث: الشبهات التي استند إليها في تعطيله لهذه الصفة.

الأمر الرابع: تفنيد هذه الشبهات واحدة واحدة.

المطلب الثاني: صفة الكلام.

وفيه أربعة أمور:

الأمر الأول: بيان عقيدة أهل السنّة والجماعة في هذه الصفة.

الأمر الثاني: تحرير موقفه من هذه الصفة.

الأمر الثالث: دراسة موقفه من هذه الصفة، ونقده فيما

خالف فيه أهل السنّة.

الأمر الرابع: دراسة ما نسب إلى الحنابلة من العناد

والجهل في هذا الموضوع.

المطلب الثالث: صفة الاستواء .

وفيه أمران :

الأمر الأول: تحديد موقفه من هذه الصفة .

الأمر الثاني: الشبهات التي تشبَّثَ بها في تعطيله لهذه

الصفة، والرد عليه في ذلك .

المطلب الرابع: موقفه من الرؤية .

وفيه ثلاثة أمور:

الأمر الأول: تحديد موقفه من هذه الصفة .

الأمر الثاني: بيان ما وافق فيه أهل السنة والجماعة،

وتحديد ما خالفهم فيه .

الأمر الثالث: الرد عليه فيما خالف فيه أهل السنة

والجماعة على ضوء عقيدة السلف الصالح .

*** * **

المطلب الأول

صفة العلو

وفيه أربعة أمور

الأمر الأول: بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في هذه الصفة.

الأمر الثاني: تحرير موقف التفتازاني من هذه الصفة.

الأمر الثالث: الشبهات التي استند إليها في تعطيله لهذه الصفة.

[وكلها ترجع إلى (التشبيه) - بزعمه - وهي: (الحد)،

و(الجهة)، و(الحيز)، و(المكان)].

الأمر الرابع: تفنيد هذه الشبهات واحدة واحدة.

*** * **

الأمر الأول

بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في هذه الصفة

عقيدة أهل السنة والجماعة في هذه الصفة منبثقة من منهجهم المتمثل في الإيمان بجميع ما جاء في الكتاب والسنة، ووصفه بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

ولذلك أجمع أهل السنة على الإيمان بعلو الله تعالى وفوقيته،

وأنه تعالى فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه، وهم بائون

منه، وهو أيضًا مع العباد بعلمه، ومع أوليائه بالنصر والتأييد^(١).

وهذه الصفة العظيمة من أظهر الصفات التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة مستفيضة متواترة، كما دلت عليها العقول والفطر السليمة^(٢).

ونظرًا لأهمية هذه الصفة، وكثرة خوض أهل البدع فيها بالباطل: أفردّها كثيرٌ من علماء أهل السنة بالتأليف^(٣)، إضافةً إلى بحثهم لها في كتبهم العقديّة.

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢٦/٥).

(٢) انظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (١٢٧٨/٤ - ١٢٧٩).

(٣) من الكتب المؤلّفة في صفة العلو قديمًا وحديثًا:

١ - كتاب «العرش» للإمام محمد بن عثمان بن أبي شيبة.

٢ - «إثبات صفة العلو» للإمام ابن قدامة.

٣ - كتاب «العلو» للإمام الذهبي.

٤ - كتاب «العرش» له أيضًا.

٥ - «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهميّة»، للإمام ابن القيم.

٦ - «علو الله على خلقه» للدكتور موسى الدويش.

٧ - «إثبات علو الله على خلقه والرد على المخالفين» للشيخ أسامة بن توفيق القصاص.

وكل هذه الكتب مطبوعة متوفرة - والله الحمد والمنة -.

ولشيخ الإسلام: رسائل عديدة في هذه المسألة، كما أنه أفردَ لهذه المسألة الجزء السادسَ بأكمله من كتابه «درء التعارض»، وجزءًا من الجزء السابع منه، إضافةً إلى المجلد الثاني كله من كتابه «بيان التلبيس»، وجزء من المجلد الأول منه.

أما الأدلة على إثبات هذه الصفة: فأكثر من أن تُحصَر، وقد ذكَّرَ بعضُ كبار أهل العلم أنَّ بعضَ أئمة السُّنَّة تَبَعَهَا، فوجدَهَا أكثر من ألف دليل^(١)، بل ذكر بعضُ أكابر أصحاب الشافعي أن هذا العدد - أو يزيد - هو في القرآن فقط^(٢).

وقد تنوّعت أدلة علو الله تعالى أنواعًا متعددة، وذكر الإمام ابنُ القيم أكثر من عشرين نوعًا من الأدلة^(٣)، وكلُّ نوع تحته عددٌ من الأدلة، كما ذكَّرَ في «الصواعق»^(٤) ثلاثين دليلًا من أدلة العقل والفطرة.

وسأذكرُ هنا بعضَ الأدلة من القرآن، والسُّنَّة، والفطرة، والعقل.

أولاً: الأدلة من القرآن:

أما أدلة القرآن، فكثيرة، فقد قرَّر القرآنُ علوَّه تعالى بأصنافٍ من الدلالات:

(١) انظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٤/١٢٧٩)، «القصيدة النونية» - بشرح ابن عيسى - (١/٤٨٦)، «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/٣٨٦)، «روح المعاني» لمحمود آلوسي الحنفي (٧/١١٤)، وانظر: «الماتريديّة» للدكتور شمس الدين السلفي (٢/٤٦٤).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥/١٢١).

(٣) ذكَّرَ في «النونية» واحدًا وعشرين نوعًا من الأدلة، انظر: (١/٢٠٦ - ٢٨١) بشرح الهراس، و(١/٣٩٦ - ٥١٥) بشرح ابن عيسى، كما ذكَّرَ في «إعلام الموقعين» (٢/٣٠٠ - ٣٠٤) ثمانية عشر نوعًا منها، ونقلها ابنُ أبي العز في «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/٣٨١ - ٣٨٦).

(٤) (٤/١٢٧٩ - ١٣٤٠).

• فتارةً يُخبرُ بأنه تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤، يونس: ٣]، وقد ذكرَ (الاستواء على العرش) في سبعة مواضع (١).

• وتارةً يُخبرُ تعالى بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها إليه؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠].

• وتارةً يُخبرُ تعالى بنزولها منه، أو من عنده؛ كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [١١٤]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، ﴿حَمَّ ﴿١﴾ نَزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾﴾ [فصلت: ١، ٢]، ﴿نَزِيلُ الْكِتَابِ مَنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾﴾ [الزمر: ١].

• وتارةً يُخبرُ بأنه العلي الأعلى؛ كقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ [الأعلى: ١]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

• وتارةً يُخبرُ بأنه في السماء؛ كقوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [١٦]، ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [١٧]، [الملك: ١٦، ١٧]، فذكرَ السماءَ دون الأرض، ولم يُعلِّقْ بذلك ألوهيةً أو غيرها، كما ذكرَ في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ

(١) وهي - إضافةً إلى الموضوعين السابقين - الرعد: ٢، الفرقان: ٥٩،

السجدة: ٤، الحديد: ٤، طه: ٥.

سِرِّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴿٣﴾ [الأناعم: ٣] ^(١).

ثانيًا: الأدلة من السنة النبوية الصحيحة:

والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدًا يصعب حصرها، ومنها:

١ - حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَمَّا قَضَى اللهُ الخَلْقَ: كَتَبَ في كتابه، فهو عنده فوق العرش: إنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي» ^(٢).

٢ - حديث أنس رضي الله عنه أنه قال: «كانت زينب تفخر على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم تقول: زَوَّجَكَنَّ أَهْلِيكَنَّ، وزَوَّجَنِي اللهُ تعالى من فوق سبع سماوات» ^(٣).

٣ - حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من تصدَّق بعدل نَمرةٍ من كسب طيب - ولا يصعدُ إلى الله إلا الطيب -: فإنَّ الله يتقبَّلُها بيمينه، ثم يُرَبِّبُها لصاحبِها كما يُرَبِّبُ أحدكم فُلُوهُ» ^(٤)، حتى تكون

(١) انظر: «الرد على الجهمية» للإمام أحمد (ص ٥١)، «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (٤/١٣٠٠)، «القاعدة المراكشية» (ص ٤٤).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاريُّ بالأرقام (٣١٩٤، ٧٤٠٤، ٧٤١٢، ٧٤٥٣، ٧٥٥٣، ٧٥٥٤)، أولها في بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَتُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] (٦/٣٣١ - ٣١٩٤)، ومسلم في «صحيحه» (٤/٣١٠٧) برقم (٢٧٥١) في التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، وأنها سبقت غضبه.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (١٣/٤١٥) برقم (٧٤٢٠)، في التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ ^(١٢٩) [التوبة: ١٢٩].

(٤) (الفلو) - بفتح الفاء وضم اللام - هو المَهْرُ الصغير، وقيل: هو الفطيم =

مثل الجبل»^(١).

٤ - وعنه رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة العصر وصلاة الفجر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم الله - وهو أعلم بهم - : كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهو يصلون، وأتيناهم وهم يصلون»^(٢).

وفي لفظٍ للبخاري: «ثم يعرجُ إليه الذين كانوا فيكم...»^(٣).

٥ - وفي حديث معاوية بن الحكم السلمي: أنه صلى الله عليه وسلم قال للجارية: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال صلى الله عليه وسلم: «من أنا؟» قالت: أنت رسولُ الله، قال صلى الله عليه وسلم: «أعتقها؛ فإنها مؤمنة»^(٤).

= من أولاد ذوات الحوافر. انظر: «مشارك الأنوار على صحاح الآثار» (١٩٥/٢)، «النهاية في غريب الحديث والأثر» (٤٧٤/٣).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (٣٢٦/٣) برقم (١٤١٠)، في الزكاة، باب لا يقبل الله صدقةً من غلول... ومسلم في «صحيحه» (٧٠٢/٢) برقم (١٠١٤)، في الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في «صحيحه» بالأرقام (٥٥٥)، (٣٢٢٣)، (٧٤٢٩، ٧٤٨٦)، أولها فيه (٤١/٢) برقم (٥٥٥) في مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة الفجر، ومسلم في «صحيحه» (٤٣٩/١) برقم (٦٣٢) في المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما.

(٣) أخرجه في «صحيحه» (٣٥٣/٦) برقم (٣٢٢٣)، في بدء الخلق، باب ذكر الملائكة.

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٣٨١/١ - ٣٨٢) برقم (٥٣٧)، في المساجد =

٦ - ومن ذلك إشارته ﷺ إلى العلو حسًا، و«هو ﷺ أعلم به وما يجب له ويمتنع عليه من أفراخ الجهمية، والمعتزلة، والفلاسفة، في أعظم مجمع على وجه الأرض، يرفعُ أصبعه إلى السماء.. لِيشهدَ الجميعَ أنّ الربَّ الذي أرسله ودعا إليه واستشهدَه: هو الذي فوق سماواته على عرشه»^(١)، حيث جاء في حديث جابر رضي الله عنه الطويل في صفة الحج، أنه ﷺ قال مخاطبًا لذلك الجمع العظيم: «وأنتم تُسألون عتي، فما أنتم قائلون؟»، قالوا: نشهدُ أنّك قد بلّغت، وأديت، ونصحت، فقال بإصبعه السبابة، يرفعها إلى السماء، وينكثها إلى الناس: «اللهم اشهد، اللهم اشهد» ثلاث مرات^(٢).

«فلا يُحتاجُ مع بيانه وتبليغه وكشفه وإيضاحه إلى تنطع المتنتّعين، وحذقة المتحدّلقين»^(٣).

هذه بعضُ الأحاديث في هذا الباب، وهي كثيرة لا تُحصى إلاّ بكلفة.

هذا، وقد أجمع أهلُ السُّنة وسلفُ هذه الأمة على أنّ الله تعالى مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله، من غير تكيفٍ

= ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته.

(١) «إعلام الموقّعين عن رب العالمين» (٢/٣٠٢)، وانظر: «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/٣٨٥).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٢/٨٨٦ - ٨٩٢) برقم (١٢١٨)، في الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(٣) «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/٣٨٥).

ولا تمثيل، وقد نقلَ إجماعهم عددًا من الأئمة المعروفين^(١).
 أمّا دليل الفطرة، ودليل العقل: فستأتي الإشارة إليهما عند
 مناقشة التفتازانيّ لأدلة أهل السنّة، ومناقشته فيما ذهب إليه - إن
 شاء الله تعالى - .

الأمر الثاني

تحرير موقفه من هذه الصفة، ومن الأدلة المثبتة لها، والرد عليه

* أولاً: تحرير موقفه من هذه الصفة

أسلفت مراراً: أنّ التفتازانيّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد نهَجَ في الصفات منهجَ
 متأخري الأشاعرة، ومن أهم ما خالف فيه متأخرو الأشاعرة أئمتهم
 المتقدّمين - الذين كانوا قبل الجويني (ت ٤٧٨هـ) - : هو نفي العلو،
 فائمة الأشاعرة؛ كأبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وغيرهم،
 وكذلك أئمتهم؛ كابن كلاب، والقلايسي، وغيرهم: مجمعون على
 إثبات هذه الصفة العظيمة.

(١) منهم: الإمام الأوزاعي، كما في «الأسماء والصفات» للبيهقي
 (ص ٤٠٨)، ومنهم: الإمامان أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان، كما في
 «أصل السنّة واعتقاد الدين» للإمام ابن أبي حاتم (ص ١٦، ١٩)، والإمام
 ابن عبد البر في «التمهيد» (٧/ ١٣٨ - ١٣٩)، وغيرهم، وقد نقلَ الإمام
 الذهبيّ في كتابه «العلو» أقوالَ الأئمة في كل طبقة، وكذلك غيره
 من الأئمة، قال شيخ الإسلام - بعد أن نقلَ أقوالَ عدد من أهل العلم في
 حكاية الإجماع على استواء الله على عرشه - : «وهذا بابٌ واسع لا يحصيه
 إلّا الله تعالى، فإنّ الذين نقلوا إجماعَ أهل السنّة أو إجماعَ الصحابة
 والتابعين على أنّ الله فوق العرش بائنٌ من خلقه: لا يُحصيهم إلّا الله» .
 «بيان تليس الجهمية» (٢/ ٥٣١).

أما التفتازانيُّ، فقد نفى هذه الصفة، متذرعًا ببعض الألفاظ
المجملة، قال - والمظلل من كلام النسفي -:

«ولا يَتَمَكَّنُ في مكانٍ:

• لأن التمكنَ عبارةٌ عن نفوذِ بُعدٍ في بُعدٍ آخر^(١)، متوهمٌ
أو متحققٌ^(٢)، يسمونه المكان، و(البُعدُ) عبارةٌ عن امتدادٍ قائمٍ
بالجسم، أو بنفسه^(٣)، عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى مُنَزَّهٌ
عن الامتداد، والمقدار؛ لاستلزامه التجزئَ.

فإن قيل: الجوهرُ الفرْدُ متَحَيِّزٌ ولا بُعدَ فيه، وإلا لكان متجزئًا.

(١) تعريف التفتازانيِّ للمتمكن لا يخلو من إشكال وغموض، وقد انتقده
بعضُ الشراح في ذلك، قال العصام - بعد نقده للتفتازاني -: «وتحقيقُ
المقام أن التمكنَ عبارةٌ عن نفوذِ بُعدٍ في مكان، والمكان: إما السطحُ
الباطنُ للحاوي، المماس بجميعة لجميع السطح الظاهر للمحوي، ونفوذُ
البُعد حينئذٍ بمعنى مماسة السطحين بتمامها...». «حاشية العصام على
شرح العقائد» - ضمن «مجموع الحواشي البهية» - (١٥٩/٢/٢).

(٢) الأول - وهو أن يكون البُعدُ متوهمًا -: مذهبُ المتكلمين، حيث يرون أن
البُعدَ الثاني، المسمى بالمكان: متوهمٌ، وليس بمتحقق، والثاني: مذهبُ
أفلاطون ومن تبعه من الإشراقيين، حيث يرون أن المكانَ موجودٌ
متحقق. انظر: «شرح المقاصد» (٢٠١/٢).

(٣) أي: البُعدُ عبارةٌ عن امتدادٍ قائمٍ بالجسم، أو أنه عبارةٌ عن امتدادٍ قائمٍ
بنفسه؛ أي: بنفس الامتداد، والمذهبُ الثاني مذهبٌ من يدعي وجودَ
مكان هو جوهرٌ قائمٌ بنفسه ليس هو الجسم.

قال شيخ الإسلام - في «الدرء» (٢٤٨/٦) - عن هذا المذهب: «وأكثرُ
العقلاء يُنكرونها ذلك»، وهذا المذهبُ منسوبٌ إلى أفلاطون. انظر:
«شرح المقاصد» (١٩٩/٢)، «المعجم الفلسفي» (٤١٢/٢).

قلنا: المتمكّنُ أخصُّ من المتحيّز؛ لأن (الحيّز) هو الفراغُ المتوّهمُ، الذي يشغله شيءٌ ممتدّ، أو غير ممتدّ^(١)، فما ذكّر دليلٌ على عدم التمكن في المكان.

• وأما الدليلُ على عدم التحيّز: فهو أنه لو تحيّر:

- فإما في الأزل، فيلزّم قَدَمُ الحيز.

- أو لا، فيكون محلًّا للحوادث.

- وأيضًا: إما أن يساوي الحيز، أو ينقص عنه؛ فيكون

متناهياً، أو يزيد عليه؛ فيكون متجزئاً.

وإذا لم يكن في مكانٍ: لم يكن في جهةٍ، لا علوٍ، ولا سفليّ،

ولا غيرهما^(٢)؛ لأنها إما حدودٌ وأطرافٌ للأمكنة، أو نفسُ الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء^(٣).

هذا رأي التفاتازاني في هذه الصفة، وهو نفيها وتعطيّلها،

وسياتي تلخيص ما ورد في كلامه هذا في الأمر الثالث - إن شاء الله

تعالى -.

* ثانيًا: موقفه من الأدلة المثبتة لصفة العلو، والرد عليه

سبق بيان موقف التفاتازاني من الأدلة المثبتة للصفاتِ عمومًا،

وموقفه من أدلة إثبات صفة العلو لا يخرج مما بيّنته هناك، ولذلك

لن أفصل هنا في بيانه؛ اكتفاءً بما ورد هناك، على أنني سأجمل هنا

(١) الشيء الممتد: كالجسم، والغير الممتد: كالجوهر الفرد.

(٢) أي: بقية الجهات.

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٢ - ٣٣).

موقفه من الأدلة حسب حاجة المقام إلى ذلك، فأقول:

الأدلة المثبتة لهذه الصفة أربعة أنواع:

- ١ - الأدلة من القرآن الكريم.
- ٢ - الأدلة من السُّنة النبوية الصحيحة.
- ٣ - أدلة الفطرة.
- ٤ - الأدلة العقلية.

وقد كان للفتازانيِّ موقف محدد من هذه الأدلة كلّها، ويتلخَّص فيما يلي:

أولاً: أمّا الأدلة من الكتاب والسُّنة:

فهي عنده لا تصلحُ للأخذِ بها؛ لأنها «ظواهرٌ» ظنيّةٌ عارضت «قواطع» عقلية، فلا يمكن الأخذُ بها؛ إذ الواجبُ تقديمُ الأدلة العقلية؛ لكونها قطعية!

فأدلة الكتاب والسُّنة: صارت متشابهةً لمعارضتها للأدلة العقلية، فلا يمكن الجزمُ بظواهرها، ولذلك يُجزمُ ببطلان ظواهرها، ثم يُسلك في هذه الأدلة أحدُ المسالك الأربعة:

الأول: أن يُلجأ إلى التفويض، وهو رفضُ مدلول النص، ودعوى أن معناه لا يعلمه إلا الله تعالى.

الثاني: التأويل، وهو التكلفُ في البحث عن معنى لا يتعارضُ مع أدلتهم العقلية.

وقد سبق نصُّ الفتازانيِّ في تقرير ما ذكرته إلى هنا^(١).

(١) انظر ما سبق في (ص ٢٠٥٦ - ٢٠٦٤).

الثالث: الجزمُ بكون هذه النصوص مجازاتٍ لم يُردَّ بها حقائقها، وهذا لا يختلف عن الثاني، بل هو فرعٌ من فروعه، وتنظيمٌ له^(١).

الرابع: الجزمُ بأنّ هذه النصوص من قبيل التخييل، أريدَ بها استدراجُ العوامِ إلى الحق، دون أن تكون ظواهرها مرادةً للشارع. قال التفتازاني في هذا - بعد نفيه لصفة العلو -:

«فإن قيل: إذا كان الدينُ الحقُّ نفيَ الحيزِ والجهة: فما بالُ الكتبِ السماويّةِ والأحاديثِ النبويّةِ مشعرة في مواضع لا تُحصى بثبوت ذلك^(٢)؟ من غير أن يقع في موضعٍ منها تصريحٌ بنفي ذلك^(٣)»

(١) انظر نصّه في ذلك فيما سبق في (ص ٢٠٨٦).

(٢) نعم، إنّ الواقع أنّ الكتبِ السماويّةِ والأحاديثِ النبويّةِ مصرّحةٌ - وليست مشعرةً فقط - بإثباتِ علوه تعالى، وذلك في مواضع لا تكاد تُحصى، والتفتازاني يعترف هنا ضمناً بهذا الواقع، حيث إنه لم يُنكره في جوابه الآتي، ولكنه لجأ إلى ابن سينا وأمثاله ليدلوه على طريقٍ للتخلص من هذا الحسد من النصوص.

أمّا تسميته لعلوه تعالى تحيزاً وجهة: فتلك شنشنةٌ معروفةٌ عن المتكلمين، وهو تدليس وتلبيسٌ استمرأه المتكلمون لكل ما خالف منهجهم العقلي، وهو منهجٌ سلكوه في كثيرٍ من مسائلهم، وسبق بحثه في مبحث الألفاظ المجمّلة.

(٣) نعم، هذا هو الواقع الذي يُسلّم به التفتازاني وأئمتّه، فليس في نصوص الوحي - على كثرتها - تصريحٌ بل ولا إشارة إلى نفي العلو والاستواء، وكم كان الأولى والأجدر بل الواجب على التفتازاني وجميع أئمتّه ومقلديه أن يتقوا الله تعالى في أنفسهم وفي قرائهم، ويتدبروا في الأمر، ويكفّوا أنفسهم عن التفكير - بله الإقدام - في الخروج عمّا يسلمون أنه لم =

وتحقيقه^(١)، كما قرّرت الدلالة على وجود الصانع، ووحدته، وعلمه، وقدرته، وحقيقة المعاد، وحشر الأجساد: في عدة مواضع، وأكّدت غاية التأكيد، مع أنّ هذا أيضًا حقيقٌ بغاية التأكيد والتحقيق؛ لِمَا تقرر في فطرة العقلاء - مع اختلاف الأديان والآراء - من التوجّه إلى العلو عند الدعاء، ورفع الأيدي إلى السماء؟

أجيب: بأنه لَمَّا كان التنزيه عن الجهة مما تقصّر عنه عقولُ العامة، حتى يكادُ يُجزمُ بنفي ما ليس في الجهة^(٢): كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى اصطلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق^(٣): ما يكون ظاهرًا في التشبيه، وكون الصانع في أشرف

= يصرح به نبيّ من الأنبياء، ولم يرد في القرآن والأحاديث، ولم يقل به أحدٌ من سلف هذه الأمة، وإنها - والله - لجريمةٌ عظيمة ارتكبتها المتكلمون باسم التنزيه، الذي ليس لهم فيه سلفٌ سوى فلاسفة اليونان الوثنيين!!

(١) في المطبوع - نسخة عميرة -: «وتحقيق»، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٢) معنى كلام التفازاني: أنّ العقول السليمة من تخرصات المتكلمين تجزمُ بنفي وجود ما ليس في جهة، وهو حق.

(٣) إلى أي حق؟! إذا كان تنزيهكم الذي ضحّيتم لأجله بجميع النصوص هو أصل التوحيد، وهو لا يمكن التصريح به إلا على سبيل التمويه والاستدراج، وقد انصرم عقدُ الأنبياء جميعًا دون أن يستطيعوا التصريح بذلك الحق الذي تدّعون: فإذا إلى أي شيء دعا الأنبياء ﷺ؟

ويقال للتفازاني وجميع من معه على هذا الخط: إذا كان الأنبياء لم يصرحوا بهذا التنزيه المستورد، ومنهم نبينا ﷺ، وهو من أوتي جوامع =

الجهات، مع تنبيهاتٍ دقيقة^(١) على التنزيه المطلق^(٢) عمّا هو

= الكَلِم، ثم مضت القرون الأولى دون أن يُصرّحوا بذلك: فهل من المعقول أن يكون الجعد والجهمُ وأمثالهم من تلاميذ الزنادقة ومخلفات الوثنيين قد اهتموا إلى ما لم يَهْتَدِ إليه جميعُ الأنبياء والصحابة والتابعون، وبذلك يكون قد أُدْخِرَت هذه الفضيلة لأولئك؟! إنها لحظةٌ تدبر واعتبار لمن كان يَكُنُّ في نفسه أدنى اعتبار لكتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ!

(١) ومن العجيب أنه لم يَهْتَدِ إلى هذه التنبيهات الدقيقة إلا من قد أعمى نفسه عن النصوص الواضحة الصريحة!

ولم يَزَل المتكلمون يزعمون أنهم تفتنوا إلى هذه التنبيهات الدقيقة مع أنهم أبعدُ الناس عن أوضح نصوص القرآن والسُنَّة، فإن كانت تلك التنبيهات الدقيقة حقّة: لم تكن لتفوت من اهتمَّ بكتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ حفظًا ودرسًا وتدريسًا وكتابةً وشرحًا... فهم الأولى والأجدر بكل تنبيهٍ دقيق في الكتاب والسُنَّة بحكم موقعهم من النصوص، أمّا دعوى المتكلمين المذكورة: فهي كدعوى من لم يتخصّص في الهندسة أو الطب ونحو ذلك أنه توصل إلى أدق تفاصيل الهندسة، والتي عجز عنها المهندسون أنفسهم!!

ومن البديهي أن تكون هذه الدعوى مرفوضةً لدى جميع العقلاء، وأن يكون صاحبها مرشّحًا لكل قيل وقال، وكذلك ينبغي أن يُنظر إلى دعوى المتكلمين هنا؛ إذ كيف سبقوا إلى هذه الدقائق التي لم يحظ بها المختصون أنفسهم، المعروفون بالاعتناء بالكتاب والسُنَّة؟!

(٢) هذا يدل على أنه لا يوجد في الكتب السماوية أدلّة قاطعة على التنزيه الصريح البات، الذي تفتن له الجعد والجهمُ، وإنما فيها تنبيهاتٌ دقيقة فقط على التنزيه المطلق العام المجمل، لا يتنبّه لها إلا المحققون المدققون (المحرفون المعطلون) المتكلمون. «الماتريديّة» للشيخ شمس الدين السلفي (٢/٢٦٤).

من سمات الحدوث^(١) «...»^(٢).

هكذا يعترف التفتازاني هنا أنّ جميع الأنبياء والرسل ﷺ وجميع الكتب السماوية، والأحاديث النبوية: مُشعرةٌ - والصحيح أنها مصرحةٌ - في مواضع لا تُحصى بثبوت العلو، وأنه لم يرد ما يُخالف ذلك في شيءٍ منها.

ولكنه بعد هذا الاعتراف يستنجدُ بابن سينا وأمثاله

(١) هذه دعوى المتكلمين ومُتَكَوِّهم في تحريف نصوص الكتاب والسنة، ولا يوجد في القرآن والسنة شيءٌ اسمه (تنزيهٌ مطلقٌ عن سمات الحدوث) ألبتة، بل يوجد فيه:

- تنزيهٌ مطلق عن النقائص والعيوب.
- تنزيهٌ مطلق عن الشريك.
- تنزيهٌ مطلق عن الأصول والفروع.
- تنزيهٌ مطلق عن المعين والظهير.

أمّا (سماتُ الحدوث): فهي الدعوى التي ادّعاها الفلاسفة، وورثها عنهم المتكلمون، وأقاموا عليها دينهم في كلامهم عن الله ﷻ، وسبق ذلك في الكلام عن التشبيه.

(٢) «شرح المقاصد» (٤/٥٠ - ٥١)، وانظر تعليق الشيخ شمس الدين على هذا الكلام في: «الماتريديّة» (٢/٢٦٢ - ٢٦٦).

تنبيه: هكذا يصرّح التفتازاني هنا: أنّ ما آمن به من التنزيه: لم يأت صريحًا على لسان رسولٍ من الرسل، ولا في كتابٍ من كتب الله، بينما يزعم المتكلمون المتأخرون أنّ هذا التنزيه أو ضح ما ورد به الكتاب والسنة، وقد ألف القبوري المعروف الشيخ سلامة القضاعي كتابه «فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان»، وهو مبني على هذا الزعم الذي يكذبه إمامه هنا، وكذلك بقية أئمة المتقدمين.

من الزنادقة في دفعها وإنقاذ تعطيله لهذه الصفة العظيمة .

وليس من الغريب أن يدّعي التفتازاني أن ما يذهب إليه من التعطيل له صلةً بالنصوص، ولكن لما لم يمكنه الاستدلال بشيء من ذلك: ادّعى التفتازاني إلى «تنبيهات دقيقة» وردت في النصوص!

وهذا مردودٌ عليه وعلى أئمة السابقين واللاحقين؛ إذ كيف ادّخرت هذه التنبيهات الدقيقة لأمثال الجعد والجهم والمريسي وأمثالهم من مخلفات الوثنيين والأمم الكافرة، دون أن يهتدي إليها سلف الأمة ومن تبعهم ممن نذروا أنفسهم لمدارسة كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ؟!

ويقال للتفتازاني ومن معه - تنزلاً -: هذه التنبيهات الدقيقة التي تدّعيها مناقضةٌ لما وردَ صريحاً في عددٍ لا يحصى من النصوص - كما اعترفت بذلك - فما الذي ينبغي أن يختاره المسلم هنا: هل يختارُ النصوص الواضحة، ومعها الأنبياء وجميع سلف الأمة؟ أم تلك التنبيهات المدّعاة من أناسٍ معروفين ببعدهم عن النصوص؟ لا شك أن الأمر أوضح من أن يحتاج إلى توضيح^(١).

(١) يقول الدكتور شمس الدين معلّقاً على كلام التفتازاني: «يلزم من هذا كله لزوماً لا محيد عنه: أن الله تعالى أقرّ الكفر الصريح [وهو إثبات العلو الذي يسمونه الجهة] في جميع كتبه على لسان صفوته ورُسُلِهِ وسُفرائِهِ بينه وبين الأمم، وكذا أنبياءه ورُسُلِهِ والصحابة والتابعون، فهم كلهم يتكلمون بتلك النصوص التي ظاهرها كفر - على زعم المتكلمين - وتؤيد كُفراً ودينًا باطلاً - حسب زعمهم - بدون أن يقولوا يوماً من الدهر: إنّ ظاهرها غير مراد، وإنها لمجرد مصلحة دعوة المشبهة، فيأكم أن تعتقدوا ما دلّ عليه ظاهر هذه النصوص، سبحانه هذا بهتان عظيم، وأن الله تعالى =

وعلى كل، فهذا موقفه من الأدلة السمعية، وقد سبق الردُّ عليه فيها كلُّها، وهي: المجاز، والتأويل، والتفويض، واعتبار نصوص الصفات من المتشابه، وأخيراً الزعمُ بأنها من قبيل التخيل، وسأكتفي بما سبقت من الردود؛ لكونها كافيةً فيما نحن فيه.

ثانياً: أمّا دليلُ الفطرة:

فإنَّ الخلقَ جميعاً بطباعهم وقلوبهم السليمة، لا يكون قصدُهم لربهم عند الحاجات إلّا إلى جهة العلو، فهم كما أنهم مضطرون إلى دعائه ومسألته: مضطرون أيضاً إلى أن يوجهوا قلوبهم إلى العلو إليه، لا يتوجّهون إلى غيره من الجهات، فهم يرفعون أيديهم عند الدعاء، ويقصدون جهة العلوّ بقلوبهم عند التضرع.

يقولُ الإمام محمد بن عثمان بن أبي شيبة^(١) في تقرير دليل الفطرة:

«وأجمع الخلقُ جميعاً أنهم إذا دعوا الله جميعاً: رفعوا أيديهم إلى السماء، فلو كان الله وَعَلَى في الأرض السفلى: ما كانوا يرفعون أيديهم إلى السماء، وهو معهم في الأرض...»^(٢).

= وجميع رسله وأنبيائه ارتكبوا الدَّجَلَ والكذبَ والإخبارَ عما لا يُطابقُ الواقع، بل الإخبارَ عما يُخالفُ الواقع، كلُّ ذلك لمجرد دعوة العوام المشبّهة، والجمهور المجسمة، واستدراجهم بهذه الحيلة الماكرة إلى الدين الحق - دين التعطيل والتحريف - . «الماتريديّة» (٢/ ٢٦٥ - ٢٦٦).

(١) أبو جعفر العبسي الكوفي (٢٩٧هـ)، إمام، حافظ، مسند، ترجمته في: «الكامل» لابن عدي (٦/ ٢٩٥)، «السير» (١٤/ ٢١)، «تذكرة الحفاظ» (٢/ ٦٦١)، «لسان الميزان» (٦/ ٣٣٩).

(٢) «كتاب العرش» لابن أبي شيبة (ص ٥٨).

وموقف التفتازاني من هذا الدليل: هو التَّنكُّر له، بل محاولة التَّنصُّل منه بكل حيلة، ولذلك نراه يتشبَّث بما لا يخفى على المتدبِّر بطلانه، حيث قال:

«وتوجُّه العقلاء إلى السماء: ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أنَّ السماء قبله الدعاء؛ إذ منها يُتَوَقَّع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار»^(١).

وكلامه صريح في أمور منها:

١ - أنَّ توجُّه الداعي إلى السماء - عند الدعاء - لا يكون إلى الله تعالى الذي يدعوه ويرجوه، بل توجُّهه أثناء الدعاء يكون إلى غيره تعالى، ولَمَّا كانت السماء مظنةً لتحقيق المآرب: استحسن الناس أن يُخصِّصوها بالتوجه عند الدعاء، وقد صرَّح بذلك جميع المتكلمين الذين حاولوا الإجابة عن هذا الدليل^(٢).

(١) «شرح المقاصد» (٤/٥١).

(٢) انظر: «كتاب التوحيد» للماتريدي (ص ٧٦)، والمصادر المذكورة في الحاشية اللاحقة.

ومن أقوالهم في ذلك ما قاله الغزالي متفلسفاً في الإجابة: «إنَّ الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعمة الله تعالى، وخزائن نعمة: السماوات، وخزائن أرزاقه: الملائكة، ومقرُّهم ملكوت السماوات، وهم الموكلون بالأرزاق، وقد قال الله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢]، والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقرُّ الرزق المطلوب، فطلَّابُ الأرزاق من الملوك إذا أُخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة: مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة، وإن لم يعتقدوا أنَّ المَلِك في الخزانة...». «الاقتصاد في الاعتقاد» له (ص ٨٠)، وسيأتي الردُّ عليه من كلام أحد أئمته، وهو أبو الحسن =

٢ - أن السماء قبله الدعاء، كما أن الكعبة قبله الصلاة.

وهذا الذي ذكره التفتازاني ليس بجديد، بل هو مقلد في ذلك لأئمته^(١)، الذين جازفوا بترديد هذه الإجابة دون سبرٍ لِمَا تكتنفه من التقول والمكابرة ومخالفة بدهيات الدين.

وأول من ذكر هذا الجواب - حسب إطلاعي القاصر - هو الغزالي، وقد أشار أحد أئمة الشافعية إلى كلامه ثم قال: «وهذا تمويه منه ومعاندة لما ورد به القرآن والسنة، وما عليه العلماء من الصحابة والتابعين». ثم قال: «وأما قوله: (إن السماء قبله الدعاء): فيقال له: لو كان هذا كما قلت: لم يصح الدعاء إلا لمن توجه بيديه إلى السماء، كما لا تصح الصلاة إلا لمن توجه إلى الكعبة»^(٢).

وممن ذكر هذه الإجابة - ضمن أجوبة أخرى - هو الرازي، حيث ذكره في «أساس التقديس»^(٣)، وقد أورد شيخ الإسلام - في بيان التلبس - كلام الرازي، ثم رد عليه من أربعين وجهًا^(٤)، مجتثًا

= الطبري، انظر الوجه الخامس من الردود على هذه الشبهة.

(١) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (ص ٧٧ - ٨٠)، «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/١٨١)، «التمهيد لقواعد التوحيد» للآمشي (ص ٦٥)، «نهاية الأقدام» (ص ١١٣ - ١١٤)، «أبكار الأفكار» (٢/٤٨)، وأشار إلى ذلك الماتريدي في «كتاب التوحيد» (ص ٧٧)، وانظر: «عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي» (ص ٣٣٩).

(٢) «الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار» للشيخ يحيى العمراني (٢/٦٢٣).

(٣) (ص ٦٦).

(٤) انظر: «بيان تلبس الجهمية» (٢/٤٣١ - ٥٠٢).

بذلك جميع شبهات الرازي، وكاشفًا عن حقيقة كلامه، والأصول التي ينطلق منها، وكلُّ تلك الوجوه مهمةٌ جدًا.

وسأقتبسُ هنا شيئًا مما وردَ في كلامه في الرد على هذا الزعم، وتأكيد أن هذا الدليلَ حجةٌ أهل السنة سلفًا وخلفًا على النفاة، فأقول - وبالله تعالى التوفيق -:

أولاً: إنَّ أوَّلَ ما يشتملُ عليه هذا الكلامُ من التليس: هو دعوى أنَّ توجُّهَ الداعي أثناءَ الدعاء لا يكون إليه تعالى، بل إلى غيره!! وهذا فيه مكابرةٌ واضحة، ومخالفةٌ لِمَا عَلِمَ من الدين بالضرورة، وذلك:

١ - لأنَّ «الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك إلى السماء وقت الدعاء: تقصدُ قلوبهم الربَّ الذي هو فوق، وتكون حركةُ جوارحهم بالإشارة إلى فوق تَبَعًا لحركة قلوبهم إلى فوق، وهذا أمرٌ يجدونه - كلُّهم - في قلوبهم وجداً ضرورياً، إلا من غيَّرت فطرته باعتقادٍ يصرِّفه عن ذلك»^(١).

ومن المعلوم أنه لا يجوز رفعُ الأيدي إلى المخلوق - أيًا كان - عند دعاء الله وحده لا شريك له، «فكيف يُحمَلُ حالُ الأنبياء والمرسلين وسائر عبادِ الله المخلصين على أنهم رفعوا أيديهم إلى غير الله حين مسألتهم الله وحده؟!»^(٢).

٢ - وأيضاً: «الاحتجاجُ إنما هو برفع أيديهم وأبصارهم حين الدعاء لله وحده لا شريك له، فأما دعوى غير الله: فإنما يرفعون أيديهم

(١) «بيان تليس الجهمية» (٢/٤٤٥ - ٤٤٦).

(٢) المصدر السابق (٢/٤٤٩).

- إن رفعوها - إلى جهة ذلك المدعو، وأما في غير قصد الله ودعائه وذكره: فإنهم لا يلتزمون الإشارة إلى السماء، بل إنما يُشيرُ أحدهم - إن أشار - إلى شيءٍ معيّن، مثل الشمس، والقمر، وغير ذلك.

وإذا كان الأمرُ كذلك: كان ما ذكره من الإشارة إلى الجهة لشرفها من أبطل الباطل؛ فإنّ ذلك إنما يتوجّه لو كان المذكور هو إشارتهم إلى فوق مطلقاً، وهذا خلاف الواقع، بل إنما يُشيرون الإشارة المذكورة إذا دعوا الله مخلصين له الدين، وأين هذا من هذا؟! (١).

٣ - ومما يُبطلُ هذا: أنّ الناسَ «يقولون بألسنتهم: ارفعوا أيديكم إلى الله، ونحو ذلك من العبارات»، وفيه تصريحٌ بأنهم يُعلمون ويُخبرون أنهم إنما يشيرون إلى الله تعالى، لا إلى محض الجهة (٢).

٤ - وأيضاً: الإشارةُ إلى غير الله تعالى حين دعاء الله تعالى وحده لا شريك له: إشراكٌ بالله، بل دعاء الملائكة وغيرهم ومسألتهم إشراكٌ بالله، فكيف بالإشارة إليهم حين دعاء الله وحده لا شريك له؟! (٣).

ثانياً: وأما زعمه بأنّ الناسَ يرفعون أيديهم إلى السماء؛ لأنّ منها «يُتوقع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار»:

فالصحيح أنه ليس في السماء إلا الأمطار، وما عدا ذلك: فالبركات والخيرات في الأرض ومن الأرض، كما قال تعالى: ﴿وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ [فصلت: ١٠]، وأكثرُ المفسرين على أنّ

(١) المصدر السابق (٢/٤٤٨).

(٢) المصدر السابق (٢/٤٤٧، ٤٤٩).

(٣) انظر: المصدر السابق (٢/٤٤٩).

المراد بالرزق في قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (٢٢) [الذاريات: ٢٢]: هو المطر^(١)، «ويكثرُ في القرآن إطلاقُ اسم (الرزق) على المطر»^(٢)، ولو أرادَ المحصي أن يُحصي ما في الأرض من الخيرات مقابل ما ينزلُ من السماء - أي: العلو - لَمَا كان هناك مجالاً مقارنة.

ولذلك قال شيخُ الإسلام في الرد على هذا الاستدلال:

«لا ريبَ أنّ حاجتهم إلى الأرض وما فيها أكثر؛ فإنّ عليها قرارهم، ومنها تخرجُ أرزاقهم التي هي النبات، وفيها الحيوان، وهي كما قال الله تعالى: ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ (الأعراف: ٢٥)، ولهذا كان نظرُ أبصارهم إلى الأرض وما فيها أكثر من نظرهم إلى السماء وما فيها، فعلم أنّ النظرَ الذي يكون لأجل الحاجة إلى المنظورِ إليه لتعلق القلبِ به: هو إلى الأرض أكثر منه إلى السماء»^(٣).

وهذا الاستدلال قد ردّه بعضُ أئمة الأشاعرة أنفسهم، يقول أبو الحسن الطبري^(٤) - تلميذ الأشعري -:

(١) انظر: «تفسير ابن جرير» (٢١/٥٢٠ - ٥٢١)، «تفسير ابن كثير» (٤/٢٥١).

(٢) انظر التفصيل بذكر الشواهد في: «أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن» (٦٦٦/٧).

(٣) «بيان تليس الجهمية» (٢/٤٤٨).

(٤) هو: علي بن محمد بن مهدي، أبو الحسن (ت في حدود ٣٨٠هـ)، تلميذ الأشعري، صحبه بالبصرة وأخذ عنه، وتخرج به، ترجمته في: «تبيين كذب المفتري» (ص ١٩٥)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٣/٤٦٦)، «الوافي بالوفيات» (٢٢/١٤٣).

«قال البلخي^(١): فإن قيل لنا: ما معنى رفع أيدينا إلى السماء، وقوله: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]؟ قلنا: تأويل ذلك: أن أرزاق العباد لَمَّا كانت تأتي من السماء: جاز أن نرفع أيدينا إلى السماء عند الدعاء، وجاز أن يُقال: أعمالنا تُرفع إلى الله؛ لَمَّا كانت حفظة الأعمال إنما مساكنهم في السماء.

قال الطبري - جواباً على هذه الشبهة -: قيل له: إن كانت العلة في رفع أيدينا إلى السماء أن الأرزاق منها، وأن الحفظة مساكنهم فيها: جاز أن نخفض أيدينا في الدعاء نحو الأرض من أجل أن الله يُحدث فيها النبات والأقوات والمعاش، وأنها قرارهم، ومنها خلِقوا، ولأن الملائكة معهم في الأرض.

فلم تكن العلة في رفعها إلى السماء ما وصفه، وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين إليه برفعها نحو العرش الذي هو مستوٍ عليه^(٢).

ثالثاً: أما دعواه أن السماء قبله الدعاء، كما أن الكعبة قبله الصلاة، فباطلٌ معلومٌ بالاضطرارٍ بطلانُهُ من وجوه كثيرة، منها:

١ - «أن المسلمين مجمعون على أن القبلة التي يُشرع للداعي استقبالها حين الدعاء: هي القبلة التي شرع استقبالها حين الصلاة، فكذلك هي التي شرع استقبالها حين ذكر الله، كما تُستقبل بعرفة، والمزدلفة، وعلى الصفا، والمروة، وكما يُستحب لكل ذاكِرٍ وداعٍ أن يستقبل القبلة... فليس للمسلمين - بل ولا لغيرهم - قبلتان أصلاً... فالقبلة التي تُستقبل بهذا الدعاء: هي قبلة الصلاة بعينها،

(١) لم أعرفه.

(٢) نقله شيخ الإسلام في «بيان تلبس الجهمية» (٢/٤٣٤).

ولهذا كان النبي ﷺ إذا اجتهد في الدعاء يَسْتَقْبِلُهَا، كما فعله في أثناء الاستسقاء، الذي رفع فيه يديه رفعًا تامًّا. (١).

٢ - إنَّ «كونَ العرشِ أو السماءِ قبلَةَ للدعاء لا يَثْبُتُ بغيرِ الشرعِ؛ فإنَّ اختصاصَ بعضِ الجهاتِ والأمكنةِ بأنه يُسْتَقْبَلُ دونَ غيرها: هو أمرٌ شرعي، ولهذا افتُرقتِ أهلُ الملل، كما قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيًا﴾ [البقرة: ١٤٨]، فلو كان الله جعلَ العرشَ أو السماءَ قبلَةَ للدعاء: كان في الشريعة ما يُبيِّنُ ذلك (٢)، ومعلومٌ أنه ليس في الكتاب والسُّنة ولا شيءٍ من الآثار عن سلفِ الأمة، ولا أئمتِّها، ولا في الأثارة عن الأنبياء المتقدمين... أنَّ العرشَ أو السماءَ قبلَةَ للدعاء.

فَعِلِمَ أنَّ دعوى ذلك من أعظمِ الفريةِ على الله، وأنَّ هذا من جملةِ افتراءِ الجهميةِ ونحوهم على الله، وعلى رسله، ودينه (٣)، والمقصودُ منها ترقيعُ دعواهم في نفي العلوِّ عن الله ﷻ.

وأكتفي بهذا القدر من الرد على هذه الفرية، ومن أراد الاستزادة فعليه بما كتبه شيخُ الإسلام في هذا الموضوع في المصدر المشار إليه؛ فإنَّ فيه فوائدَ كثيرة.

(١) «بيان تليس الجهمية» لشيخ الإسلام (٢/٤٥٢ - ٤٥٩).

(٢) يقول أبو اليسر البزدوي - في «أصول الدين» له (ص ٤٢) -: «وأما رفع الأيدي إلى السماء: إنما كان لأنَّ السماءَ موضعُ نزولِ الرحمة، على أنهم يؤمرون بذلك تعبدًا، كما أمروا بالتوجُّه إلى الكعبة تعبدًا في الصلاة». وبنحوه قال الصابوني في «البداية» (ص ٤٨).

فليت شعري! أين في الكتاب والسُّنة أنَّ الناسَ أمروا أن يجعلوا السماءَ قبلَةَ للدعاء؟!

(٣) «بيان تليس الجهمية» لشيخ الإسلام (٢/٤٦٠).

رابعاً: أما الدليل العقلي:

فقد ذكر التفازاني دليلَ المخالف العقليّ بقوله: «وبأن كلّ موجودين فرضاً لا بدّ أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر، مما سأل له، أو منفصلاً عنه، مباتناً في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم؛ فيكون مباتناً للعالم في جهة، فيتحيّز، فيكون جسمًا، أو جزء جسم، مصوّراً، متناهيًا»^(١).

وحكايته عن المخالف فيه حق وباطل، أما الباطل: فقوله في الأخير: «يتحيّز، فيكون جسمًا، أو جزء جسم، مصوّراً، متناهيًا»، وهذا القول لا يقول به أهل السنّة والجماعة، وموقفهم من الألفاظ المجملة؛ كالحيز، والجسم: معلوم - وقد سبق الحديث عنها في المبحث السابع - فلا ينفونها، ولا يُشبتونها، أما المعنى: فبعد الاستفصال: يقرون الحقّ منه، وينفون الباطل.

وإذا استثنينا هذا: فحكاية الباقي عن أهل السنّة والجماعة حق، وهم قائلون به، ويرونه من الأمور التي تشهد بها الفطرة والعقول السليمة، التي لم تتلوث بأمراض المتكلمين وغيرهم من أهل البدع.

فإنّ كلّ من «ليس به هوى، ولا تقليد... يعرفون بفطرتهم وبديهة عقولهم أنّ ما ذكره»^(٢) من أنه لا داخل العالم ولا خارجه: إنما هو صفة المعدوم، وأنّ الموجودين لا بدّ أن يكون أحدهما قائماً بالآخر، محاياً له؛ أي: يكون حيث هو يكون، أو يكون مبايناً له، منفصلاً عنه في جهة غير جهته»^(٣)، وأنّ إنكار هذا

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤).

(٢) يقصد: الرازي.

(٣) «بيان تليس الجهمية» لشيخ الإسلام (٢/٣٤١).

الأمر من أعظم السفسطة^(١).

وقد حكم التفتازاني على هذا الدليل العقلي الواضح - في كلامه السابق - بأنه «وهم محض، وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس»، كما حكم عليه في موضع آخر بأنه عبارة عن «قضايا وهمية كاذبة»^(٢).

ولم يدل على حكمه هذا - في «شرح العقائد النسفية» - وكأنه عنده مما يُعلم بالضرورة، إلا أنه بيّن بعض ذلك في «شرح المقاصد» بكلام طويلٍ خلط فيه شيئاً من الحق بكثيرٍ من الباطل^(٣). وكل ما ذكره التفتازاني هنا ليس مما انفرد به، بل كان دوره ترديد ما قد تواطأ عليه أئمة قبله^(٤).

وحكم التفتازاني على هذا الدليل العقلي الصريح بأنه وهمي: حكم باطل، وهو أحق بأن يكون وهمياً، وباطلاً واضحاً؛ «لأن القضايا الوهمية من شأنها أن ينكشف حالها بالنظر انكشافاً واضحاً، ومن شأن الشرع إذا كانت ماسةً بالدين - كهذه - أن يكشف عنها، وكلا هذين منتف:

أما الشرع: فإنما جاء بتقرير هذه القضية وتشبيتها وتأكيدها

(١) المصدر السابق (٢/٣٦٣).

(٢) «شرح المقاصد» (٤/٤٨).

(٣) المصدر السابق (٤/٤٨).

(٤) انظر: «تبصرة الأدلة» (١/١٦٧ - ١٦٨، ١٧٤ - ١٨٢)، «التمهيد لقواعد التوحيد» للأمامي (ص ١٦٥)، «نهاية الأقدام» (ص ١٠٩ - ١١٣)، «أبكار الأفكار» (٢/٤٥)، «غاية المرام» (ص ١٩٨ - ٢٠٠)، «المواقف» (ص ٢٧٢).

بنصوصٍ صريحةٍ تفوقُ الحصر، بل أصلُ بناءِ الشرائعِ على نزولِ الملكِ من عندِ الله ﷻ بالوحيِ على أنبيائه...»^(١).

والخلاصة: أنها لو كانت وهميةً لَجاءَ الشرعُ ببيانِ ذلك؛ لأنَّ القضيةَ متعلقةٌ بأهمِ أصولِ الدين، كما أن النظرَ العقليَّ الصحيحَ كان كفيلاً بكشفِ حقيقةِ هذه القضية، فكيف والنظرُ العقليُّ لم يَزِدْه إلا تأكيداً، كما أن الشرعَ قد جاءَ بتقريرِ وتثبيتِ هذه القضيةِ في نصوصٍ تفوقِ الحصر، حتى اعترفَ بذلكِ التفتازانيُّ - وغيره من المتكلمين -، بل الفلاسفة، حيث صرّحوا بأنّ بني آدم كلهم - سوى أهلِ الكلامِ والفلسفة^(٢) - على الإقرارِ بأنّ الله تعالى فوقِ العالمِ، وأنّ مللَ الأنبياءِ والكتبِ السماويةِ والأحاديثِ النبويةِ جاءتِ موافقةً لهم في ذلك؛ وذلك لاستدراجهم إلى الحق؛ لأنّ الشرائعَ لو جاءتِ صريحةً بأنّ الله لا داخلِ العالمِ ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته... لسارعَ الناسُ إلى الإنكارِ، وبادروا إلى العنادِ، ولقالوا: هذا الربُّ الذي هذا وصفه: عدمٌ محضٌ^(٣).

وهذا فيه اعترافٌ صارخٌ بكونِ فِطْرِ بني آدم التي سلّمت عن أهواءِ المتكلمين والفلاسفة، وكذلك المللِ السماويةِ كلها: تخالفُ

(١) «التنكيل» للشيخِ المعلمي (٣٥١/٢)، ثم بيّن: انتفاءَ النظرِ الذي يُعارضُ صراحةً هذه القضيةَ البديهية.

(٢) وهم يصرّحون بذلك أحياناً، انظر ما قاله أبو المعينِ النسفي في «التبصرة» (١٨١/١)، وقد تقدّم كلامُ التفتازانيِّ قريباً.

(٣) انظر ما تقدم من كلامِ التفتازانيِّ في (ص ٢٥٩٤)، وكذلك كلامِ الرازي في (ص ٥٧٢)، وكذلك كلامِ ابنِ سينا في (ص ٥٦٥)، وانظر: «الماتريديّة» للدكتورِ شمس الدينِ السلفي (٢/٤٩٦ - ٤٩٧).

ما عليه هذه الشذمة من نفي علو الله تعالى، ووصفه بما يُوجبُ العدم. فإذا كان الأمرُ كذلك: «فكيف تكون فوقيةُ الله تعالى على خلقه مع موافقتها المعقولَ والمنقولَ وإجماعَ بني آدمَ وفطرهم: أمرًا وهميًا؟!»^(١).

وهذا يدلُّ على أنّ من يحكم بالوهمية على هذه القضية البدهية، المؤيَّدة بالنقل الصحيح الصريح: قد جانبه الصواب، واستسلم للأوهام، ولم يميّز بين الحق والباطل، بل بين أظهر البدهيات وأبطل الباطل.

ولله درُّ شيخ الإسلام ابن تيمية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، حيث قال عن المتكلمين: «ولهذا كان هؤلاء المعارضون عن الكتاب، المعارضون له: سوفسطائيةً، منتهاهم: السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات...»^(٢).

وجديرٌ بالذكر هنا: أنّ ما ذكره التفتازانيُّ هنا - من الحكم بكون الدليل الفطريِّ والعقلي المذكورِ وهميًا - هو مأخوذٌ من الرازي، وقد ذكره الرازيُّ في «أساس التقديس»، وأطال النفسَ فيه.

ومن الغريب حقًا: حكمُ التفتازانيِّ والرازيِّ على هذا الدليل الفطريِّ والعقلي بأنه وهمي، بينما اعتمادهم في نفي العلوّ ليس إلا على الأوهام!.

ذلك أنّ اعتمادهم في نفي العلوّ وإثبات أنه تعالى ليس داخل العالم، ولا خارجَه، ولا فوقَه، ولا تحته، ولا... ولا... هو على مذهب الفلاسفة الذين يُثبتون الكليات المجردة الذهنية في

(١) «الماتريديّة» للدكتور شمس الدين السلفي (٢/٤٩٧).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢٥٦).

الخارج^(١)، وهي شبهةٌ أضلّت كثيراً من الفلاسفة، الذين لم يستطيعوا مجابهةً السوفسطائيين - المنكرين للحقائق الموجودة - إلا بإثبات كلياتٍ مجردة؛ ظناً منهم أنهم بذلك يُنقذون الحقائق الموجودة عن تشكيكات السوفسطائيين، فلم يستطيعوا مقاومتهم إلا باختلاق هذه الكليات التي لا وجود لها إلا في الذهن، واشتبهت عند أولئك - الذين هم عابرةُ العقل عند المتكلمين - ما في الأذهان بما في الأعيان.

وقد قلدهم كثيرٌ من المتكلمين، ومنهم الرازي، وبتلك الشبهة افتتح كتابه «أساس التقديس»، حيث ذكر عشرة أدلة لإثبات وجود موجود لا يمكن أن يُشار إليه بالحسّ أنه هنا أو هنالك، وغير مختصّ بشيءٍ من الأحياء والجهات، وغير حالّ في العالم ولا مباينٍ له، وكلُّ ذلك لنفي علوه تعالى، الذي تواترت به النصوص.

وقد بنى اثنين من هذه الأدلة العشرة على هذه الشبهة، وهما الدليلان: الرابع والخامس^(٢).

والوجوه العشرة التي ذكرها هنا: كلّها مبنيةٌ على التنكّر للظفرة، ولذلك قال الرازي في آخرها:

«ونختم هذا الباب بما روي عن أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في «الإلهيات»: (من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية: فليستحدث لنفسه فطرةً أخرى)^(٣).

(١) انظر التفصيل في هذه القضية في مقدمة الكتاب، عند الحديث عن تأثير المتكلمين بالفلاسفة.

(٢) «أساس التقديس» للرازي (ص ٢٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٨ - ٢٩).

كما أنّ الرازيّ اعتمدَ على هذه الشبهةِ نفسِها في جوابه عن الدليل العقلي والفطري الذي نحن بصدده، حيث أجابَ عن هذا الدليل العقلي والفطريّ بثلاثة أدلة، كلّها مبنية على هذه الشبهة، وهي باختصار:

١ - أنّ جمهورَ الفلاسفة يُثبتون موجوداتٍ غير محايثةٍ لهذا العالم الجسماني، ولا مباينة عنه في الجهة، وهي العقول، والنفوس الفلكية، والنفوس الناطقة، والهيولى، وما لم تبطلوا هذه المذاهب بالدليل لا يصح القول بأنّ كلّ موجودين في الشاهد: فإما أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه.

٢ - جمهورُ المعتزلة يُثبتون إراداتٍ وكراهاتٍ موجودة لا في محل، ويُثبتون فناً لا في محل، وهي ليست محايثة للعالم ولا مباينة له.

٣ - وجود الإضافات - كالأبوة والبنوة - جواهر قائمة في الأعيان!!.

وكل دليلٍ من هذه الأدلة أغرب من الآخر، وهي أوهاّم غريبة، لا يقول بها إلا من استحدث فطرةً أرسطو، كما يتمنى الرازيّ ذلك، والعقلاء من بني آدم، البعيدون عن أوهاّم وثنيي اليونان: يترفعون عن هذه الأوهاّم، فمن الذي اشتبه عليه ما في ذهنه بما في الأعيان سوى هذه الشرذمة ومن قلدهم من المتكلمين؟!.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ عن الرازي والآمدي، مبيّناً بعضَ المفارقات في مواقفهم:

«وهؤلاء يُنكرونها على من يقول: المعدوم شيءٌ ثابتٌ في

الخارج، وقوله وإن كان باطلاً: فقولهم أفسد منه، وإن كانا يشربان من عينٍ واحدة، وهو اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان.

• وكذلك: الذين أثبتوا الأحوال في الخارج، وقالوا: هي لا موجودة ولا معدومة: شربوا أيضاً من هذه العين.

• وكذلك من ظنَّ اتحاد العالم بالمعلوم، والمحبب بالمحبوب، والعايد بالمعبود، كما وقع لأهل الاتحاد المعين: قد شرب من هذه العين المرة المالحة أيضاً.

• وكذلك من قال بالاتحاد المطلق: تصوّر وجوداً مطلقاً في نفسه، فظنَّ أنه في الخارج.

فهؤلاء كلهم شربوا من عين الوهم والخيال، فظنوا أنّ ما يكون في وهمهم وخيالهم هو ثابت في الخارج.

هذا، وهم يُنكرون على أهل العقول السليمة، والفِطْرِ المستقيمة: إذا أنكروا وجود قائم بنفسه، موجود، لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا يُشار إليه، ويزعمون أنّ نفي هذا من حكم الوهم والخيال التابع للحسّ، فإذا طولبوا بدليل يدُّ على إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه: كان ملجؤهم وغيائهم هي هذه الكلّيات، كما فزع إليها ابن سينا ومن أخذ ذلك عنه؛ كالرازي وأتباعه...»^(١).

فحكم الرازيّ والفتازانيّ على دليل أهل السُنّة العقلي والفطري بأنه من حكم الوهم، مع أنّ اعتمادهم هو على مثل هذه الأوهام

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٢٧ - ١٢٨)، وسبق ذكر هذا النص في (ص ٨٥) من الرسالة، وقد أعدته لحاجة المقام إليه.

السخيفة التي هي من نسج الوثنيين: لهُو من باب قلب الموازين من أوسع أبوابها، والله المستعان.

الأمر الثالث

الشبهات التي استند إليها في تعطيله لهذه الصفة

الشبهات التي استند إليها التفازاني في نفي علو الله تعالى على خلقه عديدة، ولكنها كلها ترجع إلى شبهة التشبيه، وقد سبقت دراسة شبهة التشبيه في المبحث السادس، وسأشير هنا إلى الشبهات المتفرعة عنها، والتي ذكرها التفازاني عند حديثه عن صفة العلو، وقد سبق نصُّ كلامه في ذلك، وهذه خلاصة ما جاء فيه:

الشبهات التي ذكرها هي: الحد، والجهة، والمكان، والحيز، وخلاصتها: أن وصف الله تعالى بالعلو يستلزم كونه في الحيز، وفي المكان، وكونه في جهة، فإذا كان متحيّزاً: فلا يخلو من أمرين: أولهما: إما أن يُساوي الحيز، أو ينقص عنه، وفي كلتا الحالتين يكون متناهياً، محدوداً، والله تعالى منزّه عن ذلك.

الثاني: أن يزيد على حيزه، فيكون متجزئاً منقسماً؛ لأن بعضه سيكون في الحيز المذكور، وبعضه خارج الحيز، فيكون منقسماً^(١)، وذلك يستلزم الجسمية، والتي تستلزم التشبيه؛ لأن الأجسام متماثلة عندهم، كما سبق.

وينبغي أن يُعرف: أن الحيز عند التفازاني هو المكان، إلا أن بينهما فرقاً، وهو أن المكان أخص من الحيز؛ حيث إنّ المكان

(١) انظر: «بيان الفوائد» (ص ١٩٠).

يكون لِمَا له بُعدٌ وامتداد؛ كالجسم، وكذلك لِمَا ليس له بُعدٌ وامتداد؛ كالجوهر الفرد، ولذلك: فالجوهرُ الفردُ متحيِّزٌ وليس متمكَّنًا.

وهذا الفرقُ اصطلاحى محض، وجزمَ بعضهم أن التفتازانيَّ تفرَّدَ به^(١)، والله تعالى أعلم بالصواب.

الأمر الرابع

تفنيذُ هذه الشبهاتِ واحدةً واحدةً

• مهما تعددت الشبهات: فالنتيجةُ واضحة، وهي أن التفتازانيَّ قد حشرَ نفسه مع من نفى هذه الصفة، ولم يُقمَ وزنًا بمئات النصوص القطعية الواردة في إثباتها، وكذلك بإجماع السلف على ذلك.

وهذه الشُّبهَةُ التي ذكرها التفتازانيُّ تبقى شبهًا يجب على من ابتلي بها أن لا يخنع لها، وأن لا يجعلها حاكمةً وقاضيةً على كتاب الله تعالى وسُنَّةِ رسوله ﷺ، بل الواجبُ أن يستسلمَ للوحي، ويستعيدَ بالله من الوسوس والخطرات التي لا يفتأ الشيطانُ يلقيها للإنسان، وكم سيكون محظوظًا إذا وجدَ من استمرأها، وخضع لها. فلو أن التفتازانيَّ أثبتَ العلوَّ كما وردَ في النصوص، على ما يليقُ بالله تعالى، واستسلمَ للنصوص في ذلك، ثم ردَّ على

(١) قال العصام في «حاشيتة على شرح العقائد» (ص ١٦٠): «وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين - حتى لا يجعلوا الجوهرَ الفردَ متمكَّنًا، بل متحيِّزًا -: لم نجده إلا في كلام الشارح، وأما عباراتهم فتفصيحٌ عن اتحاد معنى الحيز والمكان».

من يلتزم تلك الشُّبه بأنها من وساوس الشيطان؛ فإنها معارضةٌ للأدلة الصريحة من القرآن والسُّنة: لكان له وجهٌ وجيه، أمّا أن يستسلم لهذه الشبه الواهية، ويردّ النصوصَ لأجلها بأسماءٍ مختلفة: فذلك الذي لا يُسوِّغ أن يُعتدَّرَ له بأي وجه.

وكثيراً ما نرى المتكلمين يتخيّلون لوازمَ باطلةً للنصوص، وذلك لأجل فهمهم السقيم لها، ولوجودِ رواسبٍ سابقة يكونون قد اتخذوها أصولاً، ليتخلوا في النهاية عمّا يكون ثابتاً في كتاب الله وسُنّة رسوله ﷺ بما لا يدع مجالاً للريب، ويستسلموا لأهوائهم، ثم يخوضون في دفع تلك النصوص بسرد تلك اللوازم، وكأنّ المجال مجالٌ مناظرة يتحدد الموقف من خلالها، وليس الأمر كذلك؛ إذ ليس لنا إلا التسليم لما ثبت في الشرع.

أمّا ما سيأتي من التوضيح وكشف بعض الملابس: فهو لبيان تهافت هذه الشبه أولاً، ثم لبيان موقف أهل السُّنة مما ينسبُه المتكلمون إليهم، بل ولبراءة النصوص مما يتخيّله المتكلمون، وينسجون حول مدلولها من الأوهام.

• كلُّ ما ذكره التفاتازاني في تعطيل هذه الصفة أمورٌ مشتبهةٌ طالما اتكأ عليها المتكلمون، واستعانوا بالألفاظ المجمّلة المذكورة لتبريرها، فهذه الألفاظ - الحد، الحيز، والمكان، والجهة - ألفاظٌ مجمّلة، ليست ألفاظ النصوص حتى تكون محترمةً لها وزناً في النفي أو الإثبات، وقد سبق - في المبحث السابع - بيان موقف أهل السُّنة تجاه هذه الألفاظ، وما سأذكره هنا سيكون تطبيقاً لمذهب أهل السُّنة المبيّن هناك، وسيكون الردُّ من وجهين:

الوجهُ الأول: بيانُ كونها من الألفاظِ المجملة:

أما (الحد): فقد سبقَ الحديثُ عنه في المطلب الثاني من المبحث السابع، وأنه مما وردَ استعمالُه على لسان بعض السلف أيضًا، وتمَّ توضيحُ مأخذهم هناك.

أما ما ذهبَ إليه المبتدعةُ من أنَّ وصفَ الله تعالى بالعلو يستلزمُ الحد والتناهي: فخطأ؛ لأنه مبنيٌّ على الخطأ في معنى (الحيز) و(المكان)، بأن يكون المرادُ بالحيز أمرًا وجوديًا، وأنه ما يحوز المتحيِّز ويحيطُ به، وأنَّ القائلَ بالعلو يرى أنه تعالى مما تحوزُه المخلوقات، وكلُّ هذا خطأ، وتوضيحه في الوجه الآتي.

وأما المكان والحيز والجهة: فإن كان التفتازانيُّ أرادَ بنفي المكان والجهة: نفيَ كونه تعالى في مكان يحويه ذلك المكان بمثابة الجسم الحاوي له، وهو تعالى محوي، محتاج إلى هذا المكان: فلا ريب أنَّ المكان بهذا المعنى منفيٌّ عنه تعالى.

وإن أرادَ بنفي المكان نفيَ كونه تعالى مباينًا للعالم، عاليًا عليه، ونفيَ كونه على عرشه على ما يليقُ به: فلا شك أنَّ هذا المعنى باطل، بل هو بعبارة مباينٌ للعالم، مستوٍ على عرشه، وما ثبت له تعالى بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة: لا يُنفى بهذه الشبه المتهافئة، فلو ادعى مدَّع أنَّ هذا قولٌ بالمكان: فلا يضر، ما دام المعنى ثابتًا صحيحًا ثابتًا^(١).

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٦/٢٤٩)، وانظر عن لفظ: (الحيز، والمكان، والجهة): المصدر السابق (٧/١٥ - ١٦).

الوجه الثاني :

إن ما تصوّره التفتازاني من المحاذير السابقة مبنية على كون المكان والحيز وجوديًا، وهذا لا يستقيم مع ما قرّره هو نفسه من كون المكان والحيز موهومًا مفروضًا غير متحقق، حيث قرّر أنّ الحيز هو الفراغ المتوهم، وقال - أيضًا - عن المكان: إنه «عند المتكلمين عدم محض، ونفي صرف، يمكن أن لا يشغله شاغل، وهو المعني بالفراغ المتوهم، الذي لو لم يشغله شاغل: لكان فارغًا»^(١).

فإذا لم يكن الحيز أو المكان أمرين وجوديين: لا يصح التفريع بما سبق في كلامه من أنّ المكان هو البعد، وأنّ التمكن هو نفوذ بُعد (وهو الجسم) فيه، وأنه مستلزم للتجزئ.

وكذلك دعواه أزلية الحيز على تقدير التحيز في الأزل، والقول بحلول الحوادث فيه تعالى على القول بعدم أزليته^(٢).

فكل هذا مبني على كون المكان والحيز أمرًا وجوديًا، وهو لا يستقيم مع ما قرّره من كونه متوهمًا مفروضًا، كما سبق، وقد نسب التفتازاني هذا المذهب إلى المتكلمين^(٣)، وجزم بذلك - أيضًا - الجرجاني^(٤).

(١) «شرح المقاصد» (٢/١٩٩).

(٢) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٣).

(٣) للوقوف على خلاف الناس في هذا الموضوع، انظر: «المباحث المشرقية» للرازي (١/٣٢٧) وما بعدها.

(٤) انظر: «التعريفات» له (ص ٢٢٤).

وقد انتقدَه في ذلك بعضُ شُراح كلامه، من ذلك ما قاله الخياليُّ معلقًا على كلامه (فيلزَمُ قَدَمُ الحيز)، قال: «هذا مبنيٌّ على وجود الحيز، وهو خلافُ مذهب المتكلمين»^(١).

** * **

(١) «حاشية الخيالي على شرح العقائد» (ص ٧٣).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: منهجه في الصفات السلبية، مقارناً بمنهج السلف الصالح ..	١٩٤٧
الافتتاحية: في بيان المراد بالصفات السلبية عند المتكلمين	١٩٤٨
المطلب الأول: الصفات السلبية عند السلف الصالح	١٩٥٠
المسألة الأولى: طريقة القرآن: الإثبات المفصل، والنفي المجمل	١٩٥٠
المسألة الثانية: قد يرُدُّ النفي في الصفات مفصلاً، وهذا قليل، ويكون - غالباً - في ثلاثة أحوال، وبيانها	١٩٥١
المسألة الثالثة: معرفة الله ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصل فيها صفات الإثبات، والسلب تابع، ومقصوده تكميل الإثبات	١٩٥٣
المسألة الرابعة: كلُّ نفي يأتي في صفات الله تعالى في الكتاب والسنة إنما هو لثبوت كمال ضده، ولإثبات مدح، والصفات السلبية إنما تكون كمالاً إذا تضمنت أموراً وجودية	١٩٥٣
المسألة الخامسة: لمعرفة الصفات المنفية عن الله تعالى طريقان	١٩٥٦
المطلب الثاني: الصفات السلبية عند الخلف، ومنهج التفتازاني فيها	١٩٥٨
مذهب المتكلمين في الصفات السلبية عكس طريقة القرآن	١٩٥٨
نصٌّ طويل للتفتازاني في الصفات السلبية	١٩٥٩ - ١٩٦١
المطلب الثالث: الردُّ عليه على ضوء عقيدة أهل السنة	١٩٦٢
١ - خطأ هذا الأسلوب لكونه عكس طريقة القرآن	١٩٦٢
منهج المتكلمين في السلوب مرتبط برؤيتهم لوحداية الله	١٩٦٥
إثبات الصفات يخدم في التوحيد عند التفتازاني وغيره من المتكلمين، ولذلك يستثقلون إثباتها	١٩٦٨
مصدر منهج المتكلمين في الصفات السلبية هي الفلسفة	١٩٦٩
اعتراف بعض المتكلمين بكون المصدر هي الفلسفة	١٩٧٥

- تأثير الفلاسفة في الجهمية، وتأثيرهم على الأشاعرة والماتريدية في
 ١٩٧٧ توحيدهم المبني على التعطيل
- ١٩٧٨ كلما كان الرجلُ أحذق في التعطيل: كان أحقَّ بتوحيدهم
- ١٩٨٠ ٢ - أن مجرد النفي لا مدح فيه
- ١٩٨١ ٣ - إنَّ النفيَّ المجرّد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءةٌ أدبٍ مع الله تعالى
- ١٩٨١ ٤ - الفرق بين الصفات السلبية الواردة في النصوص، والتي أحدثها
 المعطلة
- ١٩٨١ ٥ - التقليدُ الأعمى للمعطلة في هذه السلوب، والتوقفُ في إثبات
 ما أثبتّه الله في كتابه أو على لسان رسوله لنفسه
- ١٩٨٢ ٦ - هذه الطريق فيها عباراتٌ مجملّة، يلزمُ من نفيها نفي الباطل
 والحقّ معاً
- ١٩٨٣ الهدف من تلك السلوب نفي ما يعطلونه من الصفات بيان ذلك
 من صنيع التفتازاني
- ١٩٨٣ ٧ - استقامة طريقة أهل السُّنة في النفي والإثبات، وتناقض المعطلة
 في ذلك . .
- ١٩٨٦ خلاصة نقد التفتازاني في الصفات السلبية
- ١٩٨٨ المبحث الثالث: دراسة منهجه في صفات الله تعالى
- ١٩٨٩ المطلب الأول: دراسة موقفه ومنهجه فيما أثبتّه من الصفات
- ١٩٩٠ المقام الأول: عرض آراء التفتازاني حول ما أثبتّه من الصفات
- ١٩٩١ بيان الخلاف بين الأشاعرة أنفسهم في متعلق السمع والبصر،
 وترجيح ما ذهب إليه التفتازاني
- ١٩٩٦ المقام الثاني: دراسة منهج التفتازاني فيما أثبتّه من الصفات
- ٢٠٠١ الموضوع الأول: القول بإثبات الصفات له تعالى في الجملة
- ٢٠٠١ مراد المتكلمين بكون الصفات زائدة على الذات (هامش)
- ٢٠٠٢ الموضوع الثاني: التدليل لذلك بالأدلة السمعية والعقلية
- ٢٠٠٣ الدليل الأول: الاستدلال بثبوت الأسماء على اتصافه تعالى
 بمعانيها
- ٢٠٠٣ لأهل السُّنة قواعدٌ متعلقة بهذا الموضوع، بيّناها
- ٢٠٠٧ الدليل الثاني: النصوص الواردة في إثبات الصفات
- ٢٠٠٩

الصفحة

الموضوع

- ٢٠١٠ قدحُه في هذا الدليل في كتبه الأخرى، والرُدُّ عليه
التفاتازاني ذَكَرَ لصفة (القدرة) تسعة أدلّةٍ وقدَحَ فيها جميعاً!
- ٢٠١١ (هامش)
الدليلُ الثالث: دلالةُ الأفعال المتقنة على ثبوت هذه الصفات
- ٢٠١٢ له تعالى
- ٢٠١٢ اهتمامُ المتكلمين بهذا الدليل، وتشكيكُ الرازيّ فيه بالباطل
- ٢٠١٢ نموذجٌ من تشكيكات الرازي (هامش)
- ٢٠١٣ الرُدُّ على من يجعلُ هذا الدليلَ هو الأصلُ في الإثبات والنفي
- ٢٠١٥ الدليل الرابع: أصدادُ هذه الصفات نقائصُ يجبُ تنزيهه تعالى عنها
بعضُ أئمةِ المتكلمين يرون أنّ إثبات الكمال لله تعالى،
ونفيِ النقائصِ عنه لا يُعلم بالعقل، وإنما يُعلم بالسمع فقط، وهو
الإجماع، والرد عليهم
- ٢٠١٥ هذا الدليلُ الذي ضعفوه هو الدليلُ المشهورُ بـ(قياس
الأولى)، والذي جاء به القرآن، وبيانه
- ٢٠١٨ من العجيب: أنّ المتكلمين يخضعون لدليل العقل إذا جاء
من الفلاسفةِ أو الجهمية، وإذا جاء من الكتاب والسنة لم يعتمدوه!!
- ٢٠١٩ خلاصةُ الجولةِ مع التفاتازانيّ حول أدلته لإثبات ما أثبتّه
من الصفات
- ٢٠٢٠ مفارقةُ التفاتازانيّ لمنهج أهل السنة حتى فيما وافقهم في الإثبات
- ٢٠٢٤ الموضوع الرابع: بيان أنّ الصفات التي أثبتّها أزلية، والرد على الكرامية
اعتماده على دليل الأعراض أترّ في موقفه فيما أثبتّه
أيضاً، وبيانه
- ٢٠٢٥ السببُ في القول بأزلية الصفات على الإطلاق
- ٢٠٢٧ وحدة الصفات عند التفاتازانيّ ودليلُ ذلك عنده
- ٢٠٢٨ المسألة الأولى: بحث مسألة أزلية الصفات المذكورة
- ٢٠٢٨ مواقف الناس في الصفات، والفرق بين موقف أهل السنة
وغيرهم في مسألة الأزلية
- ٢٠٣٢ مراتب الناس في الصفات والأفعال

- اختلاف الصفاتية - بما فيهم السلف - في الصفات العقلية -
 ٢٠٣٤ ماعدا الحياة
- المسألة الثانية: تعقيب على إدارة الخلاف مع الكرامية فقط
 ٢٠٣٦ كثيرا ما يُدير المتكلمون الخلاف مع الكرامية، ويستبعدون
- أهل السنة
 ٢٠٣٦ المسألة الثالثة: نقد رأي التفتازاني في (التعلق)
- ٢٠٣٧ اعتراف الرازي بعقم مذهبهم في التعلق
 ٢٠٤٠ الموضوع الخامس: سرد تلك الصفات التي يُثبتها التفتازاني،
 وتطبيق فكرة الأزلية عليها
- ٢٠٤١ أولاً: صفة العلم
 ٢٠٤٢ ميل الرازي إلى مذهب السلف في تعلق العلم بالمستقبل
 ٢٠٤٣ مذهب أهل السنة في ذلك مع الأدلة
 ٢٠٤٣ ثانياً: صفة الإرادة
 ٢٠٤٦ ثالثاً: صفتا السمع والبصر
 ٢٠٤٨ الموضوع السادس: بيان أن تلك الصفات قائمة بذاته تعالى،
 والرد على المعتزلة
 ٢٠٥٠ سبب التركيز على مخالفات المتكلمين في الصفات التي
 يوافقون أهل السنة والجماعة في إثباتها
 ٢٠٥٢ المطلب الثاني: دراسة موقفه ومنهجه فيما عطله من الصفات
 ٢٠٥٤ الإشارة إلى مجمل انحرافات التفتازاني فيما أثبتته من الصفات،
 وارتباطها بانحرافه فيما عطله من الصفات
 ٢٠٥٤ مكانة دليل الأعراض ومدى أثره فيما نفاه من الصفات
 ٢٠٥٥ أولاً: تعطيله لصفاته تعالى ما عدا الصفات السبع المذكورة
 ٢٠٥٥ جواب التفتازاني عن أدلة مثبتة الصفات
 ٢٠٥٦ الرد على المتكلمين في زعمهم أن الجارية كانت خرساء
 ٢٠٥٨ مواقف المتكلمين من حديث الجارية والرد عليهم
 ٢٠٦٠ بيان ما اشتمل عليه كلام التفتازاني، وهي أربعة أمور
 ٢٠٦٥ ثانياً: مناقشة التفتازاني في تعطيله لبعض الصفات
 ٢٠٦٥ المقام الأول: مناقشته في الموضوعات الأربعة المذكورة
 ٢٠٦٥

الصفحة

الموضوع

- الموضوع الأول: نفي ما عدّا الصفات السبعة العقلية ٢٠٦٥
- الموضوع الثاني: الشبه التي بنى عليها نفي الصفات ٢٠٦٦
- حججهم التي استندوا إليها في هذا الباب أربعة، وبيانها ٢٠٦٧
- الموضوع الثالث: بيان رأي المخالف عنده في إثبات جميع الصفات .. ٢٠٧٣
- خطوات أهل البدع في ترويح باطلهم والتزهيد في الحق، وبيان تطبيق التفتازاني لها في هذا الموضوع الخطير ٢٠٧٣
- ١ - استئثار الألقاب المعظمة، ورمي المخالف بالألقاب السيئة ... ٢٠٧٤
- ٢ - قرآن صاحب الحق بمن يكون مبطلاً مسلماً عند الجميع ... ٢٠٧٥
- ٣ - التلبس في محور القضية ٢٠٧٦
- ٤ - عرض مذهب أهل السنة ناقصاً ٢٠٨٠
- ٥ - إضافة عناصر أجنبية في قول أهل السنة للتفسير منه ٢٠٨١
- ٦ - عدم ذكر مذهب أهل السنة أحياناً ضمن المذاهب المعروضة .. ٢٠٨٣
- ٧ - إلزام أهل السنة بلوازم باطلة لا تلزمهم ٢٠٨٣
- مبلغ إنصاف التفتازاني في عرضه لمذهب المخالف هنا ٢٠٨٤
- الموضوع الرابع: أدلة المخالف المثبت لجميع الصفات، والواجب تجاه تلك الأدلة عند التفتازاني ٢٠٨٥
- أولاً: عرض التفتازاني لأدلة المخالف، وهم أهل السنة ٢٠٨٦
- خلاصته رأيه في طبيعة أدلة المخالف ٢٠٨٧
- مسالك التفتازاني للتخلص من أدلة المخالف (أهل السنة) السمعية ٢٠٨٧
- الرد عليه فيما ذكره من المسالك للتخلص من النصوص ٢٠٩٢
- المسألة الأولى: الإشارة إلى اشمئزاز المتكلمين من نصوص الصفات نماذج من نصوص أئمة الأشاعرة والماتريدية التي فيها تهوين سافر للنصوص، واشمئزاز منها ٢٠٩٥
- وقفه مع الرازي في موقفه الخطير من النصوص وفي قدحه ٢٠٩٧
- في الصحابة رضي الله عنهم ٢٠٩٧
- اتهامات خطيرة للرازي للمحدثين، ورميهم بالغفلة ٢٠٩٨
- دفاع الكوثري عن الثلجي، وردّه على الأئمة: ابن عدي، ٢٠٩٨
- والبيهقي، والدارمي ٢٠٩٨
- عداء الكوثري للسنة وأهلها ٢٠٩٩

الصفحة

الموضوع

- ٢١٠٣ وقفه مع الأمدي، وبيان أنه زاد على الرازي في رفض الأدلة السمعية .
- ٢١٠٨ الردُّ على تسميةِ نصوص الصفاتِ (ظواهر)
المسألة الثانية: الرد على التفتازاني في اعتباره نصوص الصفات
- ٢١٠٩ من المتشابه
- ٢١٠٩ عدمُ اعتماد المتكلمين على النصوص في الإثبات والنفي
- ٢١١١ السبب في إثارة المتكلمين لموضوع المحكم والمتشابه
- ٢١١١ استدلالهم بآية (آل عمران) لإثبات التأويل والتفويض
- ٢١١٣ صلةٌ مبحث المحكم والمتشابه بموضوع الصفات
- ٢١١٧ أولاً: تعريف المحكم والمتشابه أ - تعريفهما لغةً
- ٢١١٨ ب - الإحكام والتشابه في القرآن
- ٢١٢٠ ج - تعريفهما اصطلاحاً، مع بيان الراجح
- ٢١٢٤ ما هو المحكم والمتشابه عند المتكلمين؟
- ٢١٣٢ ثانيًا: الصفات ليست من المتشابه
- ٢١٣٢ الهدف من جعل المتكلمين نصوص الصفات متشابهة
- ٢١٣٥ مناقشة إدخال نصوص الصفات في المتشابه
- ٢١٣٩ المسألة الثالثة: الرد عليه في مسألة التأويل
- ٢١٤٠ تعريف التأويل: أ - لغةً
- ٢١٤٤ ب - التأويل في القرآن والسنة
- ٢١٤٦ ج - التأويل اصطلاحاً
- ٢١٤٩ المعنى الثالث للتأويل، وهو اصطلاح المتكلمين، والرد عليهم
- ٢١٥٠ ثانيًا: الرد على التفتازاني في التأويل
- القراءتان في مسألة الوقف في آية (آل عمران) صحيحة،
- ٢١٥١ ولا تعارض بينهما
- ٢١٥٢ التأويلُ بيانُ مراد المتكلم، وليس بياناً لِمَا يحتمله اللفظ في اللغة ...
- ٢١٥٥ سبب استشكال التفتازاني ولجؤه إلى التأويل، والرد عليه
- علم الكلام سببٌ للبعد عن النصوص، والارتقاء في العقلية
- ٢١٥٧ الفاسدة
- ظاهر النصوص باطلٌ عند التفتازاني وغيره من المتكلمين والردُّ
- ٢١٥٨ عليهم

- ٢١٦٠ كلامٌ مهم لابن أبي العز في بيان فساد التأويل
- كلامٌ مهم لابن القيم في بيان عجز المتكلمين عن بيان الفرق
بين ما يسوغُ تأويله، وبين ما لا يسوغُ
- ٢١٦٣ ومناقشتهم في ذلك بالتفصيل
- ٢١٦٤ مخاطر التأويل الفاسد
- ٢١٧١ **المقام الثاني: الرد عليه في الصفات إجمالاً**
- ٢١٧٢ **الأمر الأول: الردُّ عليه في إثباته لبعض الصفات، وتعطيله لبعضها**
قاعدة (القولُ في بعض الصفات كالقولِ في البعض الآخر)،
- ٢١٧٥ ومناقشة التفازانيِّ فيما عطله من الصفات
- ٢١٨٠ **الأمر الثاني: الردُّ عليه في الصفات الاختيارية**
- ٢١٨٠ أولاً: مذاهب الناس في الصفات الاختيارية
- ٢١٨٥ ثانياً: تحرير محل النزاع
- ٢١٨٨ ثالثاً: الأدلة على إثبات الصفات الاختيارية
- ٢١٨٨ الأدلة من القرآن الكريم
- ٢١٩١ الأدلة من السنة النبوية
- ٢١٩٦ اعتراف الرازي بأنَّ إثبات الأفعال الاختيارية لازمٌ لجميع الطوائف
- ٢٢٠٢ ردُّ التفازانيِّ على الرازي، والرد على التفازاني
المبحث الرابع: موقفه من صفات الله ﷻ، وهل هي عينُ الذات أو غيره،
- ٢٢٠٧ ومناقشته على ضوء عقيدة السلف الصالح
- ٢٢٠٨ **المطلب الأول: في الإشارة إلى أسباب نشوء هذه المسألة**
- ٢٢١٧ **المطلب الثاني: بيان موقف التفازانيِّ في هذه المسألة**
- ٢٢٢٧ **المطلب الثالث: في مناقشة التفازانيِّ على ضوء عقيدة السلف**
- ٢٢٢٧ **المسألة الأولى: الصفات ليست عين الذات ولا غيرها**
- ٢٢٢٧ ١ - بيان معنى (الذات)
- ٢٢٢٩ ٢ - المذاهب في الصفة: هل هي الموصوف أو غيره
- ٢٢٣١ ٣ - بيان الإجمال في لفظ (الغير)
- ٢٢٣٧ التفازانيُّ يضعف موقف أصحابه دون أن يرجع هو عنه
- ٢٢٤٧ التفازانيُّ أغنى غيره عن الاسترسال في إبراز تناقض أصحابه
- ٢٢٤٨ موقفه في كتبه المتأخرة في هذه المسألة

الصفحة

الموضوع

- ٢٢٤٩ ملاحظة دقيقة لشيخ الإسلام في هذه المسألة
- ٢٢٥٠ المسألة الثانية: مسألة إمكان الصفات أو وجوبها
- ٢٢٥٥ المبحث الخامس: مناقشته فيما زعم من نسبة «التفويض» إلى السلف
المطلب الأول: إبطال التفويض المبتدع، والرد على التفتازاني فيما زعم
من نسبه إلى السلف ٢٢٥٦
- المقام الأول: في إبطال التفويض المبتدع ٢٢٦٠
- ١ - الأدلة النقلية على بطلان التفويض ٢٢٦١
- خلاصة الأدلة النقلية ٢٢٦٩
- ٢ - الأدلة العقلية على بطلان التفويض ٢٢٧٠
- ٣ - اللوازم الباطلة للتفويض ٢٢٧٤
- المقام الثاني: الرد على التفتازاني فيما زعم من نسبة التفويض إلى السلف ٢٢٨١
- الأمر الأول: نشأة التفويض، وتطوره، وأدواره ٢٢٨١
- بعض النتائج المهمة في نشأته وتطوره وأدواره ٢٢٩٧
- الأمر الثاني: إبطال نسبة التفويض إلى السلف ٢٣٠١
- المطلب الثاني: استعراض شبهات المتكلمين في نسبة «التفويض» إلى السلف ٢٣١١
- المطلب الثالث: مناقشته في قوله (طريق السلف أسلم، وطريق الخلف أحكم) ٢٣٢٤
- المبحث السادس: دراسة الشبهات التي استند إليها في باب الأسماء والصفات ٢٣٤١
- أبرز شبهات المتكلمين في التعطيل ٢٣٤١
- المطلب الأول: شبهة التشبيه ٢٣٤٣
- التمهيد: نبذة عن شبهة التشبيه ٢٣٤٤
- المقام الأول: تعريف التشبيه ٢٣٤٨
- المقام الثاني: عرض شبهة التشبيه عند التفتازاني ٢٣٥٤
- الأمر الأول: عرض الشبهة عنده ٢٣٥٤
- الأمر الثاني: مفهوم التشبيه عند التفتازاني ٢٣٥٧
- الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في مفهوم التماثل ٢٣٦٣
- التفتازاني حاول التوسط بين الأشاعرة والماتريدية ولكنه
لم ينجح ٢٣٦٦
- غموض في موقف التفتازاني من التشبيه وأسبابه ٢٣٦٦

- المقام الثالث: دراسة موقف التفتازاني في التشبيه على ضوء منهج أهل السنّة ٢٣٦٩
- الأمر الأول: حقيقة التشبيه عند أهل السنّة والجماعة ٢٣٦٩
- الأمر الثاني: مقارنة موقف التفتازاني بموقف أهل السنّة في حقيقة التشبيه ٢٣٨٢
- المقام الرابع: نقد منهج التفتازاني حول «ظاهر النصوص» ٢٣٨٥
- الرد على من يجعل المعنى المعجمي للفظ حقيقة وظاهراً له (هامش) .. ٢٣٨٧
- ظاهر النصوص هو ما يتبادر منها بحسب المضاف إليه والقرائن مما يليق بجلال الله تعالى ٢٣٨٧
- السبب في جزم المتكلمين بأن ظاهر نصوص الصفات هو التشبيه الذين يجعلون ظاهر النصوص معنى فاسداً فينكرونه: يغلطون من وجهين ٢٣٩٦
- تطور نظرية الظاهر عند المبتدعة ٢٣٩٨
- جزم بعض المبتدعة بأن الأخذ بظاهر القرآن من أصول الكفر! ٢٣٩٩
- المقام الخامس: نقد نظرية تماثل الأجسام ٢٤٠٦
- عرض النظرية ٢٤٠٧
- اعتماد التفتازاني على هذه النظرية ٢٤٠٩
- المتكلمون بنوا أكثر الأصول الإسلامية على هذه النظرية ٢٤٠٩
- الرازي يرمي الإمام ابن خزيمة بالحماقة المفرطة في مسألة تماثل الأجسام ٢٤١٢
- الرازي يُزاوّل تطبيق هذه النظرية عملياً ٢٤١٦
- نقد نظرية تماثل الأجسام ٢٤١٧
- نقدّها من خلال أقوال الرازي نفسه، وبيان تناقضه ٢٤١٧
- نقدّها بأدلة من القرآن ٢٤٢٠
- اشتمالها على تحكّمات ليس عليها دليل ٢٤٢٠
- هذه النظرية مبيّنة على إثبات الجوهر الفرد، وقد تقدّم بطلانه ٢٤٢٢
- الفيزياء الحديث أثبت بطلان هذه النظرية ٢٤٢٢
- المقام السادس: التفتازاني مشبّه عند من هو أكثر تعطيلاً منه ٢٤٢٤
- منهج المتكلمين في التنزيه سلط الملاحظة عليهم ٢٤٣١
- المقام السابع: هل حقّ المعطلة غرضهم بما لجؤوا إليه من التأويل؟ ٢٤٣٣

- ٢٤٣٩ المطلب الثاني: نقد اعتماده على دليل التركيب
- ٢٤٣٩ الافتتاحية
- ٢٤٤٠ المقام الأول: عرض هذا الدليل
- ٢٤٤٦ الأمور التي اعتبرها التفتازاني منافيةً لوجوب الوجود
- ٢٤٤٧ مقدمة الكمال والنقصان، والوجوب والإمكان ورأي الرازي فيهما
- ٢٤٥٠ الإجمال في مصطلح (وجوب الوجود)، وبيان معانيه
- ٢٤٥٦ المقام الثاني: نقد دليل التركيب
- ٢٤٥٧ ١ - الاستفصال عن معنى (التركيب)
- ٢٤٥٧ معاني التركيب في اللغة والاصطلاح، وبيان أن إثبات الصفات ليس منها
- ٢٤٥٧ التفتازاني يعتبر إثبات الصفات تركيباً، وبيان اضطرابه في المسألة، وبيان سببه
- ٢٤٦٠ أنواع التركيب عند الفلاسفة والمتكلمين، وبيان ما فيها من الفساد
- ٢٤٧٢ الوجوه (٢ - ٤) في بيان فساد التركيب
- ٢٤٧٤ ٥ - الاستفصال عن معنى (الجزء)، و(الغير)، و(الافتقار)
- ٢٤٧٨ بقية الوجوه في بيان بطلان شبهة التركيب
- ٢٤٧٨ المقام الثالث: اضطراب التفتازاني في اعتبار الصفات موجبةً للتكثُر أو عدمه
- ٢٤٩٤ ١ - موافقته للمتفلسفة في أن إثبات الصفات يوجب التركيب
- ٢٤٩٩ ٢ - مخالفته للمتفلسفة في موضوع التركيب
- ٢٥٠١ اضطراب الرازي في هذه المسألة كما حصل ذلك للتفتازاني
- ٢٥٠٧ المبحث السابع: استخدامُه للألفاظ المجملة في تقرير معتقده
- ٢٥٠٨ الافتتاحية
- ٢٥١٣ المطلب الأول: بيان عقيدة أهل السنّة والجماعة في الألفاظ المجملة، وذكر بعض القواعد المتعلقة بهذا الباب
- ٢٥١٣ المقام الأول: ذكر ضابط الألفاظ المجملة
- ٢٥١٣ المقام الثاني: بيان عقيدة أهل السنّة والجماعة في الألفاظ المجملة، وذكر بعض القواعد المتعلقة بهذا الباب
- ٢٥١٩ الألفاظ نوعان، بيانها
- ٢٥٢٤

- المطلب الثاني: بيان استعمال السلف لبعض الألفاظ التي لم يرد ذكرها في النصوص، وتوضيح مأخذهم في الموضوع ٢٥٣١
- المطلب الثالث: سرد الألفاظ المجملة التي ذكرها التفتازاني - تبعاً للنسفي - وتطبيق قاعدة أهل السنة والجماعة عليها. ٢٥٣٧
- المقام الأول: لفظ الجسم ٢٥٣٨
- المقام الثاني: لفظ العرض ٢٥٥٦
- المقام الثالث: لفظ الجوهر ٢٥٦٣
- المقام الرابع: لفظ المتحيز ٢٥٦٧
- خلاصة هذا المبحث ٢٥٧١
- المطلب الرابع: أسباب الإجمال في الألفاظ. ٢٥٧٥
- المبحث الثامن: أفراد مواقف من بعض صفات الله، ورؤيته تعالى يوم القيامة ٢٥٨١
- المطلب الأول: صفة العلو، وفيه أربعة أمور ٢٥٨٣
- الأمر الأول: بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في هذه الصفة. ٢٥٨٣
- أدلة إثبات العلو من القرآن والسنة ٢٥٨٥
- الأمر الثاني: تحرير موقفه من هذه الصفة، ومن أدلتها، والرد عليه أولاً: تحرير موقفه من هذه الصفة ٢٥٩٠
- ثانياً: موقفه من الأدلة المثبتة لصفة العلو، والرد عليه ٢٥٩٢
- موقفه من الأدلة السمعية والرد عليه ٢٥٩٣
- جزم التفتازاني بأن نصوص الصفات من قبيل التخيل، والرد عليه ٢٥٩٤
- موقفه من دليل الفطرة لإثبات العلو، والرد عليه ٢٥٩٩
- موقفه من الدليل العقلي لإثبات العلو ٢٦٠٧
- حكم التفتازاني على هذا الدليل بكونه وهمياً، مع أنه لم يعتمد في نفي العلو إلا على الأوهام، بيانه ٢٦٠٨
- الأمر الثالث: الشبهات التي استند إليها في تعطيله لهذه الصفة ٢٦١٤
- الأمر الرابع: تنفيذ هذه الشبهات واحدةً واحدةً ٢٦١٥