



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

مَلِكًا فِي الْمَعَادِ

الْعَمَلُ
عِنْدَ الشَّيْخِ الْإِسْمَاعِيلِيِّ

السُّبْحَانَكَ يَا لَلَّهِ

وَقَدِ
عَلَّمَكَ الْوَيْلِيُّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التوحيد عند الشيخ ابن تيميه

كاتب:

كمال حيدري

نشرت في الطباعة:

مشعر

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|-------------------------------------|
| ٥ | الفهرس |
| ١٢ | التوحيد عند الشيخ ابن تيميه |
| ١٢ | اشاره |
| ١٣ | اشاره |
| ١٧ | مقدمات تمهيديه |
| ١٧ | اشاره |
| ١٩ | (١) مكانه التوحيد فى الفكر الدينى |
| ١٩ | اشاره |
| ٢١ | أهميه التوحيد |
| ٢٢ | فطره التوحيد |
| ٢٧ | حقيقه التوحيد والمراد منه وأقسامه |
| ٣١ | أساس المعرفه التوحيديه |
| ٣٥ | (٢) أقسام التوحيد الذاتى |
| ٣٥ | اشاره |
| ٣٨ | أقسام التوحيد بين المدارس الإسلاميه |
| ٤٥ | الخلط بين أقسام التوحيد |
| ٤٨ | الأساس فى أقسام التوحيد |
| ٥٥ | (٣) اتجاهات فى معرفه الله تعالى |
| ٥٥ | اشاره |
| ٦٠ | أقوال وكلمات المجسمه |
| ٦٠ | اشاره |
| ٦٠ | الأول: ابن تيميه |
| ٦٢ | الثانى: ابن القيم الجوزيه |
| ٦٤ | الثالث: الإمام الدارمى |

| | |
|-----|---|
| ٦٤ | الرابع: أبو إسماعيل الهروي |
| ٦٥ | الخامس: القاضي الإمام أبو يعلى الفراء |
| ٦٦ | السادس: الشيخ محمد بن صالح العثيمين |
| ٦٦ | السابع: اعتراضات أصحاب هذا المنهج على كتاب فتح الباري |
| ٧٠ | فتاوى التكفير في مسألة التجسيم |
| ٧٤ | أتباع ابن تيميه والخلاف مع ابن حجر |
| ٨١ | (٤) معرفه الصفات الإلهيه وموقف المدارس الإسلاميه منها |
| ٨١ | اشاره |
| ٨٣ | معرفه الصفات ومدرسه التجسيم |
| ٨٤ | الصفات الإلهيه والمفاهيم الماديه المحدوده |
| ٨٦ | ثلاثه اتجاهات في الصفات |
| ٨٦ | النظريه الأولى: المشبهه |
| ٨٨ | مناقشه المشبهه |
| ٩٠ | النظريه الثانيه: المعطله |
| ٩٤ | مناقشه المعطله |
| ٩٨ | النظريه الثالثه: إمكان المعرفه |
| ٩٩ | التفكيك بين المفهوم والمصداق |
| ١٠٥ | أصول وأركان الاتجاه التجسيمي |
| ١٠٥ | اشاره |
| ١٠٧ | الركن الأول: أن الله تعالى له حدّ |
| ١٠٧ | اشاره |
| ١٠٩ | تمهيد |
| ١١٠ | ما هو المراد من الحدّ؟ |
| ١١٢ | الحدّ في اللغه |
| ١١٥ | الأقوال في مسألة الحدّ |
| ١٢٠ | هل التوقف هو موقف الكتاب والسنة؟ |

- ١٢٢ أسباب القول بالحدّ
- ١٢٧ الآثار المترتبة على إثبات الحدّ لله تعالى
- ١٢٩ القائلون بالحدّ
- ١٣٤ ابن حنبل وحقيقه موقفه في الحدّ
- ١٣٨ الطحاوى ومخالفته لابن تيميه في إثبات الحدّ
- ١٣٩ ابن حجر العسقلانى ومخالفته لابن تيميه في إثبات الحدّ
- ١٤٠ المنكرون للحدّ من أئمه السنه
- ١٤٥ موقف أهل البيت (ع) من الحدّ
- ١٤٦ المسافه بين الله والخلق
- ١٥٠ الركن الثانى: أنّ الله تعالى له حيز وحجم وجهه
- ١٥٠ اشاره
- ١٥٢ التحيز والحجم لله فى رأى ابن تيميه
- ١٥٣ الجبهه لله تعالى فى رأى ابن تيميه
- ١٥٧ الثقل والوزن لله عند ابن تيميه
- ١٦١ مكان الله تعالى
- ١٦١ اشاره
- ١٦١ أ- الله فى السماء
- ١٦١ ب- الله على العرش
- ١٦٣ ج- الله فى السحاب
- ١٦٥ مكان الله عند الشيعة
- ١٧٦ ابن تيميه وصفات الخالق والمخلوق
- ١٨١ شواهد
- ١٨٦ الركن الثالث: أنّ الله تعالى له جسم
- ١٨٦ اشاره
- ١٩٠ ابن تيميه ورأيه الصريح فى التجسيم بحسب أقوال العلماء
- ١٩٨ تاريخ التجسيم عند ابن تيميه

- ٢٠٠ أصحاب التجسيم ومحاولات الدفاع
- ٢٠٤ الشيخ عبده وردّه على المجسمه
- ٢٠٥ ابن الجوزى وردّه على المجسمه
- ٢٠٧ الملازمه بين التشبيه والتجسيم
- ٢١٠ أبو زهره ورأيه فى المجسمه
- ٢١١ المجسمه وتكفيرهم لمخالفهم
- ٢١٥ متى ظهر القول بالتجسيم (محاولات للنيل من الشيعة)
- ٢٢٤ المراد من التجسيم والتشبيه فى محلّ البحث
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٢٧ الجسم فى كلمات اللغويين والفلاسفه
- ٢٣٣ علم الله تعالى بين ابن تيميه والشيعة
- ٢٣٤ البداء فى مصادر الفريقين
- ٢٤١ البداء بين الشيعة والسنة
- ٢٤١ اشاره
- ٢٤١ المحور الأول: حول معنى البداء فى اللغه
- ٢٤٣ المحور الثانى: حول البداء فى أحاديث أهل البيت (ع)
- ٢٤٤ المحور الثالث: موقع البداء من العلم الإلهى
- ٢٤٥ المحور الرابع: هل يختصّ البداء بالشيعة؟
- ٢٤٩ موقع ابن تيميه من فرق التجسيم
- ٢٤٩ اشاره
- ٢٥٤ أولويه أبحاث التجسيم على غيرها من الأبحاث
- ٢٥٨ خلاصه نظريه ابن تيميه فى التجسيم
- ٢٤٣ أتباع ابن تيميه ورأيهم فى التجسيم
- ٢٧٠ موقف ابن تيميه من علماء أهل السنه
- ٢٧٠ اشاره
- ٢٧٥ التمايز المعرفى بين المدرستين

- ٢٧٧ نظره أتباع ابن تيميه للأشاعره
- ٢٨١ نظره أتباع ابن تيميه لسائر الفرق
- ٢٨٣ ابن تيميه واستدلالاته الواهنه على التجسيم
- ٢٨٣ اشاره
- ٢٨٣ الاستدلال الأول: دليل الفطره والعقل
- ٢٨٤ الاستدلال الثاني: السنه النبويه
- ٢٨٤ الاستدلال الثالث: نفى الجسميه يستلزم القول بحدوث الخالق
- ٢٨٨ مدرسه ابن تيميه وتكفير مخالفيههم
- ٢٩٤ الزعم أن والد النبي (ص) في النار!
- ٣٠٤ هل الصفات الخبريه محكمه أم متشابهه؟
- ٣٠٤ اشاره
- ٣٠٥ ضابط المحكم والمتشابه في القرآن
- ٣١٥ موقف علماء السنه من آيات الصفات الخبريه
- ٣١٩ علماء السنه بين التأويل وعدم الأخذ بالظاهر
- ٣٢٣ الصفات الإلهيه والتجسيم في مدرسه أهل البيت
- ٣٢٧ الصفات الخاصه والمشتركه بين الخالق والمخلوق
- ٣٣٢ هل الحد من الأوصاف المشتركه أم المختصه؟
- ٣٣٤ حاكميه العقل بكون مفهوم الحد من المفاهيم المختصه بالمخلوقين
- ٣٣٩ التلازم بين المحدوديه والمعدوديه
- ٣٣٩ اشاره
- ٣٣٩ الأمر الأول: في معنى الوحد
- ٣٤٠ الأمر الثاني: الفرق بين الوحد العدديّه والوحد الحقه الحقيقيه
- ٣٤٢ الأمر الثالث: النتائج المترتبّه على الوحد العدديّه
- ٣٤٢ اشاره
- ٣٤٢ أولى: المقهوريه والفقدان للواحد بالعدد
- ٣٤٤ النتيجة الثانيه: أنه ليس بأزلي ولا أبدى

- ٣٤٥ النتيجة الثالثة: نفي التثليث
- ٣٤٦ مواقف لعلماء السنه من نظريات ابن تيميه
- ٣٥٠ أصول المعارف الدينيه وانحراف المجسمه عنها
- ٣٥٥ الركن الرابع: أن الله تعالى وزناً وثقلاً
- ٣٥٥ اشاره
- ٣٥٧ حديث الأبيط
- ٣٥٧ الأبيط فى اللغه
- ٣٥٨ روايات الأبيط
- ٣٦٧ موقف علماء المسلمين من أحاديث الأبيط
- ٣٦٩ مدرسه ابن تيميه وحديث الأبيط
- ٣٧٣ نقل الله تعالى فى مدرسه التجسيم
- ٣٨٢ موقف علماء أهل السنه من حديث الأبيط
- ٣٩١ أهل البيت ومقوله الثقل لله تعالى
- ٣٩٥ الركن الخامس: أن الله تعالى له صورته
- ٣٩٥ اشاره
- ٣٩٧ موقف ابن تيميه من حديث خلق الله آدم على صورته
- ٣٩٨ لفظ الحديث
- ٤٠٠ الحديث فى روايات الشيعة
- ٤٠١ المراد من الصورة فى الحديث
- ٤٠٥ الاتجاهات فى فهم الحديث
- ٤٠٨ موقع ابن تيميه بين هذه الاتجاهات
- ٤١٧ الحديث عند أتباع محمد بن عبد الوهاب
- ٤٣٠ موقف ابن تيميه من نصوص البخارى ومسلم
- ٤٣٤ ابن تيميه والتشبيه فى حديث الصورة
- ٤٤٥ تميز الله عن الموجودات فى نظريه ابن تيميه
- ٤٥٠ أدله ابن تيميه فى تفسير الحديث

| | |
|-----|--|
| ٤٥٤ | رأى ابن خزيمة والألباني في حديث الصورة |
| ٤٦١ | مخالفة علماء السنه لابن تيميه في حديث الصورة |
| ٤٦٤ | علماء الشيعة وموقفهم من حديث الصورة |
| ٤٦٤ | اشاره |
| ٤٦٦ | ١. ما ذكره الشيخ الصدوق |
| ٤٦٦ | ٢. ما ذكره السيد المرتضى |
| ٤٦٧ | ٣. ما ذكره العلامة المجلسي |
| ٤٦٨ | ٤. ما ذكره الشعراني |
| ٤٦٩ | ٥. ما ذكره الأرموى |
| ٤٧٠ | ٦. ما ذكره الملا هادي السبزواري |
| ٤٧٠ | ٧. ما ذكره السيد عبد الحسين شرف الدين |
| ٤٧١ | أدله القول بعود الضمير إلى آدم |
| ٤٧٣ | موقف ابن تيميه من صفه القدم والرجل لله تعالى |
| ٤٧٤ | النصوص الشريفه في المسأله |
| ٤٨٧ | الفهارس العامه |
| ٤٨٨ | فهرس الآيات |
| ٤٩٧ | فهرس الأحاديث |
| ٥١٦ | فهرس المصادر والمراجع |
| ٥٤٢ | تعريف مركز |

سرشناسه : حيدرى ، سيد كمال

عنوان و نام پديد آور : التوحيد عند الشيخ ابن تيميه / السيد كمال الحيدرى؛ بقلم خليل العاملى.

مشخصات نشر : تهران: نشر مشعر ، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهرى : ۵۲۹ ص.

شابك : ۹۷۸-۹۶۴-۵۴۰-۴۲۴-۴

وضعيت فهرست نويسى : فيپا

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه: ص. [۴۸۹] - ۵۱۴؛ همچنين به صورت زير نويس.

موضوع : ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، ۶۶۱-۷۲۸ق. -- نظريه درباره توحيد

موضوع : توحيد -- ديد گاه وهاييه

موضوع : توحيد

موضوع : وهاييه -- دفاعيه ها و رديه ها

موضوع : شيعه -- دفاعيه ها و رديه ها

شناسه افزوده : عاملى ، خليل رزق

رده بندي كنگره : BP۲۰۱/۶۵ / الف ۷۱ ح ۹ ۱۳۹۱

رده بندي ديويي : ۲۹۷/۶۹۲۴

شماره كتابشناسي ملي : ۳۰۵۲۳۷۱

مقدمات تمهيديه

اشاره

١. مكانه التوحيد في الفكر الديني
٢. أقسام التوحيد الذاتى
٣. اتجاهات فى معرفه الله تعالى
٤. معرفه الصفات الإلهيه وموقف المدارس الإسلاميه

(١) مكانه التوحيد فى الفكر الدينى

اشاره

أهميه التوحيد

فطره التوحيد

الكمال والمعرفه التوحيديه

فضيله المعرفه التوحيديه

حقيقه التوحيد والمراد منه وأقسامه

أساس المعرفه التوحيديه

أهميه التوحيد

التوحيد، من صفات الله تعالى. وهو صفة سلبية، بمعنى «نفي الشريك». وهو مقدّم على الصفات الأخرى، فهو الأصل الأول من أصول الدين.

ولذا كان الاهتمام الديني منصباً على التوحيد، وليس على إثبات وجود الله تعالى. فما خلا شردمه من الناس - هم الملاحده - ليس هناك من لديه شكّ في وجود الله سبحانه وتعالى.

إنّ الإنسانيه لا- تعيش مشكله إحداد على المستوى النظري ليكون هناك ما يسوّغ تركيز الجهود على إثبات وجود الله سبحانه، فالواقع الإنساني كان ولا يزال يعيش الإيمان بالله، والموكب البشرى متجه صوب الإيمان دائماً.

وإذا كانت البشريه تعيش مشكله على هذا الصعيد منذ فجر وجودها حتى قيام الساعة، فإنّما هي في مجال التوحيد ونفي الشريك، والشرك يسرى - ولو بشكل خفي - حتى في كثير من المؤمنين؛ قال تعالى: وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (يوسف: ١٠٦). لذلك لخص الإمام على بن أبي طالب (ع) كلّ القضية بقوله:

«وكمال التصديق به توحيدة» (١).

وعند العوده إلى القرآن الكريم نراه يُعنى بالتوحيد ويؤكدّه في نفسه وفي آثاره التربويّه والنفسيّه والاجتماعيه بما لا- يوازي تأكيده وعنايته بأيّ موضوع عقدي آخر، إلّا المعاد الذي يؤكدّه ويُعنى به في نفسه وما يترتب عليه من آثار تربويّه واجتماعيه بما يفوق تأكيده وتركيزه على التوحيد.

وإذا ما أشرفنا على المسألة من جهتها الأخرى حيث يقابل الشرك التوحيد، ستبرز تجليات وآثار أخرى للتوحيد في الحياة العملية.

يحسب الإنسان نفسه موحدًا، بيد أنه في الواقع مشرك، يتحرك تحركاً شركياً، وكل ما هناك هو الاختلاف في مصداق الشرك، فبعض مصاديقه واضح وبعضها خفي، وبعضها ملتبس، وقد تظافت الأحاديث في أن الشرك ينقسم إلى جلي وخفي، وأنه أخفى من ديبب النمل على الصفا في الليله الظلماء! لذلك لا- ينبغي أن ينحصر تصور الشرك في أذهاننا على مصداقه الواضح الذي ينصرف إلى عباده الأصنام، وإلا فهل الذي يتجه إلى الصنم ويتوسل إليه هو وحده المشرك، أما الذي يتجه إلى عباده المال أو إلى عباده هواه وإطاعته فهو موحد؟!

لابد من العوده إلى كتاب الله لننظر الحدود التي يرسمها بين التوحيد والشرك؛ يقول تعالى: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ (الجاثية: ٢٣) , وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ (القصص: ٥٠) .

ثم يأتي النهي عن اتباع الهوى: فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى (النساء: ٣٥) , وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ (الكهف: ٢٨) .

قد يتساءل بعض الناس عن فائده هذا البعد، وهل هناك مشكله تعود على الإنسان إذا ما جهل مراتب الشرك؟ نقول: أجل، هناك مشكله تنبع من قوله سبحانه: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ (النساء: ٤٨) .

فطره التوحيد

المنهج القرآني في التوحيد يتجنب البحث - كما أسلفنا - في إثبات وجود الله، ويتناول موضوعه في زاويه توحيد وجوده وألوهيته وربوبيته وغيرها من مراتب التوحيد؛ ومغزى ذلك أن القرآن يتعامل مع وجود الله كأمرٍ ثابتٍ

جُبِلَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ، مودع في فطرته فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (الروم: ٣٠) .

والأحاديث متظافرة في تفسير الفطره بالتوحيد.

* عن هشام بن سالم, قال: «قلت للإمام الصادق (ع): فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؟ قال: التوحيد» الكافي: ج ٢ ص ١٢, كتاب الإيمان والكفر, باب فطره الخلق على التوحيد, ح ١٠٠ .

* عن زراره, قال: «قلت لأبي جعفر الباقر (ع): أصلحك الله, قول الله عزَّ وجلَّ في كتابه فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا قال (ع): فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم . قلت: وخاطبوه؟ فطأ رأسه, ثم قال: لولا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم» توحيد الصدوق: ص ٣٣٠, باب فطره الله عزَّ وجلَّ الخلق على التوحيد, ح ٨٠ .

وقول الإمام (ع): «عند الميثاق» إشاره إلى قوله تعالى: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ (الأعراف: ١٧٢) .

* قال زراره: «سألت أبا جعفر الباقر (ع) عن قول الله عزَّ وجلَّ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ قال (ع): أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرِّ, فعرفهم وأراهم صنعه, ولولا ذلك لم يعرف أحدُ ربَّه» الكافي: ج ٢ ص ١٣, ح ٢٠٠ .

* وهذا ما ورد عن الإمام الصادق (ع) في ظلال هذه الآية أيضاً حيث قال

: «ثبتت المعرفه ونسوا الموقف وسيدكرونه, ولولا ذلك لم يدر أحدٌ من خالقه ورازقه» تفسير القمى: ج ١ ص ٢٤٨ .

وإذا كان كل إنسان مولوداً على الفطره - كما عن رسول الله (ص) :

«كل مولود يولد على الفطره، يعنى: المعرفه بأن الله عزّ وجلّ خالقه» (١) - إذن فكل إنسان مولود على التوحيد؛ لأنّ الفطره هى التوحيد ومعرفه الله سبحانه.

وهكذا صار الأصل الأوّل من أصول الدين توحيد وجود الله تعالى لا إثبات وجوده.

الكمال والمعرفه التوحيديه

هناك صله بين الكمال والمعرفه التوحيديه. فالإنسان مشدود فى حركته الحياتيه إلى كماله, وثمّ نقطه يلتقى عندها الكمال بالتوحيد ينبغى معرفتها.

لقد أشار القرآن الكريم فى آيات عديده إلى أنّ كلّ شىء مسخّر لأجل الإنسان؛ قال تعالى: وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ (الجاثيه: ١٣), وحتى الملائكه مسخّره لتسيير أمور الإنسان فَاَلْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا (النازعات: ٥), فيما تقوم به وفاقاً لدورها فى إنزال الوحي والرزق وغير ذلك. ما تهدف إليه حركه التسخير هذه هو أن يتحرّك الإنسان صوب كماله النهائى.

وعندما نأتى إلى القرآن لنستنتقه عن هدف الخلق, يواجهنا قول الله سبحانه: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: ٥٦). وهذه العبارة لا تمثّل الهدف النهائى لوجود الخلق وإنّما هى وسيله فقط لبلوغ الكمال النهائى المتمثّل فى اليقين بالله وَاَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (الحجر: ٩٩).

والذروه فى هذا اليقين هو ما بلغه أنبياء الله العظيم على هذا الخطّ, حيث يصف القرآن الكريم مقام خليل الرحمن بقوله: وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (الأنعام: ٧٥).

فكلّ شيءٍ إذن مسخّرٌ للإنسان كى يبلغ كماله، وكمال الإنسان فى معرفه الله، وبلوغ اليقين بهذه المعرفه.

وهنا يلتقى الكمال بالمعرفه التوحيديه وفق مسارٍ يرسم الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبى طالب (ع) خطواته بدقه فى قوله:

«أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيدُه، وكمال توحيدُه الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه» (١).

فضيله المعرفه التوحيديه

قبل الدخول فى تفاصيل البحث العلمى للتوحيد وأنواعه ومقومات كل نوع، نمرّ على إضمامه من الأحاديث الشريفه فى هذا المجال؛ لما تحدّثه لدى الإنسان الموحّد من شحنه مكثفه من الأحساس التوحيدى ترشد لمكانه الموحّدين، وتمهّد السبيل للبحث العملى، بما تحدّثه من انشراح فى النفوس والصدور.

فى الأحاديث الشريفه تركيز كبير على ثواب الموحّدين يقوم على أساس ما يحمله الموحّدون من معرفه توحيديه. فإذا ما أجلنا الطرف فى كتاب واحد من كتب أحد علمائنا المحدّثين وهو أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين المشهور بالصدوق (ت: ٣٨١هـ-) نراه يفرد فى كتابه النفيس «التوحيد» باباً بعنوان «ثواب الموحّدين» يسرد فيه عدداً كبيراً من الأحاديث تصل إلى خمسّه وثلاثين حديثاً، منها:

* عن أبى سعيد الخدرى، قال: «قال رسول الله (ص):

ما قلت ولا قال القائلون قبلى مثل لا إله إلا الله» (٢).

١- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١.

٢- توحيد الصدوق: ص ١٨.

* وعن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) , عن آبائه (ع) قال: «قال رسول الله (ص):

خير العبادة قول لا إله إلا الله» (١).

وعن النبي (ص):

«الاستغفار وقول لا إله إلا الله خير العبادة» (٢).

وفيه إشارة إلى قول الله سبحانه: فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ (محمد: ١٩) .

وفى السياق ذاته ما ورد عن جابر بن عبد الله, عن النبي (ص) أنه قال: «الموجبتان؛ مَنْ مات يشهد أن لا إله إلا الله [وحده لا شريك له] دخل الجنة, ومن مات يشرك بالله دخل النار» (٣).

والمقصود من الموجه فى الحديث هو ما يوجب دخول الجنة وما يوجب دخول النار. فالتوحيد يوجب دخول الجنة, ولكن ليس مطلق التوحيد بل التوحيد بشرطه وشروطه, والشرك يوجب دخول النار إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (النساء: ٤٨) .

وفى ما يكون قيداً لكلمة التوحيد لكى يستوجب صاحبها الجنة, جاء عن رسول الله (ص) قوله

: «إِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةٌ عَظِيمَةٌ كَرِيمَةٌ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، مَنْ قَالَهَا مُخْلِصاً اسْتَوْجِبَ الْجَنَّةَ» (٤).

فليست هذه الكلمة تستوجب الجنة مطلقاً, وإنما تستوجبها لصاحبها مع الإخلاص, وكما قال الإمام على (ع)

(«وكمال توحيد الإخلاص له, وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه» .

١- المصدر نفسه: ص ١٨.

٢- الأصول من الكافي: ج ٢ ص ٥٠٥.

٣- توحيد الصدوق: ص ٢٠.

٤- بحار الأنوار: ج ٣ ص ٥، الباب الثالث، ح ١٣.

أما من يقولها كاذباً غير مخلص, فالحديث يشير في تتمته إلى أنّ جزاءه بها في هذه الدنيا أن تعصم ماله ودمه فقط, ولا شيء له في الآخرة إلا الخزي والنار:

«ومن قالها كاذباً عصمت ماله ودمه, وكان مصيره إلى النار» (١).

وبذلك يتضح أنّ ما يُرجى في كلمة التوحيد من ثواب للموحّدين ليس مطلق اللقلقه والذكر اللساني - وإن كان للذكر اللساني ثوابه في حال توافر شروطه - بل أن تقترب بشروطها, وأهمّها أن يقولها الناطق بها بإخلاص, وللإخلاص حدوده في المعرفة والنفس والسلوك كما بيّنت الآيات والروايات كما مرّ.

* عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال:

«من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنّة, وإخلاصه أن تحجزه لا إله إلا الله عمّا حرّم الله عزّ وجلّ» (٢).

وما يمكن المصير إليه أنّ التوحيد هو الأساس الذي به يتميّز أهل الجنّة من أهل النار.

حقيقته التوحيد والمراد منه وأقسامه

في ضوء الأحاديث المتقدمة يتساءل الباحث عن المراد بالتوحيد, والمطلوب منه, وبمّ يوحد الله سبحانه؟

نسعى إلى تقريب صورته المسألة من خلال مثال نستمدّه من الإنسان نفسه كموجود طبيعي. إذا ما قمنا بعملية تحليل للمركّب الذي يُطلق عليه «الإنسان» وجدناه يتألف من «ذات وصفات وأفعال», فلهذا الموجود ذات وهويه, وله صفات, كما أنّ له أفعالاً. أمّا الذات أو الهويه فالمقصود منها هو

١- توحيد الصدوق: ص ٢٣.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٧.

ما يميّز به الإنسان عن غيره، فلو دخلنا بعملية مقارنه بين الإنسان والموجودات الأخرى لرأينا أنّ هناك عدداً من العناصر المشتركة بينهما، كما أنّ هناك أمراً يميّز الإنسان عن بقيّة الموجودات. لو بدأنا بعنصر الجسميّة وأن الإنسان جسم من الأجسام، لرأينا أنّ هذا ليس ممّا يختص بالإنسان، بل هو عنصر مشترك بين جميع الموجودات الماديّة. فما من موجود مادّي إلّا وله جسم، وله طول وعرض وعمق ونحو ذلك. ولو لاحظنا في عمليته المقارنه عنصر النموّ لرأينا لا يختصّ بالإنسان وحده، بل هو عنصر مشترك موجود في الحيوان والنبات أيضاً.

كذا الحال لو انطلقنا من عنصر التحرّك الإرادى، فيما يقال عن الإنسان - فى المنطق - من أنّه جسم حسّاس متحرّك بالإراداه، فإنّ هذا أيضاً لا يختصّ بالإنسان وحده بل الحيوانات هى الأخرى موجودات متحرّكة بتحرّك إرادى؛ لذلك راح المناطقه والفلاسفه يبحثون عمّا يميّز الإنسان عن غيره فيما وراء هذه العناصر المشتركه، فاستقرّوا على النطق عندما ذكروا فى حقيقه الإنسان أنّه حيوان ناطق.

ومع اختلافهم فى تحديد المراد من النطق؛ أهو القابليه على التكلّم والحديث، أم القابليّه على إدراك المفاهيم الكلّيّه؟ بعباره أخرى: أهو أمرٌ مرتبط بنطق الإنسان وتكلّمه اللسانى، أم بتعلّقه وإدراكه؟ بغضّ النظر عن هذا كلّه، وسواء كان المراد هذا أو ذاك، فقد اتّفقوا على أنّ ما يميّز الإنسان عن غيره من الموجودات - كالحجر والشجر والبقر والغنم والسماء والأرض - لا يتمثّل فى عناصره الجسميّة أو النموّ أو الحركة الإراديّه ونحو ذلك، وإنّما يكمن بتلك الحقيقه التى أطلقوا عليها خاصّه النطق.

هذه الحقيقه التى تميّز الإنسان عن غيره هى التى يعبرّ عنها بهويّه الإنسان

وذاسته، ومن أهم خصائصها أنها لو أخذت من الإنسان وسُلبت عنه لما بقي إنساناً؛ لأنَّ إنسانيته متقومه بها.

يمكن توضيح المسأله بالماء، فحقيقه الماء أنه مركب من عنصرين هما الأوكسجين والهيدروجين، ولو سُلب منه أحد هذين العنصرين لما بقي ماء، ومعنى ذلك أنَّ حقيقه الماء مركبه من هذين العنصرين، كذلك حقيقه الإنسان وهويته فهى أيضاً قائمه ومختصه بالخصله التى يعبر عنها المناطقه ب- «الناطقيه»، وهذه الخصوصيه هى التى يعبر عنها ب- «الذات». ثمَّ فى مقابل الذات أمر آخر يعبر عنه بالصفات. فلو أخذنا الهويه الإنسانيه كمثال، فإنَّ لها مجموعه من الصفات، فتارةً يكون الإنسان عالمًا، وأخرى لا- يكون، وتارةً يكون شجاعاً وأخرى لا- يكون، وتارةً يكون رحيماً وأخرى لا يكون، وهكذا. يعبر عن هذه الخصال بصفات الإنسان، والفرق بين الذات والصفه أنَّ الذات إذا فقدت تلك الحقيقه المقومه لها فلن تبقى بل تتغير وتفقد هويتها، بخلاف الصفه؛ فالإنسان إنسان سواء كان عالمًا أم لم يكن.

الأمر نفسه ينطبق على مثال الماء، فالبروده والحراره هما صفتان من صفاته، إذ قد يبرد الماء وقد يكون حارًا، ولكن لو ارتفعت الحراره والبروده فلا ترتفع حقيقه المائيه عن الماء؛ لأنها متقومه بشيء آخر، وهذا معناه أنَّ الصفه شيء غير الذات.

وهذه المقوله تصح مادام الحديث يدور حول الموجودات الممكنه الحادثه، أمَّا فى الواجب سبحانه فإنَّ صفاته عين ذاته.

إذن الصفه هى عباره عن تلك الهيئات والأمر التى قد توصف بها ذات من الذوات وقد لا توصف. وفرق الصفه عن الذات أنَّ الصفه سواءً كانت موجوده أو رُفعت تبقى الذات على حالها، أى تبقى للموجود هويته بما هى

عليه دون أن يطرأ عليها تغيير.

لكن هناك نسق ثالث يدخل في تركيبه الإنسان بالإضافة إلى الذات والصفات. فعلاوه على أن الإنسان حيوان ناطق من صفاته أنه عالم, جاهل, شجاع, جبان, بخيل, جواد, رحيم, قاسٍ وما إلى ذلك, فإن له أفعالاً تُنسب إليه كالقيام والجلوس والنوم واليقظة والأكل والشرب ونحوها. وبذلك ينتهي المركب الإنساني إلى ذات وصفات وأفعال.

في ضوء هذه المقدمه يتبين أن الحديث عندما يجرى عن توحيد الله سبحانه فهو تارة يدور عن الوحدہ الذاتيه التي تقع فيها الوحدہ كصفه للذات, بما يعنى أن ذاته واحده, وثانيه عن التوحيد الصفاتى بما يدل على أن صفاته واحده, وثالثه عن الأفعال بما يفيد أن أفعاله واحده, وأن كل ما فى الوجود إن هو إلّا فعله, وهو ما يُصطلح عليه بالتوحيد الأفعالى.

وبناءً على ذلك فإن عقيدته التوحيد هي إيمان الموحّد بتوحيد الله الذاتى والصفاتى والأفعالى؛ وقد أشارت الآيات القرآنيه إلى هذه المراتب التوحيديه الثلاث.

ومما جاء فى الروايات فى الدلاله على هذه المراتب ما ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) أنه قال:

«جاء جبرائيل إلى رسول الله (ص),

فقال: يا محمّد طوبى لمن قال من أمتك: لا إله إلّا الله وحده وحده وحده» (١). فمع أنه من المحتمل أن يكون تكرار «وحده, وحده, وحده» قد جاء لغرض التأكيد, لكن يُحتمل - والله العالم - أن يكون فى الروايه إشاره إلى التوحيد فى مراتبه الثلاث, أى وحده ذاتاً, ووحده صفهً, ووحده فعلاً, ومن ثمّ تكون قد استوعبت التوحيد الذاتى والصفاتى والأفعالى.

ومن الأمور المهمّة التي تجدر الإشارة إليها في مسأله التوحيد, تحديد موقع التوحيد في التصنيف المألوف للصفات.

توجد تقسيمات متعدّده لصفات الله سبحانه؛ منها أن تقسّم إلى جماليته وجلاليته, أو بتعبيرٍ آخر: إلى صفات ثبوتيه تثبت لله, وأخرى سلبيه يُنزّه عنها سبحانه, ومن الواضح أنّ التوحيد يدخل في عداد الصفات السلبيه التي تعنى نفى الشريك عن الله, وذلك على غرار نفى الجهل عنه وتنزيهه عن الجسميه ونحو ذلك من الصفات السلبيه.

وفي هذا السياق, ربما كان في قوله تعالى: وَيَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (الرحمن: ٢٧), إشارة إلى هذين النوعين من الصفات, حيث «الإكرام» إشارة إلى الصفات الثبوتيه, و«الجلال» إشارة إلى الصفات السلبيه, والله أعلم.

وتجدر الإشارة إلى وجود علاقة ترابطيه محكمه بين مراتب التوحيد الثلاث, فإذا ما ثبت التوحيد الذاتى فسوف يثبت التوحيد الصفاتى والتوحيد الأفعالى, وإنّ ما يتشعب على التوحيد الأفعالى من فروع وبحوث تفصيليه يرجع أساسه إلى التوحيد الذاتى.

أساس المعرفة التوحيديه

إن الأصل الذى تقوم عليه معارف التوحيد هو تحديد المراد من توحيدِه سبحانه, وفهم معنى الواحد والواحد فيما تشير إليه الآيات مثل قوله تعالى: وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ (المائدة: ٧٣), وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد: ١٦), وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (ص: ٦٥).

فما لم يتمّ فهم مسأله الواحد لا تتيسر عمليه فهم بقيه معارف التوحيد,

فالخالقيّه والمعبوديّه والرازقيه وكلّ الأسماء الحسنى التى وردت فى القرآن يتعذّر فهمها حال إغفال تلك المسأله.

والمراد من الوحده التى هى أساس المعرفة التوحيديه الوحده فى معتقدنا وقولنا: «إنّ الله واحد» , والواحد قد يكون واحداً حقيقياً وقد لا يكون, والواحد الحقيقى قد تكون وحدته حقّه وقد لا تكون.

ولأدّن طبيعه البحث فى التوحيد تفرض على الباحث فهم المراد من «الواحد» كان لابدّ من توضيح المسأله بشىء من الإجمال الذى نترك فيه التفصيل إلى الكتب المختصّه, فنقول: لقد قسّموا الوحده إلى وحده غير عدديّه وهى الوحده الحقه الحقيقيه والتى هى عين الذات لا صفه زائده عليها, وفى حال وصف الله تعالى بالواحد فيكون المراد من الواحد هو هذا المعنى, وإلى وحده عدديّه تقع فى قبال الوحده الحقه الحقيقيه غير العدديّه, وهى الوحده التى إذا انضمّ إليها شىء آخر صارت اثنين, وإذا انضمّ إلى الاثنين شىء صاراً ثلاثة وهكذا, ومن أهمّ خصائص الوحده العدديه: المحدوديه والانتهاه (١), فما لم ينته الأوّل لا تصل النوبه إلى الثانى, فلا- يقال للكتاب ثانٍ إلّا عندما ينتهى الأوّل, أمّا لو كان هناك كتاب لا نهايه له فلا يكون ثمّ مجال لكتابٍ ثانٍ, فمتى انتهى الأوّل ليكون هناك ثانٍ؟ لذلك جاء فى كلام الإمام على ما يربط بين الحدّ والعدّد, فإذا ما حدّ الشىء فسيتعدّد, أى يقبل الثانى والثالث؛ قال (ع) :

«ومن وَصَفَه فَقَد حَدّه, ومن حَدّه فَقَد عَدّه» (٢).

على الأساس نفسه رفض الإمام (ع) منطق الوحده العدديه؛ إذ لا يجوز أن يوصف الله سبحانه وتعالى بالوحده العدديه؛ وذلك حيث يقول (ع) فى

١- سيأتى معنا لاحقاً فى مبحث «الحدّ» تفسير أشمل لمعنى هذه الوحده.

٢- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٥٢.

جواب من سأله يوم الجمل: أتقول أن الله واحد؟ »

فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأنّ ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الأعداد» (١).

فمفتاح المعرفة التوحيدية هو الاعتقاد والتمييز بين معانى الوحده، وتحديد المراد من وحده الله عزّ وجلّ. وخير شاهدٍ على ما نقول ما وقع فيه أصحاب القول بالحدّ لله سبحانه وتعالى، لأنّه كما سيأتى معنا فى هذه الأبحاث، أن القائلين بالوحده العدديّه وصل بهم الأمر إلى القول بإثبات الحدّ لله عزّ وجلّ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(٢) أقسام التوحيد الذاتي

إشاره

أقسام التوحيد بين المدارس الإسلاميه

المنكرون للتقسيم الثلاثي للتوحيد

الخلط بين أقسام التوحيد

الأساس فى أقسام التوحيد

فى ضوء ما تقدم تبين لنا أنّ التوحيد ينقسم إلى أقسام ثلاثة وهى:

أولاً: التوحيد الذاتى , وهو الذى تقع فيه الوحده كصفه للذات, بما يعنى أنّ ذاته واحده.

ثانياً: التوحيد الصفاتى , بما يشير ويدلّ على أن صفاته واحده.

ثالثاً: التوحيد الأفعالى , بما يفيد أن أفعاله واحده, وأنّ كلّ ما فى الوجود إن هو إلّا فعله.

وتدور عقيدته التوحيد حول إيمان الموحد بتوحيد الله الذاتى والصفاتى والأفعالى.

وعندما نصل إلى التوحيد الذاتى يواجهنا البحث الكلامى والفلسفى بتناول الموضوع من خلال بُعدين ينقسم إليهما التوحيد الذاتى وهما:

أولاً: التوحيد الواحدى .

ثانياً: التوحيد الأحدى .

وقد استخدم القرآن الكريم فى آياته هذين البعدين, كما فى قوله تعالى: **إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ** (البقره: ١٦٣), وقوله تعالى: **وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ** (التوبه: ٨٤) .

أمّا الجبهه التى يتركز عليها تمييز المتكلمين بين الواحد والأحد فتتمثل بطبيعته الذات الإلهيه ومعرفه هل لهذه الصفات ثانٍ أو شريك أو شبيه, كما لو فرضنا أن لعلّى شبيهاً ونظيراً فى الإنسانيه هو زيد.

هل لله سبحانه شبيهٌ ونظير؟ إنّ مهمّه النفى فى هذه المقوله هى التى ينهض بها التوحيد الواحدى, فوظيفه هذا القسم من التوحيد نفى الثانى

والنظير والمثيل والشبيه والشريك.

أما التوحيد الأحدي، فيتحرك باتجاه آخر، مفاده البحث في الذات الإلهية نفسها، أهي بسيطة أم مركبة؟

فالتوحيد الذاتى الواحدى يرجع إلى نفى الثانى لله سبحانه وتعالى، ونفى الوحده العديّه ويترتب عليه نتائج ذكرها المتكلمون ومن أهمها: عدم تناهى الحق سبحانه وتعالى، وإثبات أزليته وأبديته، وإثبات كونه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، ونفى التثليث، أما التوحيد الذاتى الأحدي فمعناه نفى التركيب وإثبات بساطه الحق سبحانه.

أقسام التوحيد بين المدارس الإسلاميه

وقع الخلاف بين المدارس والمذاهب الإسلاميه فى أقسام التوحيد، وهل له قسم واحد أم أقسام متعدده.

ذهب علماء مدرسه أهل البيت (ع) إلى أن التوحيد ينقسم إلى التوحيد الذاتى والتوحيد الصفاتى والتوحيد الأفعالى، والتوحيد الذاتى على نحوين هما توحيد الأحديّه وتوحيد الواحدية.

وذهب غيرهم إلى تقسيم آخر فقسّموه إلى توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية أو توحيد العباده، ولم يجعلوا توحيد الذات قسماً من هذه الأقسام.

وهذا التقسيم لم يرد بشكله الواضح والصريح فى القرآن الكريم، ولا فى روايه معتبره عن النبى الأكرم (ص)، بل هو بحثٌ اجتهادى استقرائى.

وقد ذكر هذا التقسيم فى كلمات جمله من الباحثين، كما فى كتاب (تحقيق العبودية بمعرفة الأسماء والصفات) وفيه:

(المطلب الثالث: أقسام التوحيد عند أهل السنّه والجماعه... .)

ولهذا قسّم العلماء التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبيّة، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد العبادة.

أولاً: توحيد الربوبيّة: وهو إفراد الله تعالى بالخلق والرزق والإحياء والإماتة وسائر أنواع التصريف والتدبير لملكوت السماوات والأرض، وإفراده بالحكم والتشريع بإرسال الرسل وإنزال الكتب. . . .

ثانياً: توحيد الألوهيّة: ويسمى توحيد العبادة: وهو إفراد الله تعالى بالعبادة، فلا يُعبَد غيره، ولا يدعى سواه، ولا يستغاث إلا به، ولا يُنذر ولا يُذبح ولا يُنحر إلا له.

ثالثاً: توحيد الأسماء والصفات: وهو وصف الله تعالى وتسميته بما وصف وسمّى به نفسه، وبما وصفه وسمّاه به رسوله (ص) في الأحاديث الصحيحة، وإثبات ذلك له من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل) (١).

وقسّم ابن قيم الجوزيّة التوحيد إلى قسمين: التوحيد النظري والتوحيد العملي، وذكر ذلك في كتاب (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين)، فقال: (التوحيد نوعان: نوع في العلم والاعتقاد، ونوع في الإرادة والقصد، ويسمى الأول: التوحيد العلمي، والثاني: التوحيد القصدى الإرادى؛ لتعلق الأول بالإخبار والمعرفة، والثاني بالقصد والإرادة. وهذا الثاني أيضاً نوعان: توحيد في الربوبيّة، وتوحيد في الإلهيّة، فهذه ثلاثة أنواع) (٢).

فكلام ابن قيم وتقسيمه التوحيد إلى قسمين، يكشف عن كون هذه القضية غير منصوصه، وإنما هي مجرد اجتهادات.

١- تحقيق العبوديّة بمعرفة الأسماء والصفات: ص ١٠٥.

٢- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: ج ١ ص ٢٤-٢٥.

ولكون هذه التقسيمات متَّفَقاً عليها عند أهل السنَّة والجماعه، يقول عبد الرحيم السُّلمى في كتابه (حقيقه التوحيد بين أهل السنَّة والمتكلمين):

(... وهذه المعانى - أى أقسام التوحيد - متَّفَقٌ على حقيقتها عند أهل السنَّة والجماعه، وأدلتها مستفيضه فى القرآن والسنَّة وحياه الرسول (ص) العمليّه.

وقد عبّر عن هذه المعانى أهل السنَّة والجماعه بذكرهم لأقسام التوحيد، وقد اختلف تقسيمهم لهذه المعانى؛ لا لاختلافهم فى التوحيد نفسه، ولكن ذلك يعود لأمرين:

أحدهما: اختلافهم فى زاويه التقسيم وجهته، فمن نظر إلى التوحيد من جهه العبد قسّمه إلى: علمى وعملى، ومن نظر إليه من جهه الله تعالى قسّمه إلى: الربوبيّه والألوهيّه والأسماء والصفات.

وهذا لا يعتبر اختلافاً معنوياً بل هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تضادّ.

الثانى: اختلافهم فى التعبير اللفظى عن المعنى الصحيح كما يعبّر بعضهم عن التوحيد العلمى ب-: توحيد فى العلم والاعتقاد، أو التوحيد فى العلم والاعتقاد، أو التوحيد القولى، أو التوحيد الاعتقادى... ونحو ذلك.

وكما يعبّر بعضهم عن التوحيد العلمى ب-: توحيد القصد والطلب، أو التوحيد القصدى الطلبى، والتوحيد فى العمل، أو التوحيد الفعلى...

وهذه التعبيرات المختلفه ليست متباينه بل هى متوافقه...

والمشهور عند أهل العلم أنّهم يقسّمون التوحيد إلى ثلاثه أقسام، وهى: توحيد الربوبيّه وتوحيد الألوهيّه وتوحيد الأسماء والصفات، أو إلى قسمين وهما: توحيد المعرفه والإثبات وتوحيد القصد والطلب (1).

ويبقى السؤال عن الذى ذكر هذا التقسيم الثلاثى لأوّل مرّه، وهناك

أبحاث مفصّله في هذا المجال لسنا بصدد الدخول فيها، وتكفي الإشارة إلى ما ذكره صاحب كتاب (القول السديد في الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد) عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر، حيث كتب هذا الكتاب ردّاً على حسن بن علي السقّاف مؤلّف كتاب (التنديد بمن عدّد التوحيد، وإبطال محاوله التثليث في التوحيد والعقيدة الإسلاميه)، فهو بعد أن يذكر أنّ عقيدة التثليث عقيدة نصرانيه فاسده حكم الله في القرآن على أهلها بالكفر، وأنّ صاحب كتاب التنديد حكم على عامّه المسلمين الموحّدين لله في ربوبيّته وأسمائه وصفاته وألوهيته بأنهم ثلثوا في عقيدتهم، فهو ينكر على الكاتب ربطه بين تقسيم التوحيد إلى أقسام ثلاثه وعقيدة التثليث المنحرفه، ثمّ ينقل عن الكاتب قوله: (. . . وخصوصاً أنّ هذا التقسيم لا يُعرف عند السلف البتّه، وإنّما اخترع هذا التقسيم وانتشر بعد القرن السابع الهجرى [أى بعد ابن تيميه]. . . ولم يذكر الله تعالى في كتابه ولا النبيّ (ص) في سنّته أنّ التوحيد ينقسم إلى ثلاثه أقسام: توحيد ربوبيّه وتوحيد ألوهيه وتوحيد أسماء وصفات، بل لم ينطق بهذا التقسيم أحدٌ من الصحابه، بل ولا أحدٌ من التابعين، بل ولا أحدٌ من السلف الصالح - رضى الله عن الجميع - بل إنّ هذا التقسيم بدعه خلفيه مذمومه حدثت في القرن الثامن الهجرى؛ أى بعد زمن النبيّ (ص) بنحو ثمانمائه سنه، ولم يقل بهذا التقسيم أحدٌ من قبل. . . ابن تيميه الذى اخترع تقسيم التوحيد إلى ألوهيه وربوبيّه. . .) (١).

ثمّ يُشير عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر إلى (أنّ الأدلّه من الكتاب والسّنّه على هذا التقسيم كثيره لا تحصر، يعرفها من لديه أدنى إمام بنصوص

الكتاب والسنة... (١).

قد يقول قائل: إذا كان هذا التقسيم مورداً للنقض والإبرام بهذه الطريقة، فلماذا نرتب أبحاثنا على هذا التقسيم؟

الجواب: إن محور هذه الأبحاث هو ما يقوله ابن تيمية وأتباعه، وهو المنظر الأساس لمثل هذه العقائد، فاستوجبت مناقشته أن نذكر مبانيه التي على أساسها تجرى هذه المناقشة وهذه الأبحاث.

المنكرون للتقسيم الثلاثي للتوحيد

في مقابل من ادعى إجماع علماء السنة على الاتفاق على تقسيم التوحيد إلى الأقسام الثلاثة المتقدمه، نجد من أنكر هذا الاتفاق واعتبره مخالفاً لعقيدته أهل السنة والجماعة.

وهذا ما أشار إليه حسن بن علي السقاف الشافعي في كتابه (التنديد بمن عدّد التوحيد)، وحاول في هذا الكتاب إثبات إبطال التثليث في تقسيم التوحيد إلى توحيد ألوهيته وتوحيد ربوبيته وتوحيد أسماء وصفات، والقول بأن هذا التقسيم لا يُعرف عند السلف البتة، وأنه اخترع وانتشر بعد القرن السابع الهجري، ومما قاله:

(فاعلم: أن تقسيم التوحيد إلى هذه الأقسام الثلاثة تقسيم غير صحيح، تكلم به بعض متأخري المصنّفين منهم صاحب شرح العقيدة الطحاوية ابن أبي العز المنسوب للحنفية خطأ، الذي ردّ على صاحب الكتاب الأصلي الإمام أبي جعفر الطحاوي الحنفي أثناء شرحه على كتابه - متن الطحاوية - في التوحيد، فزيّف ابن أبي العز بعض كلام الإمام أبي جعفر الطحاوي، وظهر

بثوب الدعوه إلى مذهب السلف الصالح، فخالف صريح الكتاب والسنة والإجماع وعقيدته أهل السنة والجماعة الوارد في كلام الإمام أبي جعفر الطحاوي (١).

ثم استعرض السقاف الأدله على عدم صحه هذا التقسيم من خلال مجموعه من الآيات القرآنيه، وبعثه النبي محمد (ص) القائمه على أساس كلمه التوحيد (لا إله إلا الله محمد رسول الله).

ثم قال بعد ذلك: (فمن هذه الآيات الكريمه والأحاديث الشريفه يتضح وضوحاً جلياً أنّ الله سبحانه يبين لنا أنّ التوحيد هو «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، ولم يذكر الله تعالى في كتابه، ولا النبي (ص) في سنته: أنّ التوحيد ينقسم إلى ثلاثه أقسام: توحيد ربوبيه وتوحيد ألوهيه وتوحيد أسماء وصفات، بل لم ينطق بهذا التقسيم أحد من الصحابه، ولا من التابعين، بل ولا أحد من السلف الصالح رضی الله عن الجميع، بل إنّ هذا التقسيم بدعه خلفيه مذمومه حدثت في القرن الثامن الهجري، أي بعد زمن النبي (ص) بنحو ثمانمائه سنه، ولم يقل بهذا التقسيم أحد من قبل (٢).

ويشير المؤلف إلى الأسباب التي دعت البعض إلى مثل هذا التقسيم والغايه من وراء ذلك، ويضع في أولويات هذه الأسباب تكفير المسلمين بدعوى أنهم وحدوا توحيد ربوبيه ولم يوحدوا توحيد ألوهيه، فقال: (والهدف من هذا التقسيم عند من قال به هو تشبيه المؤمنين الذين لا يسيرون على منهج هذا التقسيم بالكفار، بل تكفيرهم بدعوى أنهم وحدوا توحيد ربوبيه كسائر الكفار بزعمهم!! ولم يوحدوا توحيد ألوهيه - وهو توحيد

١- التنديد بمن عدّد التوحيد: ص ٦-٧.

٢- المصدر نفسه: ص (٨).

العباده الذى يدّعونه - وبذلك كفّروا المتوسّلين بالأنبياء عليهم الصلاه والسلام أو بالأولياء، وكفّروا أيضاً كثيراً ممّن يخالفهم فى أمور كثيره يرون الصواب أو الحقّ على خلافها، وكلّ ذلك سببه الحرّانى، وعلى ذلك سار شارح الطحاويّ ابن أبى العزّ الملقّب بالحنفى فخالف الإمام الحافظ الطحاوى الحنفى فى عقيدته فى مواضع عديده! (١).

فهذا كلامٌ صريح فى الاتجاه العامّ الذى سلكه البعض فى تكفير مخالفيهم لأدنى مسأله، وكان السقّاف صريحاً وواضحاً فى كلامه فى اعتبار المصدر الأساس لوضع أسس التكفير لكلّ مخالف فى الرأى هو الحرّانى (أى ابن تيميّه).

وما هو المهمّ فى هذا الكتاب هو الإشاره إلى المخالفات الصريحه للإمام الطحاوى حيث سيّدت مدرسه ابن تيميّه أركانها على أقوال نسبتها لأئمّه كبار، وكان من بينها العقيدته الطحاويّه التى نالت اهتماماً كبيراً لدى علماء هذه المدرسه، ولكنّ السقّاف قدّ هذه الادّعاءات المنسوبه إلى الإمام الطحاوى والتى منها: أنّ صاحب المتن الطحاوى ينفى الحدّ عن الله سبحانه، والشارح يردّ عليه فيثبت الحدّ! ومنها أنّ صاحب المتن ينفى الجهه وينزه الله سبحانه أن يوصف بها، والشارح يردّ عليه فيثبتها! حتّى قال العلامه على القارى عن شارحها ابن أبى العزّ فى شرح الفقه الأكبر - ص ١٧٢ - بأنّه: (صاحب مذهب باطل، تابع لطائفه من المبتدعه) (٢).

ومن جمله الأدلّه التى ذكرها السقّاف على إبطال هذا التقسيم:

(أولاً: لا يُعرف فى الشرع إطلاق اسم موحد على من كفر ولو بجزء من

١- المصدر نفسه: ص ٩.

٢- المصدر نفسه: ص ٩.

العقيدة الإسلاميه؛ وذلك بنصّ الكتاب والسنة، بل لا يجوز أن نقول الشرع ما لم يقل ولم يرد... .

رابعاً: ابن تيمية الذى اخترع تقسيم التوحيد إلى ألوهية وربوبية يقول إنّ المشركين كانوا يقرّون بتوحيد الربوبية دون توحيد ألوهية، وأنّ المسلمين الذين يخالفونه فى آرائه كذلك وحدوا ربوبية ولم يحدوا ألوهية، فهو يكفرهم بذلك، وهذا مراده من هذا التقسيم... (١).

الخلط بين أقسام التوحيد

إذا كان التوحيد على مستوى الأسماء والصفات يقابله الشرك على مستوى الأسماء والصفات، فهنا ينبغى عدم الخلط فى مفهومى التوحيد والشرك، إذ لا ينبغى اعتبار المشرك على مستوى العبادة مشركاً على مستوى الأسماء والصفات، وهكذا إذا كان مشركاً فى التدبير لا يمكن تصنيفه ضمن المشركين فى العبادة.

وهذا ما يشير إليه بشكل واضح وصريح ابن باز فى (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه) حيث يقول: (وعند التفصيل تكون أنواع التوحيد ثلاثة: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات... وهذا فى الجملة أقرّ به المشركون، كما قال تعالى: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ .

(الزخرف: ٨٧... فهم معترفون بهذه الأمور، لكنهم لم يستفيدوا من هذا الإقرار فى توحيد الله بالعبادة، وإخلاصها له سبحانه... (٢).

فهذا التقسيم إنّما نذكره وفقاً لما أسس عليه ابن تيمية وأتباعه نظرياتهم ومنهجهم فى عقيدة التوحيد.

١- المصدر نفسه: ص ١٠-١٣.

٢- مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه: ج ١ ص ٣٤ التوحيد وما يلحق به.

وكون هؤلاء يتحدّثون في التوحيد، ويعتبرون أنفسهم أبطاله نجدهم يخلطون خلطاً شديداً في أقسام التوحيد، ولم يميّزوا بينها، وكان من نتائج ذلك اتّهامهم لغيرهم بالشرك والإلحاد، وهذا ما حصل لمن أسموه شيخ الإسلام المجدّد محمّد بن عبد الوهّاب في كتابه (كتاب التوحيد الذي هو حقّ الله على العبيد) والذي كتب فيه أتباعه شروحات متعدّدة، ولكن محمّد بن عبد الوهّاب - رغم اعتبارهم إياه مجدّد ومُحيي التوحيد - خلط بين هذه الأقسام وكأنّه لم يقرأ كتاباً واحداً في التوحيد، ونكتشف ذلك من خلال العناوين والأبواب التي وضعها للكتاب، فقال على سبيل المثال: (فضل التوحيد وما يكفّر من الذنوب، من حقّ التوحيد دخل الجنّة بغير حساب، الخوف من الشرك) ولا رابط بين هذه الأبحاث. وذكر أيضاً (الدعاء إلى شهاده لا إله إلا الله، تفسير التوحيد) حيث جعله في الباب الخامس، مع أنّ تفسير التوحيد لا بدّ أن يكون في الباب الأوّل. ثمّ ذكر (من الشرك لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء ودفعه) (١)، فقد خلط بين أبحاث التوحيد خلطاً عجيباً غريباً.

ومما ذكره أيضاً: (من تبرّك بشجر أو حجر ونحوهما، ما جاء في الذبح لغير الله) فما علاقه هذين الأمرين والبحثين ببعضهما.

وأيضاً: (باب ما جاء في الذبح لغير الله، باب لا يذبح لله بمكان يذبح فيه لغير الله، باب من الشرك النذر لغير الله، من الشرك الاستعانة بغير الله، من الشرك بغير الله ما جاء في التغليظ فيمن عبد الله عند قبر رجل صالح فكيف إذا عبده) (٢) إلى غير ذلك ممّا فيه خلط واضح وفوضى تكشف عن الجهل وعدم المعرفة بالتوحيد.

١- كتاب التوحيد الذي هو حقّ الله على العبيد: ص ١٢.

٢- المصدر نفسه.

ولذا فإنّ هذا الكتاب - وبغضّ النظر عن مضمونه من حيث الصّحّة وعدمها - لا قيمه له من الناحية العلميّة والمنهجية والفنيّة.

ومن الذين ذكروا أقسام التوحيد: الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في كتاب: (القول المفيد على كتاب التوحيد).

فقد عرّف العثيمين التوحيد بقوله: (تعريف التوحيد: في اللغة: مشتقّ من وَّحَدَ الشَّيْءَ إِذَا جَعَلَهُ وَاحِدًا، فهو مصدر وَّحَدَ يُوَحِّدُ، أَي جَعَلَ الشَّيْءَ وَاحِدًا. وفي الشرع: إفراد الله سبحانه بما يختصّ به من الربوبيّة، والألوهيّة والأسماء والصفات.

أقسامه : ينقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

١. توحيد الربوبيّة.

٢. توحيد الألوهيّة.

٣. توحيد الأسماء والصفات (١).

ثمّ عرّف هذه الأقسام بما مختصره:

(توحيد الربوبيّة : هو إفراد الله عزّ وجلّ بالخلق، والملك، والتدبير. . . وهذا القسم من التوحيد لم يعارض فيه المشركون الذين بُعث فيهم الرسول

(ص) . . . وأنكر توحيد الربوبيّة على سبيل التشريك المجوس حيث قالوا: إنّ للعالم خالقين . . .

وتوحيد الألوهيّة : ويقال له توحيد العبادة باعتبارين؛ فباعتبار إضافته إلى الله يسمّى: توحيد الألوهيّة، وباعتبار إضافته إلى الخلق يسمّى توحيد العبادة، وهو إفراد الله عزّ وجلّ بالعبادة. . . .

توحيد الأسماء والصفات : وهو إفراد الله عزّ وجلّ بما له من الأسماء

والصفات... (١).

ثمَّ بيّن موقع هذا التوحيد بقوله: (وهذا القسم من التوحيد هو الذى ضلّت فيه بعض الأُمّة الإسلاميه وانقسموا فيه إلى فرق كثيره، فمنهم سلك مسلك التعطيل فعطل ونفى الصفات زاعماً أنه مُنزّه لله، وقد ضلّ؛ لأنّ المنزّه حقيقه هو الذى ينفى عنه صفات النقص والعيب وينزّه كلامه من أن يكون تعميمه وتضليلاً... (٢).

وأيضاً الشيخ العثيمين فى شرح العقيد السفاريتيه حيث قال: (واعلم أنّ أقسام التوحيد ثلاثه: توحيد الربوبيه، وتوحيد الألوهيه، وتوحيد الأسماء والصفات، فأما توحيد الربوبيه وتوحيد الألوهيه فلم يختلف فيه أهل القبله؛ يعنى لم يختلف فيه المسلمون... وأما توحيد الأسماء والصفات فهو الذى اختلف فيه أهل القبله، أى اختلف فيه المنتسبون إلى الإسلام اختلافاً يمكن أن نقول: إنّه على سته أوجه فى إجراء النصوص) (٣).

الأساس فى أقسام التوحيد

اتّفتت كلمات القائلين بهذا التقسيم الثلاثى - توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الربوبيه وتوحيد الألوهيه والعباده - على أنّ الأصل والأساس فى هذه الأقسام الثلاثه هو توحيد الأسماء والصفات، ويتفرّع عنه توحيد الربوبيه، ويتفرّع عنهما توحيد الألوهيه والعباده.

فإذا كان هناك توحيد حقيقى على مستوى الأسماء والصفات، فهذا ينعكس إيجاباً على توحيد الربوبيه وكذلك على توحيد العباده، وهكذا

١- القول المفيد: ج ١ ص ٥-١٢.

٢- المصدر نفسه.

٣- شرح العقيد السفاريتيه: ص ٩.

العكس، فإذا ما كان هناك انحراف في الفهم التوحيدي على مستوى الأسماء والصفات فسينعكس ذلك سلباً على الربوبية والعبادة.

من هنا كانت الحاجة عند الحديث عن التوحيد الربوبي أو التوحيد العبادي، الالتفات إلى الأصل في ذلك وهو التوحيد الأسمائي والصفاتى؛ إذ لا يمكن التفكيك والتجزئه بين هذه الأقسام وأساسها.

ونحن نجد في كثيرٍ من الكتب التي تعرّضت لمسألة التوحيد في العبادة أنّها مبتوره وناقصه لأنها لم تنظر إلى التوحيد الأسمائي والصفاتى.

ومن الذين صرّحوا بهذه الحقيقة ابن تيمية في كتابه (الفتاوى الحمويّة الكبرى) وفيها سؤال وجواب.

أمّا السؤال: سئل شيخ الإسلام ابن تيمية في سنه كذا، فقال السائل: ما قولكم في آيات الصفات كقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَصِيَلت: ١١) إلى غير ذلك من الآيات وأحاديث الصفات كقوله (ص):

(إنّ قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن)، وقوله:

(يضع الجبار قدمه في النار) إلى غير ذلك من الأحاديث... ؟

وفي الجواب يقول: (. . . فإنّ معرفه هذا أصل الدّين وأساس الهدايه وأفضل ما اكتسبته القلوب وحصيلته النفوس وأدر كته العقول) (١).

فإذن أصل الدّين إنّما هو في الأسماء والصفات وليس في التدبير والعبادة.

وأيضاً أشار إلى ذلك ابن قيم الجوزية في كتاب (الصواعق المرسله على الجهميّة والمعطله) حيث يقول: (وجعل مفتاح دعوتهم - أى دعوه الأنبياء - وزبده رسالتهم معرفه المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، إذ على هذه المعرفه تنبنى مطالب الرساله جميعها، وإنّ الخوف والرجاء والمحبه والطاعه

والعبوديّة تابعه لمعرفة المرجو، المخوف، المحبوب، المطاع، المعبود (١).

وعلى هذا: فكلّ من يحاول التصوير بأنّ التوحيد ينحصر في العبادة، وأنّ أتباع مدرسه أهل البيت (ع) لا يوجد عندهم توحيد، فهو مخطئ، ومن هنا كان البحث مع ابن تيمية وأتباعه في أصل التوحيد وفقاً لاعتقاداتهم والذي هو توحيد الأسماء والصفات.

ثمّ يقول ابن قيم: (فأساس دعوه الرسل صلوات الله وسلامه عليهم معرفه الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، ثمّ يتبع ذلك أصلان آخران) (٢).

وأيضاً إلى ذلك أشار الشيخ محمد بن صالح العثيمين في كتاب (القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی) حيث يقول: (منزله العلم بأسماء الله وصفاته من الدّين، وتوحيد الله به أحد أقسام التوحيد الثلاثة: توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة وتوحيد الأسماء والصفات، فمنزلته في الدّين عاليه وأهميته عظيمه ولا يمكن أحداً أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتّى يكون على علم بأسماء الله وصفاته... وهذا يشمل دعاء المسأله ودعاء العباده) (٣).

لأجل ذلك كانت دعوتنا في هذه الأبحاث إلى المعرفة الحقيقيه بالإله الواحد الأحد، فمعرفة سبحانه وتعالى أساسها في توحيد الله عزّ وجلّ، والتي إذا وقع فيها خللٌ فكلّ الأعمال تصبح لا قيمه لها، والعباده إنّما تكون ذات قيمه عند الله تعالى إذا كانت على أساس المعرفة الصحيحه.

وهذا ما أشارت إليه فوز بنت عبد اللطيف الكردي في (تحقيق العبوديّة

١- الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطله: ج ١ ص ١٥٠-١٥١.

٢- المصدر نفسه: ص ١٥١.

٣- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی: ص ١٧.

بمعرفة الأسماء والصفات) حيث قالت بعد النصّ الذي نقلناه سابقاً: (فالتوحيد أساس الدّين، وأساس التوحيد توحيد الأسماء والصفات) (١).

وهذا هو الكلام الصحيح، والذي لا إشكال فيه؛ لأنّ كلّ المراتب اللاحقه إنّما تقوم وتنبني على هذه المرتبه، ومن جهل الله تعالى ستقع عبادته على مجهول، كأولئك الذين قالوا بأنّ الله تعالى له يدٌ ولكن لا كالأيدى؛ لأنهم إن قالوا بأنّ اليد هي الجارحه فهذا توحيد التجسيم، وإن قالوا بأنّ اليد مجهوله لا نعرفها، كانوا جاهلين به تعالى، فكيف يعبدون من لا يعرفونه؟

ولذا تتابع فوز الكردي قولها: (ومن عرف أسماء الله وصفاته عرف إلهاً حقّاً، خالقاً رازقاً، ربّاً مُنعمًا... فلا يتصوّر الإيمان بمجهول، فكيف بمعدوم، سبحانه وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً).

والخطر الحقيقي الذي يتهدّد العباده الناشئه عن غير معرفه بالله تعالى هي أنّ العابد إذا جهل معبوده فقد يتقرّب إليه بما يبغض، أو يبغض شيئاً يحبه، وكيف يستجيب المرء في العباده لما يحبه تعالى أو يكرهه، ولما يريد أو ينهى عنه وهو لا يعرف مولاه الحقيقي؟) (٢).

وفي أحاديث أئمّه أهل البيت (ع) ما يُشير إلى ضروره هذه المعرفه، كما في الحديث المرويّ عن الإمام الصادق (ع): «العامل على غير بصيره كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعه السير إلّا بُعداً» (٣).

وقد يحسب الإنسان أنّه يُحسن صنعاً ولكنّه يكون من الخاسرين كما قال تعالى: قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

١- تحقيق العبوديّة بمعرفة الأسماء والصفات: ص ٦٣.

٢- المصدر نفسه: ص (٨) ٩.

٣- تحف العقول عن آل الرسول: ص ٣٦٢.

وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (الكهف: ١٠٣-١٠٤).

والملفت أنّ الآية أشارت إلى الأخسرين في العمل، لأنّ العقيدة كانت باطله، والتوحيد كان مختلاً، وهل تنفع الصلاة أو الصوم في مثل ذلك؟

فدعوتنا تتمثل في ضروره جعل الأساس في هذا الدين ونظامه معرفه الله تعالى، كما قال الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع)

(«أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيدة» (١))

فمن هنا ينبغي أن يبدأ الإنسان، وكلّ ما عدا ذلك يتفرّع عن هذا الأصل، ولذا قال الله تعالى في محكم كتابه: وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا (الفرقان: ٢٣). فهذا العمل لم يكن باطلاً في أساسه لأنّه عباره عن صلاه وصوم وعباده في ظاهرها تامه الشروط، ولكن مثل هؤلاء بنوا أعمالهم على أساس مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (الأنعام: ٩١، والحجّ: ٧٤، والزمر: ٦٧ وما عرفوا الله حق معرفته، فقالوا مثل قول البعض: وجه لا كالوجه، وجالس، ومستقرّ، وشاب أمرد، وله يدّ وقدم. وما شاكل ذلك، ولكنهم حتّى يتخلّصوا من مشكله التجسيم والتشبيه قالوا: (لا كالوجه، ولا كالأيدي، ولا...).

ومن هنا نجد أنّ الكثير من العلماء في مدرسه الصحابه استنكروا هذه الأقوال - كما سيأتي - واعتبروا أنّ فيها تهافتاً.

ومرتكزات مدرسه أئمه أهل البيت (ع) قامت على أساس أنّ الأصل هو المعرفه وليس العباده، وليس كما يتوهم البعض أنّه ورد في القرآن الكريم: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: ٥٦) لأنّه يقول في آيه أخرى: وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (الحجر: ٩٩) فغايه العباده هي اليقين

ومن الأحاديث التي أشارت إلى ذلك في أقوال أهل البيت (ع) نذكر:

أولاً: ما ورد في كتاب (علل الشرائع) للشيخ الصدوق، المتوفى سنة ٣٨١هـ-، عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «خرج الحسين بن علي علي أصحابه فقال

: أيها الناس إن الله جلّ ذكره ما خلق العباد إلّا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، وإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عباده من سواه» (١).

ثانياً: ما ورد في (بحار الأنوار) للعلامة المجلسي حول جواب للإمام الرضا (ع) عن سؤال يمكن أن يخطر في ذهن البعض حول السبب في تسميه الله عزّ وجلّ لنفسه بالأسماء الحسنى والتي ندعوه من خلالها.

عن محمد بن سنان، قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) . . . قال:

فليس يحتاج إلى أن يسمّى نفسه، ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها، لأنّه إذا لم يدعَ باسمه لم يُعرف» (٢).

ثالثاً: ما ورد في كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق:

«قيل للإمام أبي الحسن الرضا (ع): يا أبا الحسن اصعد المنبر وانصب لنا علماً نعبد الله عليه، فصعد (ع) المنبر فقعد ملياً لا يتكلم مُطرقاً، ثم قال

: أوّل عباده الله معرفته، وأصل معرفه الله توحيد. . . فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته، ولا إياه وحّد من اكنهه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا به صدّق من نهاه» (٣).

١- علل الشرائع: ج ١ ص ٩، باب علّه خلق الخلق واختلاف أحوالهم، ح ١.

٢- بحار الأنوار: ج ٤ ص ٨(٨) ح ٢٦.

٣- المصدر نفسه: ج ٤ ص ٢٢٨، ح ٤٠.

(٣) اتجاهات فى معرفه الله تعالى

اشاره

أقوال وكلمات المجسمه

فتاوى التكفير فى مسأله التجسيم

أتباع ابن تيميه والخلاف مع ابن حجر

أشار القرآن الكريم إلى الهدف من خلق الإنسان حيث قال تعالى: وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: ٥٦ ، فكمال إنسانيته الإنسان لا- تتحقق إلّا بالعبادة لله سبحانه وتعالى، وما لم يكن الإنسان عابداً لله تعالى، فسيبقى في مرحله البهيميّة. ولن يتمكن من الوصول إلى مقام إنسانيته إلّا بأن يحقق مقام العبوديّة.

وأول وصف نجده في القرآن الكريم للأنبياء (ع) ، والمقدّم على جميع صفاتهم ومقاماتهم وفضائلهم هو كونهم عباداً لله سبحانه وتعالى، ولهذا قال في الرسول الأكرم (ص): سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ (الإسراء: ١) ، ولم يُقَلَّ ب- «رسوله» أو «إمام الأولين والآخرين» ، أو «خاتم الأنبياء والمرسلين» ، لأنّه (ص) إنّما وصل إلى كلّ هذه المقامات والفضائل بالعبوديّة.

ولذا نحن أيضاً نقول - في تشهد الصلاة -: (وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله) ، فمن العبوديّة وصل (ص) إلى مقام رساله والخاتميّة.

إذن فحقيقه إنسانيته لا يصل إليها الإنسان، ولا يستحقّ أن يكون خليفة الله في أرضه إلّا إذا كان قد وصل إلى مقام العبوديّة.

لكنّ هذه العبوديّة لا تُعطى أكلها وثمارها في الدُّنيا والآخرة إلّا بمعرفة الله سبحانه وتعالى، ولو عبد الإنسان إلهاً لا يعرفه فسيكون كما قال الإمام الصادق (ع):

«العامل على غير بصيره كالسائر على غير طريق، لا تزيده سرعه السير إلّا بُعداً» (١) لأنّه يسير على غير هدى، ولن يزيده السير إلّا بُعداً وضلالاً.

ولكى تكون العبادة موصله إلى الله وإلى مقام القُرب الإلهي، لابدّ من

معرفة الله سبحانه وتعالى، ولذا قال الإمام عليّ (ع) :

«أول الدّين معرفته»، فالمعرفة هي المقدّمة الأساسيّة للعبادة، وما لم تتحقّق المعرفة فلا معنى للعبادة. وكلّما ازداد الإنسان معرفةً بالله تعالى كانت عبادته أكثر قيمةً عند الله تعالى.

وكمثال على ذلك ما يقوله القرآن الكريم: مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبِتَتْ سَدِيعًا سَدِيبًا فِي كُلِّ سُبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٩١).

ففي هذه الآية إشارة إلى مقامات أربعة:

الأول: يشير القرآن في بعض آياته إلى أصل كلّى وهو أنّ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، فالله يعطى للبعض في مقابل الحسنه عشر أمثالها.

الثاني: أنّه في هذه الآية لا يعطى مقابل الحسنه عشر أمثالها، بل يضاعفها إلى سبعمائه ضعف.

الثالث: هو مقام وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ، فالله تعالى يضاعف السبعمائه، ولكن ليس للكُلِّ، بل لأولئك الذين يستحقّون ذلك.

والسبب أنّ فعل الله تعالى قائم على أساس الحكمة لا على الجراف والعبثية، فهو يضاعف لمن يستحقّ، والمستحقّ هو من عرف الله حقّ معرفته، وقدر الله حقّ قدره.

الرابع: مقام وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ فإنّه تعالى يعطى البعض على قدر سعه رحمته، والآية لم تقل: والله واسع حكيم، أو واسع عزيز، أو غفور، بل قالت «واسع عليم» وسبب مجيء لفظه «عليم» هو الإشارة إلى أنّ البعض يستحقّ العشرة، أو السبعمائه، أو مضاعفه السبعمائه، أو يستحقّ بغير حساب، ومرجع ذلك كلّه إلى قدر معرفة الله سبحانه وتعالى.

فمن أراد أن يرفع عمله وعبادته، لا يرفعه من خلال البُعد الكمي، بل من خلال البُعد الكيفي، ويتحصّل ذلك برفع درجة معرفه بالله سبحانه وتعالى.

ومن هذه المقدمه يتّضح لنا أصلان:

الأصل الأوّل: أنّ الهدف من خلق الإنسان هو العباده.

الأصل الثاني: أنّ هذه العباده لا يمكن أن توصل إلى الله وإلى مقام القُرب إلّا إذا كانت ناتجه عن معرفه الله تعالى.

وبناءً على ذلك، انبثق اتّجاهان أساسيان في معرفه الله سبحانه وتعالى:

الاتّجاه الأوّل: هو الاتّجاه الذى اعتقد به غالبية علماء المسلمين، من علماء أهل السنّه، ومن الأشاعره، ومن المعتزله والإماميه والصوفيّه، ومن الفلاسفه والمتكلّمين، وهم الغالبية العظمى من جمهور المسلمين وعلمائهم.

الاتّجاه الثانى: وهو الذى ذهب إليه أقلّيه من العلماء - والتعبير عنهم بالعلماء من باب المسامحه فى التعبير - وبعض المتكلّمين، وهؤلاء لا يتجاوزون عدد أصابع اليد، وإذا ما أردنا احتسابهم فلن يصلوا إلى الثلاثين.

ونقاشنا هنا ليس مع أصحاب الاتّجاه الأوّل بل مع أصحاب الاتّجاه الثانى.

فما الذى يقوله أصحاب هذا الاتّجاه فى معرفه الله تعالى؟

يعتقد أصحاب الاتّجاه الثانى بأنّ جميع الصفات الواردة فى القرآن الكريم لله تعالى، وكذلك الصفات الإلهيه التى وردت فى الأحاديث المنسوبه إلى النبىّ (ص)، والتى بظاهرها تُوحى بالتشبيه، أو بالتجسيم، ينبغى حملها على

ظاهرها، ونتج عن ذلك الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى له جسم، وله مكان، وله حيّز، وله جهه، ويشار إليه بالإشاره الحسيّه، وأنّه سبحانه وتعالى

قاعد أو جالس في مكان ويُشار إليه، وأنَّ له حركة ونزولاً، كما يتحرَّك الإنسان، وأنَّ من لوازم ذلك أنَّه تعالى له ساق وله صورته وله وجه وعينان وأصابع، وأنَّه يضع رجله على الأخرى، وأنَّ الثوب الذي يلبسه إلى نصف قدميه، وأنَّ حذاءه من ذهب. وعندما وصلوا إلى قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى: ١١) اضطروا إلى القول بأنَّه جسمٌ لا كالأجسام، ويده لا كالأيدي، وحرَّكته لا كالحركات. . . .

أقوال وكلمات المجسمه

إشاره

ما ذكرناه من معتقدات لأصحاب نظريه الاتجاه الثاني القائم على أساس التجسيم ليس افتراءً أو ادعاءً بلا مستندٍ أو دليل. بل إنَّ التأمل في كلماتهم وما ذكروه في كتبهم يفيد أو يفرض إلى هذه النتيجة، ولهذا ستركز بحثنا على نقل كلمات هؤلاء، ليقف القارئ الكريم على حقيقه معتقداتهم المنافية لأصول القرآن الكريم والقواعد والأسس التي من أجلها كانت رساله الإسلام.

الأول: ابن تيميه

في معرض مناقشته لأصحاب الاتجاه الأول القائلين بأنَّ الله ليس بجسم، وليس له وجه، ولا يشار إليه. . . يقول: (وأما في النفي، فنفيتم عن الله تعالى أشياء لم ينطق بها كتابٌ ولا سنَّه، ولا إمام من أئمَّه المسلمين، بل والعقل لا يقضى بذلك عند التحقيق، وقتلتم إنَّ العقل نفاها فخالقتم الشريعة بالبدعه. . . وخالفتم العقول الصريحه، وقتلتم ليس هو بجسم ولا جوهر ولا متحيِّز ولا في جهه. . .) (١).

١- بيان تلبيس الجهميه في تأسيس بدعهم الكلاميه: ج ٣ ص ٤٤-٤٥.

فمن وجهه نظر ابن تيمية الصريحه أنّ القول بأنه سبحانه وتعالى ليس بجسم، هو قول لم ينطق به كتاب الله وسنة رسوله (ص)، ولا- أي إمام من أئمة المسلمين، مع العلم بأنّ هذا الرأي يتناقض تماماً مع كتاب الله وسنة النبي (ص) بالإضافة إلى مخالفته لجمهور علماء المسلمين.

ثمّ يترقى ابن تيمية أكثر ليعتبر ذلك مخالفاً للعقل الذي يرى بأنه يمكن أن يكون الله تعالى جسماً، ولا محذور في ذلك.

ويضيف إلى ذلك كله ليجعل رأيه هو رأى الشريعة، ورأى غيره مخالفاً للشريعة، ويختم كلامه بأنّ هذا الرأى - المخالف لرأيه - بدعه!!

ولنأتى إلى تحديد معنى الجسم ليوضح المراد من نسبه الجسميه إلى الله تعالى؛ يقول محقق كتاب بيان تلبيس الجهميه الدكتور أحمد معاذ حقى فى تعريفه للجسم: (الجسم هو كلّ جوهر مادى قابل للأبعاد الثلاثة؛ وهى الطول، والعرض، والعمق، ويتميز بالثقل والامتداد، ويقابل الروح) (١).

ولهذا نرى فى كلمات أصحاب هذا الاتجاه أنهم يقولون: بأنّ الله يجلس على الكرسي ويكون للكرسي أطيظ، ولازم هذا الكلام أنّ له ثقلاً، وأنّ الملائكة عندما يعصى الله تعالى يشعرون بثقله، وإلا فإنه إذا لم يكن له مادّه، ولم يكن جسماً فمن أين سيأتى هذا الثقل! ومن أين جاء هذا الأطيظ؟!

ثمّ يشير الدكتور حقى بعد ذلك إلى المصادر التى اعتمد عليها فى تحديد المراد من الجسم، وهى: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى، والتعريفات للجرجاني،

والمعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربيه، والمعجم الفلسفى لجميل صليبا.

ولكى يتخلّص أو يتهرّب ابن تيمية من هذه الشبهه التى وقع فيها، يزعم أنه: هو جسم لا- كالأجسام، فهو تعالى له جسم ولكن جسمه يختلف عن

١- بيان تلبيس الجهميه: ج ٣ ص ١٥، الحاشيه.

شكل الأجسام المتعارفه، وكأنّ القرآن الكريم لم ينزل بلسانٍ عربيّ مُبين؛ حتّى يأتى ابن تيمّيه وأمثاله ليتأولوا آيات الكتاب حسب فهمهم الخاصّ.

وهذا الإنسان الذى ينسبون له العلم والمعرفه ويدّعون بأنّه شيخ الإسلام، ألا يعلم ويدرى بأنّ الجسم إذا كان فى محلّ معيّن لا يمكنه أن يكون فى الوقت ذاته فى محلّ آخر، وكيف يفهم معنى قوله تعالى: وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ (البقره: ١٨٦). فلو فرضنا شخصاً فى المغرب وآخر فى المشرق، وكان الله تعالى قريباً من الذى فى المشرق، فبمقتضى كلام ابن تيمّيه لا يمكن لله تعالى أن يكون قريباً من ذاك الذى فى المغرب، فكيف يكون إذن قريباً من دعوه الدّاعى، وإذا ما دعاه إثنان أحدهما بعيداً عن الآخر، فلا يمكن أن يكون قريباً منهما معاً، ولهذا فسّر هؤلاء معنى القُرب بأنّ علمه محيطٌ بهما، وكيف ينسجم ذلك مع المعنى القرآنى الصريح؟!

ويتابع ابن تيمّيه القول: (ولا يشار إليه بحسّ ولا يتميّز منه شيء من شيء، وعبرتم عن ذلك بأنّه تعالى ليس بمنقسم ولا مركّب، وأنّه لا حدّ له ولا غاية، تريدون بذلك أنّه يمتنع عليه أن يكون له حدٌّ وقدّر أو يكون له قدّر لا يتناهى وأمثال ذلك.. (١)).

الثانى: ابن القيم الجوزيه

وهو الذى حذو سيده ابن تيمّيه فى اعتبار كلّ من خالفه جهمياً ومعطّلاً ومؤولاً وفاسقاً.. وما إلى ذلك، بأسلوبٍ بائس لا ينتمى إلى الأسلوب العلمى، بحيث إنّ كلّ من خالف رأيه فهو كافر وفاسق، وكأنّه

وحده وأمثاله أعطوا الوكالة في التوحيد، ليكون هو الموحد وغيره الكافر والمشرك، وهو منطق العاجز الضعيف.

يقول ابن القيم في كتابه (الصواعق المرسله على الجهميه والمعطله): (إنّ توحيد البعض... فهذا توحيدهم، وهذا إيمانهم بالرسول، ويقولون نحن ننزهه عن الأعراض والأغراض، والأبغاض والحدود، والجهات، وحلول الحوادث، فيسمع المخدوع هذه الألفاظ، فيتوهم منها أنهم ينزهون الله عما يفهم من معانيها عند الإطلاق من العيوب والنقائص والحاجه، فلا يشك أنهم يمجّدونه ويعظّمونه، ويكشف الناقد البصير ما تحت هذه الألفاظ، فيرى تحتها الإلحاد وتكذيب الرسل وتعطيل الربّ تعالى عما يستحقّ من كماله، فتزبيبه عن الأعراض هو جحد صفاته كسمعه، وبصره، وحياته، وعلمه، وكماله، وإرادته، فإنّ هذه أعراض لا تقوم إلّا بجسم) (١).

وتقرير كلامه: أنّ المنزّه القائلين بأنّ الله تعالى لا تحلّ فيه الحوادث، وليس بمركب من أجزاء، وليس له جهات، من يستمع إلى أقوالهم يأخذ بها فهو مخدوع لأنّه يتصوّر بأنهم يمجّدون الله ويعظّمونه، لأنّه بحسب رأى ابن القيم كلامهم ينطوى على الإلحاد.

والعجيب منه ومن ابن تيميه وأمثالهما ممن يعتقدون بأنّه لا يوجد

معصوم بعد النبيّ محمّد (ص)، نراهم يعطون العصمه لأقوالهم وآرائهم، فمن وافقهم يكون مؤمناً، ومن خالفهم يكون كافراً فاسقاً ملحداً.

ومن ينزه الله عن الجسميه يعطله عن كماله، ومن يقول بأنّه تعالى ليس متّصفاً بالأعراض (والأعراض زائده على ذاته، أى زائده على الجوهر) وليس محلاً للأعراض، فهو جاحد بصفات الله سبحانه وتعالى!؟

الثالث: الإمام الدارمي

له كتاب (ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد)، والمريسي من أصحاب الاتجاه الأوّل.

يقول الدارمي في كتابه: (فيقال لك: أيها المعارض، ما أبقيت غايه في نفى استواء العرش واستوائه إلى السماء إذ قلت: لا نقول إنّه على العرش وفي السماء بالأيتيه، ومن لم يعرف أنّ إلهه فوق عرشه، وفوق سماواته، فإنّما يعبد غير الله، ويقصد بعبادته إلى إلهه في الأرض، ومن قصد بعبادته إلى إلهه في الأرض كان كعابد الوثن؛ لأنّ الرحمن على العرش، والأوثان في الأرض) (١).

وتقرير كلامه: أنّه لا بدّ من الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى مكانه في السماء، وكذلك بيته، وهو جالس فوق العرش وينزل إلى السماء، وليس إلى الأرض، وينبغي تحديده في تلك الجهة، وإلا إذا لم يكن معتقداً بذلك فهو يعبد الوثن.

الرابع: أبو إسماعيل الهروي

له كتاب (الأربعين في دلائل التوحيد). إنّ ما ورد في هذا الكتاب هو عجائب وغرائب ما ذكره أصحاب هذا المنهج، ولأنّ كلّ ما ورد في الكتاب من أوّله إلى آخره هو موضع تأمّل، ويصلح شاهداً على ما نقوله، نفتصر هنا على إيراد عناوين الأبواب المذكوره فيه لكي يقف القارئ على المشهد الإجمالي لتصوّر هؤلاء لمعنى التوحيد، بل لتصوّرهم عن الله سبحانه وتعالى، والاطّلاع على هذه المعرفه التي يدعون أنّها معرفه توحيديه (٢).

وأبواب الكتاب موزعه على عناوين من خلالها يعرف القارئ رؤيه

١- ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد: ص ٩٥.

٢- راجع كتاب الأربعين في دلائل التوحيد: الفهرست.

أصحاب هذا الاتجاه، ومن هذه العناوين:

باب الدليل على أنه تعالى في السماء، الدليل على أنه على العرش، باب وضع الله قدمه على الكرسي - حيث يقولون بأن قدميه على الكرسي وعندما يمدد رجله تقعان على الكرسي -، باب إثبات الحدّ لله تعالى، باب إثبات الجهات لله، باب إثبات الوجه لله، باب إثبات الصورة له، باب إثبات العينين له، باب إثبات الخطّ له، باب إثبات الأصابع له، باب إثبات الضحك لله، باب إثبات القدم لله، باب الدليل على أنّ القدم هو الرّجل، باب الهرولة لله . . .

وفى جميع هذه الأبواب ينقل الروايات الدالّة عليها.

الخامس: القاضي الإمام أبو يعلى الفراء

هو صاحب كتاب (إبطال التأويلات لأخبار الصفات). ينقل الفراء روايه وفيها: عن قتاده بن النعمان، قال: سمعت رسول الله (ص) يقول:

«إنّ الله لما فرغ من خلقه - خلق السماوات والأرض في ستّة أيام -

استوى على عرشه، واستلقى ووضع إحدى رجله على الأخرى، وقال إنّها لا تصلح لبشر» .

وروايه أخرى فيها: سألت أين ربّنا؟

قال: «وهو على العرش العظيم متّكئ واضع إحدى رجله على الأخرى» .

وقد اضطرّ محقق الكتاب أبو عبد الله النجدي الى تضعيف كلّ الروايات التي أوردها الفراء، نظراً لاحتوائها على أبرز مصاديق التجسيم والتشبيه، بعد ذكر الفراء صحّحه سندها، ومن ذلك ما قاله في تعقيبه على الروايه الثانيه التي ذكرناها أعلاه: «قال أبو محمّد الخلال: هذا حديثٌ أسنده كلّهم ثقات، وهو مع ثقتهم على شرط الصحيحين» (١).

السادس: الشيخ محمد بن صالح العثيمين

صاحب (شرح العقيدة الواسطية)، وهو من المعاصرين، ومن مدرسه ابن تيمية، يقول: (وأما أدله نفاه الرؤية العقلية، فقالوا: لو كان الله يرى، لزم أن يكون جسماً، والجسم ممتنع على الله تعالى؛ لأنه يستلزم التشبيه والتمثيل، والرد عليهم: أنه إن كان يلزم من رؤيه الله تعالى أن يكون جسماً؛ فليكن كذلك، لكننا نعلم علم اليقين أنه لا يماثل أجسام المخلوقين) (١).

فهو يرى أنه تعالى جسم ولكن لا كالأجسام، والسؤال للشيخ العثيمين: من يقول بأن هناك مماثلة في الأجسام؟ وهل برأيك أنه تعالى له جسم بطول سبعة آلاف متر، وعرض خمسة آلاف، وقدماه كل واحد ألف متر و... تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وإلا- فما معنى القول بأنه جسم لا- كالأجسام، وله أعين لا- كالأعين و... فهذه كلها خصائص الجسميه، ومؤدى ذلك ثبوت التشبيه والجسميه، وإذا لم يكن لها خصائص جسميه فالتسميه باطله أولاً، وثانياً يثبت الجهل به تعالى، والنتيجة هي عدم العلم والمعرفة بالله تعالى.

السابع: اعتراضات أصحاب هذا المنهج على كتاب فتح الباري

ونعنى به كتاب (فتح الباري بشرح صحيح البخارى) لابن حجر العسقلانى. وفي هذا الكتاب أشار (ابن بطال) أحد كبار شراح صحيح البخارى قبل ابن حجر العسقلانى إلى أن غرض البخارى الرد في بعض أبواب الكتاب على أصحاب نظريه التجسيم وتعلقهم بالظواهر، وينقل ابن حجر أيضاً عنه أنه كان بصدد إبطال نظريه المجسمه.

وعلى كل حال فقد ذكر ابن بطال في شرحه لصحيح البخارى أموراً لا تتوافق مع أصحاب نظريته التجسيم ليردوا على ما ورد في كلمات البخارى وابن بطال وابن حجر، وألّفوا في ذلك كتباً عديدة منها كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح البارى) الذى وافق عليه جمّع غفير من أصحاب منهج التجسيم، ولا سيّما المعاصرين منهم من أمثال: الشيخ عبد العزيز بن باز المفتى العام ورئيس هيئه كبار العلماء فى السعوديّة، و الشيخ صالح بن فوزان الفوزان عضو اللجنة الدائمة للإفتاء وعضو هيئه كبار العلماء، والشيخ عبد الله بن سليمان المنيع عضو هيئه كبار العلماء، والشيخ عبد الله بن عقيل رئيس الهيئه الدائمة بمجلس القضاء الأعلى سابقاً، والشيخ عبد الله بن محمّد الغنيمان رئيس قسم الدراسات العليا والمدرس بالمسجد النبوى سابقاً.

فهؤلاء جميعاً كتبوا فى مقدّمه الكتاب المذكور ما يدعم ويشيد بكلّ ما ورد فيه من مضامين.

ولأجل أن يقف القارئ الكريم على بعض ما ورد من اعتراضات لأهل التجسيم على كتاب فتح البارى، نشير إلى موارد عديده من هذه الاعتراضات، ومنها:

المورد الأوّل: يقول ابن بطال: (وقد تقرّر أنّ الله ليس بجسم فلا- يحتاج إلى مكان يستقرّ فيه، فقد كان ولا مكان. . . ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان) (١).

وفى كلامه ردُّ على من قال بأنّ الله يحتاج إلى مكان؛ لأنّ لازم ذلك أن يكون له جسم، وهو سبحانه موجودٌ قبل المكان، والمكان مخلوق من مخلوقاته.

وكما ذكرنا فإنّ ابن حجر وافق على هذا الكلام، ولم يبطله، ولكن ابن

١- فتح البارى: ج ١٣ ص ٥١٣، كتاب التوحيد، باب: ٢٣، ح ٧٤٢٩-٧٤٣٣.

بطل لم يسلم من النقد الوارد في كتاب (التبنيه على المخالفات العقديّه في فتح الباري) والمؤيّد من قبل العلماء الذين أوردنا أسماءهم، فكان التعليق على كلامه بما يلي:

(هذا النقل عن ابن بطّال - عفا الله عنه - فيه منكرات: منها نفى الجسميّة والاستقرار في مكان، عن الله، وهو نفى لم يرد في الكتاب والسُّنّه. . . ودعوى تنزيه الله عن المكان يرمى منها - أي ابن بطّال - نفى استواء الله على العرش، وهو ليس بسديد، بل الله مستوٍ على العرش حقيقةً كما ذكر الله وذكره رسوله (ص) من غير تمثيل ولا- تكييف ولا- تعطيل. . .)، ففي نظرهم أنّ ابن بطّال وقع في الخطأ والذنب لنفيه الجسميّة والاستقرار لله في مكان، بل اعتبروه صاحب بدعه لأنّ نفيه لم يرد في كتاب ولا سُنّه.

المورد الثاني: أورد في فتح الباري روايه منقوله عن البخاري وفيها:

(يأتهم الله في صورته، استدللّ ابن قتيبه بذكر الصورة على أنّ لله صورته لا كالصور، كما ثبت أنّه شيء لا كالأشياء وتعقّبوه. وقال ابن بطّال: تمسّك به

المجسّمه فأثبتوا لله صورته، ولا- حجّه لهم فيه؛ لاحتمال أن يكون بمعنى العلامة وضعتها الله لهم دليلاً على معرفته، كما يسمّى الدليل والعلامة صورته، وكما تقول: صورته حديثك كذا، وصورته الأمر كذا، والحديث والأمر لا صورته لهما حقيقةً. . .) (١).

وعلق الشيخ علي بن عبد العزيز بن علي على هذا الكلام، ووافق العلماء فقال: (. . . هذا تمحلّ من ابن بطّال ونبّه لأهل السُّنّه والجماعه وللسلف الصالح بالجسميّة، لأنهم يثبتون لله عزّ وجلّ صورته حقيقةً تليق بجلاله

١- راجع هذه المطالب في كتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ج ١٣ ص ٥٢٦-٥٢٧، كتاب التوحيد، باب: ٢٤، ح ٧٤٣٤ و ٧٤٤٧.

وعظمته، لا تقتضى مماثله صور المخلوقين البتّه، كما وصفه بذلك رسوله (ص) فى هذا الحديث وغيره كحديث معاذ: رأيت ربّى فى أحسن صورهِ... (١).

ونحن نقول: إنّ هذا الحديث من المؤكّد أنّه كذبّ على رسول الله (ص).

المورد الثالث: يقول فى فتح البارى تعليّقاً على الاختلاف الموجود بين المجسّمه فى قضيه رؤيه الله:

(فمنهم من يرى بأنّ الله يُرى يوم القيامة بالعين المجرّده والباصره، وبعضهم يقول بأنّه يُرى فى جهه معينه إمّا فى اليمين أو فى اليسار، وإمّا فى الأعلى أو فى الأسفل... وبعضهم يقول بأنّه يرى لا فى جهه هرباً من محذور التجسيم، يقول ابن بطّال: ذهب أهل السنّه وجمهور الأمّه إلى جواز رؤيه الله فى الآخره... وما تمسكوا به فاسد... (٢).

ويعلّق هؤلاء الأعلام فى كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّه فى فتح البارى) بقلم على بن عبد العزيز بن على، بعد العبارة المتقدّمه بالقول: (الحقّ أنّ الله عزّ وجلّ يُرى فى الآخره بالأبصار... ونفى الجهه فى الرؤيه باطل، إذ لا رؤيه إلّا فى جهه، وهو سبحانه يُرى وهو فى علوّه، يرونه من فوقهم كما نرى الشمس والقمر من فوقنا، فالتشبيه للرؤيه بالرؤيه لا المرئى بالمرئى فافطن. ويراه المؤمنون بلا كيف) (٣).

وهل يوجد تشبيه أكثر من هذا التشبيه؟! وهل تنحلّ المشكله ونخرج من محذور التجسيم بمجرد القول أنّه جسم لا كالأجسام ولا كالكيفيات؟! .

فهؤلاء الذين ينادون بأعلى أصواتهم أنّهم أهل التوحيد، هل هذا هو

١- المصدر السابق.

٢- المصدر السابق.

٣- المصدر السابق.

توحيدهم؟ وهل هذا ما يدعون إليه؟ وهل هذا إلاً توحيد التجسيم، وتوحيد التشبيه، وتوحيد الصورة، وتوحيد المكان، والجهة، والاستلقاء، ووضع الرجل اليمنى على اليسرى؟ هل هذا هو معبودهم؟

المورد الرابع: قال ابن بطّال في فتح الباري: (تضمّنت ترجمه الباب أنّ الله ليس بجسم لأنّ الجسم مركّب من أشياء مؤلّفه) ويوافق ابن حجر على هذا الكلام ولا يرده.

وفى تعليق على بن عبد العزيز بتأييد كبار علماء المدرسه السلفيّة أو مدرسه ابن تيمّيّه أو أتباع محمّد بن عبد الوهّاب، يقول بعد أن يذكر كلام ابن بطّال: (هذا النفي للجسم عن الله نفى محدثٌ بدعيٌّ لم تنطق به النصوص الشرعيّه، ولا يجوز استعماله في حقّه سبحانه) (١).

فبحسب رأى هؤلاء أنّ من نفي الجسميّة عن الله تعالى بهذه الطريقة فهو صاحب بدعه، وليس من حقّ أحد نفي هذه الجسميّة.

وعدم نفهم للتركيب يستلزم أن يوجد له تعالى أجزاء، وهذا ينافي الغنى الذاتى!! ونلفت نظر القارئ الكريم إلى أنّنا وإن اقتصرنا على هذه الموارد، لكن ذلك من باب إيراد بعض الأمثلة، وإلاً فالكتاب يحتوى على مجموعه كبيره من هذه الموارد التى لا حاجة لذكرها.

فتاوى التكفير فى مسأله التجسيم

إنّ الأمانه العلميه تقتضى من أصحاب الرأى والاجتهاد أن يحترموا الرأى الآخر واجتهاد من خالفهم، ولكننا مع الأسف الشديد نرى أنّ هذه المدرسه التى بدأت مع ابن تيمّيّه، وربما قبل ذلك، وترسّخت فى زماننا على

١- المصدر نفسه، كتاب التوحيد، باب ١، ح ٧٣٧١ و ٧٣٧٥.

أيدى أتباع هذا المنهج الذى ينتمى فى حقيقته إلى الهوى الأموى القائم على أساس إقصاء الآخر والقضاء عليه، نراهم يصرّحون بتكفير كل من خالفهم ولم يوافقهم فى مسأله معرفه الله والتجسيم والتشبيه، ونسبتهم إلى البدع وإلى الكفر والارتداد، ولهذا نجدهم فى فتاواهم يحكمون على من لا يتفق معهم فى توحيد الأسماء والصفات بأنه مرتدّ وكافر. ولا تنحصر أحكامهم ضدّ الشيعة الإثنى عشرية فحسب، بل تشمل حتّى الأشاعره؛ حيث يعتبرونهم بأنهم ليسوا من أهل السنّه والجماعه، مع العلم بأنّ عموم المسلمين يتبعون منهج أبى الحسن الأشعري، وكذلك الماترديه والمتكلمين.

ومن الموارد التكفيريه للمسلمين التى وردت فى كلمات أتباع هذا المنهج نذكر:

المورد الأوّل: ورد فى فتاوى اللجنة الدائمه للبحوث العلميه والإفتاء التى جمعها وربّتها أحمد بن عبد الرزاق الدويش فى جواب عن هذا السؤال: (كيف الردّ على القائلين بأنّ الله فى كلّ مكان، تعالى عن ذلك، وما هو حكم قائلها؟). يقول فى الجواب: (من اعتقد أنّ الله فى كلّ مكان فهو من الحلوليه ويرد عليه بما تقدّم. . . فإن إنقاد لما دلّ عليه الكتاب والسنّه والإجماع، وإلّا فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام).

ثمّ قال: (على أنّ الله فى جهه العلوّ وأنه مستوٍ على عرشه بائن من خلقه، فإن إنقاد وإلّا فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام).

ووقع على هذه الفتوى: عبد الله بن قعود، وعبد الله بن غديان، وعبد الرزاق عفيفى، وعبد العزيز بن عبد الله بن باز، لأنّ هؤلاء هم أعضاء اللجنة الدائمه للبحوث العلميه والإفتاء (١).

١- فتاوى اللجنة الدائمه للبحوث العلميه والإفتاء: ج ٣ ص ١٥٩-١٦٠، العقيدة - دفع شبهه الحلول - الفتوى رقم: ٥٢١٣.

المورد الثاني: ورد في كتاب (مجموع فتاوى ورسائل فضيله الشيخ محمد بن صالح العثيمين): (أنه سُئِلَ فضيله الشيخ عن قول بعض الناس: إذا سُئِلَ أين الله؟ قال: الله في كلِّ مكان، أو موجود، فهل هذه الإجابة صحيحة على إطلاقها؟

فأجاب: هذه إجابة باطله لا على إطلاقها ولا تقييدها، فإذا سُئِلَ أين الله؟ فليقل في السماء... وأما من قال: «موجود» فقط، فهذا حيدٌ عن الجواب ومراوغه منه، وأما من قال: «إنَّ الله في كلِّ مكان» وأراد بذاته، فهذا كفر... (١).

إذا كان هذا اجتهاده وفهمه للنصوص، فهل اجتهاده فقط حجّه، وهل هو معصوم عن الخطأ لمجرد أنه من أتباع ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب؟ ولماذا لا يكون فهم الآخرين أيضاً حجّه؟ ولماذا فهمه توحيد وفهم غيره شرك وكفر؟

المورد الثالث: صرّح أصحاب هذا المنهج التكفيرى في (فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء) بأنَّ الذى يمثّل أهل السنّة والجماعه هو ابن تيمية وأتباعه، وغيرهم ضالٌّ مضلٌّ.

فقد ورد سؤال في الكتاب: (يقول الناس: إنَّ ابن تيمية ليس من أهل السنّة والجماعه، وأنّه ضالٌّ مضلٌّ، وعليه ابن حجر وغيره... ، وهل قولهم صدق أم لا؟).

وفى الجواب: (إنَّ الشيخ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية إمام من أئمة أهل السنّة والجماعه، يدعو إلى الحقّ وإلى الطريق المستقيم، قد نصر الله به السنّة

وقمع به أهل البدعه والزيغ، ومن حكم عليه بغير ذلك فهو المبتدع الضالّ المضلّ، قد عُمت عليهم الأنباء فظنّوا الحقّ باطلاً، والباطل حقّاً، يعرف ذلك من أثار الله بصيرته وقرأ كتبه وكتب خصومه وقارن بين سيرته وسيرتهم، وهذا خير شاهدٍ وفاصل بين الفريقين).

ووقع على هذه الفتوى جميع الأعلام، لأنهم يرون أنّ من حقهم أن يتهموا الآخرين بالكفر والبدعه، وأنهم أصحاب الحقوق الحصريّة في اتّباع الحقّ دون سواهم (١).

المورد الرابع: من الموارد التي اعتبر فيها أصحاب هذا المنهج أنهم وحدهم يمثلون أهل السنّة والجماعه ما ورد في كتاب (شرح العقيدة الواسطيّة) لمحمّد بن صالح العثيمين، وفيه: (فإذا سألنا: من هم أهل السنّة والجماعه؟ فنقول: هم المتمسّكون بالإسلام المحض الخالص عن الشوب، وهذا التعريف من شيخ الإسلام ابن تيميّه يقتضى أنّ الأشاعره والماتريديّه ونحوهم ليسوا من أهل السنّة والجماعه لأنّ تمسّكهم مشوب بما أدخلوا فيه من البدع، وهذا هو الصحيح؛ أنّه لا يعدّ الأشاعره والماتريديّه فيما ذهبوا إليه في أسماء الله وصفاته من أهل السنّة والجماعه) (٢).

ولمجرّد أنّ الأشاعره وغيرهم لم يقولوا بالتجسيم ولا بالتشبيه، ولم يقولوا بما قاله ابن تيميّه وأتباعه، صاروا من أهل البدع!

المورد الخامس: بالإضافة إلى التّهم السابقه من البدعه والكفر والارتداد، هناك تهمة أضافوها - وهي تهمة الشرك - لعموم علماء المسلمين ممّن خالفهم الرأى في الصفات.

١- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّه والإفتاء: ج ٢ ص ١٧٣، الفتوى رقم: ٩٠٢٧.

٢- شرح العقيدة الواسطيّة: ج ٢ ص ٣٧٢.

ومن ذلك ما ورد في كتاب (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد) للدكتور صالح الفوزان، الأستاذ بالمعهد العالي للقضاء في السعوديه، يقول: (ونصوص الصفات من المحكم لا- من المتشابه، يقرأها المسلمون ويتدارسونها ويفهمون معناها ولا ينكرون منها شيئاً، وإنما ينكرها المبتدعه من الجهميّه والمعتزله والأشاعره الذين ساروا على منهج مشركي قريش) (١).

وقد رتبوا على ذلك أنّ من قال بأنّ الله في كلّ مكان، فالصلاه خلفه باطله. وهذا ما ورد في (فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميه والإفتاء)

جمع وترتيب أحمد الدويش.

يقول في الفتوى رقم: ٦٨٢٥ (الصلاه خلف الحلوليه) وهو سؤال عن صلاه الجماعه خلف من يعتقد بالحلوليه، وأنّ الله في كلّ مكان، وفي الجواب يقول: (إنّهم كفّار ولا تجوز الصلاه خلفهم ولا تصحّ) (٢).

فهؤلاء أضافوا إلى شروط إمام الجماعه شرطاً جديداً، وهو كونه من غير القائلين بالحلوليه.

أتباع ابن تيميه والخلاف مع ابن حجر

يُعتبر ابن حجر في مبانيه الفكرية من نفس المدرسه التي ابتدعها أصحاب المنهج السلفي، ولكنّه اختلف معهم في بعض المسائل كالتجسيم والتشبيه، وهذا ما دعاهم إلى التشيع عليه وكَيْل الاتّهامات ضده.

وأيضاً لم يسلم هؤلاء من تقرّيب ابن حجر في اعتباره أنّ الذي يمثّل أهل

١- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: ص ١٤٤.

٢- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميه والإفتاء: ج ٧ ص ٣٦١، رقم: ٢.

السنة والجماعة أتباع أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتردى...

ففى كتاب (المنح المكيه فى شرح الهمزيه) لشهاب الدين ابن حجر الهيتمى وفى ذيل هذا البيت من الشعر:

لم تخف بعدك الضلاله وفيها وارثو نور هديك العلماء

إلى أن يقول: (وهؤلاء العلماء الذين هم أهل السنة والجماعة وهم أتباع أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتردى... وذلك كما أخبرتنا به بقولك فى

الأحاديث الصحيحه) (١).

ويتابع ابن حجر الهيتمى هجومه على ابن تيميه وأتباعه فى كتابه (الجوهر المنظم فى زياره القبر المكرم) المتضمن لبحث قيم حول قصد زياره قبر النبى (ص) والرد على ابن تيميه الذى يحرم مثل هذه الزياره واعتبارها معصيه، ويجب على الزائر أن يتم الصلاه.

يقول ابن حجر: (وأما تخيل بعض المحرومين أن منع الزياره أو السفر إليها من باب المحافظه على التوحيد وأن فعلها مما يؤدى إلى الشرك، فهو تخيل باطل دال على غباوه متخيله وخباله... فإن قلت: كيف تحكى الإجماع السابق (٢) على مشروعيه الزياره والسفر إليها وطلبها، وابن تيميه من متأخري الحنابله منكر لمشروعيه ذلك كله كما رآه السبكي فى خطه وأطال [ابن تيميه] فى الاستدلال لذلك بما تمجّه الأسماع وتنفر عنه الطباع، بل زعم حرمة السفر إليها إجماعاً، وأنه لا تقصر فيها الصلاه، وأن جميع الأحاديث

١- المنح المكيه فى شرح الهمزيه: ص ٦٦٤.

٢- لأن ابن حجر يدعى إجماع المسلمين على أن الزياره أمر مرغوب به وحث الإسلام والنبى (ص) عليها، وأدعى الإجماع على ذلك.

الوارده فيها موضوعه وتبعه بعض من تأخر عنه من أهل مذهبه) .

كان هذا كلاماً للسبكي، ويعلم على ابن حجر الهيتمي، فيقول: (قلت: مَنْ هو ابن تيمية حتى يُنظر إليه، أو يعول في شيء من أمور الدِّين عليه؟ وهل هو إلّا كما قال جماعه من الأئمة الذين تعقبوا كلماته الفاسده وحججه الكاسده حتى أظهروا عوار سقطاته وقبائح أوصافه وغلطاته إلّا عبدٌ أضلّه الله وأغواه وألبسه رداء الخزي وأرداه، وبؤاه من قوّه الافتراء والكذب ما أعقبه الهوان وأوجب له الحرمان) (١).

وفى مقابل ذلك فقد حمل أتباع منهج ابن تيمية حملة شنيعه على ابن حجر ونعتوه بأوصافٍ مختلفه، ومن ذلك نذكر ما يلي:

الأول: يقول محمّد فؤاد عبد الباقي في مقدّمه تحقيقه لكتاب (هدى السارى مقدّمه فتح البارى) لابن حجر العسقلانى: (وقد أوتى - أى ابن حجر (رحمه الله) - فى كثره بحوثه وتنوّعها وضخامه الكتاب وجلاله المهمّه، كما أنّه خفى عليه بعض مذهب أهل السنّه، فى الصفات والقدر فقلّد غيره فوقع فى ما وقع فيه، وأبرأ إلى الله أن أظنّ فيه أنّه قصد مخالفه الحقّ، ولم يتيسّر له من علماء السنّه والجماعه المحضه من ينشئه على العقيدته السلفيه الصحيحه ويوقفه على وضوحها ودقائقها، وهذا قدر الله وما شاء فعل، والحمد لله، وبهذا أعلن أنّى لا- أبيع أحداً أتخذ من هذه التنبيهات مطعناً على الحافظ أو أنقص بها من دينه وقدره أو سخّرهما سهماً فى تكفيره أو تبديعه وما هى إلّا نصح للحافظ وكتابه) (٢).

فلأنّ الحافظ ابن حجر خفى عليه بعض مذهب ابن تيمية فى الصفات، ولم يتوفّر له أحد علماء المذهب كمحمّد بن عبد الوهّاب حتى يعلمه

١- الجواهر المنظم فى زياره القبر المكرّم: ص ٥٦.

٢- هدى السارى مقدّمه فتح البارى: ص ١٠٠.

ويرشده، يطعنون عليه ويتهمونونه، ومن هنا لا نستغرب اتهاماتهم وهجومهم على أتباع مذهب أهل البيت (ع).

ولم يقبلوا منه ردّه لبعض الأحاديث التي تفيد التجسيم، كالذى ورد في كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري) تعليقاً على ما قاله ابن حجر: (حديث عمر هذا يرد على من قال إنّ الحجر يمين الله في الأرض يصفح به عباده، ومعاذ الله أن يكون لله جارحه). وهنا يعلّق على بن عبد العزيز بن علي وبموافقه الشيخ ابن باز بالقول: (نفى الجارحه عن الله من النفي المجمل الذي لم يرد به دليل شرعي، والاستفصال فيه إن كان المراد بالجارحه كما للمخلوق نعم، وإن كان المراد بنفى الجارحه نفي اليد عن الله فكلامٌ باطل) (١). فالله تعالى بزعمه له يد حقيقيّة، ولهذا أنكر على ابن حجر نفي الجسميّة عنه تعالى.

الثاني: ورد في كتاب (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه) والذي يتضمّن مجموعه من الاستفتاءات استفتى بها ابن باز وأمثاله، وقد جمعه ورّبه وأشرف عليه الدكتور محمّد بن سعد الشويعر، ومما جاء في بعض الإستفتاءات: (السؤال الرابع: سائلٌ يقول هناك من يحذّر من كتب الإمام النووي وابن حجر ويقول إنّهما ليسا من أهل السنّه والجماعه، فما الصحيح في ذلك؟).

وفي الجواب يقول: (لهم أشياء غلطوا فيها في الصفات ليسوا فيها من أهل السنّه، وهم من أهل السنه فيما سلّموا فيه ولم يحرفوه هم وأمثالهم ممّن غلط) (٢).

فمن وافقهم في رؤيتهم التجسيمية اعتبروه من أهل السنّه والجماعه، أمّا

١- التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري: ج ٣ ص ٥٨٤.

٢- مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه: ج ٢٨ ص ٤٧.

من لم يوافقهم فحتى لو كان من كبار أعلامهم فعلى الفور يُعتبر ويُصنّف على أنّه من أهل البدعه والشرك والكفر.

الثالث : فى كتاب (الأجوبه المفيده عن أسئله المناهج الجديده) وهو إجابات الشيخ صالح بن فوزان عبد الله الفوزان، جمعه وعلّق عليه وخرّج

أحاديثه جمال بن فريحان الحارثى، وفيه سؤال لا- يختصّ بابن حجر فقط، بل يتوسّع الأمر لمجموعه من الأعلام، وجاء فى السؤال: (بعض الناس يبدّع بعض الأئمّه كابن حجر والنووى وابن حزم والشوكانى والبيهقى، فهل قولهم هذا صحيح؟)

والسؤال صريح عن كون هؤلاء من أهل البدعه أم لا؟ وفى الجواب: (لقد نبتت نابتة تدعى السلفيّة.. فأصبح همّهم التنقيب عن هفوات الأئمّه الكبار.. نعم، لقد وقع ابن حجر والنووى فى بعض أخطاء الأشعريّه، وتبّه على ذلك العلماء، وتعليقات الإمام ابن باز على فتح البارى معروفه مشهوره، ولكن لا نجعل من هذه الأخطاء مجالاً للتشهير بهم وابتداء المجالس بدمّهم) (١).

إذن تبين أنّ بعض السلفيّة كانوا يبدؤون المجالس بدمّ أهل البدعه أمثال ابن حجر والنووى وابن حزم والشوكانى والبيهقى لأنّهم لم يتفقوا مع ابن تيمّيّه فى مسأله الصفات.

ثمّ قال فى تتمّه الجواب: (مع أنّهم لم يكن ديدنهم البدعه بل إنّهم نصرّوا السنّه وحقّقوا.. ومع هذا فإنّنا نقول وسبق أن قلنا إنّ الخطأ والمخالفه لا يُسكّت عنها بل تُبين حسب مقتضى الحال والمقام، ومع هذا فإنّ الترحّم على

أهل البدع جائز ما داموا في دائره الإسلام ولا دليل على المنع).

وهنا نرى أنّ الترخّم على مثل هؤلاء جائز وإن كانوا من أهل البدع، أمّا عندما تصل القضية إلى أتباع أهل البيت (ع) فمجرد اتّهامهم بأهل البدع لا يبقى مجالاً عندهم للتخّم عليهم.

ولم تقف القضية عند هذا الحدّ، بل إنهم لم يوفّروا كبار علماء السلفيّة المحدثين من افتراءاتهم واتّهاماتهم لمجرد الاختلاف معهم في مسأله الصفات في بعض الموارد، كالعلامة شعيب الأرنؤوط الموافق للإمام النووي، فقد أتهم بألف اتّهام من أتباع ابن تيمية والسلفيّة، ففي كتاب (استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات) بقلم خالد بن عبد الرحمن بن حمد الشايع وتعليق الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز المفتي العام للمملكة العربيّة السعوديّة، يقول في مقدّمه هذا الكتاب عن الشيخ الأرنؤوط: (إنّ الشيخ شعيب الأرنؤوط قد قرّر في بعض تعليقاته عقيدته الأشاعره في باب الأسماء والصفات. . .) ثم يقول: (إنني في هذه الرساله لم أورد الاستقصاء بذكر جميع تلك الأخطاء. . .) (١).

والمتابعه الدقيقه لكلام الأرنؤوط تفيد أنّه لم يفعل شيئاً سوى أنّه خالف ابن تيمية في بعض موارد الصفات.

وها هو العلامة الألباني أحد أعلام السلفيّة المحدثه يتابع على هذا المنوال ويقول عن علماء الأزهر المخالفين لمنهج ابن تيمية: (إنّ راعيه غنم في صدر الإسلام تعرف التوحيد، وكبار شيوخ الأزهر لا يعرفون ذلك).

وبهذا يتّضح أنّ المدرسه السلفيّة ومدرسه ابن تيمية ومن سار في هذا

١- استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات: ص ٩-١٠.

الاتّجاه، ليس هو اتّجاه أهل السنّه والجماعه، وإلّا هل يوجد شكّ أنّ مدرسه الأزهر وعلماءها هي مدرسه أهل السنّه والجماعه، ولهم ذلك التاريخ الطويل، وتلك الزعامه والرياده للعالم الإسلامى.

أمّا كلام الألبانى المتقدّم ذكره فقد ورد فى كتابه (سلسله قضايا عقديّه، التوحيد أولاً يا دعاه الإسلام) حيث قال: (. . . ويقرب هذا حديث الجارىه وهى راعيه غنم، وهو مشهورٌ معروف - والشاهد فى الحديث - حينما سألتها رسول الله (ص) أين الله؟ قالت له: فى السماء. . . لو سألت اليوم كبار شيوخ الأزهر مثلاً: أين الله؟ لقالوا لك: فى كلّ مكان) (١).

فكبار علماء الأزهر بحسب هذا الكلام من المعتقدين بالحلوليّه، وإذا كانوا من أهل الحلوليّه فهم أهل البدعه والكفر من وجهه نظر الألبانى.

والشاهد على ذلك ما ذكرناه سابقاً فى فتاوى اللجنه الدائمه، فى جواب عن سؤال (كيف الردّ على القائلين بأنّ الله فى كلّ مكان، وما هو حكم قائلها؟) وفى الجواب: (من اعتقد أنّ الله فى كلّ مكان فهو من الحلوليّه، فإن انقاد لما دلّ عليه الكتاب السنّه والإجماع وإلّا فهو كافراً مرتدّاً عن الإسلام).

فالجارىه إذن أعلم من كبار علماء الأزهر فى مجال التوحيد، ولذا يتابع الألبانى القول: (بينما الجارىه أجابت بأنّه فى السماء، وأقرها النبىّ (ص) لأنّها أجابت على الفطره، وكانت تعيش بما نسّميه بتعبيرنا العصرى بالسلفيّة، لم تتلوّث بأى بيئه سيئه لأنّها تخرّجت من مدرسه الرسول (ص) . . .).

(٤) معرفه الصفات الإلهيه وموقف المدارس الإسلاميه منها

إشاره

معرفه الصفات ومدرسه التجسيم

الصفات الإلهيه والمفاهيم الماديه

ثلاث اتجاهات فى الصفات

المشبهه

المعطله

إمكان المعرفه

معرفة الصفات ومدرسه التجسيم

معرفة الصفات ومدرسه التجسيم (١)

لقد نشبت معركة كبرى في حياة المسلمين حول صفات الله سبحانه وتعالى أدت إلى توزعهم لمدارس واتجاهات متعدده ربّما كان أشهرها الاتجاه الاعتزالي والأشعري والإمامي، ومحلّ النزاع الأساسى بين هذه المدارس والاتجاهات الكلامية المتعدده، هو: هل هناك صفة ذاتية لله تعالى؟

فى الإجابة عن هذا السؤال يمكن رصد الاتجاهات التالية:

الأول: اتّجاه أنكر اتّصاف الذات الإلهية بالصفات، وهم المعتزلة، فمذهب هؤلاء فى صفة العلم كمثل: أنّ الله سبحانه ليس بعالم ولكن فعله فعل العالم، ومن ثمّ فهو (عالمٌ لا يعلم).

إنّ الذى أدى بالمعتزلة إلى هذا الطريق الوعر هو مشكلات علمية لم يستطيعوا حلّها. فالبحث العقلى الذى سلكوه بلغ بهم هذه التخوم، مع أنّه كان فيهم من انتبه إلى عدم إمكان الالتزام بذلك وتجريد الذات الإلهية عن صفاتها.

لقد انتهى المعتزلة إلى نظريّة نيابة الذات عن الصفات، التى تعنى أنّ الله تعالى لا يملك الصفة وإنّما ذاته سبحانه هى التى تقوم مقام الصفة.

الثانى: اتّجاه ذهب إلى أنّ الله سبحانه صفات ذات، لكنّها حادثه ليست قديمه. معنى ذلك فى صفة العلم - كمثل - أنّ الله لم يكن عالماً ثمّ صار عالماً،

١- هذا البحث مقتطف من أبحاثنا فى التوحيد، انظر التوحيد، بحوث تحليلية فى مراتبه ومعطياته، السيد كمال الحيدرى، بقلم جواد كسار: ج ١ ص ١٦١ وما بعدها.

وهذه نظريّة الكراميّة.

الثالث : لقد تقدّم النزاع النظريّ خطوه إلى الأمام مع هذا الاتجاه بإثبات الصفات الذاتيه لله سبحانه، لكن وقع الاختلاف هذه المرّه في أنّ هذه الصفات أهيّ شيء غير الموصوف أم هيّ عين ذاته؟

اختار فريق من علماء المسلمين أنّ صفات الله الذاتيه هيّ شيء غير ذاته، لأنّ الصفه غير الموصوف، وهذه نظريّه الأشاعره.

الرابع : هو الذي اختار إثبات الصفات الذاتيه لله سبحانه وأنّ هذه الصفات هيّ عين الذات، وهذه نظريّه الشيعة الإماميه الإثني عشرية.

الصفات الإلهيه والمفاهيم الماديه المحدوده

من الحقائق الثابته التي أكّدها مدرسه الشيعة الإماميه: مسألتان أساسيتان:

الأولى : عدم إمكان معرفه الذات الإلهيه بما هيّ هيّ، لأنّ اكتناه الذات أمرٌ غير معقول، كما يعبر عن ذلك الأدب التوحيدى، بعكس الموجودات الإمكانيه التي يمكن معرفه حقائقها على ما هيّ وإن كان متعسّراً، كما في حال الإنسان، والشجر، وغير ذلك.

الثانيه : أنّ طريق معرفه الله سبحانه يمرّ عبر خيار وحيد هو الأسماء والصفات.

في ضوء ذلك سيبرز ضربٌ من الالتباس بين ما تفضى به الحقيقتان المذكورتان آنفاً وبين الإدراك الإنسانيّ لهذه المفاهيم.

فأهمّ خصوصيتين تتسم بهما الصفات مثل الحياه والعلم والسمع، أنّها مستمدّه من مصداق مادى، وأنّها محدوده، ومن ثمّ ستكون الإشكاليه:

كيف يوصف الله سبحانه بمثل هذه المفاهيم على محدوديتها وما تحمله من خصائص ماديّه؟

يسوق باحث متخصّص ص بالقواعد الفلسفيّه فى الفلسفه الإسلاميه الكلام عن هذه الجهه بقوله: (الآن ينبثق هذا السؤال: إذا كانت ذات واجب الوجود المقدّسه لا تشترك مع أى شىء فى أى أمرٍ من الأمور، فكيف يتمّ تفسير إطلاق المفاهيم العامه بشأن ذات الحقّ تبارك وتعالى وسائر الموجودات الأخرى؟) (١).

أمّا السيّد محمّد حسين الطباطبائى فيطلّ على الإشكاليّه ذاتها فى بحث تحليلى يسوقه حول ظاهره عباده الأصنام فى الحياه الانسانيه. فالإنسان عاش منذ بدايه الخليقه مطمئناً إلى الحسّ، قد ارتبط به برباط وثيق، وألفه كما يألّف أقرب الأشياء إليه.

لقد ألفت هذه النزعه الحسيّه العميقه فى الإنسان ظلالها على معقولاته حتّى تخطت الدائره الطبيعيه حينما صار الإدراك الإنسانى يقحم الحسّ فيما لا طريق للحسّ إليه مطلقاً.

يقول الطباطبائى فى توضيح هذه الحاله: (إنّ مزاوله الإنسان للحسّ والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادّه وإخلاده إلى الأرض، عوّده أن يمثّل كلّ ما يعقله ويتصوّره تمثيلاً حسيّاً، وإنّ كان ممّا لا طريق للحسّ والخيال إليه البتّه، كالكليات والحقائق المنزّهه عن المادّه) (٢).

ثمّ راح يعرض لآثار هذه النزعه الحسيّه وما تفضى إليه من خلط نظرى ومشكلات عمليّه حتّى داخل نسق الثقافه التوحيديه وفى صفوف الموحّدين

١- القواعد الفلسفيّه الكليّه فى الفلسفه الإسلاميه: ج ٣ ص ٤٦١-٤٦٢.

٢- الميزان فى تفسير القرآن: ج ١٠ ص ٢٧٢.

وسلو كههم، كما يكشف عن ذلك تأريخ الأديان، حيث تُصوّر بعضُ أنساق هذه الثقافه القدره الكائنه وراء هذا الوجود تصوّراً حسياً على شاكلة الإنسان ذاته، بيد أنها أقدر وأعظم (١).

ثلاثة اتجاهات في الصفات

انكبّ الفكر التوحيدى على معالجه هذا الالتباس بتقديم عدد من الإجابات، بحيث يمكن فرز ثلاثه اتجاهات كلاميه ساهمت بتقديم تكييفات نظريه حول إشكاليته إطلاق المفاهيم الماديّه المحدوده إزاء الواجب سبحانه.

هذه الاتجاهات هي:

الأول: المشبهه، ويُطلق عليهم أيضاً المجسّمه والحشويّه وغير ذلك.

الثاني: المعطله.

الثالث: إمكان المعرفه بوجه، لا من جميع الوجوه.

النظريه الأولى: المشبهه

تتلخّص نظريّه المشبهه في أنّ المفهوم يصدق على الواجب وعلى الممكن سواءً بسواء. فالله - في زعمهم - يسمع بأذنين، ويُبصر بعينين وهكذا؛ قياساً للواجب المطلق بالإنسان المحدود وتشبيهاً له به.

في الأدبيات المختصّه بالملل والنحل، يُعرف هؤلاء بالمجسّمه والحشويّه.

١- من طريف ما يسوقه الطباطبائي في هذا المجال التصوّر النفسى - الذى يتخيله بعض الموحّدين - لله؛ يقول: «كثيراً ما حكاه في نفسه بصوره إنسان فوق السماوات جالس على عرش الملك، يدبّر أمر العالم بالتفكر، ويتممه بالإراداه والمشيه والأمر والنهى، وقد صرّحت التوراه الموجوده بأنّ الله سبحانه كذلك، وأنّه تعالى خلق الإنسان على صورته. وظاهر الأناجيل أيضاً ذلك». ينظر: الميزان: ج ١٠ ص ٢٧٣.

يقول الشهرستاني عنهم: (أُمًّا مُشَبَّهَةً الْحَشْوِيَّةَ فَقَدْ أَجَازُوا عَلَى رَبِّهِم المَلامسَه والمصافحَه وَأَنَّ المَسلِمِينَ المَخلَصِينَ يَعاَنِقونَه سَبحانَه في الدُّنيا والآخِرَه إذا بَلَغوا في الرِياضَه والاجتِهادِ إلى حَدِّ الإِخْلاصِ) (١).

ثمَّ يَستَفيضُ السَّبحانِي في الحَديثِ عنَهم في مَوضِعٍ آخَرَ مَعزَّزاً ما يَذكُرُه بِنِصوصٍ مَكتُفَه من كِتابِ الفِرقِ والمَلَلِ والنحلِ، حيثَ يَلخُصُ رَؤْيَيتَهم في الصِّفاتِ على نَحْوِ أوْضَحِ بقولِه: (وَهُوَ إِجْراؤُها - الصِّفاتِ - على اللَّهِ سَبحانَه بِنِفسِ المَعانِي المَرتَكِزَه في أَذْهانِ النَاسِ من دونِ أَىِّ تَصَرُّفٍ فيها. وَهُوَ قولُ المَشبَّهَةِ) (٢).

بَعدَئِذٍ يَكتُشفُ عن مَكوَّناتِ هَذهِ النَظريَّةِ بَعدَدٍ من النِصوصِ التَوضيحيَّةِ؛ مِنها: (حَكى الكَعْبِي عن بَعضِهم أَنَّهُ كانَ يَجوِّزُ الرَؤْيَهِ في دارِ الدُّنيا، وَأَنَّهُم يَوزونَه وَيوزورَهَم).

وَحَكى عن داودِ الجورابِي أَنَّهُ قالَ: اعفونِي عن الفِرجِ واللَّحِيه، واسأَلونِي عَمَّا وِراءَ ذَلكِ. وقالَ: إِنَّ مَعبودَه جِسمٌ ولِحمٌ ودمٌ، ولَه جِوارِحٌ وأَعضاءٌ من يَدٍ ورجلٍ ورأسٍ ولسانٍ وعينانٍ، وأُذنانٍ، وَهُوَ مَعَ ذَلكِ جِسمٌ لا - كالأجسامِ، ولِحمٌ لا - كاللِحمِ، ودمٌ لا - كالدِّماءِ. وكذَلكِ سائِرُ الصِّفاتِ، وَهُوَ لا يَشبُهَ شَيْئاً من المَخلوقاتِ ولا يَشبُهَ شَيْءاً.

وَحَكى عنَه أَنَّهُ قالَ: هُوَ أَجوفٌ من أَعلاهِ إلى صَدْرِهِ، مَصمَتٌ ما سِوى ذَلكِ، وَأَنَّ لَه وفِرَه سِوداءَ ولَه شَعرٌ قَطَطٌ!

وأَمَّا ما وِردَ في التَنزِيلِ من الاستِواءِ والوَجهِ واليَدِينِ والجَنبِ والمَجِيءِ والإِتيانِ والفِوقِيَّةِ وغيرِ ذَلكِ، فأَجروها على ظاهِرها، أَعنى ما يُفَهمُ عندَ

١- المَلَلِ والنحلِ، الشَهرِستَاني: ج ١ ص ١٠٥، نَقلاً من السَّبحانِي، المَصدِرُ السَّابِقِ.

٢- بَحوثِ في المَلَلِ والنحلِ، دَراسَه مَوضوعِيَّةَ مَقالَتهِ للمَذاهِبِ الإِسلامِيَّةِ: ج ٢ ص ٩٣.

إطلاق هذه الألفاظ على الأجسام. . . وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوا إلى النبي عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبسه من اليهود، فإن التشبيه فيهم طبع (١).

مناقشه المشبهه

تطلق مناقشه هذا القول من مستويين عقلي ونقلي. يرتكز البعد العقلي على مبدأ الوحده غير العدديّه التي ثبتت للمولى سبحانه في التوحيد الذاتى. فمقتضى تلك الوحده أنّ الله سبحانه لا يمكن أن يكون محدوداً، فضلاً عن أن يكون جسماً. وقد مرّ البحث تفصيلاً.

أمّا من جهه الدليل النقلى الذى يناهض هذا الفهم، فتمّ كثره من الآيات والروايات التى تدحضه صراحه، نظير قوله سبحانه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (الشورى: ١١)، وقوله: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام: ١٠٣).

ومن الحديث الشريف قول الإمام على (ع):

«كذب العادلون بك إذ شبهوك بأصنامهم، ونحلوك حليه المخلوقين بأوهامهم، وجزأوك تجزئه المجسمات بخواطرهم، وقدروك على الخلقه المختلفه القوى بقرائح عقولهم. وأشهد أنّ من ساواك بشيءٍ من خلقك فقد عدل بك، والعادل بك كافر بما تنزلت به مُحكماتُ آياتك، ونطقت عنه شواهد حجج بيناتك» (٢).

لا يحتمل النصّ العلوى التباساً فى إشارته إلى التنزيل، كمثل قوله

١- بحوث فى الملل والنحل: ج ٢ ص ٩٣-٩٤. والنصوص فى المتن نقلها المؤلف عن: الملل والنحل، للشهرستانى: ج ١ ص ١٠٥-١٠٦.

٢- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ٩١، ص ١٢٦-١٢٧.

سبحانه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهو ضربٌ من البيان والتفصيل له.

يعكس نصّ علويّ آخر المعنى ذاته، حيث يصل إلى الملائكة وتنزيههم لله، فيقول:

«لا يتوهّمون ربّهم بالتصوير، ولا يُجرون عليه صفات المصنوعين، ولا يحدّونه بالأماكن، ولا يشيرون إليه بالنظائر» (١).

في خطبه له (ع) يتحدّث بها عن صفات الجلال، يقول

: «لا تقع الأوهام له على صفه، ولا تُعقدُ القلوبُ منه على كَيْفِيّته، ولا تناله التجزئه والتبعيض، ولا تحيط به الأبصار والقلوب» (٢).

هذا المعنى التنزيهي الرفيع يلتقى في الدلالة مع نصّ علويّ آخر يقول فيه الإمام أمير المؤمنين:

«وإنك أنت الله الذي لم تناه في العقول، فتكون في مهبّ فكرها مكيفاً، ولا في روّيات خواطرها فتكون محدوداً مصرّفاً» (٣).

كما يقول (ع):

«فتبارك الله الذي لا يبلغه بعدُ الهمم، ولا يناله حدسُ الفطن» (٤).

وعنه أيضاً:

«لا- تناله الأوهام فتقدّره، ولا تتوهّمه الفطن فتصوّره، ولا تدركه الحواس فتحدّسه، ولا تلمسه الأيدي فتمسّه، ولا يتغيّر بحال، ولا يتبدّل في الأحوال، ولا تبليه الليالي والأيام، ولا يغيّره الضياء والظلام، ولا يُوصف بشيءٍ من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيريّة والأبعاض» (٥).

١- نهج البلاغه، الخطبه الأولى، ص ٤١-٤٢.

٢- نهج البلاغه، الخطبه الرقم: ٨٥، ص ١١٥.

٣- نهج البلاغه، الخطبه الرقم: ٩١، ص ١٢٧.

٤- نهج البلاغه، الخطبه الرقم: ٩٤، ص ١٣٨.

٥- نهج البلاغه، الخطبه الرقم: ١٨٦، ص ٢٧٤.

من نصوصه فى المجال ذاته قوله (ع) :

«هو الله الحقّ المسمين، أحقّ وأبين ممّا ترى العيون، لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبّهًا، ولم تقع عليه الأوهام بتقدير فيكون ممثلاً» (١).

كما يقول (ع) فى تمثّل قوله سبحانه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ :

«لم ينته إليك نظر، ولم يدر كك بصر، أدركت الأبصار» (٢).

أخيراً نختم بنصّ علوى يخبر فيه الإمام أنّ الله سبحانه لا يشبهه بخلقه ولا يُقاس بهم، حيث يقول (ع) :

«لا يُنظر بعين، ولا يُحدّ بأين، ولا يُوصف بالأزواج، ولا يخلق بعلاج، ولا يُدرّك بالحواسّ، ولا يُقاس بالناس» (٣).

يتبين من السياق أنّ نظريّه التشبيه والتجسيم تتعارض مع البراهين العقليّه، وأنّها غير معقوله فى نفسها، كما أنّها تصطدم بجلاء مع النقل، باطله فى ضوء معاييرّه.

النظريه الثانيه: المعطله

كرّد فعل فكرى على نظريّه، المشبّهه انطلقت فى أجواء المسلمين نظريّه تقف على الطرف المقابل، تؤمن بإثبات الصفات والأفعال، بيد أنّها تلوذ بتعطيل العقل الإنسانى عن إدراكها ومعرفتها.

يؤمن أنصار هذه النظريّه بأنّ الله عالم، بيد أنّهم لا يتوغّلون فى معرفه هذا العلم، بل لا يفكرون فيه مطلقاً، إنّما يكتفون بتصوّر أولى يفيد إثبات الضدّ، ليكون معنى عالم أنّه غير جاهل. وهكذا بالنسبه للصفات الأخرى وما

١- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٥٥، ص ٢١٧.

٢- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٦٠، ص ٢٢٥.

٣- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٨٢، ص ٢٦٢.

يدخل في منظومه الفكر التوحيدى من معارف.

برز هذا المنحى واضحاً في الرعييل الأول من الصحابه والتابعين ومن أتبعهم، وقد جاء نتيجةً طبيعياً لتصور بثته مؤسس الخلفه ودافعت عنه يقضى بعلق باب المعرفه والاكتفاء بالظواهر (١).

لكن خطّ أهل البيت (ع) لم يذعن لهذا التوجه الذى رآه معارضاً مع نداء الوجدان ومتطلبات العقل وروح الإسلام، ففجر ينابيع الحكمة فى هذا المضمار، وكان الإمام أمير المؤمنين رائد هذا الحقل وسيده، حيث فتح أبواباً من المعرفه لولاه لظلت مؤصده أبد الأبدين.

كلمامه عن هذه النظرية وتصوراتها فى المعرفه التوحيدية، يقول باحث معاصر: (إذا كانت تلك [الطائفه المشبهه] متهوره فى تشبيها ومفرطه فى تجسيمها، فإننا نجد فى مقابلها طائفه أخرى أرادت التحرز عن وصمه التشبيه

١- ينظر فى هذا المجال التحليل الذى قدمه السيد الطباطبائى لطبيعه الدوافع التى حملت مؤسس الخلفه إلى اعتماد هذا النهج بعد النبى (ص) عندما بادرت إلى غلق مجال البحث العلمى فى شؤون الإسلام بالأخص الجانب العقدى، وفتحت المجال واسعاً أمام الفتوحات العسكريه. كما يقول فى تصوير الحاله العلميه فى ظل سياسه مؤسس الخلفه: (كان البحث المنطقى الحرّ فى المسائل الاعتقاديّه يجرّ الويلات على من يجرؤ على ممارسته، ويكون سبباً فى إنزال أشدّ العقوبات به، كما حصل لذلك الرجل الذى جرؤ وناقش الخليفه فى مسأله، فما كان من الخليفه إلا أن أشبعه ضرباً بالسوط وبجريد النخل حتى سالت الدماء من بدنه. وحصل فى مجلس آخر أن تناول الخليفه معنى آيه من آيات القرآن وأوضحه بما يظهر معنى «الجبر» فاعترض عليه رجل، فغضب الخليفه عليه حتى همّ بقتله، إلى أن أطفأ بعض الحضّار ثائره الخليفه وغضبه). ينظر: رساله التشيع فى العالم المعاصر: ص ١١١-١١٢.

وعار التجسيم فوقعت فى إساره التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله. . . فهذا مالك عندما سُئِلَ عن معنى قوله سبحانه: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ قَالَ: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعه.

وقد نقل عن سفيان بن عيينه، أنه قال: كل ما وصف الله به نفسه فى كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه) (١).

عندما يصل السيد الطباطبائي فى تفسيره إلى قوله سبحانه: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ (الأعراف: ٥٤) يشير إلى هذا الاتجاه الذى وطّد أركانه فى حياة المسلمين منذ القرون الأولى، فيقول: (للناس فى معنى العرش، بل فى معنى قوله: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ والآيات التى فى هذا المساق مسالك مختلفة، فأكثر السلف على أنها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التى يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الديتية والتطلع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعه).

ثم يشير إلى مجافاه منطق هؤلاء للعقل والدين، فيقول: (والعقل يخطئهم فى ذلك، والكتاب والسنة لا يصدّقانهم، فأيات الكتاب تحرّض كلّ التحريض على التدبّر فى آيات الله وبذلّ الجهد فى تكميل معرفه الله ومعرفة آياته بالتدكّر والتفكّر والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقلية، ومتفرقات السنة المتواتره معنى توافقها، ولا معنى للأمر بالمقدّمه، والنهى عن النتيجة) (٢).

١- الإلهيات: ج ١ ص ٧(٨). والنصان عن مالك وسفيان أخذهما المؤلف عن: الملل والنحل: ج ١ ص ٩٣. الرسائل الكبرى، ابن

تيميّه: ج ١ ص ٣٢.

٢- الميزان فى تفسير القرآن: ج (٨) ص ١٥٣.

يعود إلى هؤلاء تارةً أخرى، ليقول: (لم ينقل عن طبقه الصحابه بحثٌ حقيقى عن مثل العرش والكرسى وسائر الحقائق القرآنيّه، وحتّى أصول المعارف كمسائل التوحيد وما يلحق بها، بل كانوا لا يتعدّون الظواهر الدينيّه ويقفون عليها. وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسّرين) (١). ثمّ ينقل كلام مالك وسفيان.

بعد ذلك يذكر أنّ الباب المعرفى الوحيد الذى أمّد الأئمّه بالعلم على هذا الصعيد، هو باب علىّ وآل علىّ: (فهذا نحو سلوكهم - السلف - فى ذلك لم يورث منهم شىء إلّا ما يوجد فى كلام الإمام علىّ بن أبى طالب والأئمّه من ولده بعده (ع)) (٢).

ينتهى التحليل المِدعم بالنصوص والشواهد التاريخيه المكثفه إلى أنّ نظريتي التشبيه والتعطيل كانتا تلقيان بظلال مكثفه على أجواء السلف وتتقاسمان ثقافتهم التوحيديه إلّا ما خرج بدليل، وهو قليل.

أكثر من ذلك، يمكن تلمّس آثار نظريّه التعطيل فى نصوص فريق من محدّثي الإماميه، وإنّ جاءت بلا هذا العنوان.

على سبيل المثال نقرأ للشيخ الصدوق (ت: ٥٣٨١-) بعد انتهائه من نقل روايات صفات الذات قوله: (قال محمّد بن على مؤلّف هذا الكتاب، رضى الله عنه: إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنّما ننفى عنه بكلّ صفه منها ضدّها، فمتى قلنا إنّهُ حىّ نفينا عنه ضدّ الحياه وهو الموت، ومتى قلنا إنّهُ عليمٌ نفينا عنه ضدّ العلم وهو الجهل) (٣) إلى آخر ما يذكره من صفات.

١- الميزان فى تفسير القرآن: ج(٨) ص ١٦١.

٢- المصدر السابق: ص ١٦١.

٣- توحيد الصدوق: ص ١٤٨.

إنّ هذا النسق الذى يحصر المعرفة بنفى الضدّ يصبّ فى اتجاه نظريّه التعطيل. أجل، يمكن توجيه الكلام بصرفه إلى عدم معرفه المصداق، فلو كان المراد نفي معرفه المصداق دون المفهوم لكان الكلام صحيحاً جزماً، وإلاّ من غير المعقول القول بأنّ الإدراك الإنسانى لا يفقه معنى لمفاهيم العلم والحياه والسمع.

من معرفه هذا القول للشيخ الصدوق يبدو واضحاً أنّ السيّد الطباطبائى يكون قد عناه - على الأرجح - ومن يذهب إلى هذا المذهب عندما استعرض النظريّات الأربع التى تبلورت فى فكر المسلمين إزاء الصفات الذاتيه، ليعقبها بقوله: (ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قولٍ آخر، وهو أنّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها، فمعنى إثبات الحياه والعلم والقدره مثلاً: نفي الموت والجهل والعجز) (١).

ليقول بعد مناقشته: (بهذا يبطل أيضاً ما قيل: إنّ معنى الصفات الذاتيه الثبوتيه، سلب مقابلاتها) (٢) مرتكزاً إلى أنّ هذا المعنى يلزم منه خلوّ الذات من الصفات الكماليه، وهو مُحال.

مناقشه المعطله

بشأن مناقشه نظريه التعطيل، من الواضح أنّها تتناقض والوجدان الإنسانى، فالإنسان يحكم بالوجدان بإمكان معرفه، بل يعدّ التفكير المنطقى والبحث الحرّ بلوغاً إلى معرفه من مكونات الجبله الإنسانيه، ومن جمله ما أودع الله من غرائز فى النوع البشرى.

١- نهايه الحكمه: ص ١٨٥.

٢- المصدر السابق: ص ٢٨٧.

أما لو انتقلنا إلى الآيات والروايات، فنمّ منها كثير يتصادم مع هذا المنطق ويدحضه.

وفي القرآن الكريم عدد وافر من الآيات يذكر الله سبحانه الصفات والأسماء؛ من ذلك قوله سبحانه: سَبَّحَ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (الحديد: ١-٣). كذلك قوله تعالى: هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمَصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (الحشر: ٢٢-٢٤).

فهل من المعقول أن يذكر القرآن عشرات بل مئات الصفات والأسماء دون أن يكون لها معنى؟ أو أن يكون المراد منها نفى مقابلها فقط؟ لو كان الثانى هو المقصود لأشار القرآن إليه ضروره، ولأشارت إليه الروايات أيضاً.

هذا فيما تتحرّك النصوص الروائيه فى اتجاه مغاير لذلك المدلول. ففي الروايات التى تقدّمت عن الصفات كان يكفى الإمام - لو كان نفى المقابل هو المقصود - أن يقول: إن الله ليس بجاهل، وليس بعاجز، وليس بميت ونحو ذلك، بدلاً من الصيغه التى جاءت بها فعلاً: «هو نور لا ظلمه فيه»، «حياه لا موت فيه»، «علم لا جهل فيه».

أجل، ما لا- يمكن معرفته هو الذات أو اكتناه الذات، والنهى الذى تضمّنه عدد من الروايات واقع على هذه المعرفه، لا على الصفات والأسماء.

إنَّ عدم رعايه هذه الموازنه بين المعرفه المحاله والمعرفه الممكنه ساهم فى بعض الالتباس الذى نشأ فى هذا المجال.

يطالعنا نصّ للإمام على بن أبى طالب يرسم الحدود بين المنطقتين المحاله والممكنه، بقوله (ع) :

«لم يُطَلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته» (١).

كما أنّ هناك روايه مشهوره عن الإمام زين العابدين على بن الحسين السّجاد تتجاوز إمكان المعرفه إلى المعرفه التوحيديه العميقه. فعندما سُئِلَ عن التوحيد، أجاب (ع) : «إن الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون فى آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ والآيات من سوره الحديد إلى قوله وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ فمن رام وراء ذلك فقد هلك» (٢).

ثمّ نصّ جلّى يبيّن بوضوح إمكان المعرفه، بيد أنّه يترسّم لها مساراً ضابطاً يقيدّها بين حدّى التعطيل والتشبيه، فقد سُئِلَ الإمام أبو جعفر الثانى (ع) : يجوز أن يقال لله إنّه شيء؟ قال:

«نعم، يخرجّه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه» (٣).

ولعلّ من أوضح الروايات فى هذا الباب، وفى نفى مذهب التعطيل خصوصاً ما ذكره شيخنا الصدوق، ما ورد عن الإمام الرضا (ع) حيث قال:

«إنّ للناس فى التوحيد ثلاثه مذاهب، مذهب إثبات بتشبيه (وهو المجسّمه) ومذهب النفى (وهو المعطله) ومذهب إثبات بلا تشبيه. فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفى لا يجوز، والطريق فى المذهب الثالث

١- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ٤٩، ص (٨) ٨.

٢- الأصول من الكافى: ج ١ ص ٩١، الحديث: ٣.

٣- الأصول من الكافى: ج ١ ص (٨) ٢، الحديث: ٢.

إثبات بلا تشبيه» (١).

المراد بالتعطيل: تعطيل الإدراك الإنساني عن التعاطي مع المعرفة التوحيدية، كما أشار إليه الشيخ المجلسي في تعليقه على الحديث بقوله: «حدّ التعطيل هو عدم إثبات الوجود والصفات الكمالية والفعليه والإضافيه له تعالى، وحدّ التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقه الصفات وعوارض الممكنات» (٢).

في حوار بين الإمام الصادق وأحد الزنادقة في عصره يسعى السائل إلى غلق باب المعرفة التوحيدية عبر مداخل متعدّده، منها احتجاجه بقدرات العقل الإنساني، وأنّ ما يكوّنونه من صور إدراكية في هذا المجال لا- تزيد على كونها أوهاماً، حيث يقول السائل: فإنّنا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً؟ قال أبو عبد الله (ع):

«لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّنا لم نكلّف غير موهوم» .

يتلخّص منطق الإمام في الردّ أنّ الأمر لو كان كما صوّره السائل لارتفع التوحيد ومعرفة الله عنّا، والتالي باطل، فسيثبت بالدلاله الالتزاميه أنّ التوحيد ومعرفة الله ليست مرتفعه.

ثم يوضّح له أنّ هذا تعطيل، والتعطيل يساوق إنكار الربوبيه، فلا بدّ من تحاشيه وتحاشي التشبيه معاً؛ يقول:

«لكن لا بدّ من الخروج من جهه التعطيل والتشبيه، لأنّ من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيته وأبطله، ومن شبهه بغيره فقد أثبتته بصفه المخلوقين المصنوعين» (٣) .

١- توحيد الصدوق: ص ١٠١، الحديث: ١٠.

٢- مرآه العقول في شرح أخبار آل الرسول: ج ١ ص ٢٨٤، الحديث: ٢.

٣- الأصول من الكافي: ج ١ ص (٨) ٤-٨٥، الحديث: ٦.

كذلك ما ورد عن الإمام الصادق (ع) مع من دخل عليه وقال إنه من محبيه، فذكر له معرفه التوحيد كأول علامه على حب أهل البيت، حتى قال (ع) في سياق ذلك: «ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفه فقد صغر بالكبير، وما قدروا الله حق قدره» قيل له: فكيف السبيل إلى التوحيد؟ فأجاب (ع):

«باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود» (١). وما أدلّ التعبير على إمكان المعرفه ومناهضه التعطيل.

نختم أخيراً بنصّ وجيز للإمام أمير المؤمنين حيث يقول (ع) في أول خطبه من خطب «نهج البلاغه»: «أول الدّين معرفته» فلو لم تكن المعرفه ممكنه فلا معنى أن يعدّها الإمام أول الدّين (٢).

إذن: المعرفه ممكنه، والاكتناه محال، وباب المعرفه مفتوح غير مسدود، إنّما تكمن الإشكاليه في طبيعه التوفيق بين الإمكانيه والكيفيه، بالأخصّ وإنّ

مفاهيم الصفات مأخوذه من مصاديق مادّيه محدوده في نطاق الإدراك الإنساني. هذا ما يضعنا على مشارف النظرية الثالثه.

النظرية الثالثه: إمكان المعرفه

وقد يُطلق عليها نظريه المعرفه الممكنه. تعبّر هذه النظرية - بحسب اعتقادنا - عن موقف القرآن الكريم وأئمّه أهل البيت (ع).

بديهى عندما تبين هذه النظرية موقفها بإمكان المعرفه، فلا تعنى أنّ بمقدور الإدراك الإنساني أن يعرف الله سبحانه بتمام حقيقته وكُنّه فهذا مُحال، إنّما هدفها الأساسى أن تناهض النظرية التعطيليه التي تغلق باب

١- تحف العقول: ص ٣٢٦-٣٢٧.

٢- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١، ص ٣٩.

المعرفة بتمامه لتحجب الإنسان عن واجب معرفه الله تعالى وتحرمه من عطاء التوحيد.

يحدّد بعض المحقّقين ثغور المعرفة الممكنه بأنّها معرفه الله بوجه، لا من جميع الوجوه، لأنّها إذا كانت من جميع الوجوه صارت اكتناهيّه، وهى ممتنع، كما أنّها لو أسقطت الوجه الممكن لهوت إلى التعطيل.

فى تعقيبٍ على حديث الإمام الصادق (ع) مع الزنديق - حيث قول الإمام (ع) :

«لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً» (١) - يقول الشعرانى: «معنى الحديث، أنّا لم نكلّف بعباده شىء لم ندركه أصلاً بل بشىءٍ ندركه بوجه ونجهل حقيقته. وهذا نظير النفس فإنّ وجوده معلوم وإلاّ لم يكن فرق بين الحىّ والميت، ولكن حقيقته مجهوله لأكثر الناس، وكثير من الأدويه نعرفها بخاصيّتها فى العلاج وآثارها ولا نعرف حقايقها، وكذلك نعرف الله بوجهٍ ولا نعرفه بكلّ الوجوه» (٢).

التفكيك بين المفهوم والمصدق

من اللوازم المترتبه على إيمان هذه النظرية بإمكان المعرفة أن تتحمّل أعباء مواجهه إشكاليه الكيفيه؛ إذ كيف يكون بمقدور المفاهيم الإنسانيه بطابعها المحدود المتلابس مع المادّه أن تكون أداءه لمعرفة صفات المطلق وأسمائه؟

١- ينظر الحديث فى: الأصول من الكافى: ج ١، ص (٨) ٣-٨٥، الحديث: ٦.

٢- هو الميرزا أبو الحسن الشعرانى من الأساتذه البارزين فى الفلسفه، مارس مهامه العلميه فى طهران، له تعليقه قيمه على شرح أصول الكافى والروضه للمولى محمّد صالح المازندرانى (ت: ١٠٨١ أو ١٠٨٦هـ). ينظر: الكافى: الأصول والروضه، شرح للمولى محمّد صالح المازندرانى: ج ٣، ص ٩٤-٩٥.

يتمثل إنجاز هذه النظرية علمياً أنها تؤمن بالاشتراك المعنوي للمفاهيم بين الممكن والواجب، بيد أنها تميز بينهما بالمصداق.

عندما تطلق أوصاف العلم والقدرة والحياه وغيرها على الله سبحانه فإن معاني هذه المفاهيم واحده بينه وبين الإنسان. ففي مقوله «الله عالم» و «علّي عالم» يكون معنى العلم بينهما واحداً على سبيل الاشتراك المعنوي، لا أنه في الله سبحانه بمعنى وفي على بمعنى آخر.

أجل، ما يختلف هو المصداق، فأين التراب وربّ الأرباب!

المصداق في الإنسان: ممكن، فقير، محدود، مجسّم، لكنّه في الله سبحانه: مطلق، غير متناهٍ، واجب وغنيّ.

تعتقد هذه النظرية أنّ هذا المسار القائم على التمييز بين المفهوم والمصداق هو الصراط السويّ في معرفه الصفات الذاتيه، فالمفهوم مشترك معنويّ، بيد أنّ أحدهما غير الآخر في المصداق.

على هذا يوجد مشارك لله سبحانه من حيث المفهوم، لكنّه في المصداق ليس كمثله شيء (الشورى: ١١).

لقد مرّ التنظير لهذه الفكره وصياغتها نظرياً بعدد من المحطّات، منها ما قدّمته مدرسه الحكمة المتعاليه على يد صدر الدّين الشيرازي (ت: ٥١٠٥٠-)، أمّا من المعاصرين فقد تناولها السيّد محمّد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ-) بفصلٍ مستقلّ من «نهايه الحكمة» عنوانه «أنّ الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق» (١)، وقد عبّ عليه أحد الشّراح بتعليقه تشير إلى التمييز المذكور بوضوح، حيث قال: (لأنّ

بعض المفاهيم وإن كان مشتركاً بين الواجب والممكنات كالحياه والعلم والقدرة وغيرها، إلا أنّ الممكنات تختلف عنه من حيث المصادق، فهذه الصفات مثلاً زائده على ذوات الممكنات بخلافها في الواجب [فإنّها عين الذات]، مضافاً إلى أنّ للواجب من حقيقه هذه المفاهيم وأشباهاها من المفاهيم الوجوديّة هو المرتبه الغير المتناهيه في الشدّه والتي لا يخالطها نقص ولا عدم بخلاف الممكنات).

ثمّ يختم بإشاره جميله عندما يقول: فهذا الفصل كأنّه تفصيل لما أُجمل في قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (١).

إلى الحقيقه ذاتها أشار باحثٌ آخر، فبعد أن أوضح أنّ عدداً من المفاهيم العامه تُطلق على واجب الوجود وعلى غيره أيضاً، عاد ليميّز بين

الاستخدامين، ثمّ انتهى للقول: (خلاصه الكلام في هذا الباب أنّ مفهوم الوجود وإن كان يعدّ مفهوماً واحداً، إلا أنّ مصاديقه متفاوتة جداً ومختلفه. يمكن للتفاوت أو الاختلاف بين مصاديق مفهوم ما أن تمتدّ من حدود النقص حتّى الكمال المطلق. يطلق على التفاوت والاختلاف: التشكيك في مراتب الوجود - بحسب لغه الاصطلاح - وهذا التشكيك يصدق على سائر المفاهيم العامه أيضاً، فلمفهوم العلم والقدرة وجميع الصفات الكمائيه مراتب تشكيك كذلك) (٢).

في هذا الضوء يتبيّن أنّ عنايه البحث الفلسفي بدراسه الاشتراك المعنوي لهذه المفاهيم ليس أمراً اعتباطياً أو لمحض أن يكون أمراً نظرياً تجردياً، بل لما

١- تعليقه على نهايه الحكمة: ص ٤٣٧.

٢- القواعد الفلسفيّه العامه في الفلسفه الإسلاميه: ص ٤٦٢.

يترتب عليه من آثار في حقل الإلهيات بالمعنى الأخص. فلو آمنّا بالاشتراك اللفظي بشأن هذه المفاهيم كما ينسب ذلك إلى بعض المتكلمين لكانت الحصيله انسداد باب المعرفه.

فالله يُطلق عليه عالم، واللفظ نفسه يُطلق على الممكن أيضاً، فالنتيجه بحسب مقوله الاشتراك اللفظي أنّ العالم في الممكن معلوم وفي الواجب مجهول بحيث نعرف اللفظ ولا نعرف المراد منه ومعناه، وهذا هو التعطيل.

لهذا السبب نَسب الحكيم السبزواري من لا- يؤمن بالاشتراك المعنوي في الوجود إلى التعطيل، كإلزامه لا بدّ وأن تترتب عليه، كما يدلّ عليه قوله:

وإنّ كلاً آيه الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل (١)

سبقت الإشارة إلى أنّ السيد الطباطبائي خصّص فصلاً للبحث ذاته وإن كان التعبير فيه يوحى بشيء من الإيهام، فعنوان الفصل هو: «أنّ الواجب بالذات لا- مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصادق» (٢) والمقصود: لا- مشارك له من حيث المصادق، كما يدلّ عليه قوله في الشرح: (وأما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره - كالوجود المحمول باشتراكه المعنوي عليه وعلى غيره، مع الغضّ عن خصوصيّة المصادق، وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب كالعلم والحياه والرحمه مع الغضّ عن الخصوصيات الإمكانية - فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء) (٣).

بمعنى أنّ حمل تلك المفاهيم ليس من الاشتراك المصادق، بل هذا هو

١- شرح غرر الفوائد: ص ٤.

٢- نهاية الحكمة: ص ٢٨٢.

٣- المصدر السابق: ص ٢٨٣.

الاشتراك المفهومي، وإلا فأحدهما بحسب المصداق واجب غنى والآخر ممكن فقير.

ينبغي إذن التمييز جيّداً بين فضاء المفاهيم وعالم المصاديق، وربما كان أحد معاني إخراجه سبحانه من حدى التعطيل والتشبيه وسلوك الصراط السوى فى المعرفة التوحيدية أن المفهوم معلوم للإدراك البشرى عبر الاشتراك المعنوى، والمصداق مجهول الكنه.

لكن مع ذلك كله ثمّ تقييد فى عالم المفاهيم ينبغي لنا مراعاته فى الدائرهِ التوحيدية.

أُصول وأركان الاتجاه التجسيمي

أشاره

أَنَّ الله تعالى له حَدّ

أَنَّ الله تعالى له حَيْزٌ وحجم وجهه

أَنَّ الله تعالى له جسم

أَنَّ الله تعالى له وزن وثقل

أَنَّ الله تعالى له صورته

الركن الأول: أن الله تعالى له حدّ

إشاره

تمهيد

المراد بالحدّ

الأقوال في مسأله الحدّ

هل التوقف هو موقف الكتاب والسنة؟

أسباب القول بالحدّ

الآثار المترتبه على اثبات الحدّ لله تعالى

القائلون بالحدّ

ابن حنبل وحقيقه موقفه من الحدّ

الطحاوى ومخالفته لابن تيميه فى إثبات الحدّ

ابن حجر العسقلانى ومخالفته لابن تيميه فى إثبات الحدّ

المنكرون للحدّ من أئمه السنّه

حكم المنكرين للحدّ عند مثبتيه

موقف أهل البيت (ع) من الحدّ

المسافه بين الله والخلق

تمهيد

بعد أن اتّضحت لنا أهمّ ملامح التجسيم في معرفه الله سبحانه وتعالى، لابدّ من التعريف بأهمّ أركان هذه المدرسه والأصول التي تستند إليها.

والأركان الأساسيه لاتّجاه التجسيم والتشبيه هي كما يلي:

الركن الأوّل : أنّ الله محدود.

بمعنى أنّه سبحانه محدود، غير مطلق، وغير متناهٍ.

الركن الثاني : وهو ناتج عن القول الأوّل، حيث قالوا بأنّ المحدود له جهه وحيز وحجم واستواء ونحو ذلك.

الركن الثالث : أنّ هذا المحدود الذي له حدّ، جسم ولكن لا كالأجسام.

والمراد أنّه جسم يشبه الأجسام، ولكن تختلف بعض خصوصياته وكيفياته. فيكون الاختلاف في الكيفيه لا في أصل الجسميه، وبذلك قالوا بأنّه تعالى له حيز وحجم.

الركن الرابع : أنّ هذا الجسم له وزن وثقل.

وهذا ما سيكون مورداً للبحث التفصيلي في ما ورد في الحديث الذي استدلّ به ابن تيميه وأتباعه، وهو الحديث المعروف بحديث الأبيط: «وأنّ له أطيّطاً كأطيّط الرّحل . . .» .

الركن الخامس : أنّ الله تعالى له صورته على شكل صورته آدمي، أو أنّ آدم على صورته الرحمن، فإنّهم يقولون بأنّ الله على صورته آدم، وهذا تشبيه الله بخلقه، أو أنّ آدم على صورته الله، فيكون من باب تشبيه المخلوق بالخالق، وفي النتيجة هناك تشبيه.

وليكن معلوماً أنّ نظريته أكثر علماء المسلمين - بل الأعم الأغلب - تتفق على أنّ الله سبحانه وتعالى ليس له حدّ، وليس له جسم، وليس له شكل، وسيأتي بيان ذلك.

وتوصيف الله سبحانه وإثبات الحِدِّ له، مسألة لا ترتبط بتوحيد الأسماء والصفات، ولا بتوحيد الربوبيّة، ولا بتوحيد الألوهيّة، بل هي مسألة مرتبطة بحقيقته الله تعالى، وبالتوحيد الذاتي، لا بالتوحيد الأسمائي والصفاتى.

وقد صرح ابن تيمية بهذا المعنى فى كتابه (بيان تلبيس الجهميّة) حيث يقول: (إنّ هذا الكلام الذى ذكره - المستشكل - إنّما يتوجّه لو قالوا إنّ له صفه هي «الحَدّ»، كما توهمه هذا الرادّ عليهم؛ وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل، فإنّ هذا الكلام لا حقيقته له، إذ ليس فى الصفات التى يوصف بها شىء من الموصوفات - كما يوصف باليد والعلم - صفه معيّنه يقال لها «الحَدّ»، وإنّما الحَدّ ما يتميّز... (١).

إذن، الحَدّ ليس من التوحيد الصفاتى، وإنّما يرتبط بالتوحيد الذاتى.

وهذا الأصل والركن الأوّل فى نظريته المجسيمة (أنّ له حدّاً) يعتبر الأرضيّة الأساسيّة للإيمان بأنّ الله له مكان. فبعد أن آمن أتباع هذه النظرية بأنّ الله تعالى له حدّ، التزموا بأنّ له مكاناً، ومكانه هو استواؤه على العرش وجلوسه عليه.

ما هو المراد من الحدّ؟

معنى الحِدِّ للشىء: أنّ له انتهاءً. فلو وضعت يدك على جسم، ستجد أنّ له وجوداً فى منطقته معيّنه، وإذا سرت ووصلت إلى نهايته يصبح هذا الجسم

معدوماً، فإذا أشرت إليه في مكان وجوده تقول بأنه موجود، وإذا أشرت إليه في مكان عدم وجوده تقول بأنه معدوم.

ومن قال بأن الله له حَدٌّ، يعنى أنه موجود في ظرفٍ، ومعدوم في ظرفٍ آخر، ولهذا زعم العثيمين - كما أشرنا سابقاً - أن من اعتقد بأن الله في الأرض فهو ضالٌّ، يريد: أن مكانه سبحانه في السماء، وأنه ليس بموجود في الأرض، بل هو فيها معدوم.

فالقول بأنه تعالى له حَدٌّ، من أهم محاور وأركان ومفاصل معرفه الله في الاتجاه التجسيمي.

ثم إننا إذا نظرنا إلى هذا الجسم سنجد له حَدّاً ونهايه، ولكن ليس من جهه واحده بل من جهات متعدده، فمن الأعلى له حَدٌّ، ومن اليمين، ومن الجنوب، ومن الشمال، ومن الأسفل، فهو - سبحانه - محدود عندهم من كل الجهات، ولهذا يعبرون بأن الله محدود من جهاتٍ ستّ كأي جسم مادي آخر.

وبالتعبير الفلسفي: نأخذ مسأله الوجود والعدم، حيث إن من لوازم هذه النظرية أن لا يكون الله سبحانه وجوداً محضاً، بل هو وجود مركّب، وتركيبه من الوجود والعدم، ففي ظرفٍ له وجود، وفي ظرفٍ آخر ليس له وجود.

ولتقريب الفكره نبين المسأله بمثال: لو وضعت يدك على يوم الأحد، فإنه في يوم السبت يكون معدوماً، وهكذا يوم الاثنين، ويوم الأحد موجود فقط في ظرفٍ زمني معين، وما قبله وما بعده يكون معدوماً.

وهؤلاء يعتقدون بأن الله سبحانه أيضاً كذلك، فقبله معدوم، وبعده معدوم، وهكذا أعلاه وأسفله. وهذا من اللوازم المهمه لهذه النظرية.

ومن لوازم كلامهم أن له سبحانه حجماً، وطولاً، وعرضاً، وعمقاً،

ووزناً، ولذا قالوا بأنه عندما يجلس على كرسیه يكون للكرسى أطيظ، ولا يبقى من الكرسى إلّا أربعة أصابع، وأنّ رسول الله (ص) ضمّ أصابعه... .

هذا هو الإله الذى تصوّره لنا مدرسه ابن تيمّيه وأتباعه!!

وقال المثبتون لمسأله الحدّ بأنّ معنى قولهم بأنّ لله حدّاً يعنى إثبات علوّه سبحانه وتعالى، وبينوته عن خلقه، واستوائه على عرشه.

نقل الدشتى عن عثمان الدارمى فى كتاب النقص: (اتفقت الكلمه من المسلمين والكافرين أنّ الله فى السماء، وحدّوه بذلك، إلّا المريسى الضالّ وأصحابه) (١).

الحدّ فى اللغه

قال ابن الأثير فى النهايه، فى مادّه حدّ: «ومنه الحديث فى وصف القرآن لكلّ حرفٍ حدّ أى نهايه، ومنتهى كلّ شىء حدّه» (٢).

وقال ابن فارس أبو كرىّا فى (معجم المقاييس) فى مادّه حدّ: (الحاء والذال أصلان، الأوّل: المنع، والثانى: طرف الشىء، فالحدّ: الحاجز بين شيئين... .) (٣).

وقال الزبيدى فى (تاج العروس) فى مادّه حدّ: (الحدّ: الفصل الحاجز بين شيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر،

وجمعه حدود. وفصل ما بين كلّ شيئين حدّ بينهما، والحدّ: منتهى الشىء) (٤).

وبحسب أتباع هذا المنهج فإنّ الله وجوده ينتهى عند مكان محدّد، ولهذا قال أمير المؤمنين (ع): «ومن حدّه فقد عدّه» لأنّه عندما ينتهى يبدأ الثانى، ثمّ

١- إثبات الحدّ لله تعالى: ص ٢٤.

٢- النهايه فى غريب الحديث: ص ١٩٣.

٣- مقاييس اللغه: مادّه حدّ: ج ٢ ص ١١.

٤- تاج العروس من جواهر القاموس: ج (٨) ص (٨).

الثالث... فالله - حسب هذا المنطق - له ثان.

يقول ابن تيمية حول معنى الحَدِّ: (وأما وصفه بالحَدِّ والنهائية) (١) فيفسِّر الحَدَّ بالنهائية، ومُنْتَهَى الشَّيْءِ، وكذلك الزاغوني أحد أعلام هذا الاتجاه يقول في (الإيضاح في أصول الدين): (وهذا بعينه هو الحَدِّ والنهائية، وإضافه الحَدِّ والغاية والنهائية إليه تعالى) . وفي عبارته أخرى يقول: (وهذا بعينه يعطى الحَدَّ والنهائية لما ينتهى إليه) (٢).

ونقل القائلون والمُثَبِّتون للحَدِّ أقوال أهل اللغة في تعريفهم للحَدِّ، كالذى ورد في كتاب (إثبات الحَدِّ لله عزَّ وجلَّ وبأنه قاعد وجالس) للدشتي، يقول:

(قال الخليل: حَدٌّ: فصلٌ ما بين كلِّ شيئين حَدٌّ بينهما، ومُنْتَهَى كلِّ شَيْءٍ حُدُّهُ، وقال ابن فارس في معجم المقاييس «حَدٌّ»: الحاء والدال أصلان: الأول المنع، والثاني طرف الشَّيْءِ، فالحدُّ الحاجز بين شيئين، وقال أبو القاسم التميمي الأصبهاني: حَدٌّ كلُّ شَيْءٍ موضع بينوته عن غيره، فكلُّ موجود له حَدٌّ ينتهى إليه، ويميّزه عن غيره في صفة وقدره) (٣)، وكلُّ هذه المعاني تفيد أن ما له حَدٌّ له نهاية.

وهذا المضمون نفسه ذكره في الرسالة التي أوردتها في آخر الكتاب بعنوان الملحق، وفيه الردُّ على منكر الحَدِّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية من كتابه بيان تلبس الجهمية أنه كتب رساله وكتاباً مستقلاً للإنكار على من

١- بيان تلبس الجهمية: ج ١ ص ٢٨٧.

٢- الإيضاح في أصول الدين، الزاغوني: ج ٢ ص ٣٢٥.

٣- إثبات الحَدِّ لله عزَّ وجلَّ وبأنه قاعد وجالس: ص ٢٣.

ينكر الحَدَّ، ثم نقل فيها عبارته الدارمي في هذا المجال، حيث يقول: قال عثمان بن سعيد الدارمي وادّعى المعارض - أى المُنكر للحَدَّ - أنه ليس له حَدَّ ولا غايه ولا نهايه.

والكلام المنقول عن الدارمي ورد في كتاب (ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد) وفيه يقول:

(باب الحَدَّ والعرش . قال أبو سعيد وادّعى المعارض، وهذا الأصل الذى بنى عليه جهم جميع ضلالته...).

إلى أن يقول: (فمن ادّعى أنه ليس لله حَدَّ فقد ردّ القرآن وادّعى أنه لا شيء).

ففى نظره هناك ملازمه عقليّه بين المحدوديّه وبين الموجوديّة، فمن هو موجود لا بدّ أن يكون محدوداً، ولا فرق بين أن يكون واجباً أو ممكناً، أو خالقاً أو مخلوقاً.

لذلك يتابع الدارمي قوله: (وادّعى أنه لا شيء؛ لأنّ الله وصف حَدَّ مكانه فى مواضع كثيره من كتابه) (١).

وإذا كان المكان محدوداً، هل يمكن أن يكون الجالس والقاعد على مكان محدود غير محدود؟ هذا مُحال.

وحاصل كلام أهل اللغة فى الحَدَّ أنه منتهى الشيء، وغايته، وطرفه، فحدّ النهار مثلاً ينتهى عند دخول الليل، فغايه النهار الليل حيث ينتهى عنده.

وقال جمعٌ من أهل اللغة: (بأنّ الحَدَّ يمنع الشيء من الامتداد بعد حدّه)، وهذا طبيعى جداً.

الأقوال في مسأله الحدّ

القول الأول: أنّ الله سبحانه وتعالى محدود بحدّ، وأنّه لو لم يُـحدّ لما كان موجوداً.

وفى الاصطلاح الفلسفى: جعل أصحاب هذا القول مساوقه فى ذلك لا ملازمه فقط؛ والمساوقه أعمق فلسفياً من الملازمه، لأنّه فى الملازمه أحدهما غير الآخر، وفى المساوقه أحدهما عين الآخر مصداقاً؛ فقالوا إنّ الموجوديّة تساوق المحدوديّة له تعالى، لأنّهم لم يتعلّوا وجوداً ليس له حدّ، فالموجود يعنى المحدود، سواء كان هذا الموجود هو الله تعالى القديم الواجب، أو كان وجود الممكنات الحادثه، وفى اعتقادهم يستحيل أن يكون الله موجوداً وليس له حدّ ومنتهى وغايه ينتهى عندها.

وهذا ما ذكره الإمام الدارمى أحد أقطاب هذا الاتجاه فى كتابه (ردّ الإمام الدارمى عثمان بن سعيد...) فقال فى باب الحدّ والعرش:

(قال أبو سعيد: وادعى المعارض أيضاً - أى الذى ينفى أنّ الله له حدّ - أنّه ليس لله حدّ ولا غايه ولا نهايه، وهذا الأصل الذى بنى عليه جهم جميع ضلالاته، واشتقّ منه أغلوطاته، وهى كلمه لم يبلغنا أنّه سبق جهماً إليها أحد من العالمين.

فقال له قائل ممّن جاوره: قد علمت مرادك أيها الأعجمي، وتعنى أنّ الله لا شيء؛ لأنّ الخلق كلّهم علموا أنّه ليس شيء يقع عليه إسم الشيء إلّا وله حدّ وغايه وصفه. وأن لا شيء ليس له حدّ ولا غايه ولا صفه، فالشيء أبداً موصوف لا محاله، ولا شيء يوصف بلا حدّ ولا غايه، وقولك «لا حدّ له» يعنى أنّه لا شيء (١).

١- ردّ الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسي: ص ٢٣.

ومن المفارقات العجيبه فى هذا البحث محاوله الدشتى فى كتابه (إثبات الحيد) الادعاء بأن إجماع أهل السنه قائم على إثبات الحيد لله تعالى، وهذا ما ذكره فى المبحث الثانى من كتابه حيث قال: (أجمع أهل السنه والجماعه على إطلاق لفظ «الحيد» لله تعالى، بمعنى إثبات علوه سبحانه وتعالى، وبينوته عن خلقه، واستوائه على عرشه). ونقل عن عثمان الدارمى قوله: (اتفقت الكلمه من المسلمين والكافرين أن الله فى السماء وحيدوه بذلك، إلا المريسى الضال وأصحابه، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك) (١).

القول الثانى : ويقع فى قبال القول الأول مباشرة، وهو القول بأنه يستحيل أن يكون لله حيد، فمن حده فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه، كما أشار أمير المؤمنين (ع) إلى ذلك فى نهج البلاغه.

وفى كلمات الأئمه المعصومين (ع) إشارات كثيره إلى هذا الرأى، ومنها:

ما ورد عن الإمام على (ع) :

«لا يُشمل بحد ولا يُحسب بعد، وإنما تُحد الأدوات أنفسها، وتشير الآلات إلى نظائرها... ولا يقال له حد ولا نهايه، ولا انقطاع ولا غايه، ولا أن الأشياء تحويه فتقله أو تحويه» (٢).

وعنه (ع) :

«حد الأشياء عند خلقه لها إبانة لها فى شبهها، لا تُقدره الأوهام بالحدود والحركات، ولا بالجوارح والأدوات» (٣).

وعنه (ع) :

«ليس له حد ينتهى إلى حده» (٤).

وعنه (ع) :

«لا يُدرک بؤهم، ولا يُقدر بفهم... ولا يُحد بأين» (٥).

١- إثبات الحد لله تعالى: ص ٢٤.

٢- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٨٦.

٣- المصدر نفسه، الخطبه رقم: ١٦٣.

٤- المصدر نفسه، الخطبه الأولى.

٥- المصدر نفسه، الخطبه رقم: ١٨٢.

وعنه (ع) :

«فتبارك الله الذي لا يبلغه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، وتعالى الذي ليس له وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود، ولا نعتٌ محدود» (١)

وعن الإمام الرضا (ع) :

«أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفه الله توحيده، ونظام توحيده نفى التحديد عنه؛ لشهادته العقول أن كل محدود مخلوق، وشهادته كل مخلوق أن له خالقاً ليس بمخلوق، والممتنع من الحدث هو القديم في الأزل» (٢)

وفي علل الشرائع ينقل الشيخ الصدوق محاوره بين الإمام الرضا (ع) وأحد الزنادقة وفيها: يسأل الزنديق فيقول للإمام (ع) : لما احتجب الله؟ فقال (ع) :

إن الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم، فأما هو فلا يخفى عليه خافية في آناء الليل والنهار... إلى أن يقول:

قال: فحدّه لي؟ قال (ع)

(: إنه لا يُحدّد ، قال: لم؟ فقال (ع) :

لأن كل محدود متناهٍ إلى حدّ، فإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل النقصان فهو غير محدود ولا متزائد ولا متجزّ ولا متوهم» (٣)

القول الثالث : وهو التوقّف في المسألة، بمعنى أن لا نقول بأنّ له حدّاً ولا نقول بأنّه ليس له حدّ.

وخلصه الأقوال: الأول: أنّ الله له حدّ. والثاني: أنّ الله ليس له حدّ. والثالث: التوقّف في المسألة.

وقد أشار ابن تيميّه إلى هذه الأقوال في المسألة، ولا سيّما الرأى الثالث؛ قال في (بيان تلبس الجهميّة) : (وأما وصفه بالحدّ والنهية، الذي تقول أنت إنّّه

٢- بحار الأنوار: ج ٤، ص ٢٢٨ ح ٤٠.

٣- نقلاً عن بحار الأنوار: ج ٣ ص ١٥، ح ٣.

معنى الجسم، فهم - أى العلماء - فيه كسائر أهل الإثبات على ثلاثه أقوال: منهم من يُثبت ذلك، كما هو المنقول عن السلف والأئمة. ومنهم من نفى ذلك. ومنهم من لا يتعرّض له بنفى ولا إثبات (١).

وكذلك الشيخ محمد بن صالح العثيمين فى (شرح العقيدة السفارينية) أشار إلى ذلك فقال: (ولذلك اختلف كلام من تكلم به - أى موضوع الحدّ - من السلف فيه، هل الله يحدّ أو لا يحدّ، فمنهم من أنكر الحدّ وقال: إنّه لا يجوز أن نقول إنّ الله محدود، بل يستحيل أن نقول إنّ الله محدود، ومنهم من قال: يجب أن نقول أنّ الله محدود وأنّ له حدّاً).

وهنا حاول العثيمين القول بأنّ النزاع بين المثبتين والمُنكرين نزاع لفظى. وهذا غريبٌ منه؛ إذ كيف يمكن أن يكون النزاع بين النفى والإثبات نزاعاً لفظياً، فهما نقيضان، والنقيضان لا يمكن أن يكون بينهما نزاع لفظى، ولعلّ ذلك من ضيق الخناق على العلّامة العثيمين، فاضطرّ لمثل هذا القول، ولذا قال: (ولكن يجب أن نعلم أنّ الخلاف يكاد يكون لفظياً، فالواجب السكوت عن ذلك، فلا يقال إنّه يُحدّ، ولا أنّه لا يحدّ، وليس هناك ضروره أن نقول

إنّه يحدّ أو لا يحدّ) (٢) ويظهر من كلامه أنّه من القائلين بالتوقف.

وهذا من غرائب العلّامة العثيمين! لأنّه عندما كان يصرّ معبوده ومعروفه وهو الحقّ سبحانه وتعالى، هل كان يتصوّره ويتوهّمه فى ذهنه وعند العباده محدوداً بحدّ أو كان يتصوّره بأنّه لا حدّ له؟

فلا يعقل أن يكون متوقّفاً، وإلاّ لكان جاهلاً بالله سبحانه وتعالى، هذا أوّلاً.

١- بيان تلبيس الجهميّة: ج ١ ص ٧٢.

٢- شرح العقيدة السفارينيّة: ص ٢٣٧.

وثانياً: إذا كان الأئمة والسلف عرضوا لهذه المسألة، فهل يحقّ له أن يتوقّف فيما عرض له هؤلاء، وهذا معناه أنّه ليس تابِعاً لأئمّه السلف.

وأيضاً من الذين نقلوا هذه الأقوال الزاغوني في تعليقه كتاب (الإيضاح في أصول الدّين) وفي حاشيه الكتاب حيث قال: (اختلف المتكلّمون في نسبه الحَدِّ إلى الله تعالى، فنفاه الأشاعره والمعتزله وغيرهم ممّن قال بنفى علوّ الله تعالى واستوائه على العرش، وأئمّه السلف على إثباته وهو قول أحمد وإسحاق بن إبراهيم والدارمي وابن المبارك وغيرهم، وقول ثالث قالوا بأنّه نحن من المتوقّفين، لا أن نثبت أنّ له حَدّاً، ولا نقول إنّ له حَدّاً) (١).

هل التوقف هو موقف الكتاب والسنة؟

حاول أصحاب الرأى الأوّل هرباً من بعض المحذورات الادّعاء بأنّ القول الثالث - أى القول بالتوقّف - سببه عدم ورود مسأله الحدّ في الكتاب والسنة وأنّه لم تطرح فيهما، فضلاً عن أنّه لم يؤثر في كلمات أصحاب النّبىّ (ص) أنّهم تكلموا فيها.

وقالوا بأنّ هذه المسأله بدأت على يد عبد الله بن المبارك، المتوفّى سنه ١٨١هـ، كما قال الدشتى في كتابه (إثبات الحدّ وبأنّه قاعد وجالس على عرشه) بأنّ أوّل من عرض لهذه المسأله عبد الله بن المبارك، يقول: (قلت: أوّل من صرّح بإثبات الحَدِّ لله تعالى كما يذكر أهل السنّه هو عبد الله بن المبارك، ثمّ تتابع إجماع أهل السنّه من بعده على ذلك) (٢).

ومن الذين قالوا بأنّ المسأله لم تكن مطروحه لا في الكتاب ولا في السنّه

١- الإيضاح في أصول الدّين: ص ٣٢٥.

٢- إثبات الحدّ لله تعالى: ص ١١٤.

العلامة العثيمين في كتابه (شرح العقيدة السفاريتية) حيث قال: (وكلمه الحَدّ من الألفاظ التي لم ترد في الكتاب ولا في السنّة، فليس في الكتاب أنّ الله يحدّ ولا أنّه لا يحدّ، ولا في السنّة أنّ الله يحدّ ولا أنّه لا يحدّ، فلا ضروره أن نقول إنّه يحدّ أو لا يحدّ، ولو كان من الضروري أن نعتقد أنّ الله يحدّ أو لا يحدّ لبينه الله تعالى أو بينته السنّة، لأنّ الله تعالى يقول: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ (١)).

وهكذا الحال بالنسبة إلى ابن تيمية في جوابه على من اعترض بأنّ مسأله الحَدّ لم ترد في الكتاب والسنّة، فلم يذكر أنّها وردت في كتاب أو سنّة. وإنّما ذكر فقط أسباب القول بالحدّ وأنه لولا القول بالحدّ لما تميّز الخالق عن المخلوق (٢)، فهو إذن لم يستند إلى الكتاب والسنّة لطرح هذه المسأله، وإنّما استند إلى قضيه عقليه فقط.

ومن الذين أشاروا إلى ذلك أيضاً الإمام الدارمي في كتاب (ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد) في الحاشيه يقول: (كلمه

الحدّ لم ترد في الكتاب ولا- السنّة، ونحن لا- ننسب إلى الله صفه ولا- لفظاً، إلّا ما ورد نصّاً عن الله ورسوله، مع أنّنا لا نقول فيها بالرأى ولا القياس، وإنّما نردّ علم حقيقتها إلى الله) (٣).

وهنا يطرح على هؤلاء السؤال التالي: إذا كانت المسأله لم ترد في الكتاب ولا في السنّة، فلماذا هذا الإصرار من أصحاب هذا الاتجاه لإثبات أنّ الله له حدّ، ولماذا رتبوا كلّ هذه النتائج الخطيره على هذه المسأله؟

١- شرح العقيدة السفاريتية: ص ٢٣٦، (رقم: ١٧ من السلسله).

٢- بيان تلبيس الجهميه: ج ٣ ص ٤٢-٤٣.

٣- ردّ الإمام الدارمي على بشر العنيد: ص ٢٣.

هذا فضلاً عن القول بأنه في اعتقادنا قد ورد ما يتنافى مع رأيهم في المسألة على لسان كبار صحابه النبي (ص) وبالخصوص الإمام علي بن أبي طالب (ع).

أسباب القول بالحدّ

هناك دوافع وأسباب أدت إلى القول بالحدّ، ومن جمله هذه الأسباب - بحسب أصحاب هذا الرأي - التمييز بين الخالق والمخلوق، وتحقيق التباين بين الخالق والمخلوقين.

وبتعبير أهل المنطق: يمكن تركيب قياس استثنائي على الشكل التالي:

لو لم يكن للحقّ تعالى حدّ ونهايه ومنتهى، لكان حالاً في خلقه.

والحلول في خلقه مُحال وممتنع عقلاً.

فإذن لا بدّ أن يكون له تعالى حدّ.

فمن طريق الحدّ يمتاز الخالق عن المخلوق، ولا نقع في الحلوليه، وتثبت بينونه بين الخالق والمخلوق.

وهذا ما صرّح به أعلام القائلين بالحدّ لله سبحانه وتعالى، ومنهم الإمام

الدارمي المتوفّي سنة ٢٨٠ في كتابه (سلسله عقائد السلف) وفيه يقول: (حدّثنا البرّاز البغدادي، حدّثنا علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك أنّه سئل بما نعرف ربّنا؟ قال: بأنّه فوق العرش، فوق السماء السابعة على العرش بائن من خلقه، قال: قلت بحدّ؟ قال: فبأيّ شيء إذن. . .) (١). وهذا كلامٌ صريح من الدارمي بأنّه إذا لم يفصله ولم نميّزه بحدّ فلا تبقى بينونه بينه وبين خلقه.

ويقول ابن تيميّه في (بيان تلبيس الجهميّة): (ويقولون إنّّه لا يباين غيره،

١- الردّ على الجهميّة (سلسله عقائد السلف): رقم: ١، ص ٩٨.

بل إمّا أن يصفوه بصفه المعدوم فيقولون: لا- داخل العالم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا، أو يجعلوه حالاً في المخلوقات، أو وجود المخلوقات، فبين ابن المبارك أنّ الربّ تعالى على عرشه مبين لخلقه منفصل عنه، وذكر الحدّ لأنّ الجهميّة كانوا يقولون: ليس له حدّ، وما لا حدّ له لا يبين المخلوقات. . . (١).

وابن تيميّه الذي ارتكز في ذهنه أنّ الله جسم يعتبر أنّ الله تعالى لا بدّ أن يكون إمّا في داخل هذا العالم أو في خارج هذا العالم، وإلاّ إذا لم يكن كذلك فهو معدوم وغير موجود، وهذا من أهم آثار التجسيم.

أمّا الدشتي فقد علّل سبب ذكر أهل السنّه «الحدّ» لله تعالى بقوله: (لما كانت الجهميّة ينفون علوّ الله تعالى على خلقه، واستواءه على عرشه، ويقولون: إنّ الله تعالى لا- يبين خلقه، وليس بينه وبينهم حدّ، ولا- يتميّز عنهم، أنكر عليهم أهل السنّه من السلف الصالح، واشتدّ نكيرهم عليهم، حتّى كفّروهم، وحدّروا منهم، وبينوا للناس أمرهم وتلييسهم؛ قال ابن تيميّه في بيان تلييس الجهميّة: «... لمّا كان الجهميّة يقولون ما مضمونه: إنّ الخالق لا يتميّز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميّز بها، ويجحدون قدره، حتّى يقول المعتزله: إذا عرفوا أنّه حيّ، عالم، قدير، قد عرفنا حقيقته وماهيّته. ويقولون: إنّ لا يبين غيره، بل إمّا أن يصفوه بصفه المعدوم فيقولون: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا كذا، ولا كذا، أو يجعلوه حالاً في المخلوقات، أو وجود المخلوقات. فبين ابن المبارك أنّ الربّ سبحانه وتعالى على عرشه مبين لخلقه، مُنفصلٌ عنه، وذكر الحدّ، لأنّ الجهميّة كانوا يقولون: ليس له حدّ، وما لا حدّ له لا يبين المخلوقات، ولا يكون فوق العالم، لأنّ ذلك مستلزم للحدّ.

فلما سألوا أمير المؤمنين في كل شيء عبد الله بن المبارك: بماذا نعرفه؟

قال: بأنه فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه.

فذكروا لازم ذلك الذى تنفيه الجهميه، وبفهم له ينفون ملزومه الذى هو موجود فوق العرش ومباينته للمخلوقات. فقالوا له: بحد؟ قال: بحد» (١).

وخلصه ما ذكره أن سبب القول بالحد هو الرد على الجهميه، بينما نرى أن أصحاب القول بالحد فزوا من محذور إلى آخر أكبر منه.

أمّا حسب المدرسه الإماميه فإن الله تعالى: لا- هو داخل العالم ولا هو خارج العالم، لأنه ليس جزءاً من العالم حتى يكون فى داخله أو خارجه، بل هو سبحانه خالق العالم، وليس كمثله شيء، فيستحيل أن يكون داخلياً أو خارجياً. وهذا ليس لأنه غير موجود، بل لأنه ليس بجسم، فالجسم هو الذى يتصف بكونه فى الداخل أو الخارج.

ورد عن الإمام الرضا (ع) فى كتاب التوحيد للشيخ الصدوق أنه قال:

«ولا ديانته إلا بعد معرفه، ولا معرفه إلا بالإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، فكل ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكل ما يمكن فيه - أى فى الخلق - يمتنع فى صانعه، لا تجرى عليه الحركه والسكون، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه على خلقه...» (٢).

أمّا المجسمه فقد خالفوا ذلك كله، وهذا هو الفارق بين مدرسه أهل البيت (ع) التى تنزه الخالق، ومدرسه ابن تيميه وأتباعه التى تجعله مشابهاً لمخلوقاته.

وممن صرح بذلك أيضاً الشيخ العثيمين فى (شرح العقيدة السفاريتيه)؛

١- إثبات الحد لله تعالى: ص ٢٨-٢٩.

٢- توحيد الصدوق: ص ٤١.

إذ قال: (فمن قال إن الله محدود أراد أنه بائنٌ من خلقه) (١).

وقد خلط العثيمين بين اللازم والملزوم، لأن من قال إن الله محدود لا يريد أن يثبت الينونه، بل يريد القول بأن الحد له نهايه من أجل إثبات الينونه، فالحد لا يعنى الينونه، وفرق كبير، فإن اللازم شىء والملزوم شىء آخر. فالينونه إذن من لوازم الحد.

والحاصل: أن أتباع هذا المنهج تصوّروا أنه لا- طريق لإثبات الينونه بين الله وبين خلقه إلّا بالحد، وأنه إن لم يلتزموا بذلك سيكون سبحانه حالاً فى خلقه، وحيث إنه يستحيل أن يكون حالاً فى خلقه، فإذن لا بدّ من الالتزام بالحد.

وقد وقع هؤلاء فى اشتباه كبير، لأنهم لو تأملوا وحققوا لما وصلوا إلى أن طريق المباينه والمزايله لا يتحقق إلّا بإثبات الحد.

ومما لا ريب فيه أن الحلوليه باطله، وهذا ما نطقت به كلمات أعلام

مدرسه أهل البيت (ع) سواء الفلاسفه منهم أو المتكلمون أو الفقهاء، فكل هؤلاء لم يلتزموا القول بأنه تعالى حال فى الأشياء، ورغم ذلك لم يثبتوا له الحد.

وهذا هو ما صرح به الإمام أمير المؤمنين (ع) بكلمات واضحة فى نهج البلاغه بقوله:

«داخل فى الأشياء لا بالممازجه، وخارج عنها لا بمزايله» (٢).

وفى كتاب التوحيد أيضاً:

«فلم يحلل فيها؛ فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها؛ فيقال هو منها بائن» (٣).

١- شرح العقيدة السفاريتيه: ص ٢٣٧.

٢- توحيد الصدوق: ص ٤٣، الحاشيه.

٣- توحيد الصدوق: ص ٤٣.

فليست بينونته عن خلقه كبينونه المخلوقات عن بعضها، أو كبينونه كتاب عن كتاب آخر، حيث يبين أحدهما عن الآخر بحدّه الذى ينتهى عنده.

فمدرسه أهل البيت (ع) تعتقد بالبينونه بين الله تعالى وخلقه بشكل قاطع، ومع ذلك لا يقولون بأنّ البينونه لا تتحقّق إلّا بالحدّ، وإلّا لصار (كمثله شيء)، وهذا خلاف المبدأ القرآنى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ .

يقول الإمام علىّ الرضا (ع): «

ومباينته إياهم مفارقتة إنيتهم» (١)

ويقول أيضاً:

«ولا فى إبانته عن الخلق ضيم إلّا بامتناع الأزلى أن يثى» (٢)

ويبين الإمام علىّ (ع) حقيقة التمايز بين الخالق والمخلوق وعدم المشابهة بينهما بقوله:

«حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إياها إبانته له فى شبهها - فلا هى تشبهه ولا هو يشبهها - فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن، داخل فى الأشياء لا كدخول شيء فى شيء، وبائن من الأشياء لا كمباينه شيء لشيء، سبحانه هو هكذا ولا هكذا غيره...» (٣)

وبحسب كلمات الإمام علىّ (ع) وما ورد عنه فى نهج البلاغه يمكن أيضاً استكشاف أسباب ومنتشأ القول بإثبات الحدّ بأنّه نتيجة طبيعته للجهل وعدم المعرفة الحقيقية بالله سبحانه وتعالى.

يقول الإمام علىّ (ع) فى نهج البلاغه

: «أولّ الدّين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه... فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه

١- المصدر نفسه: ص ٣٧.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٢.

٣- المصدر نفسه: ص ٤٣، والكافى: ج ١ ص ٢١٤، ح ٢.

فقد جزأه. . . ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه» (١)

فهؤلاء عندما جهلوا حقيقه الخالق أشاروا إليه، وأثبتوا له الحدّ، وبذلك انهارَ لديهم عمود العقائد في الدّين وهو توحيد الخالق، ولما كان توحيدهم غير صحيح لم يستطيعوا التعرّف على معنى النبوه الحقيقي، لأنّ الرسول مُرسَل من قِبَل المرسل وهو الله، ومن لم يعرف المرسل لم يعرف الرسول أو المرسل، ومن لم يتعرّف على حقيقه الرساله لم يتعرّف على الإمامه ولا على المعاد وحقيقته، وهكذا الحال بالنسبه إلى العدل.

ولذا يقول الإمام عليّ بن موسى الرضا (ع)

: «فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته، ولا إياه وحد من اكنته، ولا به صدق من نهاه، ولا إياه عنى من شبيهه، ولا له تذلل من بعّضه، ولا إياه أراد من توهمه. . . وبالعقول تعتقد معرفته، وبالفطره تثبت حجّته» (٢).

وهذا كلامٌ واضح وصریح في أنّ منشأ الإيمان بأنّ الله محدودٌ في ذاته، ومحدودٌ في صفاته، هو الجهل به سبحانه وتعالى.

الآثار المترتبة على اثبات الحدّ لله تعالى

قد يتبادر إلى بعض الأذهان أنّ الخلاف في مسأله الحدّ لا طائل منه، فهي مسأله فرضيه أو نظريه لا ثمره لها.

ولكن واقع القضيه ليس كذلك؛ لأنّها من القضايا الهامه التي يترتب عليها آثار كبيره، ولها انعكاسات خطيره تتمثل أولاً وبالذات بوجود طرفين - هما المثبت للحدّ، والمُنكر له - يكفّر كلّ واحدٍ منهما الآخر.

١- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١.

٢- توحيد الصدوق: ص ٣٧.

أما بالنسبة لمثبت الحَدِّ فمما تقدّم صار واضحاً لدينا كيفيّه تكفيره لمُنكر الحَدِّ، إذ اعتبر ذلك إنكاراً لوجوده سبحانه وتعالى، وأنه صاحب بدعه وخارج عن المله، وهذا ما أشرنا إليه في كلام الدارمي في ردّه على بشر المريسي في قوله: (. . . ومن لم يعترف به - أي بالحَدِّ - فقد كفر بتنزيل الله وجحد آيات الله) (١).

وأيضاً ما قاله الدشتي: (واحتجّوا في إثبات الحَدِّ لله عزّ وجلّ بنصّ الكتاب والسّنّه، وما قالوا في ذلك والآراء. . . فمن يُخالفهم ولا يقول ما قالوه

ولا يعتقد ما اعتقدوه، فهو مبتدع ضالٌّ مُضِلٌّ) (٢).

وفي مقابل ذلك وقفت مدرسه أهل البيت (ع) موقفاً عنيفاً تجاه أصحاب القول بإثبات الحَدِّ، وقالوا بأنّ من أثبت الحَدِّ لله فقد أبطل أزل الحقّ سبحانه، وروى عن أهل البيت (ع): «ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه» (٣) وإذا بطلت أزلته صار حادثاً، وإذا كان حادثاً فيكون ممكناً لا غتياً ولا واجباً.

وبهذا يتبيّن لنا حجم وأهميّه هذه المسأله، والآثار المترتبه عليها، سواء لمن أثبتها أو لمن نفاها، لأنّها تعتبر الأساس لباقي المسائل المرتبطه بعلم التوحيد، سواء على مستوى توحيد الأسماء والصفات، أو على مستوى توحيد الربوبيّه، أو على مستوى توحيد العبوديّه، أو توحيد الأفعال، ونحو ذلك من الأقسام.

١- ردّ الإمام الدارمي على بشر المريسي: ص ٢٣-٢٤.

٢- إثبات الحَدِّ لله: ص ١٠٠.

٣- نهج البلاغه، الخطبه الأولى.

القائلون بالحدّ

ليست قضيه إثبات الحدّ من القضايا التاريخيه المرتبطه بالعلماء السابقين، وقد صرّح أصحاب هذا الرأى بأنّه لا يوجد فيها نصّ من الكتاب والسّنّه، وقد أشرنا آنفاً إلى قولهم بأنّه لا يوجد لها أثرٌ إلّا في كلمات ابن المبارك.

ولم يمنع ذلك وقوع أصحاب هذا الرأى بالتهافت أو التناقض، ففي الوقت الذى ينفون وجود نصّ فى المسأله يعودون إلى القول بوجود نصّ فيها، ومن الشواهد على ذلك ما ورد فى كتاب عبد العزيز فيصل الراجحى (قمع الدجاجله الطاعنين فى معتقد أئمّه الإسلام الحنابله) وهو ردّ على حسن بن فرحان المالكي فى كتابه (قراءه فى كتب العقائد)؛ يقول: (بل صنّف الإمام محمود بن أبى القاسم بن بدران الدشتى جزءاً فى ذلك سمّاه إثبات الحدّ لله تعالى، وساق فيه ما ورد فى الباب من أحاديث وآثار ومنها أثر ابن المبارك، فإذا عرفت ذلك علمت أنّه قد دلّ عليه الكتاب والسّنّه الصحيحه، بل المتواتره وآثار السلف وإجماعهم فى المسأله) (١).

وهذا اشتباه وغلط وقع فيه الكاتب، ويمكن توجيه كلامه الذى يتناقض مع قول كبار علماء هذا المنهج بعدم وجود نصّ فى المسأله: بأنّ مراده من قوله: دلّ عليه، أى دلّ على علوّه فى مكان، ويستفاد من هذا التعبير القول بالحدّ، ويكون الضمير فى (عليه) ليس للحدّ، وإنّما علوّ الله واستوائه على عرشه.

بعد هذه المقدّمه نشير إلى أقوال مجموعه من الأعلام القائلين بأنّ الله تعالى له حدّ، ومنهم:

الأوّل : ما ورد في كتاب (مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه) قال: (خلق الله سبع سماوات بعضها فوق بعض، وسبع أرضين بعضها أسفل من بعض، وبين الأرض العليا والسماء الدنيا مسيره خمسمائة عام، والماء فوق السماء السابعة، وعرش الرحمن فوق الماء، والله تبارك وتعالى على العرش، والكرسى موضع قدميه، فإن احتجّ مبتدع أو مخالف أو زنديق فقال: ونحن أقرب إليه من جبل الوريد، وهو معكم أينما كنتم، ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم، الرحمن على العرش استوى، ونحو ذلك من متشابه القرآن، فقل: إنّما يعنى بذلك العلم، لأنّ الله تبارك وتعالى على العرش... وهو بائنٌ من خلقه لا يخلو من علمه مكان، والله عرش، وللعرش حمّله يحملونه، وله حدّ... (١).

فانظر وتأمل في هذا المنطق الذي بمجرّد أن تختلف معه في الفكر والعقيدة يتّهمك مباشرة بأنك زنديق أو كافر أو مبتدع وخارج عن الملة.

ومن أين له تفسير الآيات بأن المراد منها العلم، وهل هذا إلّا تأويل خلاف الظاهر للآيات، فقله تعالى: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلِ الْوَرِيدِ (ق: ١٦ صريح وواضح، فالآية لم تقل علمنا أقرب، والضمير (هو) لا يشير إلى العلم.

الثاني : ما ورد في كتاب (الردّ على الجهميّة) للإمام أبي سعيد الدارمي في باب استواء الربّ تبارك وتعالى على العرش وارتفاعه إلى السماء، وفيه يردّ على من قال بأنّ الله في كلّ مكان، ويستدلّ بأدله واهيه وضعيفه، ومن لوازم كلّ ما استدلّ به أن يكون الله تعالى محدوداً بحدّ، ومما يقوله:

(ولو كان على ما يدعى هؤلاء الزائغ أنّه تحت الأرض وفوقها كما هو

١- مسائل الإمام ابن حنبل وابن راهويه، رواه حرب بن إسماعيل الكرماني: ص ٣٥٩.

على العرش فوق السماء السابعة، لقال جلّ ذكره فى بعض الآيات: إِنَّا أَطَّلَعْنَا إِلَيْكَ، وَرَفَعْنَا إِلَيْكَ، وَمَا أَشْبَهَهُ. وقال: وَمَا تَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ (مريم: ٦٤) وَنَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (الشعراء: ١٩٣) . . . فظاهر القرآن وباطنه يدلّ على ما وصفناه من ذلك. . . فمن لم يقصد بإيمانه وعبادته إلى الله الذى استوى على العرش فوق سماواته، وبأنّ من خلقه، فإتّما يعبد غير الله، ولا يدرى أين الله. . . ثمّ ما قد روى فى قبض الأرواح، وصعود الملائكة بها إلى الله تعالى من السماء، وما ذكر رسول الله (ص) من قصّته حين أُسرى به فَعُرِجَ به إلى سماء بعد سماء، حتّى انتهى به إلى السدره التى ينتهى إليها علم الخلائق. . . ولو كان فى كلّ مكان كما يزعم هؤلاء، ما كان للإسراء، والبراق، والمعراج، إذاً من معنى) (١).

الثالث : ما ورد فى كتاب (الإبانه عن شريعته الفرقة الناجيه) لابن بطّه العكبرى الحنبلى، المتوفى سنة ٣٨٧ هـ، وفيه يقول: (قال حرب: قلت لإسحاق بن راهويه: العرش بحدّ؟ قال: نعم، وذكر عن ابن المبارك قال: هو على عرشه بائن من خلقه بحدّ) (٢).

الرابع : ما ورد فى كتاب (السنة) للإمام أبى عبد الرحمن عبد الله ابن إمام أهل السنة أحمد بن محمّد بن حنبل، المتوفى سنة ٢٩٠ هـ، وفيه يقول: (وسمعت عبد الله - بن المبارك - يقول: نعرف ربنا فوق سبع سماوات على العرش بائن من خلقه بحدّ) (٣).

١- الردّ على الجهميّه: ص ٥٤-٥٧.

٢- الإبانه عن شريعته الفرقة الناجيه: ج ٣ ص ١٦١.

٣- السنة: الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل: ج ١ ص ١٧٥.

الخامس : ما ورد في كتاب (درء تعارض العقل والنقل أو موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول) لابن تيمية، وفيه: (قلت لأحمد بن حنبل: يحكى عن ابن المبارك - وقيل له: كيف نعرف ربنا؟ - قال: في السماء السابعة على عرشه بحدّ، فقال أحمد: هكذا هو عندنا) (١).

السادس : ما ورد في كتاب (العلوّ للعلّي العظيم) للذهبي الشافعي

الأثرى، المتوفى سنة ٧٤٨هـ-، حيث يشير فيه إلى نفس المطلب (٢).

السابع : ما ورد في كتاب (اجتماع الجيوش الإسلامية) للإمام ابن القيم، فقد ورد فيه أيضاً نفس المطلب، مع بيان موقف ابن القيم من بعض الفرق، فراجع (٣).

الثامن : ما ورد في كتاب (إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ وبأنه قاعد وجالس على عرشه) الذي صنّفه الدشتي المتوفى سنة ٦٦٥هـ. وقد أحصى واستقرأ في الكتاب من صرح بإثبات الحدّ لله تعالى من سنة ١٨١هـ- إلى وقتنا الحاضر.

وهم: عبد الله بن المبارك، الحميدى عبد الله بن الزبير، سعيد بن منصور، أحمد بن حنبل، إسحاق بن راهويه، حرب بن إسماعيل الكرماني، الأثرم بن محمّد بن هاني، عثمان بن سعيد الدارمي، عبد الله بن أحمد بن حنبل، الخلال أبو بكر أحمد بن محمّد، أبو عبد الله بن بطّه العكبري، يحيى بن عمّار السجستاني، أبو القاسم ابن منده، أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، أبو الحسن الجزري، القاضي أبو يعلى، أبو العلاء الهمداني، أبو القاسم التيمي،

١- درء تعارض العقل والنقل أو موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول: ج ٢ ص ٣٤.

٢- العلوّ للعلّي العظيم: ج ٢ ص ١١٢٢.

٣- اجتماع الجيوش الإسلامية: ص ٢٢٦.

ابن الزاغوني، الدشتي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، ابن القيم، ابن أبي العز الحنفي، يوسف بن عبد الهادي، الشيخ أحمد بن إبراهيم بن عيسى النجدي، الشيخ سليمان بن سحمان النجدي، الشيخ عبد العزيز بن باز، الشيخ الفوزان (١).

ومجموع هؤلاء من المتقدمين والمتأخرين القائلين بإثبات الحد لا يتجاوز عددهم الثمانية وعشرين.

وفى مقابلهم الآلاف من علماء مدرسه أهل السنه لم يوافقوهم على رأيهم، فكيف يحقّ لهم أن يدلسوا ويكذبوا على جمهور الأمة ويوهموهم بأنّ هذا الرأي هو رأي أهل السنه والجماعه!؟

ولو اطّلع جمهور المسلمين على مثل هذه الحقيقه هل سيسكتون أم سيحاسبون من كذب عليهم وافترى وادّعى أنّه يمثّل منهج أهل السنه والجماعه؟

إذن هذه النظرية (إثبات الحد) بغض النظر عن مدرسه أهل البيت ليست نظريه أهل السنه والجماعه، وإنما ابتدأت بعبد الله بن المبارك، ثم جاءت إلى أن وصلت إلى البعض من قبيل الدارمي والزاغوني، إلى أن أحيها من جديد ابن تيمية، ثم الاتجاه الوهابي الذي يدّعي أنّه من أتباع ابن تيمية. واستعملوا مختلف التعابير بحقّ من خالفهم، حتّى وصل الأمر بأحدهم إلى عنوانه كتابه بعنوان (قمع الدجاجله) - جمع دجال - وهل هذا تعبيرٌ ينسجم مع تعابير أهل العلم ومَن يحترم نفسه؟

١- راجع إثبات الحد لله تعالى: ص ٣١، المبحث الخامس (من صرح من أهل العلم بإثبات الحد لله تعالى).

ابن حنبل وحقيقه موقفه في الحدّ

اختلفت الأقوال في القول المنسوب لعبد الله بن المبارك، فكما نقل البعض - كما ذكرنا - القول بأنه أوّل من نُسب إليه القول بإثبات الحدّ لله تعالى، كذلك نقل البعض الآخر عدم صحّحه هذه النسبه إليه.

وهكذا الحال بالنسبه إلى الإمام أحمد بن حنبل، وقد نقلنا فيما سبق بعض كلماته التي يُثبت فيها رأيه بإثبات الحدّ لله تعالى. إلّا أنّ هذه النسبه لم تكن

موضع إجماع حيث أشار البعض إلى عدم صحّحه هذا الكلام.

إذن يوجد في الكلمات الواردة عن الإمام أحمد بن حنبل في مسأله الحدّ وجهان:

الوجه الأوّل: ينفي الحدّ عن الله سبحانه وتعالى، وبهذا يتفق مع جمهور المسلمين بمختلف اتجاهاتهم.

الوجه الثاني: هو الرأى الذى يُنسب إليه وقوله بإثبات الحدّ لله سبحانه. والشواهد على ذلك كثيره منها:

ما ذكره الدشتى في كتاب (إثبات الحدّ لله وأنه جالس وقاعد على عرشه)، يقول: (وممن ورد عنه النفي والإثبات سويّاً الإمام أحمد بن حنبل) (١).

وهذا ما أشار إليه ابن تيمّيه في كتاب (درء تعارض العقل والنقل)، وفيه يقول: (فقول أحمد: «إنّه ينظر إليهم ويكلّمهم كيف شاء وإذا شاء»، وقوله: «هو على العرش كيف شاء وكما شاء»، وقوله: «وهو على العرش بلا حدّ كما قال: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ كيف شاء»، المشيئه إليه، والاستطاعه له، ليس كمثلته شيء) (٢).

١- إثبات الحدّ لله وأنه جالس... ص: ٢٥.

٢- درء تعارض العقل والنقل: ج ٢ ص ١٣٣.

فهنا ينقل ابن تيمية عن ابن حنبل قوله بأنه تعالى على العرش، ولكن ليس له حدّ، وفي موضع آخر من الكتاب يقول: (. . . قلت لأحمد بن حنبل يحكى عن ابن المبارك، وقيل له كيف نعرف ربنا؟ قال: فى السماء السابعة على عرشه بحدّ، فقال أحمد: هكذا هو عندنا) (١).

وبهذا ينقل عنه الرأى الآخر الذى يثبت فيه الحدّ له تعالى.

وهذا ما أفسح المجال أمام جملة من الحنابلة، وممن يهتمون بكلمات ابن حنبل لإيجاد مخرج له بالقول بالحدّ أو عدمه.

ومن الشواهد أيضاً ما ذكره أبو يعلى الفراء المعروف بالتجسيم، وصاحب كتاب (إبطال التأويلات)، ونحن نقل كلامه عن الشيخ ابن تيمية فى كتابه (تلبيس الجهمية)، حيث يقول عندما يأتى على ذكر رأى أحمد بن حنبل:

(ثم قال - أى القاضى أبو يعلى -: ويجب أن يحمل اختلاف كلام أحمد فى إثبات الحدّ على اختلاف حالتين، فالموضع الذى قال: إنّه على العرش بحدّ معناه: أنّ ما حاذى العرش من ذاته هو حدّ له وجّهه له، والموضع الذى قال: هو على العرش بغير حدّ، معناه: ما عدا الجهه المُحاذيه للعرش، وهى الفوق، والخلف والأمام واليمينه واليسره - فهذه كلّها ليس لها حدّ - وكان الفرق بين جهه التحت المحاذيه للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أنّ جهه التحت تُحاذى العرش، بما قد ثبت من الدليل، والعرش محدود، فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنّه حدّ وجهه، وليس كذلك فيما عداه؛ لأنّه لا يحاذى ما هو محدود، بل هو ماّر - أى مستمرّ - فى اليمينه، واليسره، والفوق. . . إلى غير

نهايه، فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحدّ والجهه» (١).

وقبل ذكر ما نقله ابن تيميه بعد ذلك عن القاضي أبو يعلى الفراء، نشير إلى أنّ مراد ابن تيميه هو أنّ قول ابن حنبل بأنّ الله محدود صحيح، وقوله بأنّه غير محدود صحيح، وبيان ذلك بما يلي:

لو فرضنا أنّ وجود الله تعالى بهذا الجسم، فإنّ هذا الجسم له جهات ستّ، تحت، فوق، يمين، شمال، أمام، خلف. وعندما يقول ابن حنبل بأنّه محدود فمراده أو مقصوده أنّه محدود من جهه التّحت لأنّه جالس على العرش، فمن هذه الجهه له نهايه، أما لو جننا إلى سائر الجهات فهو غير متناهٍ، ولا حدّ له، فمن الأمام وجوده غير متناهٍ، وهكذا من الشرق و... فالله تعالى محدود ومتناهٍ من جهه واحده، و غير متناهٍ من جهات خمس.

وبهذا جمع أبو يعلى الفراء بين كلمات أحمد بن حنبل الذى قال بأنّه تعالى محدود وغير محدود بحسب نقل ابن تيميه.

إلّا أنّ ابن تيميه لم يوافق على توجيه الفراء واعتبر أنّه مشتبه، وأنّ الصحيح هو أنّه تعالى محدود من جميع جهاته الستّ كأى جسم، وهذا ما صرّح به فى نفس الكتاب (تليس الجهميه)، وفيه يقول: (وأما ما ذكره القاضي من إثبات الحدّ من ناحيه العرش فقط، فهذا قد اختلف فيه كلامه، وهو قول طائفه من السنّه، والجمهور على خلافه، وهو الصواب) (٢) أى أنّه محدود من جميع الجهات.

وكذلك ذكر هذا المعنى وأشار إليه فى موضع آخر من الكتاب، قال: (ولو كان مراد أحمد الحدّ من جهه العرش فقط لكان ذلك معلوماً لعباده،

١- بيان تليس الجهميه: ج ٣ ص ٢٤-٢٥.

٢- المصدر نفسه: ج ٣ ص ٧٣٧.

فإنهم قد عرفوا أنّ حدّه من هذه الجبهه - أى من التّحت - هو العرش، فُعُلم أنّ الحَدَّ الذى لا- يعلمونه مطلق لا- يختصّ بجبهه العرش) (١).

ومن الشواهد الأخرى على الاختلاف فى النقل عن الإمام أحمد بن حنبل، ما ذكرناه من قول الدشتى: (وممن ورد عنه النفى والإثبات سويّاً:

الإمام أحمد بن حنبل) (٢).

وتعليقاً على هذا الكلام من الدشتى جاء فى كتاب إثبات الحدّ تعليق آخر للشيخ ابن تيمية منقولٌ عنه من كتاب تلبيس الجهميّه، بعد أن نقل كلام الإمام أحمد فى نفي الحدّ، قال: (فهذا الكلام من الإمام أبى عبد الله أحمد يُبين أنّه نفى أنّ العباد يحدّون الله تعالى، أو صفاته بحدّ، أو يقدرّون ذلك بقدر، أو أن يبلغوا إلى أن يصفوا ذلك، وذلك لا يُنافى ما تقدّم من إثبات أنّه فى نفسه له حدٌّ يعلمه هو لا- يعلمه غيره، أو أنّه هو يصف نفسه، وهكذا كلام سائر أئمّه السلف، يثبتون الحقائق، ويُنفون علم العباد بكنهها) (٣).

وقال أيضاً فى درء تعارض العقل والنقل: (فهذا مثاله ممّا نقل عن الأئمّه كما قد بسط فى غير هذا الموضع ويّينوا أنّ ما أثبتوه له من الحدّ لا- يعلمه غيره، كما قال مالك وربيعه وغيرهما: «الإستواء معلوم، والكيف مجهول»، فيّين أنّ كفيّه استوائه مجهوله للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك فى نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به، وكذلك مثل هذا فى كلام عبد العزيز بن عبد الله الماجشون وغير واحدٍ من السلف والأئمّه ينفون علم الخلق بقدره وكفيّته) (٤).

١- المصدر نفسه: ج ٣ ص ٢٦.

٢- إثبات الحدّ لله تعالى: ص ٢٥.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٥.

٤- درء تعارض العقل والنقل: ج ٢ ص ٣٥.

الطحاوى ومخالفته لابن تيميه فى إثبات الحدّ

سعى ابن تيميه وأتباعه سعياً حثيثاً للدّعاء بأنّ نظريته وقوله بإثبات الحدّ لله تعالى هى نظريه أهل السنّه والجماعه، وبالتالى ربّ نتائج خطيره على ذلك، منها تكفير المخالف وأتهامه والافتراء عليه بالابتداع والشرك وما شابه ذلك.

ولنا هنا أن نسأل: هل هذه هى واقعاً نظريه أهل السنّه؟ أم أنّ أقوال علمائهم تتنافى مع ما قاله ابن تيميه، حيث نجد فى موارد كثيره كلمات لهم تنفى عن الله تعالى الحدود والجهات والأعضاء والأركان والمكان والحيز والجسم.

والمؤيّدات والشواهد على هذا الاختلاف بين أهل السنّه وبين ابن تيميه لا تُعدّ ولا تُحصى نكتفى ببعضها، وهى ما ورد فى (شرح العقيد الطحاويّ) تأليف الإمام القاضى محمّد بن أبى العزّ الدمشقى، حقّق الكتاب وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وقدم له الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط.

ويعتبر صاحب شرح العقيد الطحاويّ واحداً من كبار أعلام مدرسه أهل السنّه والجماعه، وفيه يقول ابن الجوزى: (كان ثبّاً فقيهاً فهماً عاقلاً) (١).

وقال فيه الإمام الذهبي: (الإمام العلامه الحافظ الكبير) (٢).

وقال ابن كثير: (الفقيه الحنفى صاحب التصانيف المفيده والفوائد الغزيره، وهو أحد الثقات الأثبات والحفاظ الجهابذه) (٣).

١- شرح العقيد الطحاويّ: ص ٣٣.

٢- سير أعلام النبلاء: ج ١٥ ص ٢٧.

٣- البدايه والنهايه: ج ١١ ص ١٨٦.

وعن قيمه كتابه يقول المحققان التركي والأرناؤوط: (أما بعد، فقد ألف الإمام أبو جعفر أحمد الطحاوي رساله ضمّنها ما يحتاج المكلف إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من أصول الدّين كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوّه والمعاد في قضايا الاعتقاد ومسائله وما يمتّ إليها بسبب، على طريقه أهل السنّه والجماعه من السلف الصالح) (١).

ثمّ يقولان في موضعٍ آخر: (العقيده الطحاويّه وهى أصل هذا الشرح، وقد حظيت بشهره ونالت قبول أهل السنّه وإعجابهم على اختلاف مذاهبهم فتناولوها بالشرح والبيان) (٢).

إذن ما ورد في رساله الإمام الطحاوي هو نظريّه أهل السنّه والجماعه وأئمّه السلف.

يقول الطحاوي: (وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء، لا تحويه الجهات كسائر المبتدعات) (٣).

ابن حجر العسقلاني ومخالفته لابن تيميه في إثبات الحدّ

كما هو معلوم في هويّه ابن حجر وانتمائه العقائدي والفكري، فإنّه واحدٌ من الأعلام الذين خالفوا أصحاب نظريّه الحيدّ، ولم يوافق على ما قالوه، وبالتالي تنهدم أسس ابن تيميه الذي حاول وغيره الادّعاء بأنّ مسأله إثبات الحدّ من المسائل المتفق عليها بين علماء أهل السنّه.

أمّا رأى العسقلاني، فقد ورد في تعليق الذهبي على قصّه إخراج ابن حبان من سجستان بسبب إنكاره الحيدّ لله تعالى، إذ قال: (وقال هو - يعنى

١- شرح العقيد الطحاوي: ص ٧.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٥.

٣- المصدر نفسه: ص ٢١١.

المثبت للحدّ، للنفاى :- ساويت ربك بالشىء المعدوم، إذ المعدوم لا حد له) .

فقال ابن حجر العسقلانى فى لسان الميزان، مُعلّقاً على قول الذهبى هذا: (قوله: «ساويت ربك بالشىء المعدوم، إذ المعدوم لا حد له»، نازل - أى كلام

ساقط - فإننا لا نسلّم أنّ القول بعدم الحدّ يُفضى إلى مساواته بالمعدوم بعد تحقيق وجوده) (١).

وقال ابن حجر مُعلّقاً على قول الذهبى «بدت من ابن حبان هفوه طعنوا فيه بها»: (إن أراد القصّه الأولى التى صدر كلامه - أى إخراجها من سجستان بسبب إنكاره للحدّ - فليست هذه بهفوه، والحق أنّ الحقّ مع ابن حبان فيها! !

وإن أراد الثانية - أى قول ابن حبان: النبوه والعلم - فقد اعتذر هو عنها أولاً، فكيف يحكم عليه بأنّه هفا؟ ! ما هذا إلّا تعصّب زائد على المتأولين! !

وابن حبان قد كان صاحب فنون وذكاء مُفرط وحفظ واسع... (٢).

المنكرون للحدّ من أئمة السنه

تبيّن لنا من خلال أسباب القول بالحدّ لله تعالى لدى البعض أنّ هذا القول كان منشؤه ما اشتهر عن الجهميّة إنكارهم الحدّ عن الله تعالى، ثمّ تلقّفها عنهم كثيرٌ ممّن تأثر منهم؛ قال ابن تيمية فى بيان تلبيس الجهميّة: (هذه الصفات السلبيّة، وإبطال نقيضها، مثل قولهم: ليس فوق العالم، ولا هو داخل العالم، ولا خارجه، وليس فى مكانٍ دون مكان، وليس بمتحيز، ولا جوهر، ولا جسم، ولا له نهايه، ولا حدّ، ونحو هذه العبارات، فإنّ هذه العبارات جميعها وما أشبهها لا تُؤثّر عن أحدٍ من الصحابه والتابعين، ولا

١- لسان الميزان: ج ٥ ص ١١٤.

٢- المصدر نفسه، للتفصيل فى هذا النقاش انظر إثبات الحدّ لله تعالى: ص ٤٨-٤٩.

من أئمة الدين المعروفين، ولا يروى بها حديثٌ عن رسول الله (ص)، ولا توجد في شيء من كتب الله المنزلة من عنده، بل هذه هي من أقوال الجهميَّة، ومن الكلام الذي اتفق السلف على ذمِّه؛ لما أحدثه من أحدثه، فحيث ورد في كلام السلف ذمُّ الجهميَّة كان أهل هذه العبارات داخلين في ذلك؛ فإنَّ ذلك لما أحدثه المبتدعون كثر ذمُّ أئمة الدين لهم، وكلامهم في ذلك كثير قد صيِّف فيه مُصنِّفات، حتَّى إنَّ أعيان هذه العبارات وأمثالها ذكرها السلف والأئمة فيما أنكروه على الجهميَّة وأهل الكلام المحدث (١).

إذن يعتبر ابن تيمية بأنَّ مسائل متعدِّده ومنها نفى الجِدِّ لم تُؤثِّر ولم ترد في عبارات الصحابه والتابعين، ولم يُنقل فيها أحاديث عن النبي (ص)، بل هي من أقوال الجهميَّة، وأنَّ أئمة السلف اتفقوا على ذمِّ كلام الجهميَّة وما أبدعوه.

ولكن ماذا يفعل ابن تيمية بطائفه كبيره من علماء السلف وأئمة السنه ممن أنكروا إثبات الحدِّ لله تعالى.

والأعجب من ذلك أنَّ هذا الإنكار الوارد عن علماء السنه نقله الدشتي في كتابه إثبات الحدِّ لله تعالى فقال:

«وممن ذكَّر عنه نفى الحدِّ لله تعالى من الجهميَّة وغيرهم من الطوائف:

١. إمام الجهميَّة: الجهم بن صفوان (١٢٨هـ-).

٢. بشر المريسي (٢١٨هـ-).

٣. أحمد بن أبي دؤاد القاضي (٢٤٠هـ-).

١- بيان تلبيس الجهميَّة: ج ٦ ص ٦٨٣.

٤. أحمد بن الحسين البيهقي (٤٦٨هـ-). أنكر الحدَّ في كتابه (الأسماء والصفات).

٥. ابن حبان (٣٥٤هـ-). والذي بسبب إنكاره للحدِّ أُخرج وطرِد من سجستان.

٦. الطحاوي (٣٢١هـ-). قال في عقيدته الطحاويَّة: (وتعالى عن الحدود، والغايات، والأركان، والأعضاء، والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات).

٧. الخطابي (٣٨٨هـ-). أنكر الخِدَّ لله تعالى في رسالته التي سمَّاهَا: (الرسالة الناصحة)، فقال: (ومن هذا الباب أنَّ قوماً منهم زعموا أنَّ لله حدًّا، وكان أعلى ما احتجَّوا به في ذلك، حكاية عن ابن المبارك...).

٨. صاحب كتاب (البدء والتاريخ) المنسوب للمطهر بن طاهر المقدسي (٣٥٥هـ-).

٩. عياض (٥٤٤هـ-).

١٠. وتبعه النووي كعادته في (شرح صحيح مسلم).

١١. عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ-) في كتابه (طبقات الشافعيَّة).

١٢. ابن حجر العسقلاني.

١٣. وقد زعم بعض المعاصرين من الروافض مَن ينسب نفسه للحنبيَّة والسلفيَّة تديساً في كتابه: (قراءه في العقائد)... وهذا من ضلاله وتليسه على الجهال والضلال أمثاله...

١٤. ومنهم: السِّفاريُّ قال في (دُرِّته):

سُبْحانه قد استوى كما وَرَد من غير كيفٍ قد تعالى أن يُحدَّ

... والسفارينى وإن كان يدعى الحنبلية والسنة، إلا أنه أخذت عليه مسائل فى السنة خالف فيها أهل السنة، شأنه شأن كثير من المتأخرين الذين لم

يأخذوا السنة من المعين الصافى من السلف الصالح، ومن تبعهم، وإنما أكثروا القراءة فى كتب الأشاعره والكلام.

١٥. ومنهم: محمد حامد الفقى - مؤسس جمعيه أنصار السنة بمصر والسودان - فى حاشيه تحقيقه على (طبقات الحنابله) .

١٦. ومنهم: شعيب الأرنؤوط فى (مقدمه ترتيب صحيح ابن حبان) ، ج ١، ص ٢٣-٢٤» (١).

وفى مقدمه التحقيق لكتاب إثبات الحد لله تعالى ينقل محقق الكتاب عن الألبانى فى كتابه: (مخطوطات دار الكتب الظاهرية) أنه قال فى فهرست الكتاب عند ذكره لكتاب إثبات الحد معلقاً: (ليس فيه ما يشهد لذلك من الكتاب والسنة) (٢).

حكم المنكرين للحد عند مثبتيه

كما كفر أصحاب مدرسه التجسيم كل من خالفهم فى رأى، كان حالهم فى تكفيرهم لكل من أنكر الحد لله تعالى.

ونقل الدشتى فى كتاب (إثبات الحد لله تعالى) حكم من أنكر الحد لله تعالى، وموقف أهل السنة منهم - بحسب دعواه - فقال:

«أنكر أئمة أهل السنة على الجهمية نفيهم الحد لله تعالى، ومنهم:

١. قال عثمان الدارمي فى النقض على المريسي:

(من ادعى أن ليس لله حد فقد رد القرآن، وادعى أنه لا شيء، لأن الله

١- انظر للتفصيل: إثبات الحد لله تعالى: ص ٤٤-٥١.

٢- المصدر نفسه: ص (٨).

وصف حدّ مكانه في مواضع كثيره في كتابه فقال: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥، ءَأَمْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ الْمَلَكِ: ١٦، يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ (النحل: ٥٠). فهذا كلّه وما أشبهه شواهد ودلائل على الحدّ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله، وَجَحَدَ آيَاتِهِ).

قلت: فنفي الحدّ عند الدارمي يستلزم نفي علوّ الله على خلقه واستوائه على عرشه، ونفي ذلك كفرٌ بإجماع المسلمين.

٢. قال أبو القاسم عبد الرحمن بن الحافظ أبي عبد الله بن منده:

(ولا دينَ لمن لا يرى لله الحدّ، لأنّه يُسقط من بينه وبين الله الحاجز، والحجاب، والإشارات، والخطاب).

٣. قال الدشتي: فمن مذهب أصحاب الحديث الذين هم أهل السنّه وأئمّه المسلمين وعلمائهم؛ يعتقدون ويشهدون أنّ من قال: (ليس لله حدّ) يعني بذلك أنّ الله في كلّ مكان... فقد ارتدّ عن دين الإسلام، ولحق بالمشركين، وكفر بالله وآياته).

وأما موقف بعض أهل السنّه ممّن أنكر الحدّ:

قال أبو إسماعيل الهروي في ذمّ الكلام: سألت يحيى بن عمّار عن أبي حاتم بن حبان البستي، قلت: رأيتك؟

قال: كيف لم أره، ونحن أخرجناه من سجستان! كان له علمٌ كثير، ولم يكن له كبير دين، قدم علينا، فأنكر الحدّ لله، فأخرجناه من سجستان.

ويحيى بن عمّار من الأئمّه، وأما ابن حبان فهو من مُعطله الصّفات كما هو ظاهر في كتابه الصحيح (١).

موقف أهل البيت (ع) من الحدّ

من البدعيّات الواضحة في مدرسه أئمه أهل البيت (ع) أنّ الله عزّ وجلّ ليس له حدّ، ينتهي عنده، بل إنّ ذلك من ضروريّات مذهبهم المتمثّله بالروايات الصادره عنهم، والتي لا تحتاج إلى البحث السندى نظراً لتواترها اللفظي والمعنوي، ومن أنكر ذلك عليهم فقد خرج من المذهب، كما هو الحال في إنكار عصمتهم التي تقضى الخروج من المذهب وليس من الدّين.

وهذه طائفه من الروايات الوارده في مسأله التجسيم والحدّ وما شاكل:

الروايه الأولى: رواها ثقة الإسلام الكليني في كتابه (الكافي)، في ما ورد في كتاب التوحيد، باب النهي عن الصفه بغير ما وصف الله به نفسه وفيها:

«... فكتب بخطّ يده (ع)

(: سبحان من لا يحدّ ولا يوصف، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم، أو قال: البصير» (١)

الروايه الثانيه: رواها أيضاً الكليني في (الكافي)، في باب الحركه والانتقال وفيها: «عن أبي إبراهيم (الإمام الكاظم (ع))، قال: ذكر عنده قومٌ يزعمون أنّ الله تبارك وتعالى ينزل إلى السماء الدُّنيا، فقال:

إنّ الله لا- ينزل ولا يحتاج إلى أن ينزل، وإنّما منظره في القُرب والبُعد سواء، لم يبعد منه قريب، ولم يقرب منه بعيد، ولم يحتاج إلى شيء، بل يُحتاج إليه... .

أمّا قول الواصفين: إنّهُ ينزل تبارك وتعالى، فإنّما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زياده، وكلّ متحرّك محتاج إلى من يحركه أو يتحرّك به، فمن ظنّ بالله الظنون هلك، فاحذروا في صفاته من أن تقفوا له على حدّ تحدّونه بنقص أو زياده أو تحريك أو تحرّك، أو زوال أو استئزال، أو نهوض أو قعود، فإنّ الله جلّ وعزّ عن

صفه الواصفين ونعت الناعتين وتوهم المتوهمين، وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين» (١).

الروايه الثالثه : رواها الشيخ الصدوق فى كتاب (التوحيد) ، وفيها: «خطب أمير المؤمنين يوماً خطبه بعد العصر، فعجب الناس من حسن صفته وما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله، قال أبو إسحاق: قلت للحارث أما حفظتها؟ قال: قد كتبتها فأملأها علينا من كتابه، ومما جاء فيها

: الحمد لله اللابس الكبرياء بلا- تجسيد... والمتعالى على الخلق بلا تباعد منهم ولا ملامسه منه لهم، ليس له يد ينتهى إلى حدّه...» (٢).

الروايه الرابعه : أيضاً رواها الصدوق فى كتاب (التوحيد) وفيها: عن الإمام الصادق (ع) أنه قال:

«بل هو الخالق للأشياء لا لحاجه، فإذا كان لا لحاجه استحال الحدّ والكيف فيه، فافهم إن شاء الله تعالى» (٣).

هذا بالإضافة إلى ما ذكرناه من روايات فى مطاوى هذا البحث، وكذلك كلمات علماء الشيعة الإماميه الذين كان موقفهم واضحاً فى نفى الحدّ عن الله تعالى، وعدم موافقتهم بأى شكلٍ من الأشكال على هذا المعتقد الفاسد، والذى يتناقض مع وحدانيه الله تعالى، وتنزيهه.

المسافه بين الله والخلق

كما اعتقد ابن تيميه وأتباعه بتمايز الخالق عن مخلوقاته كتمايز بعضها عن

١- المصدر نفسه: ج ١ ص (٨) ٢، ح ١، باب الحركه والانتقال، والتوحيد للصدوق: ج ١ ص ٣١١، ح ١، باب ١٩ من كتاب التوحيد.

٢- المصدر نفسه: ج ١ ص ٢٠٨، ح ٧.

٣- المصدر نفسه: ج ١ ص ٢١٢، ح ٥، وكتاب التوحيد للصدوق: ج ١ ص ٣٥٣، ح ٦.

بعض، فأثبتوا له الحِدِّ، كذلك اعتقدوا بالتمايز بينه وبينهم بالمسافه والتباعد عنهم بذلك، فقالوا بوجود مسافه بين الله والمخلوقات.

ومما يبيّن لنا حقيقه هذا المعتقد ما ورد فى كتاب (التوحيد) للإمام ابن خزيمه المتوفى سنه ٣١١هـ-، حيث أوضح لنا المسافه بين الخالق والمخلوقات فقال: «عن عبد الله قال: ما بين السماء والأرض مسيره خمسمائه عام، وما بين كلّ سماء إلى الأخرى مسيره خمسمائه عام - فإذا فرضنا أنّها سبع سماوات، فتكون المسافه ثلاث آلاف وخمسمائه - وما بين السماء السابعه إلى الكرسي مسيره خمسمائه عام، وما بين الكرسي إلى الماء مسيره خمسمائه عام، والعرش على الماء، والله على العرش . . .» (١).

والروايه المذكوره لا تبيّن لنا أنّ هذه المسافه هل التباعد فيها بالسنه الضوئيه أم غيرها؟

وعلى هذا الأساس قالوا بأنّ الله عزّ وجلّ له مكانٌ موجودٌ فيه، وهو ليس فى مكانٍ آخر، فالله تعالى فى مكان، والمكان الآخر يخلو منه.

فماذا يفعل هؤلاء بقوله تعالى: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ (الحديد: ٤)؟

وقوله تعالى: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق: ١٦)؟

وقوله تعالى: وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي . . . (البقره: ١٨٦)؟

وإلى هنا يتبين لنا نقطتان هامتان:

الأولى : أنّ القائلين بشكل عام إنّ الله تعالى محدود بحدّهم نسبة قليله، ولا يتجاوز عددهم العشرين من علماء المسلمين، وليس هذا هو رأى أهل

السنة، ولا رأى أئمة السلف، وليس عليها إجماع ولا اتفاق، بل هي مسألة مُستحدثة.

الثانية : أنّ القائلين بأنّه تعالى محدود هم على اتجاهين:

الأول: أنّه محدود من جهة التحدّد فقط، أمّا من سائر الجهات فالله ليس محدوداً، كما نقلنا عن كلام ابن حنبل وأبي يعلى الفراء.

الثاني: أنّه تعالى محدود من جميع الجهات الستّ، وهذا ما اختاره ابن تيميّه ومن تبعه من المتأخّرين والمعاصرين.

الركن الثاني: أنّ الله تعالى له حيز وحجم وجهه

إشاره

التحيز والحجم لله في رأى ابن تيميه

الجهه لله تعالى في رأى ابن تيميه

الثقل والوزن لله عند ابن تيميه

مكان الله تعالى

الاستواء على العرش في نظر المجسمه

ابن تيميه وصفات الخالق والمخلوق

التحيز والحجم لله في رأى ابن تيميه

من الأمور التي تعتبر من مرتكزات فكر وعقيدته ابن تيميه القول بالحيّز والحجم لله تعالى، والتحيز أحد نتائج القول بأن الله محدود بجهاته الست، فهما متلازمان ولا ينفك أحدهما عن الآخر.

والمراد من التحيز هو أنّ له تعالى حجماً يشغله، كالكتاب الذي له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، ويشغل حجماً معيناً، فليس المقصود أنّ الكتاب شيء والحجم شيء آخر، لأنّ الحيازه والتحيز من ذات الشيء وحقيقته.

يقول ابن تيميه في (بيان تلبيس الجهميه) في مقام بيانه لمعنى التحيز: (التحيز: هو الحصول في الحيز، والحيز عند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتدّ كالجسم أو غير ممتدّ كالجوهر الفرد).

ثمّ بعد ذلك يشير إلى التلازم بين القول بالحدّ والتحيز فيقول في (بيان تلبيس الجهميه): (أعنى بالتحيز ما هو من لوازم المتحيز، وهي نهايته وحدّه الداخل في مسماه... فيقال له بل يجب في سائر الذوات المتحيزه، أن يكون لكلّ منها تحيز يخصّه، وهو قدره - أي مقداره - ونهايته التي تحيط به) (١).

فيستحيل - وفقاً لابن تيميه - أن تكون هناك ذات إلهيه وليس لها حيز خاصّ بها، لتتميز عن الذوات الأخرى.

ثمّ يقول: (ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان، أو لا نسلم أنّه ممتنع، والقدر الحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه - أي لوازم الحقّ

١- بيان تلبيس الجهميه: ج ٣، ص ١٥.

تعالى - أبلغ من صفاته الذاتية). فهو لا يسلم بأنّ الحيز ممتنع عليه سبحانه، بل هو من الأمور الذاتية التي لا تنفك عنه، من قبيل الزوجية التي لا تنفك عن الأربعة، وكما أنّ من لوازم الجسم الحجم، كذلك من لوازم الحدّ لله تعالى أن يكون له حيز، والتحيز لازم له تعالى أبلغ وأقوى من لزوم العلم له تعالى. ثمّ يقول بعد ذلك: (فإنّ كلّ موجود متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه) (١).

الجهه لله تعالى في رأى ابن تيميه

بعد أن ثبت في رأى ابن تيميه وجود التحيز والحيز لله تعالى، فهل له تعالى جهه في رأيه؟ وإذا كان له جهه أفي كلّ الجهات هو، أم في جهه معينه؟

يرى ابن تيميه بأنّه من المستحيل أن لا يكون الله تعالى في جهه.

والمقصود من الجهه هي: أن يكون في الأعلى أو الأسفل أو الأمام... .

ويعرّف ابن تيميه المقصود من الجهه في (بيان تلبيس الجهميّه) فيقول: (الجهه في الأصل هي الجانب والناحية، والموضع الذي تتوجّه إليه وتقصده، والجهه والحيز متلازمان في الوجود؛ لأنّ كلّاً منهما مقصد للمتحرّك الأيني - والمراد من الأين ما يُسأل به عن المكان - إلّا أنّ الحيز مقصد للمتحرّك بالحصول فيه، والجهه مقصد له بالوصول إليها والقرب منها) (٢).

وعن التلازم بين هذين الأمرين يقول ابن تيميه في (بيان تلبيس الجهميّه) نقلاً عن القاضي أبو يعلى الفراء: (فاذا ثبت أنّه تعالى على العرش، فالعرش في جهه وهو على عرشه، وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاق الجهه عليه، والصواب جواز القول بذلك؛ لأنّ أحمد قد أثبت هذه الصفه التي هي

١- المصدر نفسه: ج ٣ ص ٧٩٦ و ٧٩٨.

٢- المصدر نفسه: ج ٣ ص ١٤.

الاستواء على العرش، وأثبت أنه في السماء، وكل من أثبت هذا أثبت الجبهه... والدلالة عليه أن العرش في جهه بلا خلاف، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستو على العرش، فاقضى أنه في جهه، ولأن كل عاقل من مسلم وكافر إذا دعا الله تعالى فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء...

واحتج ابن منده على إثبات الجبهه بأنه لما نطق القرآن بأن الله تعالى على العرش، وأنه في السماء، وجاءت السنه بمثل ذلك، وبأن الجنه مسكنه، وأنه في ذلك، وهذه الأشياء أمكنه في أنفسها، فدل على أنه في مكان (١).

ويقر ابن تيميه جهه العلو لله تعالى في أكثر من موضع، ومنها ما ينقله المعلق على كتاب إثبات الحيد وفيه: (والذى تقر في قلوب العامه هو ما فطر الله عليه الخلقه من توجهها إلى ربها عند النوازل والشدائد والدعاء والرغبات إليه تعالى نحو العلو، لا يلتفت يمنه ولا يسره، من غير موقف وقفهم عليه، ولكن فطره الله التي فطر الناس عليها، وما من مولود إلا وهو يولد على هذه الفطره حتى يجهمه وينقله إلى التعطيل من يقض له...) (٢).

فقوله: (والرغبات إليه تعالى نحو العلو) إشاره إلى وجود الله تعالى في جهه العلو.

أما عن مكان ومنطقه سكن الله عز وجل فهي في رأى ابن تيميه السماء، وكأنه تعالى بنى لنفسه قصرأ في السماء مُحاطاً بحديقته خضراء، ولذا قال: (وأنه في السماء وجاءت السنه بمثل ذلك، وبأن الجنه مسكنه، وأنه في ذلك، وهذه الأشياء أمكنه في أنفسها، فدل على أنه في مكان) (٣).

١- المصدر نفسه: ج ٣ ص ١٩-٢١.

٢- إثبات الحد لله تعالى: ص ١١٩.

٣- بيان تلبيس الجهميه: ج ٣ ص ٢١.

وبحسب التسلسل المنطقي للبحث، فإنَّ إثبات الحَدِّ لله تعالى يستلزم إثبات الحيز له، وهذا بدوره يستلزم إثبات الجَهه والناحية له تعالى، وإثبات الجَهه يستلزم إثبات الموضع والمكان له عزَّ وجلَّ، وإلاَّ لو لم يكن له موضع ومكان لكان معدوماً، كما جاء في تلبيس الجهميِّه حيث يقول: (ولأنَّ العوام لا- يفرِّقون بين قول القائل: طلبته فلم أجده في موضع ما، وبين قوله طلبته فإذا هو معدوم) (١).

وأكد ابن تيمية أيضاً على هذا المعنى في كتابه (شرح الرساله التدمريه) بقوله: (ويقال لمن قال إنَّ الله تعالى في جهه: أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أم تريد بالجَهه شيئاً موجوداً فيكون الله تعالى داخلياً في المخلوقات؟ فإن أردت الأول فحق، وإنَّ أردت الثاني فباطل) (٢).

فهنا يصوِّر عالم الإمكان وله سطح، ولا شيء فوقه، والله تعالى فوق هذا العالم، وسيأتي معنى القول منه بأنَّ عرشه على سطح السماوات والأرض، والله مستقرُّ فوقه.

ومن الذين سلكوا منهج ابن تيمية في الإصرار على إثبات الجَهه لله تعالى الشيخ محمَّد بن صالح العثيمين في (مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، فتاوى العقيدة)، حيث قال في مناقشته واعتراضه على النافين للجَهه لله تعالى: (وأما قولهم إنَّ الله تعالى عن الجهات الستَّ خالٍ، فهذا القول على عمومه باطل؛ لأنَّه يقتضى إبطال ما أثبتته الله تعالى لنفسه، وأثبتته له أعلم خلقه به وأشدَّهم تعظيماً له، وهو رسوله محمَّد (ص)، من أنَّه سبحانه في السماء التي هي في جهه العلوِّ، بل إنَّ ذلك يقتضى وصف الله تعالى بالعدم، لأنَّ الجهات الستَّ هي

١- بيان تلبيس الجهميِّه: ج ٣ ص ٢٠.

٢- شرح الرساله التدمريه: ص ٢٠٧، وفي بعض النسخ: ص ٩٧.

الفوق، والتحت، واليمين، والشمال، والخلف، والأمام، وما من شىءٍ موجود إلّا تتعلّق به نسبة إحدى هذه الجهات، وهذا أمرٌ معلوم ببدايه العقول، فإذا نفيت هذه الجهات عن الله لزم أن يكون معدوماً، والذهن وإن كان قد يفرض موجوداً خالياً من تعلّق هذه النسب به، لكن هذا شىء يفرضه الذهن ولا يوجد فى الخارج، ونحن نؤمن ونرى لزاماً على كلّ مؤمن بالله أن يؤمن بعلوّه تعالى فوق خلقه، كما دلّ على ذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف (١).

وتابع الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب إمامه ابن تيمية فى مسأله إثبات الجهه كما جاء فى كتاب (الفواكه العذاب فى معتقد الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب فى الصّفات) تأليف الشيخ حمد بن ناصر بن عثمان آل معمر، حيث يشير المؤلّف إلى نظريه محمد بن عبد الوهّاب فى الجهه فيقول: (ومن قال بأنّ الله ليس فى جهه، قيل له: ما تريد بذلك؟ فإن أراد بذلك أنّه ليس فوق السماوات ربّاً يُعبّد، ولا على العرش إلهٌ يُصلّى له ويُسجد له، ومحمّد (ص) لم يُعرج به إلى الله، فهو معطل) (٢).

إذن نفس النظرية التى آمن بها ابن تيمية فى إثبات المكان والجهه والحدّ ونحو ذلك يؤمن بها بشكلٍ صريح الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب وأتباعه فى عصرنا الحاضر، ولا زالوا على إصرارهم فى تكفير من خالفهم.

جاء فى كتاب (الدرر السّنيه فى الأجوبه النجدية) جمع عبد الرحمن بن محمّد العاصمى النجدى الحنبلى، المتوفى سنة ١٣٩٢هـ:-
(وذكر النبى (ص) فى معنى قول الله تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ - الحديد: ٣ - اللَّهُمَّ

١- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن صالح العثيمين: ج ١ ص ١٣٠-١٣١.

٢- الفواكه العذاب فى معتقد الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب فى الصّفات: ص ٩٥.

أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، فقوله: «فليس فوقك شيء» نصٌّ في أنه تعالى فوق جميع المخلوقات، وهو الذى ورد عن الصحابه، والتابعين، من المفسرين وغيرهم، فى معنى قوله: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى - طه: ٥ - أنّ معنى استوى: استقرّ وارتفع وعلا وكلّها بمعنى واحد، لا ينكر هذا إلّا جهمى زنديق... قاتلهم الله أنّى يؤفكون... (١).

وقد خلط هذا الكاتب بين العلوّ والارتفاع؛ لأنّ معانيهما ليست واحده، وعلى أى حال فإنّ الشاهد فى قوله: لا ينكر هذا إلّا جهمى زنديق، فتأمل!

الثقل والوزن لله عند ابن تيميه

وزاد ابن تيميه على إثبات الجبهه مسأله وجود الثقل لله تعالى عندما يجلس سبحانه على العرش، وأول من يشعر بهذا الثقل حمّله العرش.

ينقل الدشتى فى كتاب (إثبات الحَدِّ) هذه الروايه: (إنّ الرحمن عزّ وجلّ سبحانه ليثقل على حمّله العرش من أول النهار إذا قام المشركون حتّى إذا قام المسبّحون خُفّف عن حمّله العرش) (٢).

وفى روايه أخرى ينقلها صاحب كتاب (السّنه) فى قسم العقيدّه، الإمام

أبو عبد الرحمن عبد الله ابن إمام أهل السنّه أحمد بن حنبل، المتوفّى سنه ٢٩٠هـ -، تحقيق الدكتور محمّد بن سعيد بن سالم القحطاني، ومع أنّ هذا الكتاب مشكوك فيه إلّا أنّ أصحاب المدرسه السلفيّة الحديثه يتقبّلونه.

ومما جاء فى الروايه: »

إنّ الرحمن يثقل على حمّله العرش فى أول النهار» (٣).

١- الدرر السّنيه فى الأجوبه النجدية: ج ٣ ص ٢١٨.

٢- إثبات الحَدِّ لله تعالى: ص ١٦٤.

٣- السنّه (قسم العقيدّه): ج ٢ ص ٤٥٥، الروايه رقم: ١٠٢٦.

وفى حاشية الكتاب يعلّق الدكتور القحطاني على الحديث بالقول: (فى سنده عبده بنت خالد لم أقف لها على ترجمه) .

وحيثما التفت إلى هذه الروايه ورأى فيها ما رأى وأنها ليست مورد قبولٍ قال: (والذى أراه أنّ هذا كلامٌ فى كيفيه الصفه لا يدعمه دليلٌ صحيح، وما صحّ فى كتاب الله وسنّه رسوله يُغنيننا عن هذا) ؛ أى أننا لا نحتاج إلى القول بأنّ الله خفيفٌ أو ثقيلٌ.

ومما ينقله أيضاً عبد الله بن أحمد الحنبلى فى كتابه مجموعه من الروايات التى يصحّحونها وفقاً لمعتقداتهم، كما فى قوله تعالى: السَّمَاوَاتُ مُنْفَطِرٌ بِهِ (المزمل: ١٨) فيفسّرُها بالقول (مثقله به) أى: (أنّ السماء ثقيله بسبب ثقل العرش، والعرش منصوب كالثقل على السماوات، فيكون الثقل على السماوات فتنفطر) (١).

لكن المغالين فى نظريات ابن تيمية لم يتقبلوا ما قاله المحقّق للكتاب الدكتور القحطاني، ووقفوا له بالمرصاد.

ولذا فإنّه فى كتاب (إثبات الحدّ) الذى قدّم له وعلّق عليه أبو معاذ مسلط

بن بندر العتيبي، وعادل بن عبد الله آل حمدان، قال هذان المعلقان بعد نقل كلام القحطاني: (قلت إن كان مراده إنكار ما دلّ عليه هذا الأثر من نسبه الثقل لله تعالى، فهو كلامٌ مردود مخالف لما عليه السلف الصالح، والحمد لله فقد أراحنا ونسب هذا القول إلى محض رأيه، أمّا ما دلّ عليه هذا الأثر من نسبه الثقل لله تعالى فقد شهدت له النصوص، وتواردت عليه عبارات السلف وأهل العلم من غير تكبير ومن ذلك... (٢) ثمّ عدّدا أولئك الذين

١- المصدر نفسه: ج ٢ ص ٤٥٧.

٢- إثبات الحدّ لله تعالى: ص ١٦٤.

قبلوا أنّ الله صفة الثقل فقالوا: (ومنهم ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية).

وفي مراجعتنا لابن تيمية نرى صححه هذه النسبه إليه؛ يقول ابن تيمية في (بيان تلبيس الجهمية): (أتى رجل كعباً (١) وهو في نفر، فقال: «يا أبا إسحاق حدّثني عن الجبار». فأعظم القوم قوله، فقال كعب: «دعوا الرجل فإن كان جاهلاً تعلم، وإن كان عالماً ازداد علماً»، ثم قال كعب: «أخبرك أنّ الله خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ، ثم جعل ما بين كلّ سماءين كما بين السماء الدنيا والأرض، وكشفهن مثل ذلك، وجعل بين كلّ أرضين كما بين السماء الدنيا والأرض... ثم رفع العرش فاستوى عليه، فما في السماوات سماء إلّا لها أطيّط كأطيّط الرّحل العُلافى أوّل ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهنّ»، وهذا الأثر وإن كان هو روايه كعب، فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب، ويحتمل أن يكون ممّا تلقاه عن الصحابه، وروايه أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا دافعها ولا يصدّقها ولا يكذبها، فهؤلاء الأئمة المذكوره في إسناده هم من أجل الأئمة، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله «من ثقل الجبار فوقهنّ»، فلو كان هذا القول منكراً في دين الإسلام عندهم لم يحدّثوا به على هذا الوجه (٢)

إلى هنا يتّضح نسبه هذا الرأى إلى ابن تيمية. والعجيب الغريب أنّ بعض أعلام مدرسته لم يتحمّلوا مثل هذا الكلام، فأشاروا من بعيد إلى ضروره عدم نفى وإثبات ما لا يوجد عند الله ورسوله، واعتبار النافى لذلك مبتدع. وهذا الكلام منهم يلازمه القول بأنّ ابن تيمية مبتدع؛ لأنّه كان من الذين

١- هو كعب الأحبار اليهودى، والمعلّق على الكتاب ومحققه يقول في الصفحه (٢٣١): «كعب تابعى مخضرم ثقه من أوعيه العلم»

٢- بيان تلبيس الجهمية: ج ٣ ص ٢٦٧-٢٦٨.

أثبتوا القول بمثل هذه القضايا، وكان عليه أن يتوقف.

وما ذكرناه تؤيده شواهد كثيرة منها ما ورد في (الدرر السنيه في الأجوبه النجدية) وفيه ينقل عن محمد بن عبد الوهاب قوله: (..). وذلك أن مذهب الإمام أحمد، وغيره من السلف: أنهم لا يتكلمون في هذا النوع إلا بما تكلم الله به ورسوله، فما أثبتته الله لنفسه، أو أثبتته رسوله، أثبتوه؛ مثل: الفوقية، والاستواء، والكلام، والمجىء، وغير ذلك؛ وما نفاه الله عن نفسه، ونفاه عنه رسوله، نفوه؛ مثل: المثل، والند، والسمي، وغير ذلك.

وأما ما لا يوجد عن الله ورسوله إثباته ولا نفيه؛ مثل: الجوهر، والجسم، والعرض، والجهه، وغير ذلك، لا يثبتونه، فمن نفاه.. فهو عند أحمد والسلف مبتدع.. والواجب عندهم: السكوت عن هذا النوع.. (١)

وكم يحتوى هذا الكلام على شبهات ومغالطات وأتهامات وأباطيل وافتراءات، ويكفيينا من ذلك قوله بعدم جواز نفى الجسم والجهه عن الله، وأن النافي على حد زعمه مبتدع!!

وفي كتاب أحد أعلامهم المعاصرين العلامة الهراس (فتاوى الأستاذ الدكتور العلامة محمد خليل الهراس) في جواب عن سؤال: ما هو التفسير الصحيح لقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ، يقول: (لا تفسير لقوله تعالى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى إِلَّا أَنَّهُ علا وارتفع، وكل ما قيل بخلاف ذلك فهو تفسير باطل، وتحريف لكلام الله عز وجل) (٢)

وبالملازمه فإن هذا الكلام يثبت أن ابن تيمية وأتباعه فسروا كلام الله بتفسير باطل ومحرف.

١- الدرر السنيه في الأجوبه النجدية: ج ٣ ص ٦.

٢- فتاوى الأستاذ الدكتور العلامة محمد خليل الهراس: ص ٢٧.

مكان الله تعالى

إشاره

من لوازم القول بأنه سبحانه وتعالى في جهة ويشغل حيزاً وحجماً كونه موجوداً في مكانٍ معيّن، بل إنّه سبحانه وتعالى وفقاً لذلك بحاجة إلى مكان.

وفي روايات أهل السنّه أنّ له أماكن متعدّده، وأحاديث الصحاح وغيرها تدلّنا على كون الله سبحانه وتعالى متحيزاً في مكانٍ معيّن، منها: أنّ العبد إذا كان في الصلاه فإنّ مكانه تعالى إلى جهه القبلة وأمام العبد، وفي بعضها الآخر أنّ مكانه تعالى هو فوق العرش وقبل أن يخلق الله العرش كان مكانه تعالى في قطعه في السحاب.

وإذا أردنا متابعه ما ورد في الروايات حول مكان وجوده تعالى نرى أنّهم يقولون بأنه موجودٌ في الأماكن التاليه:

أ- الله في السماء

عن معاويه بن حكم السلمى أنّه سأل النبيّ (ص) عن أمته فقال: «فأتيّ رسول الله (ص) فقلت: يا رسول الله أفترى أعتقها - أي الجارية -؟ قال

(ص) : اتنى بها. فأتيته بها، قال لها : أين الله؟ . قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول. قال (ص) : إعتقها فإنّها مؤمنه»
(١).

ب- الله على العرش

عن ابن عبّاس بن عبد المطلب قال: «كنت في البطحاء في عصابه فيهم رسول الله (ص) ، فمرّت به سحابه فنظر إليها، فقال: ما تسمّون هذه؟ قالوا:

١- صحيح مسلم: ج ١ ص ٢٣٢، كتاب المساجد ومواضع الصلاه، باب: ٧ (باب تحريم الكلام في الصلاه) ذيل ح ٣٣، وسنن أبي داود: ج ١ ص ٣٨٢، كتاب الصلاه، باب تسميت العاطس في الصلاه، ذيل ح ٩٣٠.

السحاب. قال: والمزن؟ قالوا: والمزن. قال: والعنان؟ قالوا: والعنان. قال (ص): هل تدرون ما بين السماء والأرض؟ قالوا: لا ندري. قال: بعد ما بينهما إما واحده أو اثنتان أو ثلاث وسبعون سنه، ثم السماء فوقها كذلك. حتى عدّ سبع سماوات. ثم فوق السبعة بحر بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم على ظهورهم العرش، بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك! [\(١\)](#).

عن جبير بن محمد... عن جدّه، قال: «أتى رسول الله (ص) أعرابي، فقال: يا رسول الله، جهدت الأنفس، وضاعت العيال، ونهكت الأموال، وهلكت الأنعام، فاستسقى لنا، فإننا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك. قال (ص):

ويحك أتدري ما تقول؟ وسبح رسول الله (ص)، فما زال يسبح، حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال:

ويحك أتدري ما الله! إن عرشه على سماواته هكذا، وقال بأصابعه مثل القبه عليه.

وإنه ليئط به أطيء الرّحل بالراكب... [\(٢\)](#)

قال ابن بشار في حديثه:

«إن الله فوق عرشه، وعرشه فوق سماواته»، وساق الحديث [\(٣\)](#)

وعن ابن مسعود قال: بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام، وبين كل سماء وسماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسى خمسمائة عام، وبين الكرسى والماء خمسمائة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، لا

١- سنن أبي داود: ج ٤ ص ٢٣١، كتاب السنّه، باب في الجهميه، ح ٤٧٢٣.

٢- هذا الحديث ورد بألفاظ متعدده، وهو المعروف بحديث الأطيء، وسيكون مورد بحث مفصل في الأبحاث القادمه.

٣- راجع المصدر المتقدم: سنن أبي داود.

يخفي عليه شيء من أعمالكم (١)

ج- الله في السحاب

ابن زرين قال: «قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال (ص):

كان في غماء ما تحته هواء، وما فوقه هواء، ومن ثم خلق عرشه على الماء» (٢)

والمستفاد من الأحاديث:

أ) أن الله متحيز وله مكان، وقبل أن يخلق الخلق كان في ظلّه من الغمام.

ب) أن الله تعالى لما خلق الخلق استقرّ على عرشه وفوقه، وكان العرش يئطّ من ثقله تعالى كما يئطّ المركب من ثقل راقبه.

ج) أن لله تعالى أماكن متعدّده يستقرّ فيها أنى شاء. فمرّه تجده على

السحاب، وأخرى يعتلى العرش، وثالثه ينزل من العرش، وتارة يستقرّ في جهه قبله المصلّى، وأخرى يتوسّط بينهما - المصلّى والقبله -.

د - علاوه على ما حكته لنا هذه الأحاديث من التجسيم والتشبيه فإنها تذكر مسائل حول السماوات والعرش والكرسى، واستقرار العرش فوق الأوعال التي تفصل بين أظلاف كلّ منها وركبتها مسافه خمسمائه عام. . . وكلّ هذه الأشياء تستقرّ، كلّ ذلك على الماء.

وهذه الأمور ليست خفيّه على المطالع اللبيب المحقّق. وعليه أن يحكم على مثل هذه الأحاديث (٣)

١- التوحيد (محمّد بن عبد الوهاب): ص ٢١٣.

٢- سنن ابن ماجه: ج ١، ص ٦٤، المقدمه، باب: ١٣، فيما أنكرت الجهميّه، ح ١٨٢.

٣- انظر: أضواء على الصحيحين: ص ١٥٥.

وإبن تيمية وإن كان رائد التجسيم، ومن أصحاب القول بأنه سبحانه وتعالى فوق سماواته على عرشه، وعلى خلقه، كما ذكر ذلك في أكثر من موضع من كتبه، لكن ذلك لم يمنع من وجود هذه الآراء الباطلة والفاصلة في كتب الصحاح وأئمة علماء أهل السنة.

وقد حفلت هذه المصادر بالحديث عن مسأله مكان الله تعالى، ومن ذلك:

ما ينقله صاحب تفسير المنار عن أحمد بن حنبل في تفسيره لقوله تعالى: **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**، والتي تثبت عدم اختصاص المكائيه لله عز وجل، وعدم خلوّ مكان منه تعالى، يقوم ابن حنبل بتأويل الآيه بعلم الله، وأن المراد منها هو أن الله يعلم جميع الأعمال، ولا يخفى عليه شيء وليس المراد المعية (١).

وينقل الذهبي عن البيهقي قوله في تفسير أبي حنيفة لإحدى الروايات:

(لقد أصاب أبو حنيفة فيما نفى عن الله عز وجل من الكون في الأرض، وأصاب فيما ذكر من تأويل الآيه وتبع مطلق السمع بأن الله تعالى في السماء) (٢).

ويروى مالك بن أنس روايه عن ابن حنبل وفيها: « الله في السماء، وعلمه في كل مكان، ولا يخلو منه شيء » (٣).

هذا فضلاً عن إجماعهم في تفسير آيات الاستواء بأن الاستواء من الله على عرشه على الحقيقة لا على المجاز، وهذا ما نقله الحافظ شمس الدين الذهبي الذي يرى القول بالمكان لله سبحانه وتعالى، ووضع كتابه (العلو للعلو الغفار) حيث يقول فيه: (إن المسلمين من أهل السنة وأتباع الحديث مجمعون على أن الله عز وجل بذاته فوق العرش وأن أول من أنكر ذلك

١- تفسير المنار: ج ٩ ص ١٣١.

٢- العلو للعلو الغفار: ص ١٢٠.

٣- انظر شرح العقيدة الواسطية: ص ٤٠١.

الجعد بن درهم) .

ولكن كما علمنا من مطاوي هذه الأبحاث أنّ نسبة الإجماع إلى علماء أهل السنّة على هذا الرأى هو قولٌ غير صحيح، ويتنافى مع رأى الكثيرين منهم.

ولعلّ منشأ القول بالمكان لله سبحانه هو ما رواه بعض الرواه والحفّاظ فى كتبهم عن أبى هريره وأقرانه، وما ذكره بعض أرباب الصحاح فى كتبهم.

مكان الله عند الشيعة

اعتمد الشيعة الإماميّة فى إثباتهم لعقيدته التوحيد على مجموعه من الروايات تشكّل الدعامة الأساسيّة لهذه العقيدة، والتي نذكر منها ما يتعلّق بنفى المكان عن الله تعالى:

عن أبى بصير، عن أبى عبد الله (ع) قال:

«إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حرّكه ولا انتقال ولا سكون، بل هو خالق

الزمان والمكان والحركة والسكون، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً» (١)

عن داود الرّقى قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عزّ وجلّ: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (هود: ٧ قال (ع): ما يقولون؟ قلت: إنّ العرش كان على الماء والربّ فوقه. فقال:

كذبوا، من زعم هذا فقد صير الله محمولاً، ووصفه بصفه المخلوق، ولزمه أنّ الشىء الذى يحمله أقوى منه. . .» (٢)

فى حديثٍ طويل للإمام الصادق (ع) يقول فيه:

«... والله خالق كلّ شىء، لا يُقاس بالقياس ولا يشبّه بالناس، لا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، قريبٌ فى بُعدهِ، بعيدٌ فى قُربهِ، ذلك الله ربّنا، لا إله غيره، فمن أراد الله

١- بحار الأنوار: ج ٣ ص ٣٣٠، كتاب التوحيد، باب: ١٤ (نفى الزمان والمكان والحركة عن الله عزّ وجلّ) ح ٣٣.

٢- توحيد الصدوق: ص ١٠٣، باب: ٦ أنّه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صورته، ح ١٩.

وأحبّه بهذه الصفة فهو من الموحّدين، ومن أحبّه بغير هذه الصفة فالله منه برىء ونحن منه براء» (١)

وفى حديثٍ لأمير المؤمنين (ع) مع أحد أبحار اليهود، يقول (ع) :

«إنّ الله عزّ وجلّ أين الأين فلا- أين له، وجلّ من أن يحويه مكان، وهو فى كلّ مكان بغير مماسّه ولا مجاوره، يحيط علماً بما فيها، ولا يخلو شيء من تدبيره..» (٢)

وعن ثابت بن دينار، قال: «سألت زين العابدين علىّ بن الحسين (ع)

عن الله جلّ جلاله هل يوصّف بمكان؟ فقال: تعالى الله عن ذلك. قلت: فلما أسرى نبيّه محمّد (ص) إلى السماء؟ قال (ع) :

ليريه ملكوت السماوات وما فيها من عجائب صنعه وبدائع خلقه.

قلت: فقول الله عزّ وجلّ: **ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى** ؟ قال:

ذاك رسول الله (ص) دنا من حجب النور فرأى ملكوت السماوات، ثمّ تدلّى، فنظر من تحته إلى ملكوت الأرض حتّى ظنّ أنّه فى القرب من الأرض كقاب قوسين أو أدنى» (٣)

الاستواء على العرش فى نظر المجسمه

التزم أصحاب نظريه الخيّد والجهه والحيز والموضع والمكان بتفسيرٍ خاصّ لمعنى قوله تعالى: **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** بما ينسجم مع معتقداتهم ومبانيهم الفكرية، ودفعاً لبعض الشبهات فإننا لا نختلف معهم فى أصل وثبوت الاستواء لله تعالى، وإنّما الكلام كلّ الكلام مع ابن تيمية ومنهجه التجسيمى التشبيهى فى معنى الاستواء وكيفيته.

١- بحار الأنوار: ج ٣ ص ٣١١، كتاب التوحيد، باب: ١٤.

٢- المصدر نفسه: ج ٣ ص ٣٠٩، باب: ١٤، ح ٢.

٣- المصدر نفسه: ج ٣ ص ٣١٤، ح ٨.

وقد نقل صاحب كتاب (إثبات الحدّ لله) عدّه معانٍ للاستواء تصل إلى أربعة أو خمسة، فقال: (تفسير الاستواء عند أهل السنّه الاستواء صفه ثابتة لله تعالى بالقرآن والسنّه، وقد أجمع السلف الصالح على إثباته، إنّما الكلام ما هو المراد من الاستواء) (١). ثمّ ذكر المعانى:

المعنى الأوّل: استوى بمعنى علا، فقله (استوى على العرش) أى علا على العرش.

المعنى الثانى: ارتفع.

المعنى الثالث: صعد.

المعنى الرابع: استقرّ.

وقبل بيان المراد من هذه النظرية نشير إلى معنى الاستقرار لغه، لأنّ القرآن نزل بلسانٍ عربىّ مبين، فلا بدّ أن نرجع فى تفسيره إلى أهل اللغه.

قال صاحب كتاب (النهايه فى غريب الحديث والأثر): (أفضل الأيام يوم النحر، ثمّ يوم القرّ، هو الغد من يوم النحر، وهو حادى عشر ذى الحجه، لأنّ الناس يقرون فيه بمنى، أى يسكنون ويقيمون [فإذن معنى الاستقرار والإقامه والسكون فى قبال الحركة]. ومنه حديث ابن مسعود: قرّ الصلاه أى اسكنوا فيها ولا تحزّكوا، ولا تعبثوا وهو تفاعل من القرار. . . وفيه حديث ابن عباس وذكر علياً وقال كالقراره، القراره المطمئنّ فى الأرض تستقرّ فيها ماء المطر وجمعها القرار) (٢).

فما هو الذى يختاره ابن تيميه من بين هذه المعانى المتقدّمه؟

الجواب: إنّ ابن تيميه يرى أنّ المراد من الاستواء الاستقرار، بمعنى

١- إثبات الحدّ لله: ص ٥٧.

٢- النهايه فى غريب الحديث والأثر: ج ٤ ص ٥٨، مادّه قرر.

الثبوت في المكان، فالله تعالى بنظر ابن تيمية مستقر في مكانه باستثناء بعض الليالي التي ينزل بها إلى السماء الدنيا، ولازم ذلك أنه كان مستقراً في مكان ويتحرك منه، ومن هنا وقع في مشكله كبيره مفادها: أنه يرى بأنه تعالى مستقر على عرشه لا يعلوه شيء، وعندما ينزل عن عرشه إلى السماء الدنيا تعلقه السماء، وهذا تناقض، إذ كيف يمكن أن يعلوه شيء فوق وجوده وجسمه في مقابل قوله بأنه مستقر على عرشه لا يعلوه شيء؟!!

أما كلمات وأقوال ابن تيمية والدليل على أنه يرى أن المراد من الاستواء

الاستقرار، فنذكر منها قوله في كتابه (مجموعه الفتاوى): «وقال أهل السنه في قوله الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥ الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز» (١)

وقد ذكرنا بأن الحقيقة في اللغة أن الاستواء هو السكون والاستقرار، مع الإشارة إلى أن ابن تيمية لا يعتقد بوجود المجاز في اللغة، ولا في القرآن والسنه، وبنظره كل الألفاظ فيها هي على نحو الحقيقة.

ثم تابع: «واستدلوا بقول الله فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ (المؤمنون: ٢٨) وبقوله: لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ (الزخرف: ١٣) وبقوله: وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ (هود: ٤٤). وقال عبد الله بن المبارك ومن تابعه من أهل العلم - وهم كثير - إن معنى اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ (يونس: ٣) استقر» (٢).

وعلى طريقته ينسب ابن تيمية هذا القول إلى أهل السنه، مع أن هذا الرأي لم يقل به أحد من أهل السنه.

١- مجموع الفتاوى: ج ٥ ص ٣٠٩.

٢- المصدر نفسه.

وقد حاول الألباني توجيه كلام ابن تيميه بأنه لا يقول بأن المراد من الاستواء الاستقرار، وكأنه لم يقرأ كلامه.

ولذا فإنه في تحقيقه لكتاب (مختصر العلو للعلّي الغفّار) للحافظ شمس الدّين الذهبي، يردّ على الإمام محمّد أبو زهره الذي نسب إلى ابن تيميه تفسير الاستواء بالاستقرار، فقال: (رويدك يا شيخ، فأنت تعلم أنّ ابن تيميه لا يفسّر الاستواء بما ذكرت، وإنّما بالعلو، فلماذا أوهمت القرّاء خلاف الواقع... فأين رأيت ابن تيميه يقول بالاستقرار على العرش، علماً بأنه أمرٌ زائد على العلو، وهو ممّا لم يرد به الشرع... (١))

ومراده أنّ الآيه استوى على العرش لم يرد في الحديث ولا في اللغة دلالتها على الاستقرار، لأنّ الاستقرار أمرٌ زائد على العلو، وهذا ما لم يرد به الشرع.

ولأنّ هذه المحاولة الدفاعية من الألباني باءت بالفشل، نراه يقول في كتابه (سلسلة الأحاديث الضعيفه والموضوعه وأثرها السيئ في الأمة): (فأقول: إذا جرّدت «الاستيلاء» من معنى المغالبه، فقد أبطلتم تأويلكم من أصله؛ لأنّ الاستيلاء يلازمه المغالبه عادةً كما يدلّ عليه البيت المشار إليه، فإذا كان لابدّ من التجريد تميّكاً بالتنزيه، فهلاًّ قلتم كما قال السلف: استوى: استعلى؛ ثمّ جرّدت الاستعلاء في كلّ ما لا يليق بالله تعالى، كالمكان، والاستقرار، ونحو ذلك، لاسيّما وذلك غير لازم من الاستعلاء حتّى في المخلوق) (٢).

أى لينظر أنّ قولنا بأنّ السماء مستعليه على الأرض وعاليه عنها، لا يعني

١- مختصر العلو للعلّي الغفّار: ص ٤١.

٢- سلسلة الأحاديث الضعيفه والموضوعه وأثرها السيئ في الأمة: ج ١١ ص ٥٠٦.

بالضرورة أنّ السماء مستقرّه على الأرض، فإذا لم تكن الملازمه بين الاستعلاء والاستقرار ثابتة في المخلوقات، فما بالك في الخالق، فإذن لا ملازمه بين الاستعلاء والاستقرار، لذا يقول: (فالسماء فوق الأرض ومستعليه عليها، ومع ذلك فهي غير مستقرّه عليها، ولا هي بحاجه إليها، فالله تعالى أولى بأن لا يلزم من استعلائه على المخلوقات كلّها استقراره عليها أو حاجته إليها سبحانه) أى إلى الاستقرار على المخلوقات، لأنّه إذا جعلناه مستقرّاً عليها فهو محتاج إلى ما استقرّ إليه (وهو الغنى عن العالمين) (١).

إلى هنا يتّضح لنا جلياً أنّ توحيد ابن تيميّه ومن تبعه من الوهابيه وغيرهم ليس هو أعلى مراتب التوحيد وأصفى وأخلص مراتبه، بل هو أدناها مرتبه؛ حيث حدّدوه بجهاتٍ ستّ، وأثبتوا له الجبهه والحيز والمكان والاستقرار على العرش، إلى درجه ما استطاع معها الألباني وغيره توجيه كلام ابن تيميّه أو الدفاع عنه.

ولم يكتف ابن تيميّه بتفسير الاستواء بالاستقرار، ولم يعتقد فقط بأنّ الله مستقرّ على عرشه، بل أضاف إلى ذلك القول بأنّه تعالى جالس وقاعد على العرش، وذلك إشاره منه إلى كيفيه الاستقرار، لأنّ قولنا بأنّ فلاناً مستقرّ على المكان لا يتضمّن بيان كيفيه الاستقرار، ولكن إضافة القول بأنّه جالس أو قاعد تدلّ على كيفيه الاستقرار.

والاستقرار غير الجلوس والقعود كما ذكر الدشتي في (إثبات الحدّ) حيث ذكر بأنّ من معانى الاستواء الاستقرار، ومن معانيه الجلوس والقعود، فالجلوس فيه شيء إضافي (٢).

١- المصدر السابق.

٢- إثبات الحدّ لله تعالى: ص ٦٣.

ومن الشواهد على اعتقاد ابن تيمية بالقعود والجلوس، ما ورد في كتابه (شرح حديث النزول) الذي يحاول فيه التوفيق بين كونه تعالى قبل النزول كان محيطاً بالسموات والأرض، ولكنّه بعد النزول سوف تحيط به السماء والأرض، ولأجل حلّ هذه الإشكاليه قال: (وإذا كان قعود الميت في قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبيّ (ص) من لفظ «القعود» و «الجلوس» في حقّ الله تعالى؛ كحديث جعفر بن أبي طالب (١)، و حديث عمر بن الخطاب (٢) وغيرهما؛ أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد) (٣)

فهو يريد لنا القول بأنكم إذا تصوّرتُم أنّ الميت له جلوس وقعود لا- كجلوسنا وقعودنا، فاقبلوا أنّ الله قعوداً و جلوساً لا كجلوس المخلوقين.

وهل هذه إلّا محاوله للفرار والتهرب، وتلاعب في الألفاظ، التي مهما حاولوا تزويقها فإنّها لا محاله تدلّ على الجسميه.

ويظهر أنّ من شرح كتب ابن تيمية لم يفهم مراده بشكلٍ دقيق، كما حصل لبعض شراح كلام ابن تيمية في (شرح العقيدة التدمرية) وهو الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك حيث يقول: (وقد فسّر السلف الاستواء

١- حديث جعفر بن أبي طالب أخرجه الدارمي في الردّ على المريسي: ص ٧٣، ولفظه: «أنّ جعفر بن أبي طالب جاء إلى أسماء بنت عميس وهم بالحبشه يبكي، فقالت: ما شأنك؟ قال: رأيت فتى مترفاً من الحبشه شاباً جسيماً، مرّ على امرأه، فطرح دقيقاً كان معها فسفته الريح، فقالت: أكلك إلى يوم يجلس الملك على الكرسي فيأخذ للمظلوم من الظالم» .

٢- حديث عمر بن الخطاب، أخرجه عبد الله بن أحمد في كتاب السنّه: ص ٧٩، ولفظه: «أنّ عمر بن الخطاب قال: إذا جلس تبارك وتعالى على الكرسي سُمع له أطيظ كأطيظ الرّحل الجديد» .

٣- سؤال في حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول: ص ٤٠٠.

ب- «العلوّ» و «الارتفاع» و «الاستقرار» و «الصعود»، أما لفظ القعود فلم يذكر في الآثار المروية في تفسير الاستواء، وأما لفظ الجلوس، فقد ورد في بعض الآثار... وربما أطلق بعض الأئمة هذا اللفظ أيضاً... وسياق كلام الشيخ يُشعر بأن الاستواء يتضمّن القعود، لكن الأولى التوقّف في إطلاق هذا اللفظ إلّا أن يثبت (١)

ومن الروايات التي نقلوها وثبتوا فيها أنّ الله قاعد على عرشه:

ذكر الدثتي في (إثبات الحدّ) هذه الرواية: (عن ابن عمر قال: أتت امرأه إلى النبيّ (ص) فقالت: ادعُ الله أن يدخلني الجنّة، فعظّم الربّ، وقال (ص):

«إنّ كرسيه فوق السماوات والأرض، وإنّه يقعد عليه - على الكرسي -

فما يفضل منه مقدار أربع أصابع . ثمّ قال بأصابعه يجمعها

: وإنّ له - للكرسيّ -

أطيطاً كأطيط الرّجل الجديد إذا رُكِبَ» . ثمّ قال: هذا حديثٌ صحيح رواه علي شرط البخاري ومسلم (٢)

وذكر الذهبي في كتابه: (العرش) هذه الرواية عن ابن عمر قال: «أتت النبيّ (ص) امرأه فقالت: ادعُ الله أن يُدخلني الجنّة، فعظّم الربّ، فقال:

إنّ كرسيه فوق السماوات، وإنّه يقعد عليه فما يفضل منه إلّا أربعة أصابع» (٣)

وذكر الدثتي أيضاً في (إثبات الحدّ) هذه الرواية: «... فقال النبيّ (ص):

سبحان الله ، فما زال يسبح حتّى عُرِفَ ذلك في وجوه أصحابه، ثمّ قال:

ويحكك! أتدرى ما الله؟ إنّ شأنه أعظم من ذلك، لأنّه لا يُستشفعُ بي على الله، إنّهُ لفوق سماواته على عرشه، وإنّه عليه لهكذا - وأشار وهب بيده مثل

١- شرح الرسالة التدمريّة أو العقيدة التدمريّة: ص ٢٨٢-٢٨٣.

٢- إثبات الحدّ لله تعالى: ص ١٤٩.

٣- العرش: ج ٢ ص ١١٦.

القُبَّة عليه - وأشار أبو الأزهر أيضاً -

إِنَّهُ لِيُطُّ بِهِ أَطِيطُ الرَّحْلَ بِالرَّكْبِ» (١)

وتفسير هذه الرواية يتبين بما ذكره الشيخ محمد بن عبد الوهَّاب في كتابه (شرح أصول الإيمان) حيث يقول: (إنَّ عرشه على سماواته لهكذا، وقال بأصابعه مثل القُبَّة، أى أشار بيديه كالقُبَّة لأنَّ العرش هو سقف المخلوقات. فإذا كان هو كذلك، ففيه دليلٌ على عظمته، لأنَّ المخلوقات على سعتها وامتدادها - بما فى ذلك السماوات والأرض وما بينهما - كلُّها سقفاها العرش، فهو عرش متناهٍ فى العظم) (٢)

فالعرش متناهٍ؛ لأنَّه فى اعتقادهم أنَّ الله محدود، ولازم ذلك أن يكون العرش متناهياً.

وفى (بيان تلبس الجهميَّة) يذكر ابن تيمية هذه الرواية عن أمِّ الطفيل امرأه أبي بن كعب: «... إنَّها قالت: سمعت رسول الله (ص) يذكر أنَّه

رأى ربَّه فى المنام فى صورته شابَّ موفَّر رجلاه فى خضر - أى أرض خضراء - عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب» .

وفى روايه أخرى ينقل عن أمِّ الطفيل أنَّها: «... سمعت رسول الله (ص) يذكر أنَّه رأى ربَّه فى المنام فى أحسن صورته شاباً موفَّراً رجلاه من خضر، عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب...»

رأيت ربِّي فى المنام فى خضر من الفردوس إلى أنصاف ساقيه فى رجله نعلان من ذهب» .

ثمَّ يقول: (وهذا الحديث الذى أمر أحمد بتحديثه قد صرَّح فيه بأنَّه رأى ذلك فى المنام) (٣)

١- إثبات الحدِّ لله تعالى: ص ١٣٨.

٢- شرح أصول الإيمان: ص ١٧٧.

٣- بيان تلبس الجهميَّة: ج ٧ ص ١٩٣.

ولعلَّ البعض يستشكل هنا بما يلي: إنَّ المجسّمه لم يصرّحوا بأنَّ الله تعالى

جسم، بل أنتم نسبتهم إليهم هذا الأمر، وإن كانوا قد وصفوه بأنّه له حيز وله جهه وله موضع ومكان وهو محدود، ولكنهم لم يقولوا بأنّه جسم صراحه.

والجواب: إننا سنشير إلى الجواب التفصيلي عن هذا الإشكال في الأبحاث اللاحقه، ولكن من باب الإشاره نقول: بأنّ هؤلاء حاولوا مراراً وتكراراً الدفاع عن أنفسهم ونفى شبهه التجسيم عن أنفسهم، ولكنهم مع ذلك لم يستطيعوا الفرار عن القول بأنّه جسم، وإن كانوا قد نفوا بعض المسائل مثل كونه تعالى جسماً مركّباً وما شابه ذلك.

وخير شاهد على ما نقول: قول الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في (شرح العقيد الواسطيّه): (قولكم إثبات الجبهه يستلزم التجسيم، نحن نناقشكم في كلمه الجسم، ماهيته الجسم الذي تنفرون الناس عن إثبات صفات الله من أجله، أتريدون بالجسم الشئ المكوّن من أشياء مفتقره بعضها إلى بعض لا يمكن أن يقوم إلّا باجتماع هذه الأجزاء) (١).

أى هذا الجسم المركّب من أجزاء والمركّب محتاج إلى أجزائه، فإن كان مقصودكم من الجسم هذا المعنى، فنقول بأنّ الله ليس مركّباً من أجزاء، وليس محتاجاً إلى أجزائه، فإن أردتم هذا فنحن لا نقرّه، ونقول إنّ الله ليس جسماً بهذا المعنى.

(ومن قال إنّ إثبات علوّه يستلزم هذا الجسم، فقلوه مجرد دعوى، ويكفينا أن نقول لا، أمّا إذا أردتم بالجسم الذات القائمه فنحن نقبل ذلك ولكن لا نسّميه جسماً) (٢).

١- شرح العقيد الواسطيّه: ص ١٤٤.

٢- المصدر نفسه: ص ١٤٥.

وبعد ذلك يقول: (وأثراً أدلّه نفاه الرؤيه العقليه، فقالوا لو كان الله يرى لزم أن يكون جسماً، والجسم ممتنع على الله تعالى، لأنه يستلزم التشبيه والتمثيل، والردّ عليهم: أنه إن كان يلزم من رؤيه الله تعالى أن يكون جسماً فليكن كذلك) (١) أى لا محذور من ذلك، وهو هنا - بكلام صريح - لم ينف الجسميه.

والتصريح الأوضح لأتباع هذا المنهج ورد فى (شرح القصيده النوثيه، المسّماه الكافيه الشافيه فى الانتصار للفرقه الناجيه) للإمام ابن القيم الجوزيه حيث يقول: (إنّ استواءه على العرش ليس كاستواء المخلوق على المخلوق، فلا يلزمه ما يلزمها، على أنّ ما ذكره من اللوازم ليس كلّه فاسداً، كالخيّد والتحيز والصوره والإشاره الحسيه، وادّعاؤهم أنّ هذا من لوازم الأجسام إن أرادوا تلك الأجسام الاصطلاحيه التى هى مركّبه أو الهيولى والصوره فممنوع) (٢)

أى أنّ هذا النوع من الجسم المركّب من الأجزاء، أو المركّب من المادّه أو الصوره بحسب اصطلاح الفلاسفه، أمّا الجسم من النوع الآخر فلا يمنع، كما قال العلامة العثيمين.

ثمّ بعد ذلك يقول: «... ولكننا مع ذلك لا نعقل موجوداً ليس فى مكان ولا حيز له ولا جهه ولا يشار إليه، ولا يوصف بقرب ولا بُعد ولا اتّصال ولا انفصال، إلى آخر ما ذكرتموه من نعوت هذا الموجود الذى تسمّونه مجرداً، وهل من الضرورى أن يكون وجود الربّ على هذا النحو الذى يقتضى نفى

١- شرح العقيدة الواسطية: ص ٣٨٩.

٢- شرح القصيدة النوثية: ج ١ ص ١٧٧.

كُلُّ صفة محضه، وإلا لكان جسماً، أو ليس أحسن من ذلك وأقوم أن نثبت له

سبحانه وجوداً خاصاً به وهو أكمل من هذه الموجودات الممكنة؟» (١).

وما ورد في كلمات هؤلاء نجد أصله وأساسه في كلام ابن تيمية المؤسس لهذا المنهج، حيث يقول: (فمن قال بأن الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركب: فهو مخطئ، ومن قصد نفى هذا التركيب عن الله: فقد أصاب في نفيه) (٢) لأنه في نظره جسم، ولكن جسم بسيط غير مركب.

ابن تيمية وصفات الخالق والمخلوق

تبيّن لنا ممّا تقدّم أنّ الله سبحانه وتعالى خارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء، وداخل في الأشياء لا كحلول أو دخول شيء في شيء، لأنّ ذلك الخروج وهذا الدخول، دخول شيء في شيء أو خروج شيء عن شيء، وهو من خواصّ الموجودات الممكنة المخلوقة لله سبحانه وتعالى.

وهنا قد يقول قائل: بأننا نلزم أنفسنا بشيء وننكره على غيرنا، مثل إنكارنا على ابن تيمية وأتباعه قولهم مثلاً: يد لا كالأيدي، ورجل لا كالأرجل، وجسم لا كالأجسام. . . إذ إنه كما يمكن القول والاعتقاد بأن الله سميع، وبصير، وحيّ، وعالم، ومريد، و . . ، فإنّ السمع والبصر والحياه صفات لا- كهذه الصفات، فسمعه ليس كسمع المخلوقات، وهكذا بصره وحياته وغيرهما من الصفات. فإذا صحّ ذلك في هذه الصفات بأنّها موجوده في الخالق وتغاير صفات المخلوقين، فلماذا لا يصحّ القول بأنّ له سبحانه وتعالى يداً لا كهذه الأيدي، ورجلاً لا كهذه الأرجل، وأصابع لا كهذه

١- شرح القصيدة النونية: ج ١ ص ١٧٧.

٢- شرح حديث النزول: ص ٢٣٧.

الأصابع، ووجهها لا كهذه الوجوه؟

وهذا ما صرح به ابن تيمية وأتباعه في الكثير من المواضع، ومنها: ما ورد في (مجموعه الفتاوى) حيث قال: (فإذا قيل سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وإرادته ليست كإرادتنا، وكذلك علمه وقدرته. قيل له: وكذلك رضاه ليس كرضائنا، وغضبه ليس كغضبنا، وفرحه ليس كفرحنا ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا) (١)

ويقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب في (الفواكه العذاب في معتقدات الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الصفات): (فأما إثبات يدٍ ليست كالأيدي، ووجهٍ ليس كالوجوه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات، وحياهٍ ليست كغيرها من الحياه، وسمعٍ وبصرٍ ليس كالأسماع والأبصار) (٢).

وهذا البيان هو أفضل ما يمكن أن نقرب ونوجه به نظريته ابن تيمية وأتباعه، وحاصلها أنه كما أنتم تقولون في السمع والبصر بأنه سمع لا كالأسماع، وبصرٌ لا كالأبصار، كذلك نحن نقول في اليد والرجل والوجه بأنه يدٌ لا كالأيدي، ورجلٌ لا كالأرجل و... .

والجواب: إن مفاد كلمات وأقوال ابن تيمية هو عدم التفريق بين الصفات الإلهية وصفات المخلوقين.

وهذا هو الاشتباه الكبير والخلط بين المفاهيم الذي وقع فيه ابن تيمية حتى اعتقد بأنه كما يصح القول بأن سمعه تعالى لا كالأسماع، وبصره لا كالأبصار، كذلك يصح القول بأن له يداً لا كالأيدي، وجسماً لا كالأجسام، وهكذا... .

١- مجموع الفتاوى: ابن تيمية: ج ٥ ص ٢١٢، وفي نسخ أخرى: ج ٣ ص ٣٥٣.

٢- الفواكه العذاب في معتقدات الشيخ محمد بن عبد الوهاب: ص ٥١.

ولتوضيح ذلك وبيان الاشتباه الذى وقع فيه ابن تيمية نقول: إن المفاهيم التى تُطلق على الأشياء هى على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: المفاهيم المختصه بالله تعالى، ولا يشاركه فيها أحد على الإطلاق، مثل القديم، فلا يوجد قديم إلا الله تعالى، وباقي الموجودات حادثه، وواجب الوجود، الغنى، عالم الغيب، فلا يمكن لأحد أن يكون عالماً بالغيب إلا إذا أراد تعالى أن يطلع نبياً أو إماماً معصوماً على شيء من الغيب، وكذلك الحى القيوم، . . .

النحو الثانى: المفاهيم المختصه بالمخلوقات، ولا يصح أن تُطلق على الله بأى نحوٍ من الأنحاء، حتى لو أضفنا إليها ألف قيدٍ وقيد، من قبيل الفقير، الحادث، الناقص، المخلوق، العاجز. والمفاهيم المختصه هى التى بطبيعتها لا تملك قابلية الصدق على واجب الوجود حتى لو أضيف إليها ألف قيد، ولذا لو قلنا: (الله حادث لا- كالحادث) لا- يصح. وهكذا هو حال (جسم لا كالأجسام) ولو أضفنا إليه بلا تشبيه ولا تكيف ولا تمثيل؛ لأنه مفهوم مختص بالمخلوقات.

النحو الثالث: المفاهيم المشتركة، وهى التى فيها قابلية الصدق على الواجب وعلى الحادث، وعلى الغنى والفقير، والكامل والناقص، مثل الوجود، فالله موجود والمخلوقات موجوده، كالسما والارض.

نعم، حتى نميز هذه الصفات نقول: وجود لا كهذه الوجودات، وسمع لا كهذه الأسماع، وبصر لا كهذه الأبصار، وإرادته لا كهذه الإرادات، وهكذا. . . ، لأنه من المؤكد أن المفهوم بنفسه قابل للصدق على كلا الوجودين.

وبعد توضيح هذه الأنحاء الثلاثة للمفاهيم نأخذ مفهوم الجسم،

ومفهوم المكان، والحيز، والوجه، واليد، والأصابع، والساق وغيرها، وننظر هل هي من المفاهيم المشتركة بين الواجب والممكن، أم هي من المفاهيم المختصّة؟

هنا وقع ابن تيمية وأتباعه في الاشتباه حيث لم يميزوا بين المفاهيم المختصّة بالله والمفاهيم المشتركة بينه سبحانه وبين مخلوقاته، فقالوا: إذا كان السمع مشتركاً، فليكن الأمر في اليد كذلك، وليكن الجسم أيضاً كذلك، وتحلّ المشكله بالقول: جسم لا كالأجسام، وهذا ما صرّح به الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في مجموع فتاواه حيث قال: (أليس للآدمي وجه، وللبعير وجه؟ اتّفقا في الاسم، لكن لم يتّفقا في الحقيقة؛ إذن لماذا لا- تقول لله وجه ولا- يماثل أوجه المخلوقين، والله يد ولا- تماثل أيدي المخلوقين؟) (١).

فأصحاب هذا المنهج لم يلتفتوا إلى الفرق بين كون هذه المفاهيم هي من المفاهيم المختصّة بالمخلوقين، وكونها من المفاهيم المشتركة بين الخالق والمخلوق.

ولكى نكشف عن عدم التفاتهم إلى هذا الفارق ننظر إلى تعريف الجسم بحسب ما جاء في (بيان تلبيس الجهميه) حيث ذكر محقق الكتاب تعريف الجسم بقوله: (الجسم هو كلّ جوهر مادّي، قابل للأبعاد الثلاثة، وهي الطول والعرض والعمق، ويتميّز بالثقل والامتداد) (٢).

١- ومقصوده من الحقيقة الشكل والتخطيط والحجم، فكما للآدمي وجه كذلك للبعير، والاختلاف بينهما ليس في أصل الوجهية، بل يختلفان في الطول وفي القصر وفي الجمال والحجم، وهكذا الحال بيننا وبين الله عزّ وجلّ، فأصل الوجهية موجود ولكن الاختلاف في التفاصيل.

٢- بيان تلبيس الجهميه: ج ٣ ص ٥.

وبناءً على هذا التعريف، فإنّ قولهم: الله جسم لا- كالأجسام معناه حفظ خصوصيّة الجسميّة، ويكون الاختلاف في الحجم والصوره والشكل، وهذا عين التجسيم الذي يحاولون الفرار منه.

أمّا مع عدم حفظ خصوصيّة الجسميّة، فإنّ هذا يكون من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، ويكون استعمالاً مجازياً، بل استعمالاً خاطئاً؛ لأنّ المجازيّة تحتاج إلى قرينه، وإلى شيء مشترك، وهنا لا يوجد أيّ اشتراك بين ما يقولون عنه أنه جسم وبين ما هو جسم حقيقةً.

وأمّا الجبهه فيعرّفها بقوله إنّها (في الأصل هي الجانب والناحية، والموضع الذي تتوجّه إليه وتقصده)، فإذا قلنا بأنّ الله تعالى في العلوّ يعنى أنه في جبهه، وإذا أردنا تقديم شيء له لا بدّ أن نصعد أربعة آلاف سنة أو ستّة آلاف سنة حتّى نصل إليه.

وأمّا عن التخيّر فيقول: (والجبهه والتخيّر متلازمان، فإذا كان للشيء جبهه، كان له تخييراً لأنّ كلّاً منهما مقصد للمتحرّك الأيّن).

فإذا قلت - حسب اعتباراتهم - إنّ لله جبهه لا كالجّهات، فلا معنى لهذه الجملة لأنّها تصبح من قبيل القول: فقير لا كالفقراء، لأنّ هذا هو معنى الجبهه.

ثمّ يقول أيضاً عن التخيّر: (هو الحصول في التخيّر، وهو الذي يشغله شيء ممتدّ كالجسم أو غير ممتدّ كالجوهر) (١).

ومعنى هذا أنّ هذه الألفاظ بطبيعتها لا تتحمّل أن تشمل ما ليس بجسم

حتّى لو أضفت إليها عبارته: بلا تكييف، ولا تحريف، ولا تأويل، ولا تشبيه و... .

شواهد

وهناك شواهد كثيرة على أن أصحاب منهج ابن تيمية يعتقدون ويصرّحون بأن هذه المفاهيم هي من المفاهيم المختصّة بالمخلوقين وليست من المفاهيم المشتركة، ومع ذلك يشبّونها لله تعالى.

هذا فضلاً عن كون البحث اللغوي يفيد بأن هذه المفاهيم هي من المفاهيم المختصّة. فعندما نرجع إلى لفظ اليد، فإنّ واضع اللغة العربيّة وضع لفظ اليد لهذه الجارحة، وهكذا لفظ الأصبع، والقدم، والساق.

فمن الشواهد: ما يذكره الإمام محمّد أبو زهره - أحد أعلام مدرسه الأزهر - في كتابه (ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه) عندما يناقش المجسّمه من أتباع ابن تيمية بيني في نقاشه على كون هذه المدرسه تقوم على أساس الاعتقاد بأن هذه المفاهيم هي من المفاهيم المشتركة، فيقول: (وننتهي من هذا إلى أنّ ابن تيمية يرى الألفاظ في اليد والنزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها ولكن بمعانٍ تليق بذاته الكريمه. وهنا نقف وقفه: إنّ هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسيه، ولا تطلق على وجه الحقيقه على سواها، وإذا أُطلقت هذه الألفاظ على غيرها سواءً أكان معدوماً أم مجهولاً فإنّها قد استعملت في غير معناها، ولا تكون بحالٍ من الأحوال مستعمله في ظواهرها، بل تكون مؤوّله، وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فرّ من التأويل ليقع في تأويلٍ آخر، وفرّ من التفسير المجازي ليقع في تفسيرٍ

مجازي آخر) (١)، ومع هذا فإنّ ابن تيمية يتهم الآخرين بالتأويل والمجاز!

ومن الشواهد أيضاً النصّ التالي الذي يرويه ابن تيمية في كتابه (عرش

١- ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه: ص ٢٣٣ و ٢٣٤.

الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث):

« وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (الزمر: ٦٧ مطوَّيه في كَفِّه، يرمى بها كما يرمى الغلام بالكره، وفي لفظٍ آخر:

يأخذ الجبار سماواته وأرضه بيده فيجعلها في كَفِّه، ثم يقول بها هكذا كما تقول الصبيان بالكره: أنا الله الواحد. وقال ابن عباس:

يقبض الله عليهما فما يُرى طرفاهما بيده. وفي لفظٍ آخر:

ما السماوات السبع، والأرضون السبع، وما فيهنَّ، وما بينهنَّ، بيد الرحمن إلَّا كخردله في يد أحدكم» (١)

فعندما يقول ابن تيمية بأنَّ الألفاظ تحمل على ظواهرها، لا بدَّ أن يقصد باليد الجارحه، وإلَّا فأى تمثيل هذا الذي يفرضه بقوله يدُّ لا كالأيدي، وأى علاقه للتَّمثيل بهذا المطلب؟

ثمَّ يتابع فيقول: «وفي الصحيحين، عن عبد الله بن مسعود، قال: أتى النبيَّ رجلٌ يهوديٌّ، فقال: يا مُحَمَّدُ إنَّ الله يجعل السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع فيهنَّ، فيقول: أنا الملك، قال: فضحك النبيُّ (ص) حتَّى بدت نواجذه تصديقاً لقول الحبر».

فهل في رأى ابن تيمية عندما يروى مثل هذه الروايات أنَّ النبيَّ (ص) كان يؤيد اليهود والمشركين في اعتقاداتهم؟!!

والمعلَّق على الكتاب يبدو منه أنَّ هذه الرواية غير مقبولة لديه، لذا يقول:

(قوله تصديقاً، قال بعض شراح الصحيحين إنَّ هذه زياده من الراوى) فتأمل.

وقد نقلنا سابقاً قول الشيخ مُحَمَّد بن عبد الوهَّاب الصريح في كون هذه الألفاظ تُحمَل على ظاهرها بقوله: (فأما إثبات يد ليست كالأيدي،

ووجه ليس كالوجه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات (١).

فهذه هي اعتقادات الشيخ ابن تيمية، وهي دالة على التجسيم الذي لا لبس فيه، أما مدرسه أهل البيت (ع) وعلمائها، فقد حاربوا وأنكروا هذا المنهج، وميزوا بين هذه المفاهيم والصفات، فالمفاهيم المختصه بالمخلوقات نفوها عن الله سبحانه وتعالى، وقالوا هو سبحانه ليس بجسم، وليس بصوره، وليس له تحديد. . . وفي السمع والبصر قالوا: يسمع لا- بأداه، ويُبصر لا بجارحه، لأن السمع والبصر من الصفات المشتركة.

يروى الشيخ الصدوق قول الإمام (ع) :

«سبحانه من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ليس كمثل شىء، وهو السميع البصير، لا يُحَدَّ ولا يحس ولا يجس ولا يمَس، ولا يحيط به شىء، لا جسم ولا صورته، ولا تخطيط ولا تحديد. . .» (٢)

ومن المعلوم أن صفتي السمع والبصر هما من صفات الذات وليسا من صفات الفعل، وقد ذكرت الآيات القرآنية هاتين الصفتين فى مواضع متعدده، منها قوله تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (الحج: ٦١). وقوله تعالى: اللَّهُ يَصِطُّ طِفْلاً مِنْ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنْ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (الحج: ٧٥). وقوله تعالى: مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (لقمان: ٢٨).

وقام الإجماع بين علماء الشيعة على أن السمع والبصر من الصفات القطعية التي لا تحتاج إلى إثبات، بل فيهم من تخطى ذلك ليفيد أن ضرورى الدين كضرورى العقل، بعد أن قرّر أنّهما من ضروريات الدين.

على سبيل المثال يقول صدر الدين الشيرازى (المتوفى: ١٠٥٠هـ-) فى كتابه

١- الفواكه العذاب: ص ٥١.

٢- توحيد الصدوق: ب ٦ ص ٩٨، ح ٤.

(الأسفار): (قد وردت في شريعتنا الحقّه، بل من ضروريّات هذا الدّين المُبين المعلومه بالقرآن والحديث المتواتر والإجماع من الأئمّه أنّ البارى سميعٌ بصير) (١).

ويعقّب السبزواری (ت: ١٢٨٩هـ-) على نصّ الشيرازى بقوله:

(أو صار في هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل في إثباتهما له تعالى، لأنّ ضروريّ الدّين كضروريّ العقل) (٢).

وهذه القناعه ذاتها موجوده عند علماء أهل السنّه، فقد كتب الفخر الرازى (ت ٦٠٦هـ-) في كتاب (محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين) المعروف اختصاراً بـ (المحصّل): (اتفق المسلمون على أنّه تعالى سميعٌ بصير) (٣).

فعلى مستوى الثبوت ليس هناك خلاف في كون هاتين الصفتين من صفات الله سبحانه وتعالى، وإنّما الكلام هو في تحديد متعلّق السمع والبصر وحاجه هاتين الصفتين إلى مُتعلّق، حيث يحتاج السمع إلى مسموع، والبصر إلى مُبصر، وإلّا كيف يكون سبحانه سميعاً إذ لا مسموع، وبصيراً إذ لا مُبصر.

وإذا كانت هاتان الصفتان من الصفات المشتركه، فهل سمع الله تعالى وبصره مثل سمع الإنسان وبصره؟ وهل يحتاج إلى الآله أو الأداة في ذلك؟

فلو أخذنا الإنسان كمثال لوجدنا أنّ السمع والبصر لا يتحقّقان في هذا الكائن إلّا من خلال الآله والأداة، ومن ثمّ فإنّ السؤال الذى يواجها هو: أيشترط تحقّق الأداة والآله أولاً كلّما تحقّق السمع والبصر، أم يمكن أن يُصار

١- الحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة: ج ٦ ص ٤٢١-٤٢٢.

٢- المصدر نفسه، هامش صفحه: ٤٢١.

٣- ينظر: تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل: ص ٢٨٧.

إلى صيغته أخرى بشأن السمع والبصر الإلهيين؟

بالإضافة إلى ما سطرته أقلام علماء الشيعة في الإجابة عن هذا السؤال يبقى ما صرّحت به النصوص الروائية هو المفصل الأساس في الجواب، والتي ذكرت بلغه قاطعه أنّ الله سبحانه وتعالى منزّه عن الآلات والأدوات والحواسّ، فهو سميع لا بآله، وبصير لا بحاسّه (١).

١- انظر: التوحيد، السيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٤٢

الركن الثالث: أنّ الله تعالى له جسم

أشاره

ابن تيميه وتجسيم الخالق

تاريخ التجسيم عند ابن تيميه

أصحاب التجسيم ومحاولات الدفاع

ردّ الشيخ عبده وابن الجوزى على المجسمه

الملازمه بين التشبيه والتجسيم

أبو زهره ورأيه فى المجسمه

البداء بين الشيعة والسنة

موقع ابن تيميه من فرق التجسيم

موقف ابن تيميه من علماء أهل السنّه

زعم أن والد النبيّ (ص) فى النار

الصفات الخبريه هل هى محكمه أم متشابهة؟

بين التأويل وعدم الأخذ بالظاهر

الصفات الإلهيه فى مدرسه أهل البيت (ع)

هل الحدّ من الأوصاف المشتركه؟

التلازم بين المحدوديه والمعدوديه

مواقف علماء السنّه من نظريات ابن تيميه

بعد أن أثبتنا بأن الاتجاه الذى يتبناه ابن تيمية يقول بأن الله سبحانه وتعالى له حدّ، وتبين لنا فساد هذا المعتقد بالأدلة والبراهين، ندخل فى بحثٍ جديد حول معتقدات هذا الاتجاه وهو: أنّ أصحاب هذا الاتجاه المثلث للحدّ، هل يعتقدون بأنّ الله سبحانه وتعالى له جسم؟

وليس هناك ملازمه بين القول بالحدّ والقول بالجسميّة، لأنّ الشىء قد يكون محدوداً ولكنّه ليس من الأجسام.

إنّ القائلين بالجسميّة لله عزّ وجلّ ينقسمون إلى فريقين:

الفريق الأوّل: هم القائلون بأنّ الله تعالى جسمٌ كهذه الأجسام، وهؤلاء هم المشبّهة. فبالإضافة إلى كونهم مجسّمه هم أيضاً مشبّهة، لأنّهم شبّهوه بخلقه.

الفريق الثانى: الذين قالوا بأنّه جسم ولكن لا كالأجسام؛ فراراً من محذور التشبيه، ولكنّهم لم ينجوا من محذور التجسيم.

وبحثنا هو عن أصل الجسميّة بغضّ النظر عن كونه كالأجسام، أو ليس كالأجسام، ثمّ البحث عن معتقد ابن تيمية وهل هو من أولئك القائلين بأنّ الله سبحانه وتعالى له جسمٌ لا كالأجسام؟ وهل - بالإضافة إلى كونه من المجسّمه - هو من المشبّهة أيضاً، فإنّ بعض الباحثين قالوا بأنّ ابن تيمية هو كذلك، كما نسب إليه ذلك أبو هشام الشريف صاحب كتاب (ابن تيمية ذلك الوهم الكبير) حيث يقول: (عقيدته ابن تيمية هي عقيدته التجسيم والتشبيه) (١).

ولقد حاول أتباع ابن تيمية من المعاصرين الدفاع عنه، فكتبوا الرسائل

١- ابن تيمية ذلك الوهم الكبير، مخالفاته لأهل السنّة... ص ٢٣.

والكتب لكى يدفعوا شبهه التشبيه عنه فقط دون شبهه التجسيم، كما سنذكر لاحقاً ما ورد فى كتاب (دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد) للدكتور عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن (١).

لهذا سنكون فى هذه الفصل أمام جملة من الأبحاث، منها:

أولاً: هل تقتصر نظريته ابن تيمية على التجسيم، أم تشمل على التشبيه أيضاً؟

ثانياً: ما هو المراد من الجسم الذى وقع النزاع فيه بين الاتجاه المثبت للجسميه لله عز وجل، والنافى لها؟

ثالثاً: هل اتهم ابن تيمية بالتجسيم والتشبيه صحيح، أم هو افتراء عليه، ومن ثم هو برىء من هذه التهمة؟

رابعاً: ما هى أقوال علماء المسلمين بحق من آمن بالتجسيم والتشبيه؟ ومن آمن بالتجسيم بلا تشبيه؟ وما هو الحكم الذى أصدره علماء المذهب المالكي والحنبلى والشافعى والزيدى والصوفيّ والإماميه... بحق هؤلاء؟

وهناك أبحاث أخرى سنعرض لها إن شاء الله تعالى.

أما وجه ارتباط هذا البحث بابن تيمية خاصه، مع كون نظريته التجسيم لا تختص به وحده، فذلك لعاملين أساسيين:

الأول: أن الشيخ ابن تيمية نظم كل منظومته المعرفيه والدينيه على أساس هذه المسأله، وبناءً على ذلك ميز المؤمن عن الكافر والمشرك، وقال عن فلان بأنه صاحب بدعه، وفلان مشرك، وفلان كافر أو صاحب ضلاله، فضلاً عن باقى منظومته التى تدور وفقاً لهذا المدار، وسيأتى معنا لاحقاً قول ابن تيمية إن النافى والمثبت للجسميه كليهما مبتدع ضال، ولكنه فى آخر

١- انظر: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية، عرض ونقد: الرساله رقم: ٦٣.

المطاف صبَّ كلَّ جهده العلمى لإثبات الجسميّه، فتناقض بذلك مع ما يدّعيه.

الثانى : أنّ هذا الفكر التجسيمي حاولت اتجاهات معاصره أن تبني مشروعها الدينى والفكرى والعقائدى والسياسى بل والجهادى على أساسه، وقتلوا الناس، واعتدوا على الحُرّمات، وانتهكوا القيم الدينيّه لجميع من خالفهم بحجّه أنّ أولئك أهل ضلال وبدعه، وأنهم فقط من يمثل خطّ أهل السنّه والجماعه.

وبالعوده إلى نقاط بحثنا الأساسى؛ هناك عدّه أمور لا بدّ من التعرّض لها، وهى:

ابن تيميه ورأيه الصريح فى التجسيم بحسب أقوال العلماء

والغرض من هذا الأمر دفع توهم أو ادّعاء البعض أنّنا نفترى وننتهم وننسب إلى ابن تيميه ما لا- يقوله. لقد أدرك كبار علماء المسلمين لا سيما السنّه أنّ بدايه هذا الفكر المنحرف، والمؤسّس لهذا المشروع التهديمى لمعارف الدّين الإسلامى هو ابن تيميه، وهذه تصريحاتهم وأقوالهم:

(١) ما ورد فى (تأريخ أبى الفداء المسمّى: المختصر فى أخبار البشر) المتوفّى سنه ٧٣٢هـ-، حيث قال: (وفى هذه السنه. . . وفيها استدعى تقى الدّين أحمد بن تيميه من دمشق إلى مصر وعقد له مجلس وأمسك وأودع الاعتقال بسبب عقيدته، فإنّه كان يقول بالتجسيم على ما هو منسوبّ إلى ابن حنبل) (١)

والذين اعتقلوه وحبسوه لم يكونوا من علماء الشيعه، فضلاً عن الناقل

١- تأريخ أبى الفداء المسمّى المختصر فى أخبار البشر: ج ٢ ص ٣٩٢.

للخبر.

(٢) ما ورد في كتاب (الجوهر المنظم في زياره القبر المكرم) للإمام أحمد الهيتمي، المتوفى سنة ٩٧٣هـ، حيث يبدأ كلامه في مقدمه الكتاب بالهجوم العنيف على ابن تيميه قائلاً: (من هو ابن تيميه حتى يُنظر إليه، أو يعول في شيء من أمور الدين عليه، وهل هو إلا كما قال جماعه من الأئمه الذي تعقبوا كلماته الفاسده وحججه الكاسده حتى أظهروا عوار سقطاته وقبائح أوهامه وغلطاته، وهل هو إلا عبد أضله الله وأغواه وأبسسه رداء الخزي وأرداه، وبؤاه من قوه الافتراء والكذب ما أعقبه الهوان وأوجب له. (١) (..)

ولعل هذا التشدد من الإمام الهيتمي على ابن تيميه يعود لأسبابٍ ثلاثه بحسب ما يفهم من كلامه، وهي:

السبب الأول: موقف ابن تيميه من أهل بيت رسول الله (ص)، وقد بين ذلك تفصيلاً صاحب كتاب (أخطاء ابن تيميه في حق رسول الله وأهل بيته) السيد الشريف الدكتور محمود السيد صبيح، أحد كبار علماء أفريقيا، وكذلك في كتاب (المقالات الستيه في كشف ضلالات أحمد بن تيميه).

السبب الثاني: مخالفات ابن تيميه لأهل السنه في التوحيد، وفي شخص النبي (ص) مع ادعائه وأتباعه بأنهم يعظمون النبي (ص)

ولكى يكون القارئ الكريم على بينه من الأمر، وتوضيحاً لنظره ابن تيميه لشخص الرسول الأكرم (ص) نقل بعضاً مما يقوله في حق خاتم الأنبياء والمرسلين (ص)؛ يقول في (مجموعه الفتاوى): (بل أنكروا إذا كان مقصوده بالسفر مجرد القبر - أي قبر النبي - من غير أن يقصد الصلاه في

المسجد، وجعلوا هذا من السفر المنهَى عنه... وتنازعوا حينئذٍ فيمن سافر لمجرّد زياره قبور الأنبياء والصالحين هل يقصر الصلاة؟ على قولين... (١) ثمّ إنّهُ يعتبر أنّ القول الآخر هو أنّه لا بدّ أن يتمّ الصلاة، لأنّ السفر سفر معصيه.

فهل من مسلم عاقل يوافق على كون زياره قبر النبيّ (ص) تدخل في إطار السفر المنهَى عنه؟!!

وفى موضع آخر يتحدّث عن مضمون الحديث: (لا- تشدّ الرّحال إلّما إلى ثلاث... .) فيقول: (إنّه لو كان قبر نبينا يُزار كما تُزار القبور لكان أهل مدينته أحقّ الناس بذلك، كما أنّ أهل كلّ مدينه أحقّ بزياره من عندهم من الصالحين، فلما اتّفق السلف وأئمّه الدّين على أنّ أهل مدينته لا يزورون قبره، بل ولا يقفون عنده للسلام إذا دخلوا المسجد وخرجوا وإن لم يسّم هذا زياره، بل يُكره لهم ذلك كما ذكر ذلك مالك ويبيّن أنّ ذلك من البدع).

ثمّ يتابع منكراته في (مجموعه الفتاوى) فيشير إلى عدم ضروره السلام على النبيّ (ص) فيقول: (وأما إتيان القبر للسلام عليه، فقد استغنوا عنه بالسلام عليه في الصلاة) (٢).

ويتابع الهيتمى قائلاً: (ومن هو ابن تيمّيه حتّى يُنظر إليه... . وأما تخيّل بعض المحرومين أنّ منع الزياره أو السفر إليها - إشارة إلى ابن تيمّيه - من باب المحافظه على التوحيد، وأنّ فعلها ممّا يؤدّي إلى الشرك، فهو تخيّل باطل دالّ على غباوه متخيّله وخباله) (٣).

١- مجموعه الفتاوى: ج ٢٧ ص ١٨٣-١٨٤.

٢- مجموعه الفتاوى: ج ٢٧ ص ٢٢١.

٣- الجواهر المنظّم: ص ٥٧.

السبب الثالث: تجاوزات ابن تيمية بحق الخالق كالقول بالتجسيم، حيث يتابع الإمام الهيثمي قوله بحق ابن تيمية: (حتى تجاوز - أى بعد تعديده على حرمة الرسول (ص) - إلى الجنب الأقدس المنزه عن كل نقص والمستحق لكل كمال أنفس، فنسب إليه العظام والكبائر، وخرق سجاف عظمته وكبرياء جلالته بما أظهره للعامة على المنابر من دعوى الجبهه والتجسيم، وتضليل من لم يعتقد ذلك من المتقدمين والمتأخرين، حتى قام عليه علماء عصره، وألزموا السلطان بقتله أو حبسه وقهره، فحبسه إلى أن مات، وخدمت تلك البدع، وزالت تلك الظلمات، ثم انتصر له أتباعه... (١).

(٣ ما ورد في كتاب (ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه) للإمام محمد أبو زهره حيث قال: (هذا كلام ابن تيمية بنصه، ولا تتسع عقولنا لإدراك الجمع بين الإشارة الحسية بالأصابع والإقرار بأنه في السماء، وأنه يستوى على العرش، وبين التنزيه المطلق عن الجسميه والمشابهه للحوادث) (٢).

(٤ ما ورد في كتاب (منهاج السنه) لابن تيمية، حيث نجد التصريح الواضح منه بذلك، فيقول:

(وقد يُراد بالجسم ما يشار إليه أو ما يُرى، أو ما تقوم به الصفات، والله تعالى يُرى في الآخرة، وتقوم به الصفات، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فإن أراد - أى العلامه الحلي - بقوله:

«ليس بجسم» هذا المعنى، قيل له: هذا المعنى الذى قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول) (٣).

١- المصدر نفسه.

٢- ابن تيمية، حياته وعصره آراؤه وفقهه: ص ٢٢٨.

٣- منهاج السنه: ج ٢ ص ١٣٥.

(٥) ما ورد في كتاب (المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية) للشيخ عبد الله الهروي نسبةً إلى هرر الواقعه في المنطقه الداخليه من أفريقيا، فيقول: (المقاله الثالثه: قوله بالجسميه، وأما قوله بالجسميه في حق الله تعالى، فقد ذكر ذلك في كتابه شرح حديث النزول ونصه - أي نصّ كلام ابن تيميه في شرح الحديث - وأما الشرع فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابه ولا التابعين ولا سلف الأمه أنّ الله جسم، أو أنّ الله ليس بجسم، بل النفي والإثبات بدعه في الشرع) (١)

فهنا ابن تيميه يصرّح بما لا يدع مجالاً للشكّ بأنّ النفي للجسميه عن الله بدعه في الشرع.

(٦) ما ورد في مقدمه كتاب (ابن تيميه ذلك الوهم الكبير): (لقد اختصر التيميه الوهايه واختزلوا دين الإنسان في شخص ابن تيميه، ومن بعده ابن عبد الوهّاب حتّى أنّك إذا طالعت كتبهم أو سمعت دروسهم وخطبهم لا تقرأ ولا تسمع إلّا «قال شيخ الإسلام»، «قال ابن تيميه»، وكأنّ ابن تيميه هذا صار رسولاً آخر للمسلمين لا يؤخذ الدّين إلّا منه ولا تعتمد الأحكام إلّا بتقريره.

... والكلام على معتقد ابن تيميه ومخالفاته ليس أمراً مبتدعاً ولا مستحدثاً، بل إنّه قد ردّ عليه وانتقده الكثيرون في عصره وحتّى يوم الناس هذا، ومن هؤلاء نذكر الحافظ شمس الدّين الذهبي، وابن جهبل الحلبي، وتقى الدّين السبكي، وابنه تاج الدّين، وابن شاكر الكتبي، والقاضي صفى الدّين الهندي، وجلال الدّين القزويني، وعلاء الدّين البخاري، وكمال الدّين ابن الزمكاني، والحافظ صلاح الدّين العلائي، والحافظ ابن رجب الحنبلي،

وبدر الدين بن جماعه، وأبو حيان الأندلسي المفسر، وعفيف الدين اليافعي، والفرغانى الحنفى، والحافظ ابن حجر العسقلانى، والحافظ ابن حجر الهيتمى، والإمام الحصنى، والحافظ العراقى، والحافظ السخاوى، وزيد الدين المناوى، والجلال الدوانى، ومحمد بن على بن علان الصديقى، وملا على القارى، والشهاب الخفاجى، والعلامة الزرقانى، والعلامة محمد زاهد الكوثرى... (١).

... وبعد، فإنه لا عداوه بيننا وبين ابن تيمية (٢).

ويقول فى موضع آخر: (عقيدته ابن تيمية هى عقيدته التجسيم والتشبيه).

هذا ما يصل إليه الباحث فى كل تحقيق يقوم به فى تراث ابن تيمية.

ومع كل هذا نجد أنصار ابن تيمية يدافعون عنه، بل يؤلفون المؤلفات لدفع ما يسمّى بالشبهات عنه كما فى كتاب (دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية، عرض ونقد) تأليف الدكتور عبد الله الغصن حيث يقول: (المطلب الأول: دعوى أن شيخ الإسلام مجسم ومشبه).

ثم ينقل عشرات الكلمات لعلماء المسلمين الذين اتهموه بالتجسيم فيقول: (فمنها رمية بأنه مجسم كما قال الحصنى: والحاصل أنه وأتباعه من الغلاة فى التشبيه والتجسيم) (٣).

فإذا كانت هذه مجرد اتهامات، لنا أن نسأل عن السبب فى هذه العشرات من الكتب للدفاع عنه، وهل كل ما قاله هؤلاء الأعلام افتراءً عليه؟

١- وعشرات بل مئات علماء المسلمين من مختلف الاتجاهات وقالوا بأن هذا الرجل صاحب بدعه. ابن تيمية ذلك الوهم الكبير: ص (٨).

٢- ابن تيمية ذلك الوهم الكبير، مخالفاته لأهل السنة: ص ٦.

٣- دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ١٣٩.

ثم يقول: (منها أنّ ابن تيمية أثبت النزول... ومنها أنّه يشبهه).

ثمّ ينقل عن أبي الحسن على الدمشقي عن أبيه قوله: (كنا جلوساً في صحن الجامع الأموي في مجلس ابن تيمية فذكر ووعظ، وتعرض لآيات الاستواء، ثم قال: واستوى الله على عرشه كاستوائى هذا، فوثب الناس عليه وثبّه واحدهً وأنزلوه عن الكرسي وبادروا إليه ضرباً باللكم والنعال) (١) وغير ذلك.

(٧) ما ورد أيضاً في كلمات ابن تيمية في (شرح حديث النزول) والذي حاول فيه الفرار من محذور التجسيم ولكنه مع ذلك وقع ولم يستطع الفرار، فقال:

(فمن قال: إنّ الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركب، فهو مخطئ، ومن قصد نفى هذا التركيب عن الله: فقد أصاب في نفيه عن الله. . . ولفظ التركيب قد يُراد به: أنّه ركبهُ مُركّب أو أنّه كانت... (٢))

فابن تيمية يعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى مركب، ولكنه لم يركبه أحد، بل هو من الأزل مركب، وقد ثبت في محله أنّ كل مركب محتاج إلى أجزائه، فيثبت أنّ الله محتاج، فيكون حادثاً.

فهو لم ينف عن الله مطلق التركيب ولا أصله، بل نفى عنه تركيباً معيناً.

(٨) وهو ما نختاره أيضاً من كلمات وعبارات ابن تيمية الواردة في (تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية) حيث يقول:

(إنّ لفظ الجسم والعرض والتمتيز ونحو ذلك، ألفاظٌ إصطلاحية، وقد قدّمنا غير مرّة أنّ السلف والأئمة لم يتكلموا في ذلك في حقّ الله لا بنفي ولا

١- المصدر نفسه: ص ١٤١.

٢- شرح حديث النزول: ص ٢٣٧-٢٣٨.

بإثبات، بل بدّعوا أهل الكلام بذلك، وذمّوهم غاية الذمّ (١).

فإلى هنا ابن تيميّه لا يثبت الجسم ولا ينفيه، فمن أين نسب له القول بالجسميّة؟ هذا ما نشبته من تتمّه كلامه حيث يقول: (ولم يذمّ أحدٌ من السلف أحداً بأنّه مجسّم، ولا ذمّ المجسّمه، وإنّما ذمّوا الجهميّة النفاه لذلك وغيره، وذمّوا أيضاً المشبّهه. . . ومن أسباب ذمّهم للفظ الجسم والعرض ونحو ذلك ما فى هذه الألفاظ من الاشتباه ولبس الحقّ، كما قال الإمام أحمد. . . لكن أىّ محذور فى ذلك، وليس فى كتاب الله ولا سنّه رسوله ولا قول أحد من سلف الأئمّه وأئمّتها أنّه ليس بجسم، وأنّ صفاته ليست أجساماً وأعراضاً. فنفى المعانى الثابته بالشرع والعقل، بنفى ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل، جهلٌ وضلال) (٢).

ويقول فى نفس الكتاب: (وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريّة، مثل: الوجه واليد، وذلك يقتضى التجزئه والتبعيض، أو أنّهم وصفوه بما يقتضى أن يكون جسماً، والجسم متبعّض ومتجزّئ، وإن لم يقولوا هو جسم، فيقال له: لا- اختصاص للحنابله بذلك، بل هو مذهب جماهير أهل الإسلام،

بل وسائر الملل وسلف الأئمّه وأئمّتها) (٣).

وأنى لابن تيميّه أن ينسب ذلك لأئمّه السلف وعلمائهم، وكذلك تلامذته ومن هم على شاكلته الذين حدوا حدوه وصرّحوا بأنّ الله تعالى جسم، ومنهم الشيخ العثيمين فى (شرح العقيدة الواسطيّه) حيث يقول:

(وأما أدلّه نفاه الرؤيه العقليّه فقالوا لو كان الله يُرى لزم أن يكون جسماً،

١- بيان تلبيس الجهميّة: ج ١ ص ٣٧٢.

٢- المصدر نفسه: ج ١ ص ٣٧٣.

٣- المصدر نفسه: ج ١ ص ٢٥١.

والجسم ممتنع على الله تعالى لأنّه يستلزم التشبيه، والردّ عليهم أنّه إن كان يلزم من رؤيه الله تعالى أن يكون جسماً فليكن كذلك (١)

ويقول أيضاً في الكتاب: (إن أردتم بأنّه ليس لله ذات تتّصف بالصفات اللازمه واللائقه بها، فقولكم باطل، وإن أردتم بالجسم الذي قلت ممتنع أن يكون الله جسماً المركّب من العظام واللحم والدم وما أشبه ذلك، فهذا ممتنع على الله) (٢)

تاريخ التجسيم عند ابن تيميه

حاول بعض أتباع الشيخ ابن تيميه أن يوهموا الآخرين بأنّ ابن تيميه كان في زمانه رافعاً لرايه التوحيد الحقّ، وأنّه كان إماماً لأهل السنّه والجماعه، وأنّ هناك افتراءات عليه حصلت له بعد وفاته ومنها نسبة القول له بالتجسيم.

ولكننا عندما نرجع إلى تاريخ هذا الرجل نجد أنّه في زمانه كان متّهماً بالتجسيم والتشبيه، وسيجنّ على هذا الأساس، ومن المصادر التاريخيه التي

أشارت لذلك كتاب (تاريخ أبي الفداء، المسمّى: المختصر في أخبار البشر) تأليف الملك المؤيد شاهنشاه بن أيوب المتوفى سنه ٧٣٢هـ-. وقد وردت ترجمه صاحب الكتاب في (شذرات الذهب في أخبار من ذهب) لابن عماد الحنبلي الدمشقي، وفيه يقول عنه: (وفيها صاحب حماه الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل شاهنشاه أيوب العالم العلّامه المّفنّن، الشافعي السلطان، وذكر له الأسنوي في طبقاته ترجمه عظيمه، وقال: كان جامعاً لأشتات العلوم، أعجوبه من أعاجيب الدُّنيا، ماهراً في الفقه، والتفسير، والنحو، وعلم

١- شرح العقيدة الواسطيه: ص ٣٨٩.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٢١.

الميقات، والفلسفه، والمنطق، والطب، والعروض، والتاريخ، وغير ذلك من العلوم، شاعراً، ماهراً، كريماً إلى الغايه، صنّف في كلّ علم تصنيفاً أو تصانيف... (١) (وكان هذا المؤلف معاصراً لابن تيميّه، باعتبار أنّ وفاته كانت في سنه ٧٣٢هـ-).

يقول صاحب كتاب تاريخ أبي الفداء عن ابن تيميّه (وقد ذكرنا بعضه):

(وفيها - أي في سنه ٧٠٦هـ - استدعى الدّين أحمد بن تيميّه في دمشق إلى مصر وعقد له مجلس وأمسك وأودع الاعتقال بسبب عقيدته فإنّه كان يقول بالتجسيم) (٢)

ومثل هذا الشاهد ذكره من المعاصرين الإمام محمّد أبو زهره، من كبار علماء الأزهر الشريف في كتابه (تاريخ المذاهب الإسلاميه في السياسه والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّه) حيث يقول: (وعلى ذلك يقرّر ابن تيميّه أنّ مذهب السلف هو إثبات كلّ ما جاء في القرآن الكريم من فوقه وتحتيه

واستواء على العرش، ووجه ويد ومحبه وبُغض، وما جاء في السنّه من ذلك أيضاً من غير تأويل، وبالظاهر الحرفي، فهل هذا هو مذهب السلف حقّاً؟ ونقول في الإجابة عن ذلك: لقد سبقه بهذا الحنابله في القرن الرابع الهجري كما بينا، وأدّعوا أنّ ذلك مذهب السلف، وناقشهم العلماء في ذلك الوقت، وأثبتوا أنّه يؤدّي إلى التشبيه والجسميه لا- محاله، وكيف لا- يؤدّي إليهما والإشاره الحسيّه إليه جائزه، وقد تصدّى لهم الإمام الفقيه الحنبلي الخطيب ابن الجوزي... (٣)

١- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ج (٨) ص ١٧٢.

٢- تاريخ أبي الفداء المسمّى المختصر في أخبار البشر: ج ٢ ص ٣٩٢.

٣- تاريخ المذاهب الإسلاميه في السياسه والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّه: ص ١٨٢، الفقره رقم: ٢٤٤.

وبالإضافة إلى تاريخ هذا الإنسان الذي سيجن بسبب مخالفاته العقائديّة لأكثر أهل السنّة والجماعه، نجده أيضاً يحاول اختراع مسائل في التوحيد لأجل تمرير معتقداته وتكفير مخالفيه، يقول صاحب كتاب التنديد بمن عدّد التوحيد عن ذلك: (وأما القسم الثالث من التوحيد وهو ما سمّوه بتوحيد الأسماء والصفات فقد أشار إليه وذكره ابن تيمية في منهاج سنّته باسم: إثبات حقائق أسماء الله وصفاته. والمراد من هذا التقسيم إثبات التشبيه والتجسيم وبيان أنّه غير مذموم. . .) (١).

إذن دعوى أنّ هذه النظرية هي نظرية أهل السنّة والجماعه، ونظريّة السلف، هي دعوى باطله.

أصحاب التجسيم ومحاولات الدفاع

هناك محاولات قام بها بعض أصحاب نظرية التجسيم راموا من خلالها الدفاع عن أنفسهم بسبب ما ورد في أقوالهم، وهذا خير شاهد على وقوعهم في التشبيه والتجسيم، وإلاّ لماذا لم يدافع الأشاعره عن أنفسهم في هذا المجال، وكذلك المعتزله والصوفيّه والإماميّة، ولا يحتاجون إلى ذلك، والدليل واضح وهو أنّ ما قاله هؤلاء لا توجد فيه رائحه تشبيه أو تجسيم.

ومن هذه المحاولات نذكر:

المحاولة الأولى: وقد تقدّم الكلام عنها، وحاصلها: أنهم قالوا: «إنّ الله جسم لا - كالأجسام»، فهل مرادهم أن ينفوا عن الله الجسميّة، أم مرادهم أن ينفوا عن الله أنّه لا يشابهه جسم وإن كان جسماً؟ فأىّ منهما مرادهم؟

وبتعبير آخر: هل المراد نفى الشبه فقط أم نفى أصل الجسميّه؟

فإن كان المراد نفى الجسميّه فليقولوا إذن بأنّه ليس بجسم، وبتعبير منطقي: اجعلوها سالبه بانتفاء الموضوع، وقولوا: ليس بجسم، كما قال بذلك أئمّه أهل البيت (ع)، وإلاّ فصريح كلامهم هو إثبات أصل الجسميّه ونفى شَبَهه بسائر الأجسام، وأنّ هذا الجسم لا يشبه جسماً آخر، فأصل الجسميّه وخصائصها ثابتان في كلامهم، وهم صرّحوا بأنّ قولهم (الله جسم) المراد منه اللفظ والمعنى، فيطلق عليه لفظ الجسم ومعنى الجسم أيضاً.

ومن الشواهد على ذلك ما ورد في كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّه في فتح الباري). فقد ورد في المتن: (قال إمام الحرمين في رساله النظاميّه: اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر (١)). فرأى بعضهم تأويلها، والترّم ذلك في آي الكتاب وما يصحّ من السنن، وذهب أئمّه السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردّها وتفويض معانيها إلى الله تعالى) (٢).

إذن فهم يطلقون اللفظ ولكن يقولون إنّ المعنى غير مرادٍ فيكون اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له، وهذا هو المجاز، وهذه نظريّه السلف.

لكن على بن عبد العزيز يقول معلّقاً على هذه النظرية: (نسبه تفويض معاني الصفات للسلف الصالح خطأ بالغ) أي أنّ نسبه هذا الكلام من إمام الحرمين للسلف غير صحيحه (وتجهيل لهم، وتقوّل عليهم بما لم يعتقدوه، وإثما مذهبهم إثبات معاني الصفات وفهمها ومعرفتها، وتفويض كفيّاتها فقط...) (٣).

١- من قبيل استوى على العرش، وله يد ووجه. . . .

٢- التنبيه على المخالفات العقديّه في فتح الباري: ج ١٣ ص ٥٠١، كتاب التوحيد، باب: ٢٢، ح ٧٤١٨ - ٧٤٢٨.

٣- المصدر نفسه.

وتقرير كلامه: فى قولنا - مثلاً - بأنّ الله له يد، أنّ لفظ اليد استعمل فى معناه، واليد فى اللّغه هى الجارحه، نعم نحن لا نعرف كيفيه اليد هل هى بخمس أصابع أو عشر. . . هذه الكيفيه فقط مجهوله، وإلاّ فإنّه تعالى له يد.

فهؤلاء لو لم يعتقدوا بالجسميه أو باليد أو بالوجه. . . لقالوا إنّه ليس بجسم، وليس له يد. لكنّهم صرّحوا أنّ اليد لفظاً ومعنى موجوده لله تعالى، واختلفوا فى الكيفيه فقط.

وبهذا يثبت مدّعانا فى أنّ هؤلاء قالوا صراحهً بالتجسيم، وإنّما نفوا أن يكون مشابهاً لأجسام الآخرين، ونفى التشبيه لا ينفى أصل الجسميه.

المحاوله الثانيه : عندما سمى أصحاب هذا المنهج بالمجسميه والمشبهه قالوا: صحيح أنّ هذه الصفات تجرى بظاهرها اللفظي واللغوي والمعنوي على الله تعالى، ولكن بقاء هو: بلا تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تأويل ولا تعريف.

وإذا ما أردنا أن نضمّ هذه المحاوله إلى سابقتها، فمفاد زعمهم وقولهم يمكن تصويره على الشكل التالى: الله تعالى جسم لا كالأجسام، بلا تشبيه وبلا تعطيل وبلا تمثيل وبلا تكييف وبلا تحريف.

وصرّحوا فى كلماتهم كثيراً بهذا الأمر، ومن ذلك ما ورد فى كتاب (شرح الأصبهائيه) وهو شرح عقيدته مختصره لأبى عبد الله محمّد بن محمود بن محمّد بن عباد العجلي الأصبهاني الأشعري المتوفى سنه ٦٨٨ هـ، تأليف ابن تيميه، وفيه يقول: (فالذى اتفق عليه سلف الأئمّه وأئمّتها: أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل) (١)

المورد الثاني : ما ورد في كتاب (مجموعه الفتاوى) لابن تيميه، حيث يقول: (فمذهب السلف إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها - أى معانيها الأصلية - ونفى الكيفيه عنها لأنّ الكلام فى الصفات فرع عن الكلام فى الذات. . .) (١).

المورد الثالث : ما ورد فى (مجموع الفتاوى) لابن باز، حيث يقول:

(والواجب على المسلم أن يسلك فى هذه الآيات وما فى معناها من الأحاديث الصحيحه الدالّه على أسماء الله وصفاته مسلك أهل السنّه والجماعه، وهو الإيمان بها، واعتقاد صحّه ما دلّت عليه وإثباته له سبحانه على الوجه اللائق به من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، وهذا هو

المسلك الصحيح الذى سلكه السلف الصالح وأنفقوا عليه. . .) (٢)

المورد الرابع : ما ورد فى كتاب (فتاوى اللجنة الدائمه) وفيه: (بل يثبتون لله ما دلّت عليه حقيقه. . . ولا شكّ أنّ الحقّ مع السلف ومن تبعهم فى إثبات معانى النصوص حقيقه من غير تكييف ولا تمثيل له بخلقه ولا تأويل ولا تعطيل؛ لأنّ الأصل الحقيقه، ولا دليل على العدول عنها) (٣).

والغريب أنّ كلّ هؤلاء يقولون: لا تمثيل ولا تكييف، ولكن لا أحد منهم يقول: ولا تجسيم. . . وهذا ما يكشف بالملازمه عن قولهم بالجسميه.

المورد الخامس : ما ورد فى كتاب (عقيدته السلف وأصحاب الحديث أو الرساله فى اعتقاد أهل السنّه وأصحاب الحديث والأئمّه) تأليف الإمام عبد الرحمن أبى عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابونى، المتوفى سنة ٥٤٩هـ -.

١- مجموع الفتاوى: ج ١١ ص ١٣٩.

٢- مجموع فتاوى ومقالات لابن باز: ج ١ ص ١٣٧.

٣- فتاوى اللجنة الدائمه للبحوث العلميه: ج ٣ ص ١٧٩-١٨٠.

وفيه يقول: (التشبيه ينقسم إلى قسمين: تشبيه المخلوق بالخالق، كتشبيه النصارى عيسى بالله، وتشبيه المشركين أصنامهم بالله. والثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق، كقول المشبه: لله يدٌ كأيدينا وسمعٌ كأصماعتنا). وبعد أن يتعرّض لتعريف التحريف اللفظي والمعنوي يتابع القول: (وقد أعادنا الله تعالى - أهل السنّه - من التحريف والتشبيه والتكييف. . .) (١).

فالفرق إذن بين المحاولتين: أنّ المحاوله الأولى لا- تنفى الجسميه، وإنّما تنفى التشبيه فقط. والمحاوله الثانيه لا يوجد فيها بلا تجسيم، بل يوجد فيها (بلا تحريف وبلا تكييف وبلا تعطيل ولا تمثيل).

وهذا يكشف عن أنّهم يؤمنون بالجسميه، ولكن لا يشبهون جسمه تعالى بأجسام المخلوقين، وأمّا أصل الجسميه فيؤمنون بها.

وبهذا يتّضح أنّ هذه المحاولات فيها خلل؛ لكونها لا تنفى الجسميه أولاً، ولأنّها تنفى الكيفيه والمثليه ثانياً.

الشيخ عبده وردّه على المجسمه

انتقد الشيخ محمّد عبده أحد كبار أعلام الأزهر نظريّه ابن تيميه في الصفات؛ لما تؤدّي إليه من التجسيم والتشبيه، وفي حاشيه كتاب (دفع شبهه التشبيه) للإمام عبد الرحمن أبي الحسن الجوزي، المتوفّى سنه ٥٩٧هـ-، يعلّق الشيخ محمّد عبده في حاشيته على الكتاب فيما كتبه على العضديه عند الكلام على حديث افتراق الأمه، فيقول: (فإن قلت: إنّ كلام الله وكلام النبي (ص) مؤلّف من الألفاظ العربيّه ومدلولاتها معلومه لدى أهل اللغه، فيجب الأخذ بحاقّ مدلول اللفظ كان ما كان [بمقتضى نزول القرآن بلسانٍ عربيّ

مُبين] قلت لو التزمنا بهذا [أى بنظريه أتباع ابن تيمية الذين قالوا بأن الصفات في القرآن والروايات نحملها على ظاهرها بلا تصرف في اللفظ والمعنى وإلا للزم التأويل المرفوض] قلت: حينئذ لم يكن ناجياً إلا طائفه المجسّمه). ومراده أنّ الأمر لو كان كذلك، لكانت كلّ النظريات والمدارس العقديّة والفكريّة مؤدّيه إلى النار، وباطله لما فيها من الشرك، وبالتالي فالموحدون هم المجسّمه فقط.

ثمّ يتابع القول: (لم يكن ناجياً إلا طائفه المجسّمه الظاهريّون القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص وترك طريق الاستدلال رأساً، مع أنّه لا يخفى ما فى آراء هذه الطائفه من الاختلال مع سلوكهم طريقاً ليس يفيد اليقين بوجه، فإنّ للتخاطبات مناسبات، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال حتّى نقل ونوؤل ما يبدى بظاهره نقصاً إلى ما يفيد الكمال) (١).

ابن الجوزى وردّه على المجسّمه

يُعتبر ابن الجوزى أحد أعلام المذهب الحنبلي، ولكنّه أنكر على أتباع ابن تيمية قولهم بالتجسيم والتشبيه، وحاول الدفاع عن الإمام أحمد بن حنبل الذى نسب إليه المجسّمه أموراً هو برىء منها، كما ادّعى ابن الجوزى.

يقول ابن الجوزى فى كتابه (دفع شبه التشبيه): (ورأيت من أصحابنا - أى الحنابلة - من تكلم فى الأصول بما لا يصلح، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبه العوامّ فحملوا الصفات على مقتضى الحسّ، فسمعوا أنّ الله سبحانه خلق آدم (ع) على صورته فأثبتوا له صورته ووجهاً زائداً على الذات، وعينين وفماً ولهوات وأضراساً وأضواء لوجهه هى السبحات ويديين وأصابع وكفّاً

١- دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه: ص (٨)، الحاشيه رقم: ٢.

وخنصرأ وإبهامأ وصدراً وفخذأ وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا: يجوز أن يمس ويمس ويدنى العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفس، ثم إنهم يرضون العوام بقولهم: لا كما يعقل).

أى هذه ال- (لا) التى أضافوها إلى قولهم (لا كالأجسام) و (لا بتكليف) هى برأى ابن الجوزى لخداع العوام وللتعميه والتمويه.

ثم يتابع: (وقد تبعهم خلق من العوام، وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل وأتباع، وإمامكم الأ-كبر أحمد بن حنبل يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يقل، فإياكم أن تبدعوا فى مذهبه ما ليس منه، ثم قلت فى الأحاديث: تحمل على ظاهرها، فظاهر القدم الجارحه).

ثم يذكر شاهداً فيقول: (فإنه لما قيل فى عيسى: «روح الله» اعتقدت النصارى أن لله سبحانه وتعالى صفه هى روح ولجت فيه، ومن قال استوى بذاته المقدسه فقد أجراه سبحانه مجرى الحسيات).

ثم يتألم ابن الجوزى من بعض علماء الحنابلة فيقول: (فلا تدخلوا فى مذهب هذا الرجل الصالح السلفى ما ليس منه، فقد كسبتم هذا المذهب شيئاً قبيحاً - وهو التجسيم - حتى صار لا يقال عن حنبلى إلا مجسم) (١).

ومن كلام الجوزى وإنكاره على أتباع الحنابلة وعموم مدرسه ابن تيميه ومحمد بن عبد الوهاب، يتبين لنا رأى علماء السنه فى التوحيد الذى شوّه حقيقته ابن تيميه وأتباعه الذين يقومون فى عصرنا الحاضر بتبديل المناهج الدراسيه فى المدارس وإدخال منهج التجسيم فيها.

ويتابع ابن الجوزى القول: (ثم زينتم مذهبكم أيضاً بالعصيه ليزيد بن

١- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه الامام ابن الجوزى الحنبلى: ص ٩٧ إلى ص ١٠٢.

معاويه، وقد علمتم أنّ صاحب هذا المذهب أجاز لعنته. . . (١).

هذه شهاده من ابن الجوزى نضعها بين يدي القارئ الكريم ليطلع على حقيقه موقف علماء السنّه، ولا سيّما أئمّه الحنابله من مدرسه التجسيم.

الملازمه بين التشبيه والتجسيم

من الأساليب المهمّه التي ابتدعتها البعض في الدفاع عن ابن تيميّه ونفى القول بالتجسيم عنه: محاوله القول بأنّ منهج ابن تيميّه وأتباعه ينفي التشبيه أو التكيف والتمثيل عن الله، وهذا يتضمّن نفى التجسيم عنه تعالى.

وفي معرض الإجابة عن ذلك نشير إلى أنّنا سنكتفي بما قاله ابن تيميّه من عدم وجود ملازمه بين نفى التشبيه والتمثيل وبين نفى التجسيم - كما ذكرنا سابقاً - وبالتالي فليس كلّ من نفى التمثيل والتشبيه عنه سبحانه ينفي الجسميّة عنه، فقد ينفي البعض التشبيه والتمثيل ولكنّه يلتزم بالتجسيم.

ولكى لا تُنتهم بأننا نقتطع من كلام ابن تيميّه ما يتناسب مع هدفنا وغايتنا نقل كلماته وكلمات أتباعه من موارد متعدّده ومنها:

المورد الأوّل: ما ورد في كتاب (درء تعارض العقل والنقل): (وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه، ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر) (٢).

ومفاد هذا الكلام أنّه من خلال عطف التفسير في قوله (التمثيل والتشبيه) يتبيّن أنّ المراد من التمثيل والتشبيه أمرٌ واحد، وثانياً: أنّه لا يتبادر إلى الذهن أنّ نفى التمثيل والتشبيه عن الله تعالى يلازم نفى الجسميّة، فالقول

١- المصدر نفسه: ص ١٠٢.

٢- درء تعارض العقل والنقل: ج ٢ ص ٤٠٥.

بأن الله تعالى ليس له مثلٌ أو شبهه، لا يلزم منه أنه ليس له جسم، ولكن جسم لا كالأجسام.

المورد الثاني: ما ورد في (شرح الأصبهائيه) ضمن سلسله منشورات مكتبه دار المنهاج للنشر والتوزيع، وهو شرح عقيدته مختصره لأبي عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عباد العجلي الأصبهاني الأشعري، المتوفى سنه (٦٨٨هـ-)، ومن تأليف ابن تيميه، وفيه: (فالذي اتفق عليه سلف الأئمه وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكيف ولا تمثيل) (١).

والملاحظ هنا أنه لا يضيف قيد (وبلا تجسيم).

قد يقال: إن هذا لا يثبت عدم نفيه للتجسيم؟

والجواب: بل هو يثبت؛ لأنه في مقام بيان عقيدته، وإذا صار في مقام البيان فلا بد أن يذكر كل القيود التي يعتقد بها، وحيث إنه لا يعتقد بالتعطيل ولا بالتكيف ولا بالتمثيل ولا بالتحريف فقد ذكرها، أمّا حيث أنه يعتقد بالجسم - ولو بجسم لا كالأجسام - لم يشر إليها هنا.

وهذا من قبيل كون الرسول (ص) في مقام بيان حقيقه الصلاه، فقال: إن الصلاه لها هذه الأجزاء، والذي يبطلها هذه الموانع، فلا يمكن أن نقول إن هناك أجزاء أخرى لم يشر إليها، لأنه في مقام البيان، سواء كان الإطلاق حكماً أو مقامياً.

المورد الثالث: ما ورد في (مجموعه الفتاوى)، وفيها: (من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكيف ولا تمثيل...) (٢).

١- شرح الأصبهائيه: ص ٣٤.

٢- مجموعه الفتاوى: المجلد ٦، ج ١١، ص ١٣٩.

المورد الرابع : ما ورد في (مجموعه فتاوى ومقالات متنوعه) لابن باز، أحد أئمة الوهّابيه المعاصرين، يقول: (والواجب على المسلم أن يسلك في هذه الآيات وما في معناه من الأحاديث الصحيحه الدالّه على أسماء الله وصفاته مسلك أهل السنّه، وهو الإيمان بها واعتقاد صحّه ما دلّت . . . من غير تحريف ولا- تعطيل ولا- تكييف ولا تمثيل) (١). وكما تلاحظ لم يذكر: وبلا تجسيم.

المورد الخامس : ما ورد في (فتاوى نور على الدرب) للإمام ابن باز، وفيه يقول: (وإنّما يُمرّون آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت بغير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل . . .) (٢)

وهذا إصرار منهم على أنّ الحقيقه هي ما نقلناه وأنهم لم ينفوا الجسميّة، مع أنّهم يمكنهم التعبير بوضوح عن معتقدهم من خلال اللجنه الدائمه للبحوث العلميه والإفتاء في المملكه العربيّه السعوديه، والتي تمثّل الاتجاه الوهّابى ومدرسه ابن تيميه، وإصدار بيان واضح بكونهم لا يؤمنون بالتجسيم.

وهذا ما يدفنا إلى الإعلان بوضوح: أنّه بمجرد هذا الإعلان نكون على استعداد لطى صفحات هذا البحث وتأييد وتبني ما يقولونه حينئذ.

المورد السادس : في (فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميه والإفتاء) جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدّويش، وبعد أن يشير إلى الصفات الخبريه يقول: (ولا- شك أنّ الحقّ مع السلف ومن تبعهم في إثبات معانى النصوص حقيقه، من غير تكييف ولا تمثيل له بخلقه ولا تأويل ولا تعطيل،

١- مجموعه فتاوى ومقالات متنوعه: ج ١ ص ١٣٧.

٢- فتاوى نور على الدرب: ج ١ ص ٥٠.

لأَنَّ الأصل الحقيقيه، ولا دليل على العدول عنها، فكان السلف بذلك أسعد بالدليل وبالله التوفيق. اللجنه الدائمه: عبد الله بن قعود، عبد الله بن غديان، عبد الرزاق العيفي، وابن باز) (١)

أبو زهره ورأيه في المجسمه

من الذين اعترضوا على القائلين بالتجسيم: الإمام محمد أبو زهره في كتابه (ابن تيميه حياته وعصره). يقول بعد أن ينقل نظريه ابن تيميه ويعمل على تقييمها لجهه عدم صلاحيتها لدفع إشكاليته التشبيه والتجسيم:

(وننتهى من هذا إلى أن ابن تيميه يرى الألفاظ في اليد والنزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها، ولكن بمعاني تليق بذاته الكريمه، وهنا نقف وقفه: إن هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسيه... وإذا أطلقت على غيرها سواءً أكان معلوماً أو مجهولاً فإنها قد استعملت في غير معناها) (٢)

فالإمام أبو زهره يعتبر أن محاوله ابن تيميه وقوله بأنه تعالى جسم لا كالأجسام لا تجديه نفعاً في دفع شبهه التجسيم، والدليل على ذلك: أننا لو جئنا إلى أهل اللغه لرأيناهم يقولون بأن الواضع عندما وضع مثل هذه الألفاظ فإنما وضعها لمعانيها الحسيه، فمثلاً يقول الراغب في مفرداته: (أصل الوجه الجارحه) وفي موضع آخر يقول: (اليد الأصل فيها الجارحه) (٣)

وهذه الألفاظ لا تُطلق على وجه الحقيقيه على سواها. فإطلاق الوجه على

١- فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميه والإفتاء: ج ٣ ص ١٧٩-١٨٠.

٢- ابن تيميه، حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص ٢٣٣.

٣- المفردات، الراغب الأصفهاني، مادّه: الوجه، واليد.

غير الجارحه لا يكون حقيقياً، وهو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، فىكون مجازاً.

ولو سألنا أتباع ابن تيمية والمدرسه السلفيه عن قولهم بأن لله وجهاً، هل مرادكم بالوجه: المعنى المتعارف له؟ فإن قالوا: وجه لا كالوجه، فهذا

الوجه الذى هو لا- كالوجه معروف أم لا-؟ فإن قالوا: غير معروف، فهذا يعنى أنهم يجهلون الله تعالى، لأنهم لم يعرفوا ما هو الوجه، وهكذا اليد... فهو مجهول، ومفاد ذلك أنهم لم يعرفوا الله، وبالتالي تكون عبادتهم عن جهل لا عن معرفه.

وأما لو قالوا بأنهم يعرفون ذلك الوجه، فىكون مرادهم منه الجارحه بحسب المعنى اللغوى، فحينئذ يثبت التجسيم.

وبهذا تكون محاولات أتباع هذه المدرسه فاشله وغير نافعه فى دفع إشكاليه التجسيم.

المجسمه وتكفيرهم لمخالفهم

هناك نقاط اشتراك كثيره بين جميع المدارس الإسلاميه تشكّل الإطار العام لاتّجاه المسلمين وتسالمهم على مجموعه من الأفكار والمعتقدات مع الاختلاف فى بعض التفاصيل، كالأشاعره، والمعتزله، والاثنى عشرية، والصوفيّه و... .

وهذا الأمر لا ينطبق أبداً على مدرسه ابن تيمية والإسلام الأموى الذى أسّس له رأس النفاق معاويه بن أبى سفيان، ومن جاء بعده، حيث هناك التقاطعات الواسعه النطاق التى لا مجال معها للتقريب والتوفيق بينها وبين سائر المدارس الإسلاميه، وفى الآونه الأخيره جرت محاولات حثيئه وجادّه

لتصوير مدرسه أهل البيت (ع) وأتباعهم بأنهم الوحيدون الذين يكفرون جميع المسلمين، وبأن باقي المذاهب الإسلاميه لا يوجد عندها شيء من هذا القبيل، وإنما هذا من اختصاص مدرسه أهل البيت (ع) وعلمائها الذين يعتبرون سائر المسلمين كفاراً مخلدين في النار.

وهذا إن وجد عند بعض علماء الشيعة، لكنّه ليس مورد إجماع، فهو رأيٌ اجتهاديّ قابل للموافقه وقابل للمخالفه.

وللردّ على هذه المغالطه والشبهه كان لابدّ من استعراض بعض الموارد التي نتبين من خلالها أنّ المسأله على النقيض تماماً، وأنّ المدرسه التكفيريّه الوحيديه بين المسلمين هي مدرسه ومنهج ابن تيميه وأتباعه، وللتدليل على ذلك نذكر الشواهد التاليه:

الشاهد الأول: ما ورد في كتاب إثبات الحيد، للدشتي المتوفى سنه ٥٦٥هـ، وبذيله الردّ على منكر الحيد، يقول: (فمن زعم أنّ «الله على العرش استوى» على خلاف ما تقرّر في قلوب العامه فقد كفر وارتدّ عن دين الإسلام) (١)

فأى عالم من علماء الإسلام قال على خلاف ما يعتقدّه العامه القائلين بأنّ الله مستوٍ وجالس وقاعد على العرش، فقد كفر وارتدّ عن دين الإسلام، وهل العالم بنظرهم لابدّ أن يأخذ علمه من عوامّ الناس، وما يفهمونه.

ثمّ يقول في الحاشيه: (قيل ليزيد بن هارون «٢٠٦هـ»: من الجهميّه؟ قال: من زعم أنّ «الرحمن على العرش استوى» على خلاف ما يقّرّ في قلوب العامه، فهو جهميّ. ورواه البخارى في «خلق أفعال العباد» وعبد الله بن

١- إثبات الحيد لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس على عرشه: ص ١١٨.

أحمد في «السنة»، وانظر تعليق الذهبي في «العلو» (١)

الشاهد الثاني: قال ابن تيمية: (والذي تقرّر في قلوب العامّة أنّ الله مستوٍ على العرش) (٢)

وكلامهم واضح في أنّ من لم يعتقد بما يفهمه العامّة وما يفهمه أتباع هذا الاتجاه، فهو كافّر ومرتدّ عن الإسلام.

الشاهد الثالث: في فتاوى اللجنة الدائمة، قال في جواب عن سؤال حول الردّ على القائلين بأنّ «الله في كلّ مكان» تعالى عن ذلك وما حكم قائلها؟ فقال: (. . . من اعتقد أنّ الله في كلّ مكان فهو من الحلولية. ويردّ عليه ما تقدّم من الأدلّة على أنّ الله في جهه العلوّ. . . فإنّ انقاد لما دلّ عليه الكتاب والسنة والإجماع، وإلّا فهو كافّر مرتدّ عن الإسلام) (٣)

ونحن نعلم أنّ جميع الأشاعره، وكذلك المعتزله والصوفيّه والإسماعيليّه وجميع الزيديّه، فضلاً عن الإماميّة، بمختلف اتّجاهاتهم يعتقدون أنّ الله لا يحويه مكان، فهؤلاء إذن كلّهم كفّار ومرتدّون!!

الشاهد الرابع: من الذين صرّحوا بهذا المعتقد صالح الفوزان، وهو من علمائهم المعاصرين، يقول في (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد): (ونصوص الصفات. . . وإتّما ينكرها المبتدعه من الجهميّة والمعتزله والأشاعره الذين ساروا على منهج مشرّكي قريش) (٤)

الشاهد الخامس: ما ورد في تفسير الشيخ العثيمين، القسم المتعلّق بسوره

١- المصدر نفسه: ص ١١٨-١١٩.

٢- المصدر نفسه: ص ١١٩.

٣- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّه: ج ٣ ص ١٦٠.

٤- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: ص ١٤٤.

الحجرات و ق والذاريات، حيث يقول كلاماً أوضح من كل الكلام المتقدم: (واعلم أنّ من الضلال من يقول إنّ الله معنا في أمكنتنا، وينكرون أنّ

الله في السماء عالياً، فهؤلاء أتوا داهيتين عظيمتين؛ الأولى: إنكار علو الله، الثانية: اعتقاد أنّه في الأرض... سبحان الله هل يعقل أن يعتقد عاقل فضلاً عن مؤمن أنّه إذا كان في المرحاض كان الله معه، أعوذ بالله الذي يعتقد هذا أشهد بالله. أنّه كافر) (١)

لو افترضنا أنّ مثل هذا الكلام نُقل عن بعض علماء مدرسه أهل البيت (ع) فما الذي سيجرى، وكيف ستكون ردّه فعلهم؟ وهل يوجد في كلمات علماء هذه المدرسه من المعاصرين من يكفّر أحداً من المسلمين؟

أمّا إمامهم ومعلمهم وأستاذهم ابن تيمية فقد أسّس لهذا المنهج وتجاوز كل المراحل، فلم يكتفِ بكيل اتهامات الشرك والكفر، بل أفتى بوجوب قتل الشيعة أينما وجدوا. وهذا ما صرح به ابن تيمية في موارد متعدده ومنها ما نقله من بعض الروايات المكذوبه التي أوردها في كتابه (الصارم المسلول على شاتم الرسول)، وفيه ينقل بعض الروايات، ومنها:

الروايه الأولى: يقول: «وفي السنّه من وجوه صحيحه عن يحيى بن عقيل... عن أبيه، عن جدّه يرفعه قال:

يجيء قوم قبل قيام الساعه يسمّون الرافضه براءً من الإسلام» .

فقد أخرج ابن تيمية الشيعة من الإسلام، ومن العجيب إصراره على تسميتهم بالرافضه خلافاً لعلماء السنّه الآخرين، ولا سيّما علماء الأزهر.

الروايه الثانيه: ينقلها عن الإمام عليّ (ع) وفيها: قال النبيّ (ص

): «يا عليّ

١- تفسير القرآن الكريم، سلسله مؤلّفات الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، القسم المتعلّق بسوره الحجرات و ق والذاريات.

أنت وشيعتك في الجنّة، وأنّ قوماً لهم نبيّ يقال لهم الرافضة إن أدركتهم فاقتلهم، فإنّهم مشركون» .

الروايه الثالثه : أيضاً منسوبه للإمام عليّ (ع) : قال رسول الله (ص) :

«ألا- أدلك على عملٍ إن عملته كنت من أهل الجنّة، وإنك من أهل الجنّة، إنّه سيكون بعدنا قومٌ لهم نبيّ يُقال لهم الرافضة فإن أدركتموهم فاقتلوهم فإنّهم مشركون» ، وقال عليّ: «سيكون بعدنا قومٌ ينتحلون مودّتنا، يكذبون علينا» (١).

متى ظهر القول بالتجسيم (محاولات للنيل من الشيعة)

حاول بعض المفترين والمكذّبين ممّن دأب على مخاصمه المذهب الإمامي الاثني عشرى الادّعاء زوراً وبُهتاناً بأنّ هشام بن الحكم أوّل من قال بالتجسيم، وهشام متكلمٌ شيعي من تلاميذ الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) .

زعم ذلك المؤلّف الوهّابي ناصر القفاري في كتابه (أصول مذهب الشيعة الإماميه) ؛ قال: (وقد حدّد شيخ الإسلام ابن تيميه أوّل من توالى كبر هذه الفريه من هؤلاء فقال: وأوّل من عُرف في الإسلام أنّه قال إنّ الله جسم هو هشام بن الحكم) (٢).

وقال أيضاً: (إذن تشبيه الله سبحانه بخلقه كان في اليهود وتسرّب إلى التشيع، لأنّ التشيع كان مأوى لكلّ من أراد الكيد للإسلام وأهله، وأوّل من توالى كبره هشام بن الحكم، ثمّ تعدّى أثره إلى آخرين عُرفوا بكتب الفرق بمذاهب ضالّه غاليه، ولكن شيوخ الاثني عشرية يدافعون عن هؤلاء

١- الصارم المسلول على شاتم الرسول: ج ٣ ص ١٠٩٤.

٢- أصول مذهب الشيعة الإماميه: ج ١ ص ٥٢٩.

الضلال الذين استفاض خبر فتنهم واستطال شرهم، ويتكلفون تأويل كلِّ بائقهِ منسوبه إليهم أو تكذيبها، حتّى قال المجلسي: ولعلّ المخالفين نسبوا إليهما هذين القولين معاندهً.

وأقول: أمّا إنكار بعض الشيعة لذلك فقد عهد منهم التكذيب بالحقائق الواضحات، والتصديق بالأكاذيب البينات، وأمّا دفاعهم عن هؤلاء الضلال فالشيء من معدنه لا يستغرب، فهم يدافعون عن أصحابهم، وقد تخصّص طغام منهم للدفاع عن شدّاذ الآفاق ومن استفاض شرّه وتناقل الناس أخبار مروقه وضلاله) (١)

ونحن لا نستغرب صدور مثل هذه الاتهامات التي لا تستند إلى أساس علمي، بل إلى ضغينه في الصدور، وحقد امتلأ في قلوب أمثال هؤلاء.

وكان من الجدير بهذا المؤلّف أن ينقل الأمور كما هي وبتمامها، لا أن يرويها مبتوره ناقصه.

الشاهد على ما نقول: النصوص الواردة عن أئمّه أهل البيت (ع) :

«التوحيد، أبي، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عليّ بن أبي حمزه قال: قلت لأبي عبد الله (ع) : سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أنّ الله جلّ وعزّ جسم صمدىّ نورىّ، معرفته ضروره، يمنّ بها على من يشاء من خلقه. فقال (ع) :

سبحان من لا يعلم كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا يحدّ ولا يحسّ ولا يمسّ، ولا تدركه الحواسّ، ولا يحيط به شيء، لا جسم ولا صوره ولا تخطيط ولا تحديد (٢)

١- المصدر نفسه: ج ١ ص ٥٣٠-٥٣١.

٢- توحيد الصدوق: ص ٩٨، باب: ٦، ح ٤.

وفى روايه محمّد بن زياد قال: «سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت على أبي عبد الله (ع) فقلت له: إن هاشم بن الحكم يقول قولاً عظيماً؛ إلّا أنّي أختصر لك منه أحرفاً؛ يزعم أنّ الله جسم لأنّ الأشياء شيان: جسم، وفعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل، ويجوز أن يكون بمعنى الفاعل. فقال أبو عبد الله (ع):

ويله! أما علم أنّ الجسم محدودٌ متناهٍ، والصورة محدودةٌ متناهيةٌ، فإذا احتمل الحدّ احتمل الزيادة والنقصان، وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً.

قال: قلت: فما أقول؟ قال (ع):

لا جسم ولا صورة، وهو مجسّم الأجسام، ومصوّر الصور لم يتجزأ أو لم يتناه، ولم يتزايد ولم يتناقص، لو كان كما يقول لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق، ولا- بين المنشئ والمنشأ، لكن هو المنشئ، فرق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء، ولا يشبهه هو شيئاً» (١)

قال المجلسي: (استدلّ (ع) على نفى جسميته تعالى بأنّه لو كان جسماً لكان محدوداً بحدود متناهياً إليها؛ لاستحاله لا تناهى الأبعاد، وكلّ محتمل للحدّ قابل للانقسام بأجزاء متشاركه في الاسم والحدّ، فله حقيقة كليّة غير متخصّصه بذاتها ولا موجوده بذاتها أو هو مركّب من أجزاء حال كلّ واحد منها ما ذكر فيكون مخلوقاً، أو بأنّ كلّ قابل للحدّ والنهائيه قابل للزيادة والنقصان لا يتأبى عنهما في حدّ ذاته، وإن استقرّ على حدّ معيّن فإنما استقرّ عليه من جهه جاعل).

ثمّ استدلّ (ع) بوجه آخر وهو (ما يحكم به الوجدان من كون الموجد أعلى شأناً وأرفع قدراً من الموجد، وعدم المشابهه والمشاركه بينهما، وإلّا

فكيف يحتاج أحدهما إلى العلة دون الآخر؟ وكيف صار هذا موجداً لهذا بدون العكس؟ ويحتمل أن يكون المراد عدم المشاركة والمشابهة فيما يوجب الاحتياج إلى العلة فيحتاج إلى علة أخرى (١).

فاذا كان الأمر كذلك، نقول في الجواب:

أولاً: لقد تبين لنا مما سبق أنّ الكلام على فرض صحّته نسبتته إلى الهشامين، وعلى فرض عدم قبول الخصم بما أورده المجلسي، فإنّ ما نُقل عن الهشامين لا يمثّل وجهه نظر ورأى الأئمة المعصومين (ع) نظراً لعدم قبولهم الواضح بذلك.

ثانياً: إنّ ما ورد عن الشيعة هو ما تمسّك به الخصم من كلام الهشامين فقط، ولو ثبت أو ورد كلام عن غيرهما من الشيعة لأورده الخصم، وهو مع ذلك لم يورد كلّ ما ورد عن المدرسه التي أسّس لها ابن تيمية وتبعه جمهور كبير من علماء هذه المدرسه.

ثالثاً: أين هذا الاتّهام من اتّفاق علماء الشيعة وما نُقل عن أئمتهم من نفي التجسيم وما يستتبعه من مسائل أنكرها الشيعة بالاتّفاق.

رابعاً: من الواضح لمن له أدنى اطلاع أنّ مقولات التجسيم وأحاديثه ظهرت بعد النّبى (ص) وأنّ أصلها يهود المدينة وكعب الأخبار، ثمّ ظهرت من بعض الصحابه بصوره أحاديث نبويّه، ثمّ تعصّب لها بعض إخواننا حتّى جعلوها مذهباً.

وقد اختصّت بروايتها وتصحيحها مصادر إخواننا أهل السنّه، ولم ترو

مصادرنا منها شيئاً، بل روت ردّ أهل البيت (ع) لها واستنكارهم إيّاها.

ولو أنّ هذا الكاتب قرأ صحيح البخارى وغيره من مصادر الحديث،

للمس بيديه قبل عينيه أنّ مقوله التجسيم ظهرت في الناس في زمنٍ لم يكن فيه هشام بن الحكم قد وُلد.

فقد روت هذه المصادر حديث أطيظ العرش وصريره وأزيه من ثقل الله تعالى بروايات صحيحة.

ولن نذكر هذا الحديث ومصادره المتعدّده؛ لما سيأتي من بحثٍ مفصّل حوله في البحوث القادمة، وسنكتفي بروايه واحده رواها الهيثمي في مجمع الزوائد وفيها: (١) عن عمر بن الخطّاب أنّ امرأه أتت النبيّ (ص) فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنّة، فعظّم الربّ تبارك وتعالى وقال:

إنّ كرسيه وسع السماوات والأرض، وإنّ له أطيظاً كأطيظ الرّجل الجديد إذا ركب من ثقله، رواه البزار ورجاله رجال الصحيح).

ورواه أيضاً السيوطي في الدرّ المنتور (٢).

وكذلك البغدادي في تاريخ بغداد (٣)

ويلاحظ في الحديث نفسه والمروى عن طريق ابن عمر أنّه ورد فيه:

«إنّ الله عزّ وجلّ ملأ عرشه، يفضل منه كما يدور العرش أربعة أصابع، بأصابع الرحمن عزّ وجلّ».

فعبد الله بن عمر جعل العرش أكبر من حجم الله بأربع أصابع بأصابع الله تعالى، وبما أنّ آدم في رواياتهم الصحيحة مخلوق على صورته الله تعالى وطوله ستون ذراعاً وفي بعضها سبعون ذراعاً، فتكون إصبع معبودهم أكثر من متر.

١- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ج ١ ص ٣(٨).

٢- الدرّ المنتور في التفسير بالمأثور: ج ١ ص ٣٢٨.

٣- تاريخ بغداد أو مدينة السلام: ج ٤ ص ٣٩.

والأطيظ: صوت الأقتاب، وأطيظ الإبل: أصواتها وحنينها، أى إنّه ليعجز عن حمله لعظمته، إذ كان معلوماً أنّ أطيظ الرّحل بالراكب إنّما يكون لقوّه ما فوقه وعجزه عن احتماله.

وقد اقترب الشيخ محمّد زاهد الكوثرى وهو باحث من علماء الأزهر من الحقيقة عندما اعترف بأنّ جذور التشبيه والتجسيم إنّما هى من رواه إخواننا السنّه، ولكنّه حمّل مسؤوليتها لمجسّمى التابعين ومن بعدهم، ولم يجرؤ على نسبة رواياتها إلى الصحابه... .

قال فى مقدّمته لكتاب الأسماء والصفات للبيهقى: (للمحدّثين ورواه الأخبار منزله عليا عند جمهوره أهل العلم، لكن بينهم من تعدّى طوره وألّف فيما لا يحسنه، فأصبح مجلبه للعار لطائفته، بالغ الضرر لمن يسايره ويتقلّد رأيه!).

ومن هؤلاء غالب من ألف منهم فى صفات الله سبحانه، فدونك مرويات حمّاد بن سلمه فى الصفات تجدها تحتوى على كثير من الأخبار التالفه يتناقلها الرواه طبقه عن طبقه، مع أنّه تزوّج نحو مائه امرأه من غير أن يولد له ولد منهنّ، وقد فعل هذا التزواج والتناكح فى الرّجل فعله، بحيث أصبح فى غير حديث ثابت البنانى لا يميّز بين مروياته الأصليته وبين ما دسّه فى كتبه أمثال ربيبه ابن أبى العوجاء وربيبه الآخر زيد المدعوّ بابن حمّاد، بعد أن كان جليل القدر بين الرواه قوياً فى اللّغه، فضلّ بمروياته الباطله كثير من بسطاء الرواه.

ويجد المطالع الكريم نماذج شتى من أخباره الواهيه فى باب التوحيد من كتب الموضوعات المبسوطة، وفى كتب الرّجال، وإن حاول أناس الدفاع عنه بدون جدوى، وشرع الله أحقّ بالدفاع من الدفاع عن شخص، ولا سيّما عند تراكب التّهم القاطعه لكلّ عذر. وفعلت مرويات نعيم بن حمّاد أيضاً مثل

ذلك بل تحمّسه البالغ أدّى به إلى التجسيم كما وقع مثل ذلك لشيخ شيخه مقاتل بن سليمان.

ويجد آثار الضرر الوبيل في مروياتهما في كتب الرواه الذين كانوا يتقلّدونها من غير معرفه منهم لما هنالك، فدونك كتاب الاستقامه لخشيش بن أصرم، والكتب التي تسمى السنّه لعبد الله وللخلائل، ولأبي الشيخ، وللعسّال، ولأبي بكر بن عاصم، وللطبراني، والجامع، والسنّه والجماعه لحرب بن إسماعيل السيرجاني، والتوحيد لابن خزيمه ولابن منده، والصفات للحكم بن معبد الخزاعي، والنقض لعثمان بن سعيد الدارمي، والشريعه للآجري، والإبانه لأبي نصر السجزي، ولابن بطّه، ونقض التأويلات لأبي يعلى القاضي، وذمّ الكلام والفاروق لصاحب منازل السائرين. . . .

تجد فيها ما ينبذه الشرع والعقل في آنٍ واحد ولا- سيّما النقض لعثمان بن سعيد الدارمي المجسّم، فإنّه أوّل من اجترأ من المجسّمه بالقول أنّ الله لو شاء لاستقرّ على ظهر بعوضه فاستقلّت به بقدرته، فكيف على عرشٍ عظيم!!

وتابعه الشيخ الحراني - ابن تيميه - في ذلك، كما تجد نصّ كلامه في «غوث العباد» المطبوع سنه (١)٣٥(٢)هـ - بمطبعه الحلبي.

وكم لهذا السجزي من طامّات مثل إثبات الحركة له تعالى وغير ذلك!

وكم من كتب من هذا القبيل فيها من الأخبار الباطله والآراء السافله ما الله به عليم، فاتّسع الخرق بذلك على الراقع، وعظم الخطب إلى أن قام علماء

أمناء برأب الصّدع نظراً وروايه، وكان من هؤلاء العلماء الخطابي، وأبو الحسن الطبري، وابن فورك، والحليمي، وأبو إسحاق الاسفرايني، والأستاذ عبد القاهر البغدادي، وغيرهم من الساده القاده الذين لا يحصون عدداً (٣)

١- راجع الوهايبه والتوحيد: ص ٦٢-٧١.

٢- راجع الوهايبه والتوحيد: ص ٦٢-٧١.

٣- راجع الوهايبه والتوحيد: ص ٦٢-٧١.

وهكذا يعترف المنصفون من علماء إخواننا السنّه بأنّ ما فى صحاحهم من أحاديث الرؤيه والتشبيه والتجسيم ترجع كلّها أو جلّها إلى حمّاد بن سلمه ونعيم بن حمّاد ومقاتل بن سليمان ووهب بن منبه، وأستاذهم جميعاً كعب الأخبار!

ومن المفارقات العجيبه انتشار مذهب التجسيم على يد بعض الفئات الحاكمه والسلطات التى كان لها طابع مذهبي وسياسى معروف بتأييده للخطّ والمنهج الأموى والمعادى لأهل البيت (ع)، حيث سعت إلى دعمه وتقويته.

فقد قوى مذهب التجسيم فى عصر السلاجقه على يد أبى المعالى الجوينى النيشابورى المعروف بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ-) الذى طرده أهل نيشابور منها، ثمّ تبناه السلاجقه وعينوه شيخاً فى المدرسه النظاميه ببغداد، فتبّنى فى آخر عمره هذا المذهب بعد أن كان متأولاً.

ثمّ جاء الغزالى بعده فخالفه وأحدث موجه لمصلحه المتأولين، وإن كان الملاحظ أنّ الغزالى حاول إرضاء المجسّمه فى عدد من تفسيراته.

وعلى كلّ حال، فقد تحوّل التجسيم إلى مذهب فى الأئمه الإسلاميه، وأصبح له دُعاه ومرّوجون بل وقاده وعلماء يدافعون عنه.

وقد أشار الشهرستانى فى الملل والنحل إلى كيفيه تحوّل هذا المعتقد الفاسد إلى مذهب، والأسباب الكامنه وراء ذلك، فقال: (اعلم أنّ جماعه كثيره من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزليه؛ من العلم والقدره والحياه والإراده والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزّه والعظمه، ولا يفرّقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات خبريه مثل اليدين والوجه ولا يؤوّلون ذلك، إلّا أنّهم يقولون هذه الصفات قد وردت فى

الشرع فنسميها صفات خبرية.

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سُمي السلف صفاتيّه، والمعتزله معطله، فبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حدّ التشبيه بصفات المحدثين، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر، فافترقوا فيه فرقتين؛ فمنهم من أوّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك، ومنهم من توقّف في التأويل وقال عرفنا بمقتضى العقل أنّ الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك، إلّا أنّنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ، ومثل قوله: خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ، ومثل قوله: وَجَاءَ رَبُّكَ إِلَى غير ذلك، ولسنا مكلفين بمعرفه تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف ورد بالاعتقاد بأن لا شريك له وليس كمثله شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً.

ثم إن جماعه من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا: لا بدّ من إجرائها على ظاهرها، والقول بتفسيرها كما وردت، من غير تعرّض للتأويل ولا توقّف في الظاهر، فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف، ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لا في كلّهم، بل في

القرّائين منهم؛ إذ وجدوا في التوراه ألفاظاً تدلّ على ذلك (١).

هذا النصّ من الشهرستاني (٤٦٩-٥٤٨ يدلّ على أنّ المجسمه أخذوا شكل مذهب ولكنّه كان محدوداً وطارئاً على علماء السنّه، وأنهم ظهروا متأخراً وتجاوزوا ما رسمه القدماء من تحريم تفسير آيات الصفات وأحاديثها، ففسّروها بظاهر اللّغه ووقعوا في التجسيم!

ولذلك شبَّههم بالقرّائين اليهود الذين كان التشبيه فيهم خالصاً على حدّ قوله، وهو يشير بذلك أنّ التجسيم في هؤلاء المسلمين كان مخلوطاً غير خالص، وذلك لخوفهم من المسلمين!

وشهادته الشهرستاني تتوافق مع شهادة ابن خلدون وغيره ممّن أرّخ لشوء هذا المذهب، أو هذا الدّين الذى آمن بمادّيّه الله تعالى!

المراد من التجسيم والتشبيه في محلّ البحث

إشاره

مقصودنا من هذا الأمر تحرير محلّ النزاع لمعرفة المعنى المراد من التشبيه والتجسيم، وذلك من أجل أن نكون مصيبيين في توجيه النقد لمن قال بالتشبيه والتجسيم، وبالتالي الوقوف على مغالطات ابن تيمّيه وأتباعه الذين حاولوا التلاعب بالألفاظ فراراً من الاتّهام الموجّه إليهم من قبل طائفه كبيره من علماء المسلمين.

فالتشبيه هو أن يُشَبَّه الله سبحانه وتعالى بمخلوقاته، كأن يقول قائل: إنّ الله له يد كيدى، أو له وجهٌ كوجهي، أو له استواء كاستوائى، أو له علمٌ كعلمى، وله جسمٌ كجسمى، وله صورةٌ كصورتي وما شابه ذلك، فكلّه يدخل في إطار التشبيه.

وهذا البحث يمكن الاطلاع عليه بشكلٍ تفصيلي في كتاب (مقاله التشبيه وموقف أهل السنّه منها)، وهو رساله دكتوراه في ثلاثه مجلّدات، تأليف جابر بن إدريس عليّ، يقول:

(التشبيه عند أهل السنّه هو: وصف الله بشيءٍ من خصائص المخلوقين، وذلك بأن يُثبت لله في ذاته أو صفاته وأفعاله من الخصائص مثل ما يُثبت للمخلوق من الصفات، مثل أن يُقال: إنّ يد الله مثل أيدي المخلوقين،

واستوائه كاستوائهم... أو يعطى لمخلوقٍ من خصائص الربِّ تعالى التي لا يماثله فيها شيء من المخلوقات... فالتشبيه المنفى عن الله تعالى كما بين هؤلاء الأئمة الأعلام في اصطلاح أهل السنَّة يُطلق على وصف الله تعالى بشيءٍ من خصائص المخلوقين وصفاتهم الخاصَّة بهم!! والمشبه عندهم هو: من مثَّل الله بخلقه، وقايس صفاته بصفات خلقه بحيث لم يفهم من صفات الله تعالى إلَّا ما عند المخلوقين من الصفات، فحمل صفات الله على صفات المخلوقين، ويدخل في معنى التشبيه أيضاً وصف الله تعالى بصفات النقص الخاصَّة بالمخلوق التي يتنزَّه عنها الباري عزَّ وجلَّ، كوصفه بضدِّ صفات الكمال كالسِّتة والنوم واللغوب والعجز ونحو ذلك... (١)

وهذا المعنى الوارد للتشبيه هو ما اتُّهم به ابن تيمية، وقد مرَّ معنا أنه في كتاب (دعاوى المناوئين) قال ابن تيمية في المسجد الأموي في دمشق: (يستوى كاستوائى على العرش)، وأنه أيضاً أثبت لله تعالى صفة خالصة وخاصَّة بالمخلوقين كالحَدِّ وكذلك أنه جسم.

ومن هنا أيضاً يتَّضح السبب في اتِّهام الإمام محمَّد أبو زهره لابن تيمية القول بالتشبيه والتجسيم، وكذلك اتِّهام أبو هاشم الشريف الذي قال عنه بأنه مجسَّم بل من غُلاه المشبهه والمجسَّمه.

أمَّا التجسيم: فهو وصف الله سبحانه وتعالى بأنه جسم، فمن قال ذلك فهو مجسَّم حتَّى ولو حاول التخلُّص من لوازم هذا القول، بالقول إنه جسَّم لا كالأجسام.

وللجسميَّة خصائص متعدِّدة، وهى:

أولاً: أنّ الجسم له أبعادٌ ثلاثه: الطول والعرض والعمق، وهى تمثل حجم الجسم، لأنه إذا كان له طول وعرض بلا عمق فلا يوجد حينئذٍ حجم.

ثانياً: أنّ كلّ جسم له مكان يملأه.

ثالثاً: أنّ كلّ جسم له جهه يكون فيها.

رابعاً: أنّ كلّ جسم يشار إليه بالإشاره الحسيه.

خامساً: أنّ كلّ جسم قابل للانقسام، فتقول مثلاً: يمينه غير يساره، وأعلاه غير أسفله، وأمامه غير خلفه. . . .

سادساً: أنّ له كثافه وثقلاً ووزناً.

وإذا فُقدت واحده من هذه الخصائص فهو ليس بجسم، ويكون من باب الاستعمال المجازى، والمعلوم أنّ ابن تيمية وأتباعه الوهابيه يصرحون بأنّ هذه الصفات محموله عليه على نحو الحقيقه، لا المجاز ولا الكنايه ولا التأويل والتحريف ونحو ذلك.

وهناك الكثير من أعلام هذا المنهج فسروا الجسم بما ذكرنا، منهم:

الأول: الحافظ ابن حزم الأندلسى الظاهرى فى كتابه (الإحكام فى أصول

الأحكام)، حيث يقول: (الجسم هو كلّ طويل عريض عميق، فإنّ الطول والعرض والعمق هى طبائع الجسم لو ارتفعت عنه ارتفعت عنه الجسميه ضروره ولم يكن جسماً، فكانت هذه العبارة مخبره عن طبيعه الجسم ومميزه له ممّا ليس بجسم) (١).

فلا- يستطيع أحد أن يقول بأنّ الله جسم وفى نفس الوقت ليس له طول وعرض وعمق، وإلا- لم يكن جسماً، ويكون إطلاق الجسميه عليه بالمجاز،

وهذا خلاف تصريحاتهم القائلة بأنه إطلاق حقيقي.

الثانى : ابن تيمية فى كتابه (بيان تلبس الجهمية) حيث يقول: (الجسم كل جوهـر مادى قابل للأبعاد الثلاثة وهى الطول والعرض والعمق، ويتميز بالثقل والامتداد، ويقابل الروح) (١).

فالله تعالى فى نظر ابن تيمية - وكما سيأتى مفصلاً - له وزن، ووزنه يُقاس بالامتداد، ومع كونه جسم فه أيضاً روح!!

الجسم فى كلمات اللغويين والفلاسفة

وفى معاجم اللغة والفلسفة وردت هذه التعريفات نفسها للجسم، وقد اخترنا بعضاً منها:

الأول : (المعجم الفلسفى للألفاظ العربية) لجميل صليبا، قال: (الجسم فى بادئ النظر هو الجوهـر الممتدّ القابل للأبعاد الثلاثة، وهو ذو شكل ووضع معين [أى له يمين ويسار وأعلى وأسفل] وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، ويطلق الجسم على الجسد وهو مقابل الروح) (٢).

الثانى : (موسوعه اصطلاحات علم الكلام الإسلامى) للدكتور سميح دغيم، يقول: (قال أبو الهذيل: الجسم ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدهما يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل... الجسم هو الطويل العريض العميق... الجسم الذى سمّاه أهل اللغة جسماً هو ما كان طويلاً عريضاً عميقاً ونحو ذلك) (٣).

١- بيان تلبس الجهمية: ج ٣ ص ١٥.

٢- المعجم الفلسفى للألفاظ العربية: ج ١ ص ٤٠٢.

٣- سلسله موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، موسوعه اصطلاحات علم الكلام الإسلامى: ج ١ ص ٤١٩.

الثالث : (موسوعه كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم) لمحمد علي التهانوي الذي قال نفس الكلام المتقدم، فراجع (١)

الرابع : (التجسيم في الفكر الإسلامي) لصهيب السفار، الذي قال في المبحث السادس في تعريف الجسم وبعض المصطلحات التي ترتبط به، وهو كتاب غير مطبوع، ولكنه موجود على مواقع الانترنت، قال: (أما الجسم فهو المصطلح الذي خصوا به أظهر هذه الموجودات الذي لا يخفى تمييزه على أحد بما يتصف به من الحجميه والثقيل وشغل الفراغ، وهو الذي يقع تحت إدراك الحس وقوعاً، أي يرى بالعين المجردة وبالإشارة الحسيه).

وفي المعجم الوسيط: الجسم: الجسد وكل ما له طول وعرض وعمق وكل شخص يدرك من الإنسان والحيوان والنبات، وعند الفلاسفه: كل جوهر مادى يشغل حيزاً ويتميز بالثقل والامتداد ويقابل الروح، وقد عرّفه الجرجاني بأنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق.

وهذه الصفات التي هي الحجميه والثقيل وشغل الفراغ هي التي يقع الجسم فيها تحت إدراك الحس، والتي قال عنها الإمام أبو زهره بأنه لا يمكن أن نتعقل أنه يقع تحت الإدراك الحسى، ومع ذلك ينزه عن الجسميه.

ويتابع صهيب السفار قائلاً: (فاختار المحققون من المتكلمين في تعريف الجسم: هو المتحيز بالذات، القابل للقسمه، والمراد بالقسمه في تعريف الجسم ما يعم القسمه الفعلية والقسمه الوهميه، فقسمه الكل إلى أجزاء إذا أوجبت انفصال هذه الأجزاء فهي قسمه فعليته، وإن لم ينفصل ولم ينفك فهي

قسمه عقليته ووهميته (١) ويصرّ ابن تيميّه على أنّ الله سبحانه وتعالى ينقسم بالقسمه الوهميه، وينفى عنه تعالى القسمه الفعليه، كما ستأتى الإشاره إليه.

فتحصّل إلى هنا بعد بيان خصائص الجسميه: أنّ من اعتقد بالتجسيم، لابدّ أن يعتقد بهذه الخصائص، وبالتالي لو وضع ألف قيد وقيد، وقال: (جسم لا كأجسام) لم يستطع الفرار من المحذور. نعم، قد يختلف هذا الجسم عن ذلك الجسم كما يختلف أىّ جسم عن آخر. وإلاّ فليكن إطلاق الجسم بالمجاز لا بالحقيقه، وهذا ما لم يلتزم به أتباع ابن تيميّه والاتجاه التجسيمي.

وبالرجوع إلى واحدٍ من أهمّ كتب ابن تيميّه يتبيّن لنا رؤيه ونظريّه هذا الرجل بوضوح، حيث ينقل في كتابه (بيان تلبيس الجهميّه في تأسيس بدعهم الكلاميه) الروايه التاليه:

(أتى رجلٌ كعباً - كعب الأخبار - وهو في نفرٍ، فقال: يا أبا إسحاق حدّثني عن الجبار، فأعظم القوم قوله، فقال كعب: «دعوا الرجل فإن كان جاهلاً تعلّم، وإن كان عالماً ازداد علماً»، ثم قال كعب: أخبرك أنّ الله خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ، ثم جعل ما بين كلّ سمانين كما بين السماء والأرض، وكثّفهن مثل ذلك، وجعل بين كلّ أرضين كما بين السماء والأرض... ثم رفع العرش فاستوى عليه، فما في السماوات سماء إلاّ لها أطيّط كأطيّط الرّحل العُلا في أوّل ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهنّ).

ثمّ يوجّه ابن تيميّه هذه الروايه التي لم تُنقل عن النبيّ (ص) فيقول: (وهذا الأثر وإن كان هو روايه كعب، فيحتمل أن يكون من علوم أهل

١- التجسيم في الفكر الإسلامى: ص ١٣٩، المبحث السادس في تعريف الجسم.

الكتاب، ويحتمل أن يكون ممّا تلقّاه عن الصحابه (١). وروايه أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا دافعها، لا يصدّقها ولا يكذبها، فهؤلاء الأئمّه المذكوره فى إسناده هم من أجلّ الأئمّه، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله: «من ثقل الجبار فوقهنّ»، فلو كان هذا القول منكراً فى دين الإسلام عندهم لم يحدّثوا به على هذا الوجه (٢).

ثمّ ينقل روايه أخرى، وهى الطامه الكبرى فيقول: (قال القاضى: وذكر أبو بكر بن أبى خيثمه فى تأريخه بإسناده: حدّثنا عن ابن مسعود وذكر فيه: فإنّ مقدار كلّ يوم من أيامكم عنده ١٢ ساعه، فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أوّل النهار اليوم فينظر فيه ثلاث ساعات، فيطلع منها على ما يكره فيغضبه ذلك، فأوّل من يعلم غضبه الذين يحملون العرش يجدونه يثقل عليهم، فيسبّحه الذين يحملون العرش).

ثمّ يعلّق ابن تيمّيه على الروايه فيقول: (إعلم أنّه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره، فإنّ قيل يحمل على أنّه يخلق فى العرش ثقلاً على كواهلهم (٣)، وجعل لذلك أماره لهم فى بعض الأحوال، قيل: هذا غلط لأنّه يفضى أن يثقل عليهم بكفر المشركين، ويخفّف عنهم بطاعه المطيعين، وهذا لا يجوز؛ لما فيه مؤاخذه بفعل الخير؛ إذ ليس فى ذلك ما يحيل صفاته (٤).

وحمل الروايه على الظاهر بحسب ما يريد ابن تيمّيه يفضى إلى ما يلى:

١- فإن قلت: فاحتمال أنّه من أهل الكتاب هذا، كيف تصحّحها؟ يقول: لا دليل عندنا على أنّ كلّ ما جاء من أهل الكتاب ليس بصحيح.

٢- بيان تلبيس الجهميّه: ج ٣ ص ٢٦٧ و ٢٦٨.

٣- أى لا أنّه ثقيل بل يخلق الثقل.

٤- بيان تلبيس الجهميّه: ج ٣ ص ٢٧٠.

أ. أنّ النهار عند الله تعالى ١٢ ساعه وليس ٢٤ ساعه.

ب. أنّه تعالى يعيش فى الزمان، وعنده ليلٌ ونهار.

ج. أنّه تعالى لا يعلم بأعمالنا اليوميه إلّا عندما تعرضها الملائكه عليه.

د. أنّه تعالى يعيش كالملوك، وتأتيه التقارير عن أعمال العباد، ويخصّص ثلاث ساعات كلّ يوم من أيامه للاطلاع على تلك التقارير، وإذا لم تنته لديه يؤجلها إلى اليوم الثانى.

هـ. أنّ الملائكه تكون أعلم منه سبحانه وتعالى، وهو يعلم بالواسطه.

و. أنّه تعالى له ثقلٌ ووزن.

ز. أنّ غضبه تعالى يزيد من وزنه حيث يصبح له ثقل من معاصى العباد، وهذا ما يشعر به حمّله العرش.

فهل هذا هو التوحيد الحقيقى لله سبحانه وتعالى الذى تنادى به هذه المدرسه؟!

والروايه التاليه منقوله فى كتاب (العظمه) تأليف الشيخ الأصبهاني أبى محمّد عبد الله بن محمّد بن جعفر بن حيان، المتوفى سنه ٣٦٩هـ-، وينقلها عن ابن مسعود، وفيها: (إنّ ربكم ليس عنده ليلٌ ولا نهار، نور السماوات من نور وجهه، وإنّ مقدار كلّ يوم عنده ثنتا عشر ساعه، فيعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار واليوم فيها ثلاث ساعات، فيطلع فيها على ما يكره فيغضب كذلك، فأول من يعلم بغضبه الذين يحملون العرش والملائكه المقربون وسائر الملائكه، فينفخ جبرئيل فى العرش، فلا يبقى شىء إلا يسبحه غير الثقلين، فيسبحونه ثلاث ساعات حتّى يمتلئ الرحمن عزّ وجلّ رحمه، فتلك ستّ ساعات، ثمّ يؤتى بما فى الأرحام فينظر فيها ثلاث ساعات فيصوّر كم فى الأرحام كيف يشاء، لا إله إلا هو العزيز الحكيم، يخلق ما

يشاء، يهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكراناً وإناثاً، فتلك تسع ساعات، ثم ينظر في أرزاق الخلق ثلاث ساعات، فيسقط الرزق لمن يشاء ويقدر وهو بكلّ شيء عليم فتلك ثنتا عشر ساعه. . . (١).

ونحن هنا نناقش ابن تيمية في قوله: (وليس في الخبر ما يمتنع بظاهره عن الله تعالى) حيث يذهب إلى تصحيح مضمون الرواية والتي من مضامينها أنّ الله سبحانه وتعالى لا يعلم أعمال العباد في وقتها، وإنما يكون علمه بعد جهل. فهل هذه الرواية صحيحة؟ والجواب سنأخذه من أتباع مدرسه ابن تيمية، حيث رأى المعلق على كتاب (تلييس الجهميه) بأنّها روايه غير مقبوله، وقال: (وقال البيهقي في

الأسماء والصفات، عقب الحديث: هذا موقوف وروايه غير معروف. قلت: هذا الحديث بهذا السند ضعيف وقد ذكره المؤلف من باب الشواهد) (٢).

وكذلك محقق كتاب (العظمه) حيث علّق على الروايه بما مضمونه: إنّ إسنادهما موقوف ومجهول، فابن تيمية لم يناقش سند الروايه، ولو افترضنا صحّتها، فهل يمكن القبول بما جاء في مضمونها من أنّه تعالى يعلم أعمال العباد بعد جهل؟

ويقول محقق كتاب (العظمه): إنّ في متن الروايه غرابه حيث حدّد فيه الساعات. . . فكلّ ذلك يكفي لضعف الحديث وبطلانه. وبعبارة أخرى هو يريد القول بأنّه حتّى لو كان الحديث صحيح السند، لكن المضمون لا- يمكن القبول به بأيّ شكلٍ من الأشكال.

١- العظمه: ج ٢ ص ٤٧٩.

٢- بيان تلييس الجهميه: ج ٣ ص ٢٢٦.

ونقاشنا ليس مع محقق كتاب (العظمه) ولا- مع محقق كتاب (تليس الجهميه)، بل مع ابن تيميه الذى لم يمنع مثل هذا الخبر ويحمله على الظاهر؛ لأنه يصرح بشكل واضح باعتقاده بما يتهم ويفترى به وبمثله على الشيعة.

فما هو هذا الأمر؟

علم الله تعالى بين ابن تيميه والشيعة

قلنا: بأن من نتائج الروايه المتقدم ذكرها اعتقاد ابن تيميه بأن علم الله تعالى بالعباد إنما يكون بعد الجهل به، فإذا كان الأمر كذلك فإنه ينسب إلى الشيعة الإماميه فى كتابه (منهاج السنه فى نقض كلام الشيعة القدرية) قولهم بأن الشيعة يقولون بذلك، ويتحمل عليهم بسبب هذا المعتقد، وهذا الأمر من عجائبه وغرائبه التى لا تُعد ولا تُحصى.

والمرجع الأساس لاتهامه هو اعتقاد الشيعة بالبداء؛ يقول فى منهاج السنه: (. . . وكذلك هشام بن الحكم وزراره بن أعين وأمثالهما ممن يقول إنه يعلم ما لم يكن عالماً به، ومعلوم أن هذا من أعظم النقائص فى حق الرب تعالى) (١).

فإذا كان هذا من أعظم النقائص ويتهم به أجلاء تلامذه الإمام الصادق (ع) فكيف يقول به هنا ولا يمنع من حمل الخبر على الظاهر؟

ويقول أيضاً فى الكتاب نفسه: (وأيضاً فكثير من شيوخ الرافضة من يصف الله تعالى بالنقائص، فزراره بن أعين وأمثاله يقولون يجوز البداء عليه، فإنه يحكم بالشىء ثم يتبين له ما لم يكن علمه). .

وليس خافياً أن كبار علماء الوهابيه المعاصرين إنما كفروا الشيعة، وقالوا

بأنهم أبطنوا الكفر وأظهروا الإسلام لأنهم يؤمنون بالبداء.

والحقّ أنّ المؤمن بالبداء بالتفسير والمعنى المغاير لما يقول به الشيعة هو ابن تيمية وهو البداء الباطل الذى يعنى بأنّ الله تعالى علمه يكون بعد الجهل.

ثمّ ينقل عبارته أخرى وفيها: (. . . ثمّ يتبين له ما لم يكن علمه فينتقض حكمه لما ظهر له من خطئه. . . إنّ أمثال هشام كان يقول يعلم ما لم يكن عالماً به، ومعلوم أنّ هذا من أعظم النقائص) (١)

وعند إجرائنا لمقارنه بسيطه بين ما يقوله الشيعة وما يقوله ابن تيمية، يتبين لنا بوضوح ما هو مراد كلا الطرفين، وأيها محقّ، وأيها يعظّم علم الله تعالى.

البداء فى مصادر الفريقين

نشير أولاً إلى أنّ لفظ البداء ورد صريحاً فى مصادر السنّه، وإلى أنّ هذا المصطلح غير مختصّ بالشيعة، ومن ذلك:

١. ما ورد فى (صحيح البخارى) باب حديث أبرص وأعمى وأقرع فى بنى إسرائيل، قال: إنّ أبا هريره حدّثه أنّه سمع رسول الله (ص) يقول: « إنّ ثلاثه فى بنى إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى بدا الله عزّ وجلّ أن يبتليهم فبعث إليهم ملكاً » (٢).

وسياتى معنا روايه عن الإمام الصادق (ع) يقول فيها: « ما بدا الله فى شيء » .

٢. ما ورد فى (مسند الإمام أحمد بن حنبل) يقول: (سمعت رسول الله (ص) يقول:

« إنّ أول الآيات خروجاً طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة ضحى، فأيتهما ما كانت قبل صاحبها فالأخرى على أثرها. . . وكان يقرأ الكتب وأظنّ أولها خروجاً طلوع الشمس من مغربها، وذلك أنّها كلّما غربت أتت تحت

١- المصدر نفسه: ج ٢ ص ٧٤.

٢- نقلاً عن النهايه فى غريب الحديث والأثر: ج ١ ص ١٠٩.

العرش فسجدت واستأذنت في الرجوع، فأذن لها في الرجوع حتّى إذا بدا لله أن تطلع من مغربها. . .» إسناده صحيح على شرط الشيخين (١)

هذا غيْضٌ من فيضٍ ممّا ورد في كتب وصحاح أهل السنّه، أمّا في مصادر الشيعة الإماميّة فننقل طائفتين من الروايات: الطائفة الأولى: حول علم الله عزّ وجلّ.

الطائفة الثانيه: ما ورد حول البدء في كلمات أئمّه أهل البيت (ع) .

أمّا الطائفة الأولى فنذكر بعض الروايات، ومنها:

١. ما ورد في نهج البلاغه عن الإمام أمير المؤمنين (ع) أنّه قال:

«إنّ الله سبحانه وتعالى لا يخفى عليه ما العباد مقترفون في ليلهم ونهارهم، لطف به خبراً وأحاط به علماً، أعضاءكم شهوده، وجوارحكم جنوده، وضمائركم عيونه، وخلواتكم عيانه سبحانه وتعالى» (٢).

٢. ما ورد عنه أيضاً (ع) في كتاب (أصول الكافي) وهي روايه منقوله عن الإمام الباقر (ع) وفيها: سمعته يقول:

«كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه» (٣)

٣. روايه ورد في أولها: أنّه كتب إلى أبي الحسن الرضا (ع) يسأله عن الله عزّ وجلّ أكان يعلم الأشياء قبل خلق الأشياء، وكونها، أو لم يعلم ذلك حتّى خلقها وأراد خلقها؟ فوَقَّعَ بخطّه (ع):

«لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما خلق

١- مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج ١١ ص ٤٦٩، الروايه: ٦٨٨١.

٢- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٩٨.

٣- الكافي: ج ١ ص ١٠٧، ح ٢.

الأشياء، عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرّه في الأرض ولا في السماء» (١)

٤. ورد في كتاب بحار الأنوار: قال: سألت الإمام أبا عبد الله الصادق (ع) عن الله تبارك وتعالى: أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان، أم علمه عندما خلقه وبعدهما خلقه؟ فقال

: «تعالى الله بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعدما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه

بالمكان» (٢)

هذه الروايات وغيرها تظهر لنا عقيدة مدرسه أهل البيت (ع) واعتقادهم بأنّ الله يعلم كلّ شيء قبل خلقه، لا يعزب عن علمه مثقال ذرّه في الأرض ولا في السماء، لا أنّ أعمال العباد يعلمها بعد وقوعها، بل يعلمها قبل وقوعها (٣)

الطائفة الثانية: تُولى أحاديث أهل البيت (ع) عناية كبيرة بموضوع البداء من حيث الإقرار بوجوده، وأهميته الإيمان به، بالإضافة إلى معالجه ما يطراً على بعض الأذهان من التباسات حول المسألة، ومن هذه الأحاديث نختار هذه الباقه:

١. عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

«من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس، فابروؤا منه» (٤)

٢. ما رواه أبو بصير، عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

«إنّ لله علمين: علمٌ مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلمٌ علّمه

١- المصدر نفسه: ج ١ ص ١٠٧، ح ٤.

٢- بحار الأنوار: ج ٤ ص ٥(٨)، ح ٢٠.

٣- للتفصيل في بحث علم الله تعالى، راجع: التوحيد، بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته، السيّد كمال الحيدري: ج ١ ص ٢٠٥، العلم الذاتي.

٤- بحار الأنوار: ج ٤ ص ١١١، ح ٣٠.

ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه» (١)

٣. عن الإمام الصادق (ع) أنه قال:

«إن الله لم يبد له من جهل» (٢)

٤. عن الإمام الصادق (ع)، قال:

«إن الله يقدم ما يشاء، ويمحو ما يشاء، ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب» وقال:

فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يضعه، ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه، إن الله لا يبدو له من جهل» (٣)

٥. عن منصور بن حازم، قال: «سألت أبا عبد الله (ع): هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال:

لا، من قال هذا فأخزاه الله. قلت: رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس في علم الله؟ قال:

بلى، قبل أن يخلق الخلق» (٤)

ونلاحظ كيف أن هذه الروايات نظرت إلى معالجه ما يمكن أن يقع فيه البعض من الالتباس في نسبة الجهل إلى الله سبحانه وعدم العلم نتيجة الإيمان بالبداء، لذلك تصدى الأئمة (ع) لدرء هذه الشبهه ومعالجتها ببيان واضح.

وهناك نمط آخر من الروايات ناظر إلى بُعد آخر في المسألة، وهو ما يتعلق بأهميه الإيمان بالبداء في العقيدة الإسلامية، ومن ذلك:

١. عن هشام بن سالم، عن الصادق (ع) قال:

«ما عظم الله بمثل البداء» (٥)

٢. عن مالك الجهني، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول:

«لو علم

١- الكافي: ج ١ ص ٢٤٧، ح ٨.

٢- المصدر نفسه: ج ١ ص ١٤٨، ح ١٠.

٣- بحار الأنوار: ج ٤ ص ١٢١، ح ٦٣.

٤- الكافي: ج ١ ص ١٤٨، ح ١١.

٥- المصدر نفسه: ج ١ ص ١٤٦، ح ١.

الناس ما فى القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه» (١)

٣. عن مرزوم بن حكيم، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول

: «ما تتبأ نبيّ قطّ حتّى يقرّ الله بخمس خصال: بالبداء والمشيهة والسجود والعبوديّة والطاعة» (٢)

٤. عن الريان بن الصلت، قال: سمعت الرضا (ع) يقول:

«ما بعث الله نبياً إلّا بتحريم الخمر، وأن يقرّ الله بالبداء» (٣).

وهكذا هى تعبيرات كلمات أئمّه أهل البيت (ع) البريهة من كلّ هذه الافتراءات التى تحامل عليهم بها أئمّه الضلال من أمثال عبد الرزاق بن عفيفى بن عطيه صاحب كتاب (فتاوى اللّجنة الدائمة للبحوث العلميهة والإفتاء)، والذى حقّق كتاب (الإحكام فى أصول الأحكام) للإمام الأمدى، حيث قال فى تعليقه على الكتاب: (إعتذر الأمدى عن اليهود والرافضة فى انتقاصهم لله، وطعنهم فى أفعاله وشرائعهه بخفاء الغرض بين النسخ والبداء. . . ومن تبين أمر اليهود وحسد اليهود لمن جاء بعد موسى من الأنبياء وكيدهم لشرائع الإسلام، وتبين حال الرافضة ووقف على فساد دخيلتهم وزندقتههم بإبطان الكفر وإظهار الإسلام، وأنهم ورثوا مبادئهم عن اليهود، ونهجوا فى الكيد للإسلام منهجهم - أى منهج اليهود - وتبين حال الرافضة علم أنّ ما قالوه من الزور والبّهتان - أى فى مسأله البداء - إنّما كان

١- المصدر نفسه: ج ١ ص ١٤٨، ح ١٢.

٢- المصدر نفسه: ج ١ ص ١٤٨، ح ١٣.

٣- المصدر نفسه: ج ١ ص ١٤٨، ح ١٥. لملاحظهه أحاديث البداء بشكل عام يمكن النظر إلى: بحار الأنوار، ج ٤ ص ٩٢-١٢٢، باب البداء والنسخ، حيث استقصى المجلسى سبعين خيراً من مصادر متعدّدهه، كذلك: الأصول من الكافى، ج ١ ص ١٤٦-١٤٩، باب البداء، حيث أورد خمسة عشر حديثاً.

عن قصد سيئ وحسد للحق وأهله وعصبيته ممقوته دفعتهم إلى الدس والخداع وإعمال معاول الهدم سرّاً وعلناً للشرائع ودولها القائمه عليها، ومن قرأ آيات القرآن وتاريخ الفريقين - اليهود والرافضة - ظهر له ما هم عليه من الدخل والمكر السيئ (١).

قد يقول قائل: إن كلمة «بدا» الواردة في روايات السنّه لا يُراد منها نفس المعنى المستعمل والمقصود عند الشيعة، فلعلّ هذا اشتراك لفظي.

والجواب: لقد فهم الألباني والأرناؤوط من «بدا لله» الواردة في نصوص أهل السنّه نفس معنى البداء الوارد في نصوص الشيعة، والدليل على ذلك:

ما ورد في (صحيح الجامع الصغير) تأليف محمّد ناصر الألباني، حيث ينقل روايه جامع صحيح البخارى وفيها:

«أنّ ثلاثه نفر من بنى إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى، بدا لله...» .

ثمّ يعلّق عليها الألباني بالقول: (هذه روايه البخارى، وكأنتها روايه بالمعنى فإنّ البداء لله مستحيل، ولذا فسرها ابن الأثير بقوله «أى قضى». ويؤيده روايه مسلم. وهى روايه للبخارى فهى أصح) (٢).

علماً بأنّ قول الألباني ينم عن جهل كبير؛ لأنّ قوله إنّ الروايه منقوله بالمعنى يؤدّى إلى عدم وجود أى قيمه للكتاب لأنّه لم ينقل ألفاظ رسول الله (ص)، وإذا لم ينقل الألفاظ فكيف يمكن الاعتماد عليه؟

وهكذا الحال مع العلامه شعيب الأرناؤوط فى تعليقه على (مسند الإمام أحمد) حيث يقول: (قال السندى: قوله فإذا بدا هكذا فى النسخ «بدا» من البدو، و«الله» جار ومجرور متعلّق به، أى ظهر له تعالى... قلت: والأقرب

١- الإحكام فى أصول الأحكام: ج ٢ ص ١٣٦.

٢- صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير: ج ١ ص ١١، ح ٢٠٥٢.

التأويل بلا تخطئه الروايه [لأنّ الروايه صحيحه السند، وهى فى البخارى ومسند أحمد على شرط الشيخين] بعد ثبوتها والله أعلم)

فلا- ندرى أى منهج يعتمد هؤلاء، ففى موضع يقولون بأنّ العقل يقول بالاستحاله فلا- يمكن القبول بظاهر الروايه ولا بدّ من التأويل، وفى موضع آخر يقولون نعمل بظواهر الآيات والروايات.

أمّا نحن فى مدرسه أهل البيت (ع) فمنهجنا واضح فى جميع الروايات، وفى أى صفة تُذكر لله عزّ وجلّ فى آيه أو روايه، فلا بدّ أوّلاً للعقل أن يجوّزها ولا يحيلها. فمثلاً لو دلّت آيه أو روايه على أنّ الله علم بعد جهل، فنقول هذا غير معقول، لأنّ الله تعالى لا يتّصف بالجهل الذى هو نقص، فننقى الروايه رأساً، وإن كانت صحيحه السند فلا قيمه لها، لأنّها تنسب النقص لله تعالى.

وفى مسأله الجسم نريد أن نصل إلى مثل هذه الحقيقه؛ وهى أنّ صفة الجسم هى نقص لله عزّ وجلّ كالجهل والعجز، ولهذا لم نوافق على مثل هذا الوصف، وقلنا بأنّ أى قول يرد فيه بأنّ الله جسم، فبمقتضى القاعده العقليه لا بدّ من تأويل ظاهر هذا اللفظ.

البداء بين الشيعة والسنة

اشاره

ينتهى بنا البحث فى البداء بعد هذه المقدمات إلى بيان المحاور التاليه لتوضيح حقيقته عند السنه والشيعة:

المحور الأول: حول معنى البداء فى اللغه

تلتقى معاجم اللغه فى القديم والحديث على معنى مشترك للبداء. فكلمه «بداء» مصدر الفعل الثلاثى «بدا» بمعنى ظهر. فقولهم: بدا الشىء يبدو بدواً

وَبَدَوْا وَبَدَاءٌ: ظهر. هذا ما ذكره ابن فارس (١) والأزهري (٢) والزبيدي (٣) والفيومي (٤) وابن منظور (٥) والجوهري (٦).

وعن المعاجم الحديثه، جاء في المعجم الوسيط: «بدا بدواً وبداءً: ظهر. وبدا له في الأمر كذا: جد له فيه رأى. البداء: ظهور الرأى بعد أن لم يكن، وأيضاً: استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم، وكذلك: بدا لي في هذا الأمر بداء: أي ظهر لي فيه رأى آخر» (٧).

أما الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ-) فقد ذكر في المفردات: (بدا الشيء بدواً وبداءً: ظهر ظهوراً بيناً، قال الله تعالى: وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ (الزمر: ٤٧)، وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا (الزمر: ٤٨))، فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا (طه: ١٢١). وقد ورد المعنى في القرآن الكريم إحدى وثلاثين مره موزعاً على ست عشرة سور (٨).

من الواضح أن اللغه تتفق على معنى واحد، بيد أن هناك اختلافاً في التطبيق والمصداق يأتي من ناحيه اللام وربطها للظهور، فعندما يقال: «زيدٌ بدا له في الرأى» فمعناه: ظهر له ما كان مخفياً عنه، أما عندما يقال: «برز على

١- معجم مقاييس اللغه: ص ٢١٢.

٢- تهذيب اللغه: مادّه بدا.

٣- تاج العروس، الزبيدي: ج ١ ص ٣١.

٤- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ج ١ ص ٥٥.

٥- لسان العرب: مادّه بدا.

٦- الصحاح: ج ٦ ص ٢٢٧ (٨).

٧- المعجم الوسيط: ص ٤٤-٤٥.

٨- أنظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ص ١٤٧-١٤٨.

فبدا له من الشجاعه» فمعناه: ظهر من شجاعته ما كان مخفياً عن الناس.

البداء بالاستخدام الأوّل الذى يعنى ظهور الأمر بعد أن لم يكن، والعلم بعد أن لم يُعلم، أى العلم الذى يسبقه جهل، هو أمرٌ مستحيل على الله سبحانه، لا يلتزم به عاقل موحد مؤمن بالله، فضلاً عن عالم، فكيف بأئمه أهل البيت (ع) وهم عدل القرآن؟! إذن «فالبداء المنسوب إلى الله جلّ شأنه، إنّما هو بمعنى المثال الثانى، أى ظهر لله من المشيئه ما هو مخفئ على الناس، وعلى خلاف ما يحسبون. هذا ما يقتضيه العقل» (١) كما يصرّح بذلك العلامة محمّد جواد البلاغى.

المحور الثانى: حول البداء فى أحاديث أهل البيت (ع)

ونكتفى بما ذكرناه سابقاً من روايات وأحاديث عن الأئمة المعصومين (ع) والتي يمكن لنا فى ضوئها تسجيل ما يلى:

أولاً: ليست روايات البداء خبراً واحداً، بل هى: «متكاثره مستفيضه، فلا يُعبأ بما نُقل عن بعضهم أنّه خبرٌ واحد» (٢).

بإزاء ذلك ليس المقصود منه المعنى الباطل الذى ينسب الجهل إلى الله سبحانه، لأنّ هذا ممّا يجزم العقل والنقل بطلانه، بل له فى القرآن الكريم وروايات أهل البيت (ع) معنى آخر - كما تبين لنا -.

ثانياً: تُفيد النصوص الحدِيثيه بدلاله واضحه لا تخطئها العين أنّ البداء عنصر مشترك فى الإيمان الدينى رافق نبوات السماء جميعاً، لم تشدّ عنه نبوه قطّ

منذ بعث الله آدم (ع) إلى خاتم النبيين محمّد (ص).

١- رسالتان فى البداء: ص ٢٠.

٢- الميزان فى تفسير القرآن: ج ١١ ص ٣٨١.

ثالثاً: تكشف النصوص بلغه صريحه لا يشوبها إلتباس عن حذر أئمه أهل البيت (ع) ممّا ستلوكة ألسنه البعض فى مخالفه البداء، فسعوا إلى توضيح الالتهاس، ودرء الشبهه، واستئصال سوء الفهم من الجذور، هذا لو قُدّر أنّ مناوءه البداء ترجع إلى سوء فهم والتهاس فى التلقّى فعلاً، وليس إلى غرض مبيّت وموقف مبنّى على أساس اللجاجه والعناد! (١).

المحور الثالث: موقع البداء من العلم الإلهى

من الأمور المهمّة التى ذكرها علماء الشيعة فى كلامهم عن علم الله سبحانه وتعالى أنّ الدليل العقلى والنقلى إلتقيا على أنّ الله سبحانه يعلم الأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً قبل أن يوجدّها، وهذا هو العلم التفصيلى بالأشياء فى مقام الذات.

كما أنّه لا يشدّد عن علمه شيء فى مقام العلم الفعلى، ولا تعزب عنه غائبه، بل كلّ شيء عنده فى الكتاب المبيّن الذى هو الكتاب المكنون واللّوح المحفوظ وأمّ الكتاب، إذ ما من شيء لا رطب ولا يابس إلّا فى كتاب مبيّن، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر.

وبإزاء ما أكّده الأئمه (ع) من أنّ علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد فى مقام الذات، ومع الإيجاد فى الكتاب المبيّن، كيف نوفّق بين هذه الحقيقه والبداء، بالأخصّ حين تؤخذ بنظر الاعتبار الأحاديث المستفيضه عنهم (صلوات الله عليهم) ليس فى إثبات البداء وحسب، بل فى أنّه من أفضل ما عبّد الله به.

والجواب: إنّ من الضرورى لتوضيح عدم التعارض بين ما ذكر عن

علم الله تعالى بالأشياء والقول بالبداء تبيين المنطقه التي يحصل بها البداء.

فمن العلم الإلهي ما هو ذاتي بالأشياء قبل الإيجاد، والبداء لا يقع في هذا الضرب من العلم الذي هو عين الذات. ومن ثم لا مجال للتغيير فيه.

كما أنّ هناك العلم الفعلي الذي ينطوي على مراتب ومظاهر عدّه، الأولى منها يطلق عليها مرتبه الكتاب المُبين واللّوح المحفوظ (وغير ذلك) وهذه المرتبه لا يقع فيها البداء، وهي لا تحتمل التغيّر والزيادة والنقصان، وهي أمّ الكتاب.

لكن هناك مرتبه أخرى من العلم الفعلي أطلق عليه القرآن الكريم لوح المحو والإثبات هي التي يقع فيها البداء، وهو يتم أيضاً في إطار ما هو موجود في أمّ الكتاب وبما لا- يشدّد عن نطاق السّين المكنونه التي لا- تحتمل التحويل والتبديل، وبذلك لا يستدعي البداء ولا يلزم التغيّر في العلم، وإنّما التغيّر في مظاهر علمه الفعلي التي تنعكس فيها تقاديره.

المحور الرابع: هل يختصّ البداء بالشيعة؟

البداء بالمعنى الذي ذكرناه الذي لا يعنى تغييراً في العلم والإرادة الإلهيين، لا يختصّ بالشيعة وحدهم، فأحاديث الفريق الآخر مشحونه بروايات نبويّه تشير إلى الآجال المعلقه وتأثير العمل في تغيير المصير، وبالإضافه إلى ما ذكرناه، نضيف بعض ما ورد في هذا المجال، ومنها:

١. عن السيوطي في (الدرّ المنثور) في ظلال قوله سبحانه: يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (الرعد: ٣٩) : عن عليّ رضي الله عنه أنّه سأل رسول الله (ص) عن هذه الآية فقال له: «

لأقرنّ عينيك بتفسيرها، ولأقرنّ عين أمّتي بعدى بتفسيرها: الصدقه على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف،

يحوّل الشقاء سعادته، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء» (١)

٢. وعنه أيضاً، عن ابن عباس، قال:

«لا ينفع الحذر من القدر، ولكنّ الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر» (٢)

٣. عن ثوبان، عن رسول الله (ص) قال:

«لا يرّد القدر إلّا الدّعاء، ولا يزيد في العمر إلّا البرّ، وإنّ الرّجل ليُحرم الرزق بالذنب يُصيّبه» (٣)

بل ورد لفظ البداء في كتبهم كما ذكرنا في حديث النبيّ (ص) عن الأقرع والأبرص والأعمى.

في ضوء هذا الاشتراك المعنوي - بل حتّى اللفظي كما في حديث الأقرع والأبرص والأعمى - تتبيّن دقّة الملاحظة التي أبدأها علماء الشيعة وباحثوهم منذ القدم من أنّ النزاع حول البداء لفظي، وإلّا فالنصوص الروائية من الفريقين تؤكّد وجود ضربين من الأجل، كما هي مستفيضه في الكشف عن تأثير العمل في تغيير المصير.

يقول الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ-) في (أوائل المقالات) عندما يصل إلى البداء: (وليس بيني وبين كافّة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنّما خالف من خالفهم في اللفظ دون سواه) (٤)

ومن المعاصرين كثر الملاحظه ذاتها السيّد الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ-) عندما كتب: (والذي أحسب أنّ النزاع في ثبوت البداء كما يظهر من أحاديث

١- الدرّ المنتور في التفسير بالمأثور: ج ٤ ص ٦٦١.

٢- المصدر نفسه: ج ٤ ص ٦٦١.

٣- رواه ابن ماجه في سننه: ج ١ ص ٣٥، ح ٩٠، وج ٢ ص ١٣٣٤، ح ٤٠٢٢، كما رواه الحاكم في المستدرک: ج ١ ص ٤٩٣.

٤- أوائل المقالات في المذاهب المختارات: ص ٩٢-٩٣.

أثمَّ أهل البيت (ع) ونفيه كما يظهر من غيرهم، نزاعٌ لفظيٌّ... ومن الدليل على كون النزاع لفظياً استدلالهم على نفي البداء عنه تعالى بأنَّه يستلزم التعيُّر في علمه، مع أنَّه لازم البداء بالمعنى الذي يفسَّر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذي يفسَّر به الأخبار فيه تعالى (١).

مع ذلك كلُّه لم يسلم الشيعة من الغائله والتَّهم تُكال لهم دون تمحيصٍ وعلم منذ الصدر الأوَّل حتَّى الآن، من دون أن يكلف المشنَّعون أنفسهم عناء الفهم والإصغاء إلى الدليل.

ولا غرابه أن يقتفى الخلف آثار السلف ما دام الأمر يتعلَّق بالشيعة، ذلك أنَّ (كلَّ شيء تطوَّر إلَّا الكتابه عن الشيعة، ولكلِّ بدايه نهايه إلَّا الإفتراء على الشيعة، ولكلِّ حكم مصدره ودليله إلَّا الأحكام على الشيعة) (٢) كما يقول - بحق - المرحوم الشيخ محمَّد جواد مغنيه.

ونختم هذا البحث بشواهد من كلمات علماء أهل السنَّه تتوافق مع ما ذكره علماء الشيعة في بيان حقيقه المعنى والمراد من البداء.

ورد في (فتح الباري في شرح صحيح البخارى) للعسقلاني قوله: (بدا لله بتخفيف الدال المهمله بغير همز (٣)، أى: سبق في علم الله فأراد إظهاره، وليس

المراد أنَّه ظهر له بعد أن كان خافياً، لأنَّ ذلك مُحال في حق الله تعالى) (٤).

١- الميزان في تفسير القرآن: ج ١١ ص ٣٨١-٣٨٢.

٢- ينظر النصَّ في مقدّمه الشيخ محمَّد جواد مغنيه لكتاب عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، تأليف: السيّد مرتضى العسكري: ج ١ ص ١١.

٣- وهذا احتراز منه عن إرادته البعض بتحريف اللفظ إلى بدأ الله، بحيث تتحوَّل الجملة من الإضافة إلى كون الله فاعلاً.

٤- فتح الباري في شرح صحيح البخارى: ج ٦ ص ٦١٣.

وأيضاً نفس هذا الكلام ورد في (عمده القارى شرح صحيح البخارى) للإمام العيني، حيث قال: (بدا لله؛ بتخفيف الدال المهمله بغير همزه، كذا ضبطه بعضهم... أى: سبق فى علم الله فأراد إظهاره، وليس المراد أنه ظهر له بعد أن كان خافياً، لأن ذلك مُحال فى حق الله تعالى) (١).

وأما خاتمه البحث فى كلام الشيعة فنذكر ما ورد فى رساله تحت عنوان (رسالتنا فى البداء) تأليف العلامة المجدد البلاغى، وآيه الله العظمى السيد الخوئى، وهى من إعداد السيد محمّد على الحكيم، وفيها: (وأما البداء فهو بمعنى الظهور لغه، مأخوذ من بدا يبدو بدواً وبدواً وبداءه وبداءً وبُدواً، فيقال: فلان بدا له فى الرأى، أى: ظهر له ما كان مخفياً عنه، وفلان برز فبدا له من الشجاعه ما كان مخفياً عن الناس، فمعنى بدا فى المثالين واحد، فالبداء المنسوب إلى الله جلّ شأنه إنّما هذا المعنى الثانى، أى ظهر لله من المشيئه ما هو مخفى على الناس، وهذا ما يقتضيه العقل ويشهد له صريح الأحاديث، منها:

صحيح عبد الله بن سنان، عن الصادق (ع) :

«ما بدا لله فى شىء إلا كان فى علمه قبل أن يبدو له» .

وروايه أخرى

: «إنّ الله لم يبدو له من جهل» .

وروايه ثالثه: «هل يكون اليوم شىء لم يكن فى علم الله بالأمس؟ قال (ع) :

لا، من قال هذا فأخزاه الله، قلت: رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس فى علم الله؟ قال (ع) :

بلى، قبل أن يخلق الخلق» .

فأين ابن تيميه وأتباعه من كلّ هذا؟! !

موقع ابن تيميه من فرق التجسيم

إشاره

ذكرنا سابقاً بأنه يوجد اتجاهان في مسأله التجسيم:

الاتجاه الأول: هو الاتجاه العام لدى علماء المسلمين عامه، والقائل بأن التجسيم والتشبيه من صفات النقص ولا بد أن ينزه الله تعالى عنها.

الاتجاه الثانى: وهو اتجاه التجسيم والتشبيه.

وأصحاب هذا الاتجاه انقسموا إلى طوائف ثلاث:

الأولى: الطائفة التى قالت وصرحت بالتجسيم والتشبيه.

الثانية: الطائفة التى قالت بالتجسيم ونفت التشبيه، وقد أجبنا على هذه الطائفة بأنه لا يمكن الفصل بين التجسيم والتشبيه.

الثالثة: وهى الطائفة التى لم تثبت الجسميه ولم تنفها، ولكنها التزمت بصفات أدت إلى التجسيم، واستدلوا على قولهم بأنه لم يرد فى الكتاب والسنة لفظ الجسم، وبالتالي لم يرد ما ينفى وما يثبت، ومع ذلك التزموا بلوازم التجسيم من قبيل: الجبهه، والمكان، والتجيز، والصعود والنزول. . . .

فأين موقع ابن تيميه من هذه الطوائف؟

فى الواقع أن ابن تيميه يقف موقف المتردد، فنجده تارة مع الطائفة الثانية، وتارة مع الطائفة الأولى. ومحل بحثنا هو بيان حقيقه موقف ورأى ابن تيميه وتبين موقعه الحقيقى، والذى هو القول بالتجسيم.

من هنا تجدر الإشارة إلى أن ابن تيميه تدرج فى كلامه وخطا عدّه خطوات، فهو فى الخطوه الأولى لم يثبت ولم ينف الجسميه، وقد تعرّضنا إلى

ذلك فيما سبق.

ثمّ فى الخطوه الثانيه تصاعد فى رأيه وقال بأنّ السلف الصالح وأئمّه المسلمين ذمّوا من نفى الجسميه، دون أن يشير إلى أقوال الدائمين.

وهذا الرأى ورد بشكلٍ صريحٍ فى كتابه (بيان تلبيس الجهميه)، حيث يقول: (. . . وقالوا أيضاً: إنّ اليد والوجه لا- تكون إلّا جسمًا، فيد الله ووجهه كذلك، والموصوف بهذه الصفات لا يكون إلّا جسمًا، فالله تعالى جسم لا كالأجسام. قالوا: وهذا ممّا لا يمكن النزاع فيه لكن أىّ محذور فى ذلك، وليس فى كتاب الله ولا سنّه رسوله ولا قول أحد من سلف الأئمّه وأئمّتها، أنّه ليس بجسم، وأنّ صفاته ليست أجساماً وأعراضاً؟ فنفى المعانى الثابته بالشرع والعقل، بنفى ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل، جهلٌ وضلال) (١).

فهو يريد أن يثبت الجسميه ولكن من دون تسميتها، وكلّ ذلك فقط من أجل مغالطه القارئ وإيهامه بأنّه لا يثبت الجسميه.

ثمّ يترقى ابن تيميه فى الخطوه الثالثه بعد أن لم ينف الجسميه ليقول بأنّ كلّ من أنكر جسميه الحقّ سبحانه وتعالى فهو مبتلى ببدعه ضلاله، وكلّ ضلاله فى النار، وبعد ذلك يقول بأنّه لو تنزلنا وقلنا بأنّ إثبات الجسميه أيضاً بدعه، كما أنّ نفى الجسميه بدعه، لكن القول بالجسميه بدعه أقلّ من بدعه نفى الجسميه، ثمّ يترقى ليقول بأنّ القول بالجسميه بدعه حسنه فى مقابل النفى لكونها بدعه مذمومه، ثمّ يترقى أكثر ليقول بأنّ إثبات الجسميه لله هى أقرب للسنّه من نفى الجسميه.

وكلّ ذلك قاله ابن تيميه بكلامٍ صريحٍ فى (درء تعارض العقل والنقل) وهذا نصّه:

(وقال لكم: «فليكن هذا لازماً للرؤيه، وليكن هو جسماً» ، أو قال لكم: «أنا أقول إنه جسمٌ . . .» لم يكن لكم أن تقولوا له: «أنت مبتدع في إثبات الجسميه» ، فإنه يقول لكم: «وأنتم مبتدعون في نفيه» ، فالبدعه في نفيه كالبدعه في إثباته، إن لم تكن أعظم، بل النافي أحق بالبدعه من المثبت، لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص، وذكر هذا معاضده للنصوص، وتأيداً لها، وموافقه لها. . . فإن قُدر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعه من نفي ذلك نفيًا عارضًا به النصوص. . . قال الشافعي: البدعه بدعتان: بدعه خالفت كتاباً أو سنّه أو إجماعاً أو أثراً عن بعض أصحاب رسول الله (ص) فهذه بدعه ضلاله، وبدعه لم تخالف شيئاً من ذلك فهذه قد تكون حسنه، لقوله عمر: «نعمت البدعه هذه» ، هذا الكلام ونحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل (١).

فإذا كان الأمر كذلك فإننا نقول لابن تيميه بأن الكثير من الأعمال التي يقوم بها المسلمون تعتبرها بدعه، مع أنها لا تخالف كتاباً ولا سنّه، من قبيل زياره القبور، والبكاء على الحسين (ع) ، وغيرها من الشعائر.

فمع اعتقادنا الجازم بأنها ليست بدعه، ولكن وفقاً لقول ابن تيميه لا بد أن نلزمه بما ألزم به نفسه من أن البدعه بدعتان، ولعل هذه الأمور من البدعه الحسنه.

لا- ندرى من أين لابن تيميه مثل هذه القاعده، ومن أين جاء بها؟ فرغم تأكيده أن النصوص لا تثبت ولا تنفي، نراه يصرّ على اعتبار نفاه الجسميه عن الله سبحانه وتعالى أهل بدعه وضلاله، حيث يزعم في نفس المصدر بأن نفاه الجسميه ابتلوا ببدعه الضلاله، فيقول:

(ومن المعلوم أنّ قول نفاه الرؤيه «أى البصريه» والصفات «أى العيئه» والعلوّ على العرش، والقائلين بأنّ الله لم يتكلّم . . . وفيهم ذلك لأنّ إثبات ذلك تجسيم، هو إلى مخالفه الكتاب والسّنّه والإجماع السلفى والآثار أقرب من قول من أثبت ذلك وقال - مع ذلك - ألفاظ يقول: إنّها توافق معنى الكتاب والسّنّه، لا سيّما والنفاه متفقون على أنّ ظواهر النصوص تجسيم عندهم، وليس عندهم بالنفى نصّ، فهم - أى النافون - معترفون بأنّ قولهم هو البدعه وقول منازعيهم أقرب إلى السّنّه) (١).

وإلى هنا تبين للقارئ الكريم بشكلٍ تفصيلي أنّ ابن تيميّه يعتقد بأنّ الله سبحانه جسم، وصفاته أعراض جسميه، وإذا قال قائل بأنّ نفى الجسميه بدعه وكذلك إثبات الجسميه بدعه، فالجواب عنده أنّ بدعه القول بالجسميه بدعه أخفّ من بدعه القول بنفى الجسميه، بل هي بدعه حسنه.

ثمّ ينتقل ابن تيميّه إلى خطواته الأخيره في تأكيده على التجسيم، وإنا وإن كنا قد نقلنا سابقاً تصريحات وأقوالاً صادرة عنه تشير إلى ذلك، ولكننا هنا نودّ أن نبين استدلاله على هذه العقيدته من خلال تقسيمه للموجود الأعمّ من كونه واجب الوجود أو ممكن الوجود، أو كونه خالقاً أو مخلوقاً، أو فقيراً أو غنيّاً، فهذا الموجود إمّا هو جسم أو قائم بالجسم، والله تعالى لا يمكن أن يكون قائماً بجسم لأنّه يكون محتاج إلى محلّه، فيثبت أنّه جسم.

يقول في (بيان تلبيس الجهميه): (ويقولون: «بل قامت القواطع العقليه على نقيض هذا المطلوب، وأنّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلّا جسماً، وما لا يكون جسماً لا يكون إلّا معدوماً»، ومن المعلوم أنّ هذا أقرب إلى الفطره

والعقول من الأوّل) (١)

وحاصل كلامه أنّه ما من موجود إلّا وهو جسم، وما لا جسميّ له فهو معدوم، وإن قلت لابن تيميّه بأنّ لازم هذا الكلام أن يكون الله حادثاً، لأنّ كلّ جسم فهو حادث، سيقول لك: لا نوافق على أنّ كلّ ما هو جسم فهو حادث لأنّ الأجسام تنقسم إلى قسمين؛ فمنها حادث وهي المخلوقات، وقسم منها قديم وهو الله، فالله تعالى بحسب رأى ابن تيميّه جسمٌ قديم.

فى تلبس الجهميّه أيضاً: (فأقول: إذا كانت هذه الحجّة التى عارضتمونى بها مستلزمه لكون بعض الأجسام قديمه، من غير أن تعين جسمًا، أمكن أن يكون ذلك الذى يعنونه، بأنّه الجسم القديم هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون، وأنّ ذلك هو ملازم لقولنا إنّّه موصوف وقائم بنفسه ونحو ذلك، فتكون هذه الحجّة التى عارضتم بها، دليلاً على أنّ الله تعالى جسم بالمعنى الذى ذكرتموه) (٢).

ثمّ يقول فى موضع آخر من نفس الكتاب: (فى الوجه العاشر: إذا كانت إحدى هاتين المقدمتين الضروريتين تستلزم أنّه مباين للعالم، والأخرى تستلزم أنّه جسم، فقد ثبت بموجب هاتين المقدمتين صحّة قول القائلين بالجهه، وقول القائلين بأنّه جسم وكونه جسمًا يستلزم القول بالجهه... وقول

القائلين بالجهه يستلزم أيضاً القول بالجسم كما تقولون أنتم) (٣).

وفى كتاب (التسعيّيه) يعتبر ابن تيميّه أنّ نفى الجسميّ هو قول أهل الباطل، وينسب إلى البعض آراء لا يعتقدون بها حيث يقول:

١- بيان تلبس الجهميّه: ج ١ ص ٣٥٩.

٢- المصدر نفسه، ج ١ ص ٤٠١.

٣- المصدر نفسه، ج ١ ص ٤٠٢.

(قال أبو عبد الرحمن: سمعت أبي يقول: قلت لأبي العباس: ما التوحيد؟ قال: توحيد أهل العلم وجماعه المسلمين: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتوحيد أهل الباطل: الخوض في الأعراض والأجسام).

وهذا الكلام كما ترى هو لأبي عبد الرحمن، ولكن ابن تيمية يعلق عليه بالقول: (هذا موافق لما تقدم، فبين - أبو عبد الرحمن - أن الخوض في الجسم والعرض ونفى ذلك، وجعل ذلك من التوحيد هو من قول أهل الباطل) (١).

وجمله (ونفى ذلك) يضيفها ابن تيمية إلى كلام أبي عبد الرحمن وهي غير موجوده، لأنه - أي ابن تيمية - يريد أن يقول بأن نفى الجسمية هو قول أهل الباطل ويجعل كلام أبي عبد الرحمن مستنداً لذلك.

وإذا كان نفى الجسمية قول أهل الباطل، فما هو قول أهل الحق، أم أن إثبات الجسمية أيضاً هو قول أهل الباطل؟ وهذا محال لأنه يلزم منه ارتفاع النقيضين.

ومن هنا تجد أن ابن تيمية لا يثبت ولا ينفي، ويتهزّب من ذلك بالقول فقط إن نفى الجسمية هو قول أهل الباطل.

ثم يتابع القول: (وجعل ذلك من التوحيد هو من قول أهل الباطل، فكيف بمن جعله أصل الدين [أي جعل نفى الجسمية من أصل الدين] كما

قال شيخ الإسلام - أي: أبو إسماعيل الهروي - (٢).

أولويه أبحاث التجسيم على غيرها من الأبحاث

قد يقال: ما هو السبب في طرحكم لمسألة التجسيم والحدّ، مع أن هناك

١- التسعيتية: ج ٣ ص ٧٨٩-٧٩٠.

٢- نفس المصدر.

مسائل ذات أولويّه أكثر وهى مورد نقاش دائم ومستمرّ، مثل مسأله التوسّل والشفاعه والاستغاثه وزياره القبور، أفلم يكن من الأولى طرح هذه المسائل؟

والجواب: إنّ هذه المسائل وإن كان البعض يحاول إعطاءها مزيد أهميه، لكنّها ليست بأهميه مسائل التجسيم والحدّ والتحيز والمكان بالنسبه إلى الله عزّ وجلّ، وذلك أنّ أصل الدّين هو فى معرفه توحيد الأسماء والصفات، وإذا لم تتمّ معرفه الله سبحانه وتعالى من خلال أسمائه وصفاته فلا قيمه لأىّ عباده، ولا قيمه لأىّ توحيد آخر.

وهذه المسائل هى من قبيل الصلاه وكونها عمود الدّين، وإنّ قبلت قبل ما سواها، وإن ردت رُدّ ما سواها، كذلك معرفه الله تعالى فإنّها الأصل فى جميع المعارف الدينيه، فإذا كانت المعرفه صحيحه فكلّ ما يترتّب عليها يكون صحيحاً، وهكذا العكس لو كانت باطله.

وقد خرج الإمام الحسين (ع) يوماً إلى أصحابه فقال لهم:

«أيّها النّاس إنّ الله جلّ ذكره ما خلق الخلق إلّا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عباده غيره» (١)

ومن تداعيات عدم المعرفه بالله وآثاره أنّ الإنسان قد يُشرك بالله وهو لا يعلم أنّه مشرك، وعند ذلك يكون مصداقاً لقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ (النساء: ٤٨، و١١٦).

وهذا المعنى يؤكّد عليه ابن تيميه نفسه وأتباعه، بل كلّ علماء المسلمين، ولذلك نقل بعض ما ورد عنه لكى تؤكّد للقارئ الكريم ضروره عدم

انشغاله بالقضايا الفرعيّة كالشفاعه والتوسّل والاستغاثه وصرف العنان إلى ما هو أهمّ من ذلك بكثير.

المورد الأوّل: يقول ابن تيميّه في كتاب (الفتاوى الحمويّه الكبرى) في سؤالٍ وجواب: (سأله سائل فقال السائل: ما قولكم في آيات الصفات كقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥)، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ (فصلت: ١١) . . . إلى غير ذلك من الأحاديث؟ وما قالت العلماء وأبسطوا القول في ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى.

فأجاب: فإنّ معرفه هذا - أى الأسماء والصفات - أصل الدّين وأساس الهدايه، وأفضل ما اكتسبته القلوب، وحصّيلته النفوس، وأدركته العقول (١).

المورد الثانى: يقول ابن قيم الجوزيه فى كتاب (الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطله): (وجعل مفتاح دعوتهم وزبيده رسالتهم: معرفه المعبود سبحانه بأسمائه، وصفاته، وأفعاله، إذ على هذه المعرفه تتبنى مطالب رساله جميعها. . . فأساس دعوه الرسل «صلوات الله وسلامه عليهم» معرفه الله سبحانه بأسمائه، وصفاته، وأفعاله، ثم يتبع ذلك أصلاّن عظيمان:

أحدهما: تعريف الطريق الموصله إليه، وهى شريعته المتضمّنه لأمره ونهيّه.

الثانى: تعريف السالكين ما لهم بعد الوصول إليه من النعيم الذى لا ينفد. . .

وهذان الأصلاّن تابعان للأصل الأوّل وهو معرفه الله سبحانه وتعالى (٢).

المورد الثالث: ما يقوله أحد أعلام الوهابيه المعاصرين وهو الشيخ محمّد صالح العثيمين فى كتاب (القواعد المثلى فى صفات الله وأسمائه الحسنى):

١- الفتاوى الحمويّه الكبرى: ص ١٧٥-١٧٧.

٢- الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطله: ج ١ ص ١٥٠-١٥١.

(وتوحيد الأسماء والصفات... فمنزلته في الدِّين عاليه وأهميته عظيمه، ولا يمكن أحداً أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتّى يكون على علم بأسماء الله تعالى وصفاته، ليعبده على بصيره... وهذا يشمل دعاء المسأله ودعاء العباده، فدعاء المسأله: أن تقدّم بين يدي مطلوبك من أسماء الله تعالى ما يكون مناسباً... ودعاء العباده أن تتعبّد لله بمقتضى هذه الأسماء... (١))

المورد الرابع: ما يقوله ابن باز في (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه):

(هناك طائفه من المنتسبين للدعوه الإسلاميه يرون عدم التحدّث عن توحيد الأسماء والصفات بحجّه أنه يسبّب فرقه بين المسلمين ويشغلهم عن واجبه وهو الجهاد الإسلامى، ما مدى صحّه تلك النظرة؟)

يقول ابن باز في الجواب: (هذه النظرة خاطئه... فالواجب على أهل العلم والإيمان أن ينشروا أسماء وصفاته وأن يذكروها في خطبهم ومؤلفاتهم ووعظهم وتذكيرهم؛ لأنّ الله سبحانه بها يُعرف وبها يُعبّد، فلا تجوز الغفله عنها ولا الإعراض عن ذكرها بحجّه أنّ بعض العامّة قد يلتبس عليه الأمر، أو لأنّ بعض أهل البدع قد يشوّش على العامّة في ذلك، بل يجب كشف هذه الشبهه وإبطالها وبيان أنّ الواجب إثبات أسماء الله على الوجه اللائق بالله جلّ وعلا من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل... (٢))

فمعرفة الله سبحانه ضروريّه وأساسيه لدى جميع الفرق والمذاهب، ونحن نبحث في أسماء الله وصفاته، ومن صفاته كونه جسماً أو ليس بجسم، وعلى أساس القول بالجسميه أو نفيها يترتب الأثر الكبير للعباده الصحيحه

١- شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی: ص ٢٠-٢٢.

٢- مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه، مصدر سابق.

وإننا في أبحاثنا هذه - كما يتلمس القارئ الكريم - لا نتهم ابن تيمية على أساس جملة أو قول له في موردٍ معيّن، بل منهجنا في البحث هو متابعه أقواله في جميع ما كتبه أو ورد عنه، وذلك من أجل أن لا يجد أحدٌ أيّ ثغره والقول بأننا نقتطع ونجتري من كلماته ونجعل منها مبرراً للتحامل عليه.

خلاصه نظريه ابن تيميه في التجسيم

بعد هذا العرض التفصيلي لما قاله ابن تيمية في مسأله التجسيم يمكن إيجاز نظريته وآرائه في هذه المسأله بنقاطٍ ثلاثه:

النقطه الأولى: يعتقد ابن تيمية أنّ كلّ موجود إذا كان قائماً بنفسه فهو جسم، وإن لم يكن جسماً فهو معدوم، والله سبحانه وتعالى موجود قائم بنفسه لا بغيره لأنّه حيّ قيوم، ومعنى القيوم هو القائم بنفسه وبذاته والمقوم لغيره. فالنتيجه هي أنّ الله سبحانه وتعالى جسم.

وهذا ما صرح به ابن تيمية في (بيان تلييس الجهميه) بقوله: (ومعلوم أنّ كون البارئ ليس جسماً، ليس هو ممّا تعرفه الفطره بالبديهه، ولا بمقدّمات قريبه من الفطره، ولا بمقدّمات بينه في الفطره، بل بمقدّمات فيها خفاء وطول، وليست مقدّمات بينه، ولا متّفقاً على قبولها بين العقلاء... وأنّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلّا جسماً، وما لا يكون جسماً لا يكون إلّا معدوماً، ومن المعلوم أنّ هذا أقرب إلى الفطره والعقول من الأوّل) (١).

فإذن إثبات الجسميه عنده أقرب إلى الفطره والعقول من نفيها.

وكذلك يقول: (وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريه، مثل: الوجه

واليد، وذلك يقتضى التجزئه والتبعيض، أو أنّهم وصفوه بما يقتضى أن يكون جسماً، فيقال له: لا اختصاص للحنابله بذلك، بل هو مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأئمة وأئمتها. . . (١).

ويقول أيضاً فى نفس الكتاب: (وقالوا إنّ اليد والوجه لا تكون إلّا جسماً. . . قالوا وهذا ممّا لا يمكن النزاع فيه. . . وأنّ صفاته. . . (٢). وقد أشرنا إلى كلامه هذا سابقاً فراجع.

النقطة الثانيه : أنّ ابن تيميه يجيب عن إشكال مفاده: بأنّ القول بأنّه جسم يفيد أنّه تعالى حادث، وإذا كان حادثاً لا يكون قديماً، وإذا بطل قدمه ثبت حدوثه وبطلت أزليته ودوامه.

ويجيب بأننا لا نقبل أنّ كلّ جسم حادث، بل الأجسام تنقسم إلى قسمين: أجسام حادثه وهى السماوات والأرض وغيرها، وجسم قديم وهو الله سبحانه وتعالى.

وذكر ابن تيميه هذا المعنى فى كتاب (بيان تليس الجهميه) فقال:

(وإنّما دلّت على قدم ما هو جسم أو مستلزم لجسم، وهذا ممّا يمكننى التزامه، فإنّه من المعلوم أنّ طوائف كثيره من المسلمين وسائر أهل الملل، لا- يقولون بحدوث كلّ جسم. . . فأقول: إذا كانت هذه الحجّه التى عارضتمونى بها مستلزمه لكون بعض الأجسام قديمه، من غير أن تعين جسماً، أمكن أن يكون ذلك الذى يعنونه، بأنّه الجسم القديم هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون. . . (٣).

١- المصدر نفسه: ج ١، ص ٢٥١.

٢- المصدر نفسه: ج ١، ص ٣٧٣.

٣- المصدر نفسه: ج ١، ص ٣٩٩-٤٠١.

النقطة الثالثه : أنّ ابن تيمية يصرّح في مواضع متعدده بأنّ إثبات الجسميه بدعه وكذلك نفى الجسميه، ولكنّه يخرج عن هذا المبدأ ويثبت الجسميه بشكل واضح وصريح؛ يقول في (بيان تلبس الجهميه) : (إنّ لفظ الجسم والعرض والمتحيز ونحو ذلك ألفاظ اصطلاحيه، وقد قدّمنا غير مرّه أنّ السلف والأئمّه لم يتكلّموا في ذلك، في حقّ الله لا بنفى ولا إثبات، بل بدّعوا أهل الكلام بذلك وذمّوهم غايه الذمّ) (١).

وعندما التفت ابن تيمية إلى ذلك مع كونه يثبت الجسميه حاول حلّ هذه الإشكاليه في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) من خلال الجواب بأنّه ليس كلّ بدعه ضلاله، فالبدعه على قسمين: بدعه ضلاله، وبدعه حسنه، وإثبات الجسميه ليس بدعه ضلاله، بل بدعه حسنه.

وقد صرّح بهذا الكلام في الكتاب المذكور، وحيث إنّنا نقلنا كلامه فيما تقدّم لا نعيده، فراجع (٢).

وهذا هو مبنى ومعتقد كلّ من تبع ابن تيمية وأيد منهجه، وعلى رأسهم أتباع محمّد بن عبد الوهاب الذي يعتبر امتداداً لنهج ابن تيمية كما يقول صاحب كتاب (السبائك الذهبيه بشرح العقيدة الواسطيه) : (والواقع أنّ دعوه الشيخ محمّد امتداداً لدعوه الشيخ ابن تيمية وأثره من آثارها. . . لا نزال نميّز بين أهل التوحيد والسنّه في محبّه ابن تيمية، فمن كان يبغضه عرفنا أنّه ليس من أهل التوحيد ولا من أهل السنّه، ومن كان يحبّه عرفنا أنّه من أهل التوحيد والسنّه) (٣).

١- المصدر نفسه: ج ١ ص ٣٧٢.

٢- درء تعارض العقل والنقل: ج ١ ص ٢٤٨-٢٤٩.

٣- السبائك الذهبيه: ص ٣٩.

وهؤلاء لم ينكروا هذا المعتقد من ابن تيمية، بل حاولوا الدفاع عنه بكل الوسائل بعدما شاهدوا النقد الموجه لهذه المنظومة العقديّة التي أسسها ابن تيمية في مسأله التشبيه والتجسيم، وخير شاهد على ذلك: كتاب (منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقريره عقيدة التوحيد) لإبراهيم بن محمّد بن عبد الله البريكان حيث يقول: (نسبه التشبيه والتجسيم لابن تيمية، وهى من أعظم خصال النقد الموجه لابن تيمية، وذلك لأنها موجهه لاعتقاده في باب الصفات جملةً وتفصيلاً...).

ثم يبدأ بالمناقشه والدفاع عنه، إلى أن يقول: (وفيما تقدّم تبين لنا أنّ هذه الدعوى - أى دعوى التشبيه والتجسيم - منقوضه من أصلها، وقد تتبعت ما بين يديّ من كتب ابن تيمية فلم أظفر بكلمه واحده لا نصّاً ولا ظاهراً تدلّ على التشبيه المذموم شرعاً) (١).

وفى الواقع أنّه من المؤسف أن يكتب بعضهم رسائل جامعیه كالبريكان، وهو لا يستطيع التمييز بين التشبيه والتجسيم، وبدلاً من الدفاع عن ابن

تيمية أوقع نفسه في محذورٍ آخر إذ ابتدع شبهةً أخرى عندما اعتبر أنّ هناك تشبيهاً مذموماً باعتبار أنّ ذلك يفيد أنّ هناك تشبيهاً ممدوحاً!

ونحن نضع كلام ابن تيمية في (درء تعارض العقل والنقل) الذى لا ينفى فيه التجسيم، ولا ينفى التشبيه الممدوح، وأيضاً يفرّق فيه بين مسألتى التشبيه والتجسيم، حيث يقول: (وفى الجملة: الكلام فى التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام فى التجسيم ونفيه مقام آخر، فإنّ الأوّل دلّ على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمّة، واستفاض عنهم الإنكار على

١- منهج شيخ الإسلام ابن تيمية فى تقرير عقيدة التوحيد: ج ٢ ص ٧٨٣.

المشبهه، فأما الكلام في الجسم والجوهر ونفيهما أو إثباتهما بدعه ليس لها أصل (١).

ولكى لا يقع القارئ في الالتباس نشير إلى أن ابن تيمية حاول الفرار من محذور التشبيه بالقول بعدم وجود ملازمه بينهما، ولكن في الحقيقة والواقع سنثبت لاحقاً أنه هناك ملازمه بين الأمرين، ولا يمكن التفكيك بينهما.

فالقول بالجسميه ملازمٌ للعجز والحدوث، ومجرد أن يثبت عند ابن تيمية أن الله تعالى جسم حتى يضافه «لا كالأجسام» فهذا إثبات للتشبيه أيضاً.

وهذا ما أشار إليه الدكتور جابر بن إدريس في كتاب (مقاله التشبيه وموقف أهل السنه) حيث يقول: (ويدخل في معنى التشبيه أيضاً وصف الله تعالى بصفات النقص الخاصه بالمخلوق) (٢)، ومعنى ذلك أنه إذا ثبت أن هناك صفه خاصه بالمخلوق ونسبناها إلى الله تعالى، فلا يلزم منه فقط التجسيم بل يلزم التشبيه أيضاً.

ولا يكتفى ابن تيمية بهذا القول بل ينسبه إلى جماهير أهل الإسلام، ويقول عنهم جميعاً بأنهم من القائلين بالتجسيم، وهذه واحده من أعظم هفواته بل افتراءاته على المذاهب الإسلاميه التي سنرى لاحقاً أنها تُنكر عليه نظرياته وأقواله.

يقول ابن تيمية في (بيان تلبس الجهميه): (. . .) وإن أردت أنهم وصفوه بالصفات الخبريه مثل الوجه واليد، وذلك يقتضى التجزئه أو التبعض، أو أنهم وصفوه بما يقتضى أن يكون جسماً، فيقال له: لا اختصاص للحابله

١- درء تعارض العقل والنقل: ج ٢، ص ٤٠٥.

٢- مقاله التشبيه وموقف أهل السنه منها: ج ١، ص (٨)٢.

بذلك، بل هو مذهب جماهير أهل الإسلام (١).

ولكن علماء السنّه لم يرتضوا هذه النسبه، ونحن وإن كنا سنشير إلى كلماتهم لاحقاً، لكننا نكتفى هنا بذكر مورد واحد من مواقف علماء السنّه، ولو واحد من أئمتهم المعاصرين، ومن مدرسه الأزهر الشريف، وذلك في كتاب (فتاوى الإمام عبد الحلیم محمود) وفيه:

(والموقف - أى من الأسماء والصفات - الذى يقفه من أراد متابعه السلف الصالح إذن، تجاه كلمات الصوره واليد، والنزول، إنما هو الإيمان بها مع التنزيه لله تعالى عن الجسميّه وتوابعها، وليس معنى ذلك أنّ هذه الألفاظ معطله عن المعنى، بل لها معنى يليق بجلال الله وعظمته، ممّا ليس بجسم، ولا عرض فى جسم... هذا هو مذهب السلف فى الصفات، وهو مذهب لا يثير جدلاً ولا خصومه، وليس من طبيعته ذلك، إنّه مذهب العبوديّه الصحيحه، وهو المذهب الذى يتمذهب به كل من عنده نزعه التدين السليمه، وهو مذهب الإمام مالك، والإمام الشافعى، والإمام أحمد بن

حنبل والسلف الصالح، ومن الطبيعى أن يكون مذهب الفرقة الناجيه) (٢).

فلماذا يصدّق الناس ابن تيميه فى قوله بأنّ التجسيم مذهب جماهير الإسلام، ولا يصدّق الإمام عبد الحلیم محمود؟!

أتباع ابن تيميه ورأيهم فى التجسيم

بحثنا فى هذه الفقره سنتناول فيه موقف أتباع مدرسه ابن تيميه من القول بالتجسيم، لنرى أنّهم وافقوه على معتقداته أم لا؟

١- المصدر نفسه: ج ٢ ص ٧٨٣ - ٧٨٩.

٢- فتاوى الإمام عبد الحلیم محمود: ج ١ ص (٨) ٩-٩٠.

عندما نراجع تراث علماء المسلمين نجد أنّ هناك مجموعه منهم آمنت بما آمن به ابن تيميّه، وهم بالتحديد تلامذته وأتباع المذهب الوهابي الذين تبوّأوا عمليته الترويج لأفكاره في العالم الإسلامي بذريعه أنّه رأى أهل السنّه والجماعه.

أمّا عندما نرجع إلى سائر المدارس الإسلاميه السنيّه، والمراكز الدينيه التابعه لهذا المذهب، فلا نراها كذلك؛ كما هو حال علماء مصر والسودان وماليزيا وأندونيسيا والعراق وسائر دول الخليج إلى عُمان بمختلف اتجاهاتهم ومدارسهم العقديّه والفقهيّه.

ومن أولئك الذين التزموا مباني ونظريّه ابن تيميّه في مسأله التجسيم نذكر الموارد التاليه:

المورد الأول: ما ورد في كتاب (الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطله) تصنيف ابن قيم الجوزيه، حيث يقول بعد نقله لأقوال أصحاب نظريّه التجسيم وأقوال النفاه: (فلو كان خصومكم [أي خصوم المنزهين لله عن الجسميه] كما زعمتم - وحاشاهم - كانوا مشبهه، ممثله، مجسمه، لكانوا

أقلّ تنقّصاً لرّب العالمين، وكتابه، وأسمائه، وصفاته، منكم بكثير كثير. لو كان قولهم يقتضى التنقّص، فكيف وهو لا يقتضيه، ولو صرّحوا به فإنّهم يقولون نحن أثبتنا لله غايه الكمال، ونعوت الجلال، ووصفناه بكلّ صفه كمال، فإنّ لزم من هذا تجسيم أو تشبيه لم يكن هذا نقصاً، ولا عيباً، ولا ذمّاً، بوجه من الوجوه، فإنّ لازم الحقّ حقّ) (١)

فانظروا إلى هذا الاستدلال العقيم والبائس من الناحيه المنطقيه

والفلسفيّه، فمتى نستطيع القول بأنّ هذا اللازم حقّ لأنّ الملزوم حقّ؟ فهل إذا كان اللازم باطلاً- وهو الجسميّه نكتشف منه بالكشف الإتي أنّ الملزوم حقّ؟

وهل هذا إلّا منتهى الجهل وعدم المعرفة بالقواعد العقليّه والمنطقيّه، أو القواعد السليمه للتفكير؟

المورد الثاني: ما ورد في كتاب (شرح العقيدّه الواسطيّه) لأحد أعلام الوهايبه المعاصرين الشيخ محمّد بن صالح العثيمين الذي يقول: «قوله استوّى على العرش، قوله استوى بمعنى: علا».

ثمّ إنّه يصرّح بأنّ هذا العلوّ حسي لا معنوي (والدليل على ذلك كلمه «على»؛ لأنّ «على» لا تستعمل في استوى إلّا في إثبات العلوّ المادّي).

ثمّ يعرّف لنا العرش بقوله: (هو ذلك السقف المحيط بالمخلوقات، ولا نعلم مادّه هذا العرش لأنّه لم يرد عن النبيّ (ص) حديث صحيح يبيّن من أين خلق هذا العرش) (١).

وهذا إقرار صريح بأنّ العرش مخلوق مادّي، ولكننا نجعل طبيعته المادّه التي خلق منها.

والسؤال الموجه إلى العثيمين: قبل أن توجد السماوات والأرض هل كان هناك شيء قبل أو مع الله حتّى يخلق العرش منه؟

ومن هنا نجد أنّهم أهل البيت (ع) يعبرون عن خلق الله تعالى للأشياء بالقول: إنّه لا من شيء خلق الأشياء، أو بقولهم: ابتدعها؛ لأنّ معنى البدع أنّه خلقها لا من مادّه سابقه، ولا على صورته سابقه.

ثمّ يقول العثيمين: (لكننا نعلم أنّه أكبر المخلوقات التي نعرفها). والأكبريّة والأصغرّيّه هي وصف للأجسام، وإلّا فما ليس بجسم لا يوصف

بذلك؛ مثل أن تقول: علم زيد أكبر من علم عمرو، لأن العلم صفة معنى لا صفة عين.

ثم يعرف العرش بقوله: (وأصل العرش فى اللغة: السرير الذى يختص به الملك، ومعلوم أن السرير الذى يختص به الملك يكون سريراً عظيماً ضخماً لا مثيل له. فإن سألت ما معنى الاستواء عندهم؟ فمعناه: العلو والاستقرار. . . فعندنا فى هذا جواب آخر، أن نقول: إن العلو نوعان: علو حسي كاستوائنا على السرير، وعلو معنوي بمعنى السيطره والغلبه، أميا قولكم إنه يلزم من تفسير الاستواء بالعلو، فجوابه كل شىء يلزم من كتاب الله وسنه رسوله فهو حق، ويجب علينا أن نلتزم به. . . فإذا ثبت أنه لازم فليكن ولا حرج علينا إذا قلنا به) (١).

ثم يناقش فى معنى الجسم الممتنع وصف الله تعالى به فيقول: (إن أردتم بالجسم الذى قلمت يمتنع أن يكون الله جسماً، الجسم المركب من العظام

واللحم والدم وما أشبه ذلك، فهذا ممتنع على الله) (٢).

ونسجل على الشيخ العثيمين ملاحظتين:

الأولى: أن هذا الذى قاله لم يرد فيه نفى لا فى كتاب ولا سنه ولا من السلف، لذا لا بد أن لا يتكلم به وفقاً لمبانيه، ونحن عندما اعتقدنا وقلنا بأن الله ليس بجسم، قالوا لنا: أنتم أهل بدعه؛ لأن السلف الصالح لم يقل به. إذن فقولهم مشابه لقولنا فى أن كليهما لم يقل به السلف الصالح، فلماذا نحن أهل بدعه وأنتم لستم كذلك؟

الثانية: كما قالوا بأن الله جسم لا كالأجسام، لماذا لا يلتزمون هنا بالقول

١- شرح العقيدة الواسطية: ص ٣٢٠.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٢١.

بأن الله لحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء وغير ذلك؟! !

ويتابع العثيمين: (وأما أدلة نفاه الرؤية العقلية، فقالوا: لو كان الله يُرى لزم أن يكون جسماً، والجسم ممتنع على الله لأنه يلزم التشبيه والتمثيل، والرد عليهم: إنه إن كان يلزم من رؤيه الله أن يكون جسماً فليكن ذلك، لكننا نعلم علم اليقين أنه لا يماثل أجسام المخلوقين) (١).

فهل مثل هذا الكلام هو كلام من يفقه القرآن ويتدبر معانيه، أم هو من كلام من قال فيهم القرآن: أم على قلوب أقفالها؟! !

المورد الثالث: ما ورد في كتاب (الرياض النديه على شرح العقيدة الطحاوية) للإمام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العزّ الدمشقي، وتعليق الدكتور عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبريل، وفيه يقول الشارح والمعلق على الكتاب: (ثم ذكر أن الله تعالى فوق العرش، وأن العرش

يُطّ به أطيّ الرّحل، يعني أنه تعالى فوق العرش).

فالنتيجة هي أنه تعالى محمول، ومحمول اسم مفعول، فيكون محتاجاً، وهذا من حيث الاستعمال اللغوي يدل على النقص.

ويتابع المعلق القول: (قرأت لبعض المبتدعين - وهم النافون للجسميه - لما تكلموا ونقلوا أثراً يخالف معتقداً على تفسير قوله تعالى: تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْفَطِرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ فنقل عن ابن عباس رضی الله عنه قال: تكاد السماوات تنفطر من ثقل الربّ تعالى، فكبرت هذه الكلمه عند هذا الجهمي، فقال من هيئته، أنظر كيف صرف هذا الأثر عن الظاهر وجعل المراد من الثقل الهيئه، لأنه لا يدين بأن الله تعالى فوق السماوات، ولا يدين أن السماوات تنفطر من

ثقله، ويكذب أيضاً ما ورد في الحديث أنّ العرش يئطّ به) (١)

وبعيداً عن كلّ البراهين العقلية التي تتنافى مع هذا الكلام المتقدم، لو جئنا إلى علماء الفيزياء وسألناهم عن الموجود الذى له وزن وثقل هل يمكن أن يكون أبدياً، أزلياً، صمدياً، أحداً؟ فهل هؤلاء يقبلون أن لا يكون الله كذلك حتى يصفوه بمثل هذه الأوصاف، وهل لمجرد الاختلاف معهم يُتهم الإنسان بأنه جهمى معطل، ومكذب للأحاديث؟

المورد الرابع: ما ورد في كتاب (جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية) والكتاب من تأليف ابن تيمية ومن تحقيق محمد عزيز شمس، وهذا الكتاب يعتبر من كتبه الأساسية، ولكنه ناقص كما يقولون.

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ الكتاب كان فى أربعة مجلّعات، ويعدّ من المؤلفات الكبار للشيخ، وقد أحال عليه فى كتبه الأخرى، ويعتبر بيان تلبس الجهميه

تتمه لمباحثه، وكتاب هذا شأنه لا بدّ أن يكون من أهمّ مؤلفاته فى باب العقيدة وبيان مذهب السلف فى الصفات.

يقول محقق الكتاب: (وهو إن قال ظاهر النصوص أنّ صانع العالم متميز عن المخلوقات بائن عنها، وأنّ ذاته وحقيقته فوق حقيقته المخلوقات وذواتها بحيث يرفع الناس أبصارهم وأيديهم إليه، تعرج الملائكة والروح إليه، وعرج بالرسول إليه وتصعد أرواح العباد، وأنّ الناس يمكن أن يروه يوم القيامة بأبصارهم فوق رؤوسهم، ويشيرون إليه بأبصارهم وأيديهم، وأنّه فوق الأمكنه كلّها، وأنّه خلق آدم بيديه اللتين هما اليدان، وأنّه استوى فوق العرش فارتفع عليه وعلا عليه، وذاته فوق ذات العرش ونحو ذلك... وهو

إن قال... قلنا: هذا مسلّم... (١)

فالمعلّق يسلمّ جدلاً ومطلقاً، ولا يوجد عنده بحث في أنّه تعالى جسم أو ليس بجسم، ويثبت أنّه تعالى له مكان وجهه وأنّه في موضع معيّن.

المورد الخامس: ما ورد في كتاب (مجموع فتاوى الشيخ العثيمين)، وفيه: (وسئِل: أيهما الأولى: التعبير بالتمثيل، أم التعبير بالتشبيه؟ فأجاب قائلاً: التعبير بالتمثيل خيرٌ من التعبير بالتشبيه لوجوه ثلاثه... والوجه الثاني: أنّ التشبيه لا يصحّ نفيه على الإطلاق، لأنّه ما من شيئين إلّا وبينهما قدرٌ مشترك) (٢).

فهو يرى أنّ بيننا وبين الله يوجد قدرٌ مشترك، ومع كونه تعالى ليس كمثلته شيء، إلّا أنّ المهمّ عند أصحاب التجسيم القول: بلا تمثيل وبلا تشبيه.

وإلى هنا ثبت لنا من كلمات هؤلاء أنّهم يقولون: نثبت اليد والإصبع والقدم والوجه والرّجل والجلوس والقعود والقيام والثقل ولكن بلا تعطيل ولا تحريف وبلا تمثيل وبلا تكييف.

ولمراجع هذه المصطلحات ومعرفة المراد منها يمكن الرجوع إلى كتاب (عقيدة السلف وأصحاب الحديث أو رساله في اعتقاد أهل السنّه وأصحاب الحديث والأئمّه) تأليف الإمام الصابوني؛ يقول في حاشيه الكتاب: (التشبيه على قسمين؛ الأول: تشبيه المخلوق بالخالق... والثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق...).

ثمّ يقول: (التحريف هو التأويل، والمراد بالتكييف تعيين كُنه الصفه، والمراد بالتعطيل جحد الصفات - أي إنكار الصفات الثابته لله تعالى -) (٣)

١- آثار شيخ الإسلام ابن تيميه، رقم: ١٦، جواب الاعتراضات المصريّه على الفتيا الحمويّه لشيخ الإسلام ابن تيميه: ص ١٥١.

٢- مجموع فتاوى ورسائل فضيله الشيخ محمّد بن صالح العثيمين: ج ١ ص ١٧٩.

٣- عقيدة السلف وأصحاب الحديث: ص ١٦٢-١٦٣.

إشاره

جرت محاولات حثيثة من أتباع ابن تيميه لتصويره على أنه يمثل الوجه الحقيقي لمدرسه الصحابه وأهل السنه والجماعه، ولذلك أعطوه ألقاباً وتسميات للإعلاء من شأنه بين الناس، مثل شيخ الإسلام والعلماء والإمام وغير ذلك.

وفى بعض الأحيان جعلوه الميزان الحقيقي للدين، فمن أحبه كان على طريق أهل السنه والجماعه، ومن أبغضه لم يكن كذلك.

والسؤال المطروح هو: هل مدرسه ابن تيميه مدرسه مستقله عن أهل السنه، أم هى المدرسه ذاتها ولا تختلف عنها إلا فى بعض الأمور؟

والجواب: إن الوهابيه وأتباعها عندما وجدوا أن العالم الإسلامى بعقيدته وفقهه يسير باتجاه معاكس لاتجاهاتهم ومعتقداتهم، حاولوا التسويق والترويج لابن تيميه ومحمد بن عبد الوهاب على أنهما مدرسه أهل السنه الحقيقيه، وصوّروا الأمر على أنهم أكثرية المسلمين، ومن خالفهم الأقلية، مع أن الأمر عكس ذلك تماماً.

وقد ذكرنا فيما سبق هذا التلاحم والترابط الموجود بين ابن تيميه ومحمد بن عبد الوهاب، من خلال ما ذكره الشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان فى كتاب (السبائك الذهبية بشرح العقيدة الواسطية) حيث يقول عن الرجلين:

(ولكن الناس سمّوه بذلك، ومثله مثل محمد بن عبد الوهاب ما كان يسمّى نفسه ذلك، وإنما سمّى للأثر الذى قام به، والواقع أنّ دعوه الشيخ

محمد امتداداً لدعوه الشيخ ابن تيميه وأثر من آثارها لأنه تخرّج على كتبه. . . (١).

فلماذا عندما نقول عن الوهابيه أنهم أتباع ابن تيميه يستنكرون بالقول: «بل نحن أتباع السلف الصالح»، والحق أن محمد بن عبد الوهاب ما هو إلا غرسه وبذره مما زرعه ابن تيميه في عقول المسلمين.

وقد انعكست طبيعه الاستياء من عدم انجرار عامه المسلمين ولاسيما أتباع المذاهب الأربعة وراء أفكار ابن تيميه في كتب أتباعه، وأبدوا استنكارهم من التحاق المذاهب بالأشاعره وغيرهم.

في واحدٍ من أهم كتبهم في هذا المجال وهو (نقض عقائد الأشاعره والماتريديه) يقول المؤلف خالد بن علي المرضي الغامدي: (فهذا مصنف عظيم النفع وضعته لمسييس الحاجه إلى مثله لإخواني المسلمين من أهل السنّه. . . وموضوعه في بيان عقيدته الأشاعره أتباع أبي الحسن الأشعري، والماتريديه أتباع أبي منصور الماتريدي، ومذهبهم في أركان الدين وأصوله في أبواب الاعتقاد ومسائل التوحيد والعقيدته ومنهجهم في ذلك، وموقفهم من التوحيد والشهادتين وبيان تلبسهم على المسلمين. . . وأما سبب تأليف هذا الكتاب انتشار هذا المذهب - أي الأشاعره والماتريديه - حتى عم أكثر بلاد المسلمين، حتى لا تكاد ترى حنيفياً إلا ماتريدياً ولا شافعيّاً ومالكياً إلا أشعريّاً. . . أصبح مذهب أهل السنّه والسلف مقصوراً عند كثير من هؤلاء في الحنابله فقط، وأفضل من كتب في هؤلاء القوم شيخ الإسلام في كثيرٍ من مصنفاته. . .).

ثم يبين الغايه التي من أجلها صنف الكتاب، وهي الجهل بحقيقه

المذهب، وقال: (حتّى ظنّ الكثير أنّ المخالفات معهم يسيره، وأدخل هذين المذهبيين في أهل السنّه، وهذا كلامٌ باطل ودعوى كاذبه، إذ ليسوا من أهل السنّه، وأهل السنّه من كلّ مبتدع براء، وإن كان يطلق عليهم السنّه في مقابل الرافضه) (١)

تغاير المدرستين

ما تقدّم من كلامٍ للغامدى، يشير بوضوح إلى وجود تغاير وخلاف بين مدرسه ابن تيميه ومدرسه الأشاعره التى تمثّل معظم مسلمى أهل السنّه، وهو تغاير رسمته أقلام مدرسه ابن تيميه وأتباعه، وجاهروا به، وصرّحوا فى كلماتهم عن وجود تباعد بينهما، لذا لم يكن تعبيرنا عن ذلك مجردّ تهمة أو نسبه غير صحيحه، ولذلك نجد الموارد الكثيره التى صرّح فيها أتباع ابن تيميه عن هذا الأمر، ونحن نشير إلى بعضها:

المورد الأوّل: ما ورد فى كتاب (تحكيم الناظر فيما جرى من الاختلاف بين أمّه أبى القاسم) تأليف الشيخ صالح بن أحمد، يقول ابن باز فى مقدّمه الكتاب: (أمّا بعد، فقد اطّلت على هذه الرساله المباركه الموسومه بتحكيم الناظر، لفضيله الأخ فى الله العلّامه الشيخ صالح بن أحمد نزيل المدينه المنوره، فقرأت أغلبها، فألفيتها رساله قيمه عظيمه الفائده، قد اشتملت على إيضاح العقيدته السلفيه والطريقه المحمّديه والردّ على من خالفها. . .) (٢)

ويتابع ابن باز نائب رئيس الجامعه الإسلاميه فى المدينه المنوره حديثه عن الصفات، باعتبار أنّ الكتاب عبارته عن مناظره بين نهج ابن تيميه والوهابيه

١- نقض عقائد الأشاعره والماتريديه: ص ٧٥.

٢- سلسله من تراث العلماء، تحكيم الناظر فيما جرى من الاختلاف بين أمّه أبى القاسم، راجع مقدّمه الكتاب.

وبين الأئمة الأربعة ومذاهبها، فيقول: (وإذا قلت فيهما - أى فى الصفات والتوسّل - «قال الخلفى» ، أعنى به أهل الحديث عدا النجديين. وإذا قلت فى الفروع: «قال السلفى» ، أعنى به أهل الحديث فقط، وإذا قلت: «المقلد» أعنى به أهل المذاهب الأربعة المذكوره آنفاً) (١)

ومن هنا يتضح أنّ هناك فريقين: الأول: الوهّابيه النجديون، والطرف الآخر هم الخلفيون وأهل المذاهب الأربعة وكثير من الحنابلة عدا النجديين.

المورد الثانى : هو من أوضح الموارد الدالّ على هذه الحقيقة، والذي أورده الشيخ محمّد بن صالح العثيمين فى (مجموع فتاواه ورسائله) ، وفيه: (سئل الشيخ قال: وهل تقسيم أهل السنّه إلى قسمين: مدرسه ابن تيميه وتلاميذه، ومدرسه الأشاعره والماتريديه، تقسيم صحيح؟ وما موقف المسلم من العلماء المؤولين؟] فيجيب: [. . . فنقول: من المعلوم أنّ بين هاتين المدرستين اختلافًا بيّنًا فى المنهاج فيما يتعلّق بأسماء الله وصفاته، فالمدرسه الأولى يقرّر معلّموها وجوب إبقاء النصوص على ظواهرها فيما يتعلّق بأسماء الله وصفاته، مع نفي ما يجب نفيه عن الله من التمثيل أو التكييف، والمدرسه الثانيه يقرّر معلّموها وجوب صرف النصوص عن ظواهرها فيما يتعلّق بأسماء الله وصفاته، وهذان المنهجان متغايران تمامًا، ويظهر تغايرهما بالمثال التالى: قال تعالى: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ (المائدة: ٦٤ ، وقال تعالى: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ (ص: ٧٥) ، فقد اختلف معلّمو المدرستين فى المراد باليدين اللتين أثبتهما الله لنفسه، فقال أهل المدرسه الأولى يجب إبقاء معناهما على ظاهره، وإثبات يدين حقيقتين لله على وجه يليق به، وقال أهل المدرسه الثانيه: يجب صرف معناهما عن ظاهره، ويحرم

إثبات يدين حقيقتين لله تعالى. ثم اختلفوا في المراد بهما هل هو القوّه، أو النعمه؟

وبهذا المثال يتبين أنّ منهاجى أهل المدرستين مختلفان متغايران، ولا يمكن بعد هذا التغير أن يجتمعا في وصف واحد، هو «أهل السنّه»؛ إذ لا بدّ أن يختصّ وصف أهل السنّه بأحدهما دون الآخر.

فلنحكم بينهما بالعدل، ولنعرضهما على ميزان القسط وهو كتاب الله وسنّه رسوله (ص) وكلام الصحابه، ومن تبعهم بإحسان من سلف الأئمّه وأئمّتها. وليس في هذا الميزان ما يدلّ بأى وجه من وجوه الدلاله: المطابقه، أو التضمّن، أو الالتزام صريحاً أو إشارة على ما ذهب إليه أهل المدرسه الثانيه، بل في هذا الميزان ما يدلّ دلالة صريحه أو ظاهره أو إشاريه على ما ذهب إليه أهل المدرسه الأولى، وعلى هذا فيتعيّن أن يكون وصف أهل السنّه خاصياً بهم، لا يشاركهم فيه أهل المدرسه الثانيه، لأنّ الحكم بمشاركتهم إيّاهم جورٌ وجمع بين الضدّين، والجور ممتنع شرعاً، والجمع بين الضدّين ممتنع عقلاً (١).

والكلّ يعرف أنّ الشيخ العثيمين من كبار أعلام الوهابيه المعاصرين، وله آثار متعدّده، وها هو يعلن بصريح العبارة الاختلاف والتغير التام بين مدرسه ابن تيميه ومدرسه الأشاعره، ومفاد هذا الكلام أنّ واحده منهما على حقّ والثانيه على باطل.

المورد الثالث: ما ورد في كتاب (تحكيم الناظر) أيضاً وفيه:

(الجلسه الأولى في بحث الصفات، قال السلفي: «صِف لنا ربّنا»، قال

١- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن صالح العثيمين: ج ١ ص ١١٥-١١٧.

الخلفى (١): «الله الحيّ القيوم ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر»، قال السلفى: كلامك هذا يقتضى نفي الباري سبحانه وتعالى عن الوجود بالكلية (٢)، وإن لم تعتقد ذلك (٣).

بهذه الشواهد وغيرها يتبين لنا عمق الخلاف والتغاير بين المدرستين، وهى شاهد على اعتقاد أتباع ابن تيمية فى كونهم هم أهل السنه فقط، أما الباقون فليسوا من أهل السنه.

التمايز المعرفى بين المدرستين

وجود التمايز والاختلاف بين مدرسه ابن تيميه ومدرسه أهل السنه يفرض على الباحث الوقوف على معرفه أهل السنه من خلال بُعدين أساسيين هما: البعد الفقهي، والثانى: البعد العقائدى والإيمانى.

ولعلّ هذين البعدين يشكّلان الأساس المعرفى لكلّ مدرسهٍ ومنهجٍ من مناهجهم، وبالتالي يمكن الحكم على كلّ منهجٍ من خلال معرفه البعد الذى يتركز عليه.

وأما لناحية البعد الفقهي، فمن المعلوم أنّ المدارس المعروفة والمشهوره فى العالم الإسلامى - غير أتباع مدرسه أهل البيت (ع) - هى المدارس

الأربعه: المالكيه والحنفيّه والشافعيّه والحنبليّه، إلى جانب مدارس أخرى مثل الزيديّه والأباضيّه فضلاً عن مدرسه الشيعة الإماميه، وكلامنا هنا فقط فى المدارس الفقهيّه السنيّه.

١- أى أتباع المذاهب الأربعة.

٢- أى أنّك إذا نفيت الجسميه نفيت الله سبحانه وتعالى.

٣- تحكيم الناظر فيما جرى من الاختلاف بين أمه أبى القاسم: ص ٢٤.

أمّا في البُعد العقائدي فهناك خلط والتباس حيث تُجعل هذه المدارس الأربعة في قبال الأشاعره مثلاً، والصحيح أنّ هذه المدارس من حيث الاعتقاد تنقسم إلى أشاعره وماتريديّه وغير ذلك، فالأئمّه الأربعة تكلموا في الأبحاث الفقهيّه، أمّا أتباعهم فلهم انتماءهم العقائدي الذي لا علاقه له بالانتماء الفقهي، فأتباع ابن تيميّه والوهابيه في الفقه أتباع الحنابله، وفي العقائد أتباع ابن تيميّه.

وواقع الحال يدلّ على أنّ أتباع ابن تيميّه هم القلّه بالنسبه إلى أتباع الأشاعره والماتريديّه وغيرهم، وكلمات أعلامهم تدلّ على ذلك، ومنها ما ذكرناه في ما ورد في كتاب (نقض عقائد الأشاعره والماتريديّه) للغامدي حيث يقول عن الأشاعره وكثرتهم وأتباع ابن تيميّه وقتهم:

(فهذا مصنّف عظيم النفع إن شاء الله، وأعدّه لمسييس الحاجه لمثله، وموضوعه في بيان عقيدته الأشاعره أتباع الأشعري، والماتريديّه أتباع الماتريدي، ومذهبهم في أركان الإيمان وأصول الدّين وأبواب الاعتقاد ومسائل التوحيد والعقيدته ومنهجهم في ذلك، وموقفهم من التوحيد والشهادتين... انتشر هذا المذهب حتّى عمّ أكثر بلاد المسلمين حتّى لا تكاد ترى حنفيّاً إلّا ماتريديّاً ولا شافعيّاً ومالكياً إلّا أشعريّاً، وأصبح مذهب أهل السنّه والسلف مقصوراً عند كثير من هؤلاء في الحنابله، بل يرمى المذهب

الحقّ بالتجسيم والحشوويه لغربته وقلّه أتباعه) (١)

والعبارة الأخيره: (لغربته وقلّه أتباعه) إقرارٌ بأنّ أتباع ابن تيميّه هم القلّه نسبهً لغيرهم.

وكذلك ما ورد في كتاب (الانحرافات العقائديّه والعلميّه في القرنين

الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياه الأُمّه) لعلى بن بخيت الزاهري، حيث يقول: (وتعتبر فرقنا الأشاعره والماتريديّه من أكبر الفرق الإسلاميه، من أعظم طوائف المتكلمه، والتي لا تزال إلى اليوم تمثّل نسبه كبيره بين المسلمين) (١)

إلى هنا اتّضح لنا بشكل كبير أنّ أكثر المسلمين (السُنّه) من أتباع المدارس الأربع وهي المالكيه والشافعيّه والحنفيّه والحنابله، وهؤلاء هم ما بين أشاعره وماتريديّه. والسؤال هو: هل هؤلاء هم أهل السنّه أم لا؟

والجواب: إنّ جملة من الأعلام قالوا بأنّ أهل السنّه إنّما هم الأشاعره والماتريديّه، ومنهم العلامه المحقق شهاب الدّين ابن حجر الهيتمي الشافعي المتوفّى سنه ٩٧٤هـ-، في كتاب (المنح المكيه في شرح الهمزيّه) حيث يقول:

(الذين هم أهل السنّه والجماعه وهم أتباع أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي... .) (٢)

نظره أتباع ابن تيميه للأشاعره

إذا كان الأشاعره وغيرهم من الفرق يمثلون الجمهور الأكبر للمسلمين السنّه على مستوى وامتداد العالم الإسلامى، فما هي نظره القلّه من المسلمين من أتباع ابن تيميه إلى الأكثرية العظمى والساحقه من المسلمين؟

هل يعتقدون أنّهم على حقّ؟

هل يرون أنّهم من الفرقه الناجيه، أم أنّهم برأيهم أهل وعيد ومبتدعه؟

١- الانحرافات العقديّه والعلميّه في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياه الأُمّه: ج ١ ص ٣٧.

٢- المنح المكيه في شرح الهمزيّه: ص ٦٦٤.

هذه جملة من كلمات ابن تيمية وأتباعه بحق الأشاعره، وكذلك بحق غيرهم من الفرق الإسلاميه التي تختلف معهم في المبانى والمعتقدات والأفكار:

أولاً: ما ورد في كتاب (الانحرافات العقديّه والعلميه) للزهرانى، يقول:

(وقد وصل الأمر بالأشاعره فى بعض الأحيان إلى محاربه عقيدته السلف والنيل من علمائها، واستعداد السلطه عليهم، كما فعل بالحافظ عبد الغنى المقدسى حين طردوه من البلد ومن قبله بأبى إسماعيل الهروى، والذى جرى منهم لشيخ الإسلام ابن تيمية أمرٌ مشهور حيث تسببوا فى نفيه وسجنه وحرقت كتبه، وآذوه وأتباعه أشد الإيذاء، حتى صار كثيرٌ منهم يخفى عقيدته حتى لا تطوله أيدي هؤلاء المبتدعه من الأشاعره وغيرهم، واستمر هؤلاء المتكلمه فى نشر عقائدهم الكلاميه، ومحاربه العقيدته الصحيحه، ومنع القراءه فى كتب هذه العقيدته وعلمائها كابن تيمية وغيره، ومما يؤسف له أن كان للأزهر من هذه العداوه أوفر الحظ والنصيب، حيث لم يكن لحاملى هذه العقيدته من العلماء فيه مكانٌ يُذكر، ولم ترتفع رايه هذه العقيدته على منبرهم يوماً من الأيام) (١)

فمن رفع الرايه ضد ابن تيمية لم يكونوا من الشيعة، بل من رفعها عقائدياً وفكرياً وجاهر بالمحاربه هم علماء الأزهر، ومنعواهم من دخوله بأفكارهم.

ثانياً: ما ورد فى (الهدايه الربانيه فى شرح العقيدته الطحاويّه) تأليف عبد العزيز بن عبد الله الراجحى، حيث يقول:

(فهذه المسأله مسأله الكلام... وأن يتأمل حينما يقرؤون فى الكتب حتى لا يلتبس عليه معتقد أهل السنه والجماعه المأخوذ من نصوص الكتاب

والسنّة، بخلاف مذهب المعتزلة والأشاعره المبنّى على الآراء والأهواء والشبهات) (١).

ثالثاً: ما ورد في كتاب (الردّ على المبتدعه) تصنيف ابن بداء الحنبلي، المتوفّى سنة (٤٧١هـ-)، ففي مقدّمه الكتاب يقول:

(قلت: وآل منده فيهم حرصٌ على اتّباع السنّة والسلف الصالح، وشدّه الإنكار على من خالف السنّة أو مالَ إلى الأشاعره أو غيرهم من أهل البدع) (٢)

فعموم المسلمين ومن مالَ إلى الأشاعره وغيرهم من أهل البدعه، ومن أهل الفسق، وذنبهم الوحيد أنّهم ليسوا على طريقه ابن تيميّه وأتباعه!

رابعاً: ما ورد في كتاب (فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ) جمع وترتيب وتحقيق محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، وفيه مسائل؛ منها حول جواز إمامه الأشاعره وما شاكل ذلك، وفيه: (. . .) ولكن أقلّ أحوالهم أشاعره فهل تجوز إمامتهم، وهل تجوز الصلاة خلفهم؟ الجواب: لا يجوز تقديم مبتدع إماماً في الصلاة، وإن كان نصّ الوقف وشرطه كما ذكرته (٣). وغير خافٍ عليك حكم إمامه الفاسق، فكيف بالمبتدع؟ (٤).

خامساً: ما ورد في تصريحاتهم حول الروايات الدالّة على افتراق الأئمّه إلى ثلاث وسبعين فرقه، فرقه واحده ناجيه، فهل الأشاعره والماتريديّه داخلون

١- الهدايه الربّانيّه في شرح العقيدة الطحاويّه: ج ١ ص ٢٠٢-٢٠٣.

٢- الردّ على المبتدعه: ص ١٢.

٣- أى حتّى لو كان في صيغه الوقف أنّ الإمام ينبغي أن يكون أشعريّاً.

٤- فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ: المجلّد الأوّل، ج ٢ ص ٢٩٨، مسأله رقم: ٦٨٥، إمامه الأشاعره بالسّتين.

فى الوعيد الإلهى، وهل هم من الناجين يوم القيامة، أم أنّهم من أهل النار؟

ورد فى كتاب (اللائى البهيه فى شرح العقيدة الواسطيه) لابن تيميه، والشرح للشيخ صالح بن عبد العزيز محمّد إبراهيم آل الشيخ، قال:

(وقد غلط طائفه من أهل العلم من الحنابله وغيرهم فقالوا: الفرقة الناجيه عبارته عن ثلاث فئات: الأولى أهل الحديث، والثانيه الأشاعره، والثالثه الماتريديّه، كما قال ذلك السفارينى فى لوامع الأنوار البهيه وغيره من المتأخرين: «اعلم أنّ أهل السنّه والجماعه ثلاث طوائف: أهل الحديث والأثر، والأشاعره، والماتريديّه». وهذا قول باطل وغلط كبير، لأنّ الأشاعره والماتريديّه من الفئات التى عليها الوعيد؛ لمخالفتهم أهل السنّه فى منهج التلقى وفى تقديم النصوص على العقل لأنهم يقدّمون العقل على النصوص، وكذلك فى الصفات وفى الإيمان وفى القدر وفى مسائل أخر خالفوا السنّه، فليسوا من أهل السنّه والجماعه أتباع السلف الصالح، بل هم من المبتدعه الضلال) (١)

وكيف لعاقل أن يتصوّر أنّ من بين أكثر من مليار مسلم سيكون هناك ما نسبته واحد بالمئه من الناجين، والباقون إلى النار؟

حقاً لقد كان الشيخ العثيمين شجاعاً وجريئاً عندما بين الواقع والحقائق التى أشرنا إليها سابقاً عندما قال فى جواب سؤال حول تقسيم أهل السنّه إلى قسمين بأنه تقسيم صحيح، وأنّ بين منهج ابن تيميه وأتباعه اختلافاً بيناً عن منهج الأشاعره والماتريديّه، وأنّ الجمع بينهما هو جمع بين الضدين.

سادساً : ما ورد في كتاب (الدرر السنيّه في الأجوبه النجديّه) جمعها عبد الرحمن النجدي، المتوفى سنة (١٣٩٢هـ-) ؛ يقول: (وهذه الطائفه التي تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري، وصفوا ربّ العالمين بصفات المعدوم والجماد... فالأئمه من أهل السنّه وأتباعهم لهم المصنّفات المعروفه في الردّ على هذه الطائفه - أي الأشاعره - الكافره المعانده، كشفوا فيها كلّ شبهه لهم...).

(١).

نظرة أتباع ابن تيميه لسائر الفرق

تحدّثنا فيما سبق عن محاوله أتباع ابن تيميه التأسيس لنظريّه أنّهم هم فقط أهل السنّه والجماعه، وأنّ باقى المسلمين بمختلف اتّجاهاتهم وعقائدهم ومبانيهم الفكريّه أهل بدعه وضلال.

وذكرنا أيضاً مقولاتهم بحقّ واحده من أكبر الفرق الإسلاميه وهي فرقه الأشاعره، ولكنّهم لم يقتصروا في اتّهاماتهم على الأشاعره فقط، بل تجاوزوا إلى

اتّهام الماتريديّه والمعتزله والصوفيّه فضلاً عن الشيعه الإثني عشرية بمثل ذلك، وإن كان تركيزهم في الوقت الحاضر على الشيعه وعقائدهم.

وقد صرّح هؤلاء بأنّ الأشاعره والمعتزله على نهج المشركين، وأنّهم ملحدون، بل كفّار معاندون.

وهذه هي التريبه التي يربّي عليها هؤلاء أولادهم من الصّغر، فلم يقتصروا على الأروقه العلميه والجامعات والكتب، بل علّموا أطفالهم في مناهجهم الدراسيّه على مثل هذه التريبه البائسه.

أمّا الموارد التي أشاروا فيها إلى مثل ذلك فهي كثيره، منها:

المورد الأوّل : ما ورد في كتاب (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على

أهل الشرك والإلحاد) بقلم الدكتور صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، الأستاذ بالمعهد العالي للقضاء، وعضو هيئة كبار العلماء، حيث ينسب التَّهم المتعدّده لبعض الفرق الإسلاميّه ومن هذه التهم؛ كما يقول:

(التهمه الأولى: «ونصوص الصفات من المحكم... وإنما ينكرها المبتدعه من الجهميّه والمعتزله والأشاعره». فالعنوان الأوّل الذي أعطوه لأكثر المسلمين هو أنّهم أهل بدعه.

التهمه الثانيه: «الذين ساروا على منهج مشركي قريش». وهذا هو العنوان الثاني وهو أنّهم أهل شرك في منهجهم.

التَّهمه الثالثه: «الذين يكفرون بالرحمن ويلحدون في أسماء الله...» (١).

في هذه الكلمات نجد أنه وصف الجهميّه والأشاعره والمعتزله بأنهم مبتدعه، وأنهم على منهج مشركي قريش، وأنهم كفار ملحدون.

المورد الثاني: كما أشرنا بأن هؤلاء تجاوزوا في اتّهاماتهم حدود الأروقه العلميّه إلى الأولاد والأطفال وأدخلوها إلى برامج التعليم في المدارس، ومن ذلك ما ورد في كتاب (التوحيد) الصّف الأوّل ثانوى، منهج المملكه العربيّه السعوديه، وزاره التربيه والتعليم، وفيه:

(الذين ينكرون الأسماء والصفات ثلاثه أصناف: الجهميّه، المعتزله الأشاعره، والماتريديّه ومن تبعهم... وأوّل من عرف عنه إنكار الأسماء والصفات بعض مشركي العرب... فكلّ من نفى عن الله ما أثبتّه لنفسه، أو أثبتّه له رسوله من أسمائه وصفاته فقد شارك المشركين في حالٍ من أحوالهم) (٢)

١- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد: ص ١٤٤.

٢- التوحيد، الصّف الأوّل الثانوى: ص ٦٦، منهج المملكه العربيّه السعوديه.

والعجيب أنّ كلّ علماء المسلمين لا ينفون هذه الصفات، وإنّما يختلفون مع بعضهم البعض في تفسير هذه الأسماء والصفات.

المورد الثالث: ما ورد في كتاب (سلسله دراسات في مباحث توحيد الأسماء والصفات، معتقد أهل السنّه والجماعه في توحيد الأسماء والصفات) للدكتور محمّد بن خليفه التميمي، حيث يقول: (فيقال: المنتسبون للإسلام قسمان؛ القسم الأوّل: أهل السنّه، القسم الثاني: الرافضه، فيدخل هنا مع أهل السنّه بعض طوائف المبتدعه كالأشاعره وغيرهم، وقد أدخلوا هنا لموافقهم قولهم لقول السلف في مسألتى الخلافه والصحابه) (١).

فاعترافهم بالأشاعره هو فقط لمجرّد الاتفاق معهم في هاتين المسألتين «الخلافه والصحابه» وإلا فإنّ الأشاعره حالهم حال الشيعه في سائر المسائل العقائديه وغيرها.

ابن تيميه واستدلاله الواهنة على التجسيم

إشارة

لعلنا نكون قد استفرغنا الحديث عن رأى ابن تيميه في التجسيم، وكون نسيبه هذا المعتقد إليه لم يكن عن فراغ أو اتهام بلا دليل، وحيث إنّه استدللّ في مواضع متفرّقه من كتبه على التجسيم بأدله واهنه وضعيفه، نشير إلى جمله من هذه الأدله التي ذكرها في كتبه، ومنها:

الاستدلال الأوّل: دليل الفطره والعقل

صرّح ابن تيميه أنّ إثبات الجسميه هو أقرب إلى الفطره والعقول، وأنّ نفي الجسميه لا تثبتة لا الفطره ولا العقول ولا أى شىء آخر، وهذا ما ورد

١- سلسله دراسات في مباحث توحيد الأسماء والصفات، معتقد أهل السنّه والجماعه في توحيد الأسماء والصفات: ص ٥٤ - ٥٥.

فى كتاب (بيان تلبس الجهميه) حيث يقول:

(ومعلوم أنّ كون البارئ ليس جسمًا ليس هو ممّا تعرفه الفطره بالبديهه، ولا بمقدّمات قريبه من الفطره، ولا بمقدّمات بينه فى الفطره، بل بمقدّمات فيها خفاء وطول، وليست مقدّمات بينه. . . ويقولون بل قامت القواطع العقليه على نقيض هذا المطلوب، وأنّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلّا جسمًا، وما لا يكون جسمًا لا يكون إلّا معدومًا. ومن المعلوم أنّ هذا - أى إثبات الجسميه - أقرب إلى الفطره والعقول من الأوّل - الذى هو نفى الجسميه -) (١)

الاستدلال الثانى: السنه النبويه

فى النصّ المتقدّم يزعم ابن تيميه أنّ التجسيم أقرب إلى الفطره، ثمّ يدعى

أيضاً أنّه أقرب إلى السنه، وهذا ما ورد فى كتابه (درء تعارض العقل والنقل) حيث يقول: (على أنّ ظواهر النصوص تجسيم عندهم - عند من ينفى الجسميه - وليس عندهم بالنفى نصّ، فهم معترفون بأنّ قولهم البدعه، وقول منازعيهم - المثبتين للتجسيم - أقرب إلى السنه) (٢).

الاستدلال الثالث: نفى الجسميه يستلزم القول بحدوث الخالق

يؤسّس ابن تيميه قضيه كليته مفادها: أنّ كلّ من قال إنّ الأجسام جميعاً حادثه، يلزمه أن يقول إنّ الله حادث ولا نعلم من أين جاء بهذه الملازمه؟

هذا الكلام أوردته فى كتاب (بيان تلبس الجهميه) فى مناقشته للرازى، بعد أن ينقل كلام الرازى كما يلى:

١- بيان تلبس الجهميه: ج ١ ص ٣٥٩.

٢- درء تعارض العقل والنقل: ج ١ ص ٢٤٩.

(قال أبو عبد الله الرازى: التاسع: أنّ أهل التشبيه يقولون... قلت (١): والكلام على هذا الوجه) وهو من وجوه مناقشه المؤلف للرازى....

ويستمرّ إلى أن يقول المعلق على كلام ابن تيميّه فى نفس الكتاب: (الوجه الثامن فى الردّ غايه إلزام الرازى لمثبته العلوّ من حجّه الدهريّه).

وهنا يقول ابن تيميّه: (من المعلوم أنّ طوائف كثيره من المسلمين وسائر أهل الملل، لا يقولون بحدوث كلّ جسم، إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه، أو الموجود، أو الموصوف، فالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث كلّ موجود وموصوف وقائم، وذلك يستلزم بأنّ الله تعالى محدث) (٢).

ومن هنا اضطرّ ابن تيميّه فى الصفحه التاليه أن يقرّ ويعترف بوجود جسم قديم لأجل حلّ الإشكاليه، وذلك فى الوجه التاسع من ردّه على الرازى، فقال: (فأقول: إذا كانت هذه الحجّه التى عارضتمونى بها مستلزمه لكون بعض الأجسام قديمه، من غير أن تعين جسمًا، أمكن أن يكون ذلك الذى يعنونه، بأنّه الجسم القديم، هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون - للجسم -) (٣).

وهذه المناقشه مع الرازى تفتح لنا باباً آخر للدخول إلى معرفه أو تأكيد ما قلناه سابقاً من أنّ ابن تيميّه وإن حاول مراراً الفرار من التجسيم، لكنّه كان يؤكّد على جوهر رأيه والذى ينفى فيه نحواً خاصاً من الجسميّة من قبيل

١- وكلمه «قلت» هى لابن تيميّه كما يفهم من عبارته محقق الكتاب حيث يقول فى هامش الكتاب: «مناقشه المؤلف - أى ابن تيميّه - للرازى فى دعواه وردّه عليه من وجوه»، فيورد أحدها وثانيها وثالثها... إلى أن يصل إلى تاسعها، وهذه كلّها وجوه لابن تيميّه ردّاً على الرازى. بيان تلبيس الجهميّة: ج ١ ص ٣٧٦-٣٧٨.

٢- المصدر نفسه: ج ١ ص ٣٩٩.

٣- المصدر نفسه: ج ١ ص ٤٠١.

خصائص الجسميه الحادثه، أما إذا كان هو جسماً وقديماً وليس حادثاً، ولا توجد فيه لوازم الحدوث فلا محذور عنده في ذلك.

وهذا ما أشار إليه في كلماته مثل ما ورد في (بيان تلبيس الجهميه) حيث قال: (والذين قالوا إنه جسم نوعان: أحدهما: وهو قول علمائهم [أى علماء التجسيم] إنه جسم لا كالأجسام. . أما النوع الثانى: وهم الغالبية الذين يحكى عنهم أنهم قالوا: هو لحمٌ وعظم ونحو ذلك... (١)

وفى موردٍ آخر فى (بيان تلبيس الجهميه) يشير ابن تيميه فى مناقشته مع الرازى إلى رأيه الواضح فى قبول التجسيم مع نفي بعض اللوازم، يقول: (الوجه الثالث والأربعون الذى قلت [أى الرازى] «إنهم الترموا الأجزاء والأبعض» (٢): غايته أنهم يثبتون ما هو الموصوف الذى تسميه جسماً، وأنهم لا يجوزون عليه ما يجوز على الأجسام من الفناء والآفات، ومضمون ذلك أنه جسم يمتنع عليه أن يوصف بما توصف به سائر الأجسام، بل هو مختلف عنها فى الحقيقه) (٣).

إذن فى أصل الجسميه لا- نقاش عند ابن تيميه، ولكن الجسميه هنا تختلف بأنها لا- يجوز عليها الفناء، ولا تقع عليها الآفات والأمراض، ومعنى ذلك أنه جسمٌ لا كالأجسام.

ولذلك يشير إلى هذه الحقيقه بقوله: (وكذلك ما ذكرته من أنهم يصرحون متى ما تمسكوا بآيه أو خبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح بأننا نشبت هذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله

١- المصدر نفسه: ج ١ ص ٢٨٣-٢٨٤.

٢- لأن الرازى يقول إن بعض الحنابله قالوا بأنه جسمٌ له أجزاء وأبعض.

٣- المصدر السابق: ج ١ ص ٣٦٠.

وجهاً بخلاف وجوه الخلق ويداً بخلاف أيدي الخلق، فهذا الذي ذكرته غايته أنهم يثبتون وجهاً ويدين مخالفاً لوجوه الخلق وأيديهم كما يُقال جسم لا كالأجسام).

فهو يُثبت الأعضاء والأجزاء ويثبت الصفات الخبرية، ولكنّه تعالى له يدٌ لا كالأيدي، ورجلٌ لا كالأرجل، وإصبعٌ لا كالأصابع، ووجهٌ لا كالوجوه. . . .

ثم بعد ذلك يشير ابن تيمية إلى أنّ الحقّ تعالى فيه قدرٌ مشترك وهو «الجسميّة» وفيه قدرٌ يمتاز به، فكما أنّ كلّ الأجسام تشترك مع بعضها بنحوٍ من الاشتراك، ولكن لكلّ جسم خصوصيّة يميّز بها عن سائر الأجسام، هكذا الجسميّة بالنسبة لله تعالى، وكأنّه يريد القول - كما في علم المنطق - بأنّ الله تعالى له جنس وفصل، وجنسه هو الجسميّة، وله فصلٌ يميّز هذا الجنس عن باقى الأنواع الأخرى، ويصرّح بذلك بقوله: (الأجسام بينها قدرٌ مشترك - وهو جنس المقدار، كما يقولون ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه - وبينها قدرٌ مميّز - وهو حقيقه كلّ واحدٍ وخصوص ذاته التي امتاز بها عن غيره - كما يعلم أنّ الجبل والبحر مشتركان في أصل القدر، مع العلم بأنّ حقيقه الحجر ليست حقيقه الماء. . . بل هذا القول - أى أنّه تعالى له مختصّ ومشترك - الذي اتّفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي؛ اتّفقوا على أنّ الوهم والخيال لا يتصوّر موجوداً إلّا متحيّزاً أو قائماً بمتحيّز وهو الجسم وصفاته، ثم المثبتة - للجسميّة - قالوا: وهذا حقّ معلوم أيضاً، بالأدلة العقلية والشرعية، بل بالضرورة، وقال النفاه إنّّه قد يعلم. . . (١).

ويتابع فى نفس الكتاب مناقشته للرازي قائلاً:

(وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبرية، مثل: الوجه واليد. . . وذلك

يقتضى التجزئه والتبعيض، أو أنهم وصفوه بما يقتضى أن يكون جسماً، والجسم متبعض ومتجزئ، وإن لم يقولوا هو جسم. فيقال له: [رداً على الرازي] لا اختصاص للحنابله بذلك (١). وهذه هي عادته في نسبه معتقداته إلى جمهور المسلمين.

مدرسه ابن تيميه وتكفير مخالفيهم

يقوم المنهج القرآني على حقيقه ثابتة وهي الدعوه إلى كلمه التوحيد، فإن ثمره هذه الكلمه المباركه أثقل ما يوضع في ميزان العبد يوم القيامه، ولم تقتصر دعوه القرآن الكريم على الدعوه إلى التوحيد بين الفرق والاتجاهات الإسلاميه، بل تعداها إلى عموم أهل الكتاب الذين نختلف معهم في كثير من الحقائق، وإن كنا نجد مشتركات بين جميع الشرائع.

يقول تعالى: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ (آل عمران: ٦٤).

إذن توجد هناك مشتركات حتى على مستوى الشرائع المتعدده، فما بالناس بالاتجاهات والمدارس الفكرية والمذاهب داخل الإسلام نفسه.

وإذا كانت هذه هي حقيقه المنهج القرآني، فإننا في مقابل ذلك نرى أن التوحيد الذي أسس له النهج الأموي، ونظر له ابن تيميه وأتباعه من السلفيه المحدثين قد أوصلهم إلى إيجاد الفرقه بين المسلمين، وليس إلى توحيد الكلمه، وأتهموا جميع المسلمين من مخالفيهم بمختلف الاتهامات، وكفروا جميع الفرق الإسلاميه من الأشاعره والصفويه والإماميه وغيرهم،

وجعلوهم ضمن فرق الضلال والمبتدعه والفرق المشركه.

وفى متابعتنا لكلمات المعاصرين من أتباع ابن تيمية نجدهم لا يختلفون عن أئمتهم، ومن الشواهد على ذلك:

مزاعم الشيخ حمود بن عبد الله التويجى المتوفى سنة (١٤١٣هـ-) فى كتابه (غربه الإسلام) حيث يقول: (وأما الطامات فى أكثر الأقطار الإسلاميه ولاسيما فى العراق ومصر، فأمرٌ لا- يضبطه الوصف، ولا تحيط به العبارة، وحسبك شراً من مصرين، وهما كالبحر المحيط لأنواع الشرك) وهذا ما يكشف عن اتهامهم ليس للشيعة فحسب بل لأهل السنه والجماعه فى دوله مصر، فمركزتهم العقائديه والفكرية هى أيضاً مع السنه.

ثم يقول: (لأنواع الشرك بالله تعالى فى ربوبيته وإلهيته... وما ضمّ إلى ذلك أيضاً من أنواع البدع والضلالات والتصديق بالأكاذيب والخرافات والإصغاء إلى الجهالات والخزعبلات، وما ضمّ إليه من مزيد المشابهة لأعداء الله تعالى من اليهود والنصارى والمجوس... فى كلّ أحوالهم وأتباع الشهوات، وأعنى بهذا حال الأكثرين منهم، فأما أهل الإسلام الحقيقي فإنهم نزرٌ قليل مستضعفون فى الأرض... ونذكر هنا إشارة مختصره عن محيطى الشرك بالله تعالى، ثم نتبعها بذكر ما شابهها فى كثره الأوثان وأمور الجاهليه ليعرف الموحّدون - أى أتباع ابن تيمية - فأما العراق ففيه مشاهد كثيره قد اتخذت أوثاناً تُعبَد من دون الله، ويفعل عندها وبها أعظم ممّا كان أهل الجاهليه يفعلونه عند اللات والعزى ومناه الثالثه الأخرى، فمنها مشهد على ومشهد الحسين ومشهد العباس ومشهد موسى الكاظم ومشهد أبى حنيفه ومشهد معروف الكرخى ومشهد عبد القادر الجيلانى وغير ذلك من المشاهد والقبور التى عظمت الفتنه بها وأدرك بها عدوّ الله إبليس غرضه من هذه

الأمه بعدما كان قد آيس من ذلك فى أول الإسلام، وقد افتن سنه أهل العراق ورافضتهم بتلك المشاهد إلّا من شاء الله منهم، وأعادوا بها المجوسيه وأحيوا بها معاهد اللات والعزى ومناه ونحوها من معبودات أهل الجاهليه، وافتتن بها أيضاً غيرهم فى كثير من الأقطار الإسلاميه، كالشام ومصر والمغرب وبلاد العجم والهند والبحرين والقطيف والإحساء وغير ذلك من الأمصار المتباعده) (١)

ومن الشواهد أيضاً ما جاء فى كتاب (نقض عقائد الأشاعره والماتريديه) تأليف خالد بن على المرضى الغامدى أحد تلامذه الشيخ عبد العزيز بن باز،

والشيخ عبد الله بن جبرين والشيخ محمّد العثيمين وجمله من أعلام المدرسه السلفيه، والذى يقول عن الأشاعره والماتريديه الذين يمثلون الغالبه العظمى من المسلمين السنه ما يلى: (وكلّ من يعتقد بعقيده هذه الفرقة وينتسب إليها يسمّى أشعرياً سواء كان شافعيّاً أو مالكيّاً وهو الغالب أو حنفيّاً أو حنبليّاً والماتريديه وأتباعه الحنفيّه وغير ذلك) (٢).

فإذن هو هنا يعتبر أنّ جميع المسلمين تقريباً هم أتباع أبى الحسن الأشعري وأبى منصور الماتريدى.

ويشير إلى هذه الحقيقه فى موضع آخر من الكتاب، ثمّ ينسب إليهم ما ينسبه من قوله: (تنبيه، اعتنيت بأقوال الصوفيه ومخالفتهم فى العقيده فى هذا الكتاب، وذلك لأنّ الصوفيه كلّهم إمّا أشاعره أو ماتريديه، ولا أعلم صوفياً من المعتزله أو الخوارج، وقد يوجد من المنتسبين لأهل السنه من هو على مذهب الصوفيه متأثراً بالقبوريّه - أى عبده القبور - كما يوجد قبوريّه عند

١- غربه الإسلام: ج ١، ص ٢١٦ و ٢١٧.

٢- نقض عقائد الأشاعره والماتريديه: ص ٢١.

المعتزله والرافضه وغيرهم، إلّا أنّ التصوّف سمه لأكثر هاتين الفرقتين الأشاعره والماتريديّه، كما أنّ أغلب الأشاعره والماتريديّه على طريقه الصوفيّه، ويندر وجود أشعري أو ماتريدي ليس بصوفي أو سلم من جنابات القبوريّه (١).

فكلامه صريحٌ في أنّ كلّ الصوفيّه قبوريّه - يعبدون القبور -، ثمّ يتكلّم عن المالكيه والشافعيّه والحنفيّه وكثير من الحنابله - لأنّ بعض الحنابله أتباع ابن تيميّه ومحمّد بن عبد الوهّاب - مضافاً إلى الصوفيّه.

فماذا يقول هذا الكاتب عن هؤلاء الذين يمثّلون غالبيّه أهل السنّه؟

يقول عنهم في موضع آخر من نفس الكتاب بعد أن يعترض على أهل العلم: (الذي جعلني أكتب هذا الكتاب أمور كثيره: الأوّل الجهل بحقيقه هذا المذهب من كثير من طلبه العلم، حتّى ظنّ الكثير أنّ المخالفات، إمّا أنّها يسيره أو محصوره في باب من أبواب الدّين، بل وصل الأمر بالبعض أن جعل أهل السنّه ثلاث فرق: السلف والأشاعره والماتريديّه، وأدخل هذين المذهبين - الأشاعره والماتريديّه - في أهل السنّه، وهذا كلامٌ باطل ودعوّه كاذبه، إذ ليسوا من أهل السنّه، وأهل السنّه من كلّ مبتدع براء، وإن كان يطلق عليه السنّه في مقابل الرافضه الشيعه، إلّا أنّهم ليسوا من أهل السنّه الناجين من البدعه والمخالفه، وهذا ما سنبيّنه في هذا الكتاب) (٢).

ولذا يقول بعد ذلك: (سادساً: أعقب بعد ذلك بمذاهب أهل السنّه والجماعه وسلف الأمّه في المسأله وعقيدتهم في الباب مختصراً، وأذكر ما خالفوا به غيرهم من الفرق الضالّه مبتدئاً بالأشاعره والماتريديّه، وقد أُشير

١- المصدر نفسه: ص ١١.

٢- المصدر نفسه: ص (٨).

لخلاف غيرهم خصوصاً خلاف المعتزله والجهميّه (١).

فهؤلاء إذن عندهم مبتدعه من الدرجه الأولى وهم الشيعة، ومبتدعه من الدرجه الثانيه وهم أهل السنّه والجماعه، ويعنون بهم الأشاعره والصوفيّه وغيرهم، وهم بنظرهم رأس الضلاله.

إذن وحسب تصريحاتهم فإنهم أقلّ الأقلية في العالم الإسلامي، وهذا ما ينصّ عليه صاحب الكتاب المذكور حيث يقول: (وأما سبب تأليف الكتاب فيأتى لأسباب منها انتشار هذا المذهب حتّى عمّ أكثر بلاد المسلمين، حتّى لا تجد حنفياً إلّا ماتردياً ولا شافعيّاً ومالكيّاً إلّا أشعريّاً... وأصبح مذهب أهل السنّه والسلف مقصوراً عند كثير من هؤلاء في الحنابله أو بعض الحنابله) (٢).

وحاصل ما يمكن استنتاجه من هذا الكلام أنّ هؤلاء المكفّرين لأغلبيه المسلمين هم - بحسب ما يقوله الكاتب المذكور - القلّه القليله من المسلمين، ولكنهم في الآونه الأخيره حاولوا أن يُظهروا أنّ المعركه الفكرية والعقدية بين أهل السنّه والشيعة، مع أنّه لا توجد عندنا أيّ مشكله مع عموم المسلمين، وإن كنا لا نتفق معهم في كل تفاصيل عقائدهم ومبانيهم الفكرية والفقهيّه.

ونظراً لكون بعض الأشاعره لم يوافقوا أصحاب المنهج السلفي على معتقداتهم في الصحابه نرى تحاملهم عليهم، وذلك كما ورد في كتاب (نقض عقائد الأشاعره) لخالد الغامدي حيث يقول في هذا الشأن: (عقيدته الأشاعره والماتريديه في الصحابه رضوان الله عليهم، متقدّمى الأشاعره وأكثر متأخريهم على مذهب أهل السنّه، وأما بعض المتأخّرين وعلى رأسهم

١- المصدر نفسه: ص ١٢.

٢- المصدر نفسه: ص ٩.

الرازي وبعض المعاصرين فأبوا إلّا الهوان فى تنقّصهم لبعض الصحابه ومقاربتهم للرافضه، أوّلاً طعنهم فى معاويه وذمّهم وسبّهم وتفسيقهم وعدم تعديلهم حتّى زعموا أنّ عداله الصحابه ليست عامّه لهم كلّهم، وإّما لبعضهم، وأنّ بعضهم وقع فى الفسق، وهذا فى غايه الضلاله وإساءه الأدب مع الله ومع نبيّه بالتعرّض للصحابه الذين اصطفاهم الله لنبيّه. . . وتقدّم زعمهم أنّ عداله الصحابه ليست عامّه وإّما خاصّه، ولا يصحّ إطلاق أنّ الصحابه عدول، والذي عليه أهل السنّه أنّ الصحابه عدول كلّهم، وأنّ لهم منزله لن يبلغها أحد، وكلّهم فى الجنّه) (١)

فانظر إلى مبلغ دفاعهم عن معاويه بن أبى سفيان، وأمّا بقيه الصحابه لا مشكله فيهم، وهمم الأكبر هو عدم الطعن فى معاويه وأمثاله.

ثمّ إنهم ينظرون لعداله كلّ صحابى، وأنّه فى الجنّه حتّى ولو كان فاسقاً، شارباً للخمر. . . وهذا ليس كلامنا بل هو كلام أئمّتهم الكبار كالشيخ محمّد بن صالح العثيمين الذى يعترف بصدور المعاصى والكبائر من بعض الصحابه.

يقول العثيمين فى (شرح العقيد الواسطيّه): (ولا- شكّ أنّه حصل من بعضهم - الصحابه - سرقة وشرب خمر وقذف وزنا بإحصان وزنا بغير إحصان، لكن كلّ هذ الأشياء تكون مغفوره فى جنب فضائل القوم ومحاسنهم) (٢)

فالعجب كلّ العجب من هذا التناقض الصريح، إذ كيف يمكن الجمع بين الاعتراف بصدور مثل هذه الكبائر عنهم، ثمّ القول بأنهم كلّهم فى

١- المصدر نفسه: ص ٥٥٣.

٢- شرح العقيد الواسطيّه: ص ٦٢٣.

الجَنَّة؟! وكذلك اعتبارهم أفضل ممَّن جاء من بعدهم، فهل هؤلاء وأمثالهم أفضل من أئمة أهل البيت (ع)؟!!

ثمَّ يقول الغامدى: (إنَّ الصحابه كلَّهم عدول، وإنَّهم أفضل ممَّن بعدهم ولا يلحقهم فى الفضل من بعدهم أحد، ولا يجوز ذمَّهم وسبَّهم) (١).

وهذه النظريَّة لبعض الأشاعره هى نظريَّة أهل البيت (ع) التى لا تقول ولا تعتقد بعداله جميع الصحابه، فلا تقبل بالموجه الكليَّة.

الزعم أن والد النبى (ص) فى النار!

ومن الغريب أيضاً إصرار هؤلاء القوم على كون جميع الصحابه فى الجَنَّة، وأبو سفيان رأس النفاق؛ لأنَّه والد معاويه فهو فى الجَنَّة، أميًّا رسول الله (ص) فأبوه فى النار فى نظر هؤلاء، ولم يقولوا بأنَّه مرجوٌّ لأمر الله، بل حكموا عليه وعلى والدته بأنَّهما فى النار.

وهذا الحكم الصادر عن الأمويين بحق أبوى رسول الله (ص) ذكره عبد العزيز بن باز، مُفتى عام المملكه العربيَّة السعوديه فى كتاب (فتاوى نور على الدرب) المتضمَّن لأكثر من (٢٢٠٠) فتوى، وفيه: يقول السائل: نعلم أنَّ من كان من أهل الجاهليَّة، أى قبل مبعث النبى (ص) فهو من أهل الفتره - أى معذور لأنَّه لم تبلغه الحجَّه - وسؤالى عن حكم أهل الفتره، لأننى سمعت حديثاً عن رسول الله (ص) أنَّه جاء رجلٌ فقال: أين أبى؟ فقال (ص):

«فى النار» فذهب الرجل يبكى، فناداه فقال له

: «إنَّ أبى وأباك فى النَّار». فهل هذا الحديث صحيح؟

يقول فى الجواب: (الصحيح من أقوال العلماء أنَّ أهل الفتره يُمتحنون

يوم القيامة. . . وأما حديث »

إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ» فهو حديث صحيح رواه مسلم في صحيحه، أَنَّ رجلاً قال: يا رسول الله أين أبي؟ قال:

«في النار»، فلما ولى دعاه، وقال له:

«إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ»، واحتجَّ العلماء بهذا على أَنَّ أبا النبي كان ممن بلغته الدعوه وقامت عليه الحجة فهذا قال في النار، وهكذا لما استأذن ربّه أن يستغفر لأمه نهى عن ذلك. . . (١)

وقد اجتمعت كلمات أصحاب منهج ابن تيمية على مثل ذلك، ومنهم الألباني إمامهم في الحديث يقول في (سلسله الأحاديث الصحيحة)، في ذيل الحديث (٢٥٩٢): «إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ» (واعلم أيها الأخ المسلم أَنَّ بعض الناس اليوم وقبل اليوم لا استعداد عندهم لقبول هذه الأحاديث الصحيحة، وتبني ما فيها من الحكم بالكفر على والدي الرسول (ص)).

ثم يبين الألباني مضمون هذه الأحاديث في دلالتها على كفر والدي الرسول (ص).

ولم يكتفِ هذا النهج الأموي بهذا القدر، وإنما وسع الدائر، وقال بأن المراد من قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (النساء: ٥٩)، وَأَنَّ الَّذِينَ تَجِبَ طَاعَتُهُمْ هُمُ الْحُكَّامُ وَأُولَى الْأَمْرِ حَتَّىٰ وَلَوْ كَانُوا مِنَ الْفَسِيقِ، وَالْفَجْرِهِ، وَمَنْ شَارَبِي الْخَمْرِ. . . (٢)

والسبب الذي دفعهم لهذا المعتقد هو أَنَّهُمْ وجدوا أَنَّ كُلَّ حُكَّامِ بَنِي أُمَيَّةٍ فسقه فجره، وكذلك من جاء بعدهم، ففسروا القرآن كما يحلو لهم.

وهذا المعتقد أيضاً صرَّح به الشيخ العثيمين في (شرح العقيدة الواسطية) بالقول: (فأهل السنّة يخالفون أهل البدع تماماً، وكان الناس فيما سبق يجعلون

١- فتاوى نور على الدرب: ج ١ ص ٩٠.

٢- انظر: سلسله الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: ج ٦، ص ١٨٠.

على الحجّ أميراً، كما جعل النبيّ (ص) أبا بكر أميراً على الحجّ في العام التاسع من الهجرة، وما زال الناس على ذلك يجعلون للحجّ أميراً قائداً، فهم يرون إقامه الحجّ مع الأمراء وإن كانوا فساقاً، حتّى وإن كانوا يشربون الخمر في الحجّ، لا يقولون هذا إمامٌ فاجر لا نقبل إمامته لأنهم يرون أنّ طاعه وليّ الأمر واجبه وإن كان فاسقاً بشرط أن لا يخرجّه فسقه إلى الكفر البواح إلّا إذا كفر كفراً صريحاً).

ويقول أيضاً: (لكن أهل السنّه والجماعه (١) حتّى مع هذا الأمر المستلزم لهذين... فالأمير إذا كان يشرب الخمر ويظلم الناس بأموالهم، نصلى خلفه الجمعه وتصحّ الصلاه... حتّى أنّ أهل السنّه والجماعه يرون صحّه الجمعه خلف الأمير المبتدع إذا لم تصل بدعته إلى الكفر، فإن قلت: كيف نصلى خلف هؤلاء ونتابعهم في الحجّ والجهاد والجمع والأعياد وهم أهل فسق وفجور وشرب خمر حتّى في الحجّ... (٢) فيبرّر ذلك بالآيه المتقدمه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

ثمّ يستعرض العثيمين مجموعه من الروايات ليؤيد بها كلامه، وفقاً للمنطق السفيناني الأموي.

ومن الموارد التي يتابع أصحاب هذا المنهج حملتهم على جميع الفرق الإسلاميه، وليس على الشيعه الإماميه وحدهم، ما جاء في كتاب (شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري) تأليف عبد الله بن محمّد الغنيمان، رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعه الإسلاميه بالمدينه المنوره، حيث يقول: (وقد انتسب إلى الأشعري أكثر العالم الإسلامى من أتباع المذاهب الأربعة، وهم

١- وهذا من التدليس الواضح لأنهم ليسوا أهل السنّه والجماعه بل هم أتباع ابن تيميه.

٢- شرح العقيد الواسطيه: ص ٦٥٧-٦٥٩.

يعتمدون على تأويل نصوص الصفات تأويلاً يصل أحياناً إلى التحريف... وهنا لابد لعلماء الإسلام ورثته رسول الله (ص) [وهم برأيه أتباع ابن تيمية فقط] من مقاومه هذه التيارات الجارفة، على حسب ما تقتضيه الحال من مناظرات، أو بالتأليف، وبيان الحق بالبراهين العقلية والنقلية، وقد يصل الأمر أحياناً إلى شهر السلاح (١).

ومن هذا القبيل ما ورد في كتاب (اللائي البهية في شرح العقيدة الواسطية) وكتاب العقيدة الواسطية لابن تيمية، والشارح هو الشيخ صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وفيه يقول: (وقد غلط من غلط في معنى أهل السنة والجماعة، فأدخل في أهل السنة والجماعة بعض الفرق الضالة في المدح، كالأشاعرة والماتريديين، ومن أمثال من غلط من المتقدمين السفاريني، في شرحه لوامع الأنوار البهية، فقال: اعلم أن أهل السنة والجماعة ثلاث طوائف) (٢) ومقصوده أنهم: أهل الحديث والأثر، والأشاعرة، والماتريديين.

فإذن من عيوب السفاريني - عند آل الشيخ - إدخاله للأشاعرة والماتريديين ضمن أهل السنة والجماعة، لأن أهل السنة والجماعة في نظره هم طائفة واحدة، وهم من اعتقد بأفكار ونهج ابن تيمية.

ثم يقول: (قال - ابن تيمية - صار المتمسك بالاسلام المحض الخاص عن الشوب هم أهل السنة والجماعة، فأما أهل السنة والجماعة فنه واحدة - وليس كما قال السفاريني - وفرقه واحدة وطائفة واحدة، وهم أهل الحديث، وهم أهل الأثر، وهم أتباع السلف الصالح، وهذا شبه إجماع من

١- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ج ١ ص ١٩.

٢- اللائي البهية في شرح العقيدة الواسطية: ج ١ ص (٨) ٧.

السلف على أنّ أهل السنّه والجماعه هم أهل العلم وأهل الحديث وأهل الأثر وما شابه، وقد غلط طائفه من أهل العلم من الحنابله فقالوا الفرقه الناجيه عباره عن ثلاث فئات، الأولى أهل الحديث، والثانيه الأشاعره، والثالثه الماتريديه، كما قال ذلك السفاريني، وهذا قول باطل وغلط لأنّ الأشاعره والماتريديه من الفئات التي عليها الوعيد) (١)

ومثل ذلك ما ورد في كتاب (الانحرافات العقديّه والعلميّه في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارها في حياه الأئمّه) تأليف على بن بحيث الزهراني، يقول: (وتعتبر فرقنا الأشاعره والماتريديه من أكثر الفرق الإسلاميه، ومن أعظم طوائف المتكلمه، والتي لا تزال إلى اليوم تمثّل نسبه كبيره بين المسلمين، وقد وصل الأمر بالأشاعره في بعض الأحيان إلى محاربه عقيدته السلف والنيل من علمائها، واستعداد السلطه عليهم، كما فُعل بالحافظ عبد الغني المقدسي (٢) حيث طردوه. . . والذي جرى منهم لشيخ الإسلام ابن تيميه أمر مشهور، حيث تسببوا في نفيه وسجنه وحرق كتبه، وآذوه وأتباعه أشد الإيذاء، حتّى صار كثير منهم يخفي عقيدته حتّى لا تطوله. . . ومحاربه العقيدته الصحيحه ومنع القراءه في كتب هذه العقيدته وعلمائها كابن تيميه وغيره، ومما يؤسف له أن كان للأزهر من هذه العداوه أوفر الحظّ والنصيب، حيث لم يكن لحاملي هذه العقيدته - أي عقيدته ابن تيميه - من العلماء مكانٌ يُذكر، ولم ترتفع هذه العقيدته فوق منبره يوماً من الأيام، لأنّ المتكلمين ورثوه بعد زوال مؤسسيه من العبيدين - أي الفاطميين - وعملوا على نشر مذهبهم

١- المصدر نفسه: ج ١ ص ٦٦٠-٦٦١.

٢- هو الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي، ولد سنه ٥٤١هـ، أمّتحن غير مرّه بسبب عقيدته السلفيه، ومات سنه ٦٠٠هـ-.

دون مذهب السلف (١)

ومن الموارد الأخرى ما ورد في كتاب (فتاوى الأئمة النجديّة من شيخ الإسلام محمّد بن عبد الوهّاب إلى سماحه الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز) جمع وإعداد أبو يوسف مدحت بن حسن آل فراج.

فبعد أن يبيّن في الكتاب أنّ المعتزلة والأشاعره هم تلاميذ الجهميّة، يقول: (المعطله وهؤلاء نفوا عن الله ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله من صفات الكمال زاعمين أنّ إثباتها يقتضى التشبيه والتجسيم، فهم على طرفى نقيض مع المشبّهه، ومذهب التعطيل مأخوذ من تلامذه اليهود والمشرّكين وضلال الصابئين، وأوّل من حُفظ عنه مقاله التعطيل فى الإسلام هو الجعد بن درهم فى أوائل المئه الثانيه، وأخذ هذا المذهب الخبيث عنه الجهم بن صفوان، وإليه تُنسب الجهميّة، ثمّ انتقل هذا المذهب إلى المعتزلة والأشاعره، وهذه أسانيد مذهبهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشرّكين والفلاسفه) (٢).

فهم كما نسبوا إلى الشيعة أخذ مذهبهم وعقيدتهم من عبد الله بن سبأ، ها هم يصرّحون بأنّ كلّ عقائد الفرق الإسلاميّه مأخوذه من اليهود والمشرّكين والصابئين.

والعجيب كما قلنا مراراً أنّ أصحاب المدرسه السلفيّة لا يصرّحون بمثل هذه الأفكار والمؤاخذات على الأشاعره والمعتزله من على المنابر وشاشات

١- الانحرافات العقديّه والعلميّه فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريّين وآثارهما فى حياه الأئمّه: ج ١ ص ٦٨-٦٩.

٢- فتاوى الأئمّه النجديّه من شيخ الإسلام محمّد بن عبد الوهّاب إلى سماحه الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز: ج ١ ص ٥١٤.

التلفزه، ولكن كتبهم تشهد على نظرتهم لأمثال هؤلاء.

وفي كتاب (الأشاعره في ميزان أهل السنّه) الذي ينتقد فيه مؤلفه فيصل الجاسم الأشاعره، يقول: (ثم يقال كيف يدعى ذلك في رجل قضى أربعين سنه من عمره على الاعتزال [أى أبا الحسن الأشعري] ثم تاب في أواخر حياته [باعتبار أنه كان معتزلياً كافراً ثم تاب] وعاش في مرحله التوبه ما يقرب عشرين سنه تزيد قليلاً أو تنقص قليلاً على اختلاف الروايات في مولده، كيف يكون مثل من كان هذا حاله إماماً للمسلمين؟ متى تعلّم العلم ورسخ فيه حتى يتخذ إماماً دون أئمه السنّه وأهل الحديث؟ هذا ضرب من المُحال بل من الجنون) (١).

فهل أتباع الأشاعره في هذا العالم الإسلامى كلهم مجانين؟!

وإذا أردنا الانتقال إلى مواقفهم من الشيعة، فإنهم اعتبروهم خنازير يُمسخون كما مُسخ اليهود من قبل، كما صرح بذلك محمّد بن عبد الوهاب في كتابه (رساله في الردّ على الرافضه) حيث يقول: (ومنها (٢): أنّ اليهود مسخوا قرده وخنازير وقد نقل أنّه وقع ذلك لبعض الرافضه في المدينه المنوره وغيرها، بل قد قيل: إنّهُ تمسخ صورهم ووجوههم عند الموت، والله أعلم) (٣).

هذا كلام إمام السلفيّة، والمجدّد لمعتقداتهم، والذي يوزعون وينشرون له كتابه المذكور في كلّ مكان في عصرنا الحاضر.

بيد أنّ التأسيس النظرى لمثل هذه المعتقدات لم يكن أمراً طارئاً في

١- الأشاعره في ميزان أهل السنّه: ص ٧٤٦.

٢- أى من مشابهه الشيعة الرافضه لليهود.

٣- رساله في الردّ على الرافضه: ص ١٠٦.

معتقدات هؤلاء؛ لأنهم ورثوه عن إمام أئمتهم الشيخ ابن تيمية الذى يقول فى كتابه (الاستقامة): (فكلما كثر البر والتقوى قوى الحسن والجمال، وكلما

قوى الإثم والعدوان قوى القبح والشين حتى ينسخ ذلك ما كان للصوره من حسن وقبح، فكم ممن لم تكن صورته حسنه ولكن من الأعمال الصالحه ما عظم به جماله وبهاءه حتى ظهر ذلك على صورته، ولهذا يظهر ذلك ظهوراً بيناً عند الإصرار على القبائح فى آخر العمر عند قرب الموت، فنرى وجوه أهل السنه كلما كبروا تكون أجمل، ووجوه أهل القبائح كلما كبروا تكون أقبح، وهذا ظاهر لكل أحد فيمن يعظم بدعته وفجوره مثل الرافضه من الترك ونحوهم، فإن الرافضى كلما كبر قبح وجهه وعظم شينه، حتى يقوى شبهه بالخنزير، وربما مُسخ خنزيراً وقرداً كما تواتر ذلك عنهم) (١).

وهذا كتاب آخر من كتبهم التدريسيه الأكاديميه وهو (شرح العقيدة الطحاوية) للشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك، من إعداد عبد الرحمن بن صالح السديس، حيث ينقل قول الإمام الطحاوى: (وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا- تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)، ثم يقول الشارح البراك: (وقوله: «والأركان والأعضاء والأدوات...» لا حول ولا قوه إلا بالله، عفا الله عن المؤلف وغفر الله لنا وله، كيف ينفى الأعضاء عن الله سبحانه وتعالى) (٢).

فالبراك يستغفر الله تعالى من تنزيه الله سبحانه وتعالى لأن الطحاوى نفى الأعضاء عنه سبحانه وتعالى!

فهل هذا هو المنطق العلمى فى البحث؟ وهل هذه هى طريقة القرآن

١- الاستقامة، ابن تيمية: ج ١ ص ٣٦٥.

٢- شرح العقيدة الطحاوية: ص ١٤١.

الكريم في التحاور؟

ولماذا يعمل هذا المنهج على صرف الأنظار عن القضايا الأساسية للأمة، حيث نجدهم يخترعون أموراً على وسائلهم الإعلامية والفضائيات لا- واقع لها، مثل دفاعهم المزعوم عن زوج النبي (ص) السيده عائشه، وشنوا الحملات الدعائيه على من يتهمها ويفترى عليها، وتاجروا بهذه المسأله، وادّعوا أنّ الشيعة ينسبون إليها بعض الافتراءات، والشيعة بريئون من ذلك كلّه.

أمّا مسأله الإفك التي تحدّث عنها القرآن الكريم وبرأ عائشه - بحسب زعمهم - فنحن لا ندخل في نقاشها؛ لأنّ القرآن الكريم أمرنا بصريح العبارة بقوله تعالى: **وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ * يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ... (النور: ١٦-١٧).**

وكأنّه تعالى يقول لنا: لا شأن لكم أنتم كمؤمنين وكمجتمع إسلامي بمثل هذه القضية، ولا ينبغي لكم الخوض في مثل هذا الحديث.

لكن الفضائيات المأزومه والمنهزمه فكرياً وعقائدياً نشرت هذه القضية.

وقد توضّحت الغايه من وراء هذه الضجّه الإعلاميه، وما كان إلّا المتاجره والافتراء والاتّهام. نعم، كلّ ما في الأمر أنّ بعض علماء الشيعة أشاروا إلى هذه المسأله في مطاوي كتبهم في الوقت الذي تجد فيه آلاف الكتب لعلماء ومراجع الشيعة ضعّفوا مثل هذه الأحاديث وأسقطوها عن الاعتبار تنزيهاً وصوناً للنبي (ص) وأزواجه، لأنّ معتقدتهم هو التعامل بكلّ احترام مع أمّهات المؤمنين، رغم أن عائشه خرجت على الإمام أمير المؤمنين (ع) في معركة الجمل، وهل خرجت - كما يقول البعض - للإصلاح، وهي التي صرّحت بأنّها أحدثت بعد النبي (ص) وندمت وبكت إلى آخر عمرها لأجل ذلك، كما هو ثابت في محلّه وصرّح به الألباني في «سلسله الأحاديث»

إذن كان الأجدد بهؤلاء عدم الحديث عن هذه القضية، ومثل هذه المسائل التي تسمى إلى أمهات المؤمنين، لأن الباطل يموت بموت ذكره، وإذا عادوا لمثله كانوا من أوضح مصاديق الآية: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النور: ١٩) .

ولماذا هذه المحاولات الدائمة والحثيثة لإبراز مدرسه أهل البيت (ع) وأتباعها أنهم يمتلكون عقائد فاسده مثل اعتقادهم أن كل من لا يؤمن بعصمه وإمامه أئمه أهل البيت (ع) لا فرصه له للنجاه في الآخرة، وأنه من أهل النار، وأنه مخلد فيها، مع كون ذلك مخالفاً للاتجاه العام لمعتقدات علماء هذه المدرسه، في الوقت الذي لا ينظرون فيه إلى كلمات أعلامهم الصريحه والواضحه في تكفير من خالفهم، وفي اتّهامه بالزندقه وما شاكل ذلك؟

وأين هم من أقوال أمثال السفارينى التي ذكرناها سابقاً بأنه فرقه واحده وطائفه واحده وهم أهل الحديث وأتباع السلف الصالح، وأهل السنّه والجماعه هم الفرقة الناجيه، ومضافاً إلى ذلك اعتبارهم أن بعض طائفه أهل العلم من الحنابله قد اشتبهت فضلاً عن غير الحنابله.

ومن الطبيعي أنهم عندما يكفرون الأشاعره والمعتزله والماتريديه أن يعتبروا أن رأس الفرقة الهالكه هم الشيعه وأتباعهم!!

هل الصفات الخبرية محكمه أم متشابهة؟

إشاره

تنقسم الصفات الإلهية عموماً إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، والمراد من الصفات الذاتية: الصفات المختصه بذات الله سبحانه وتعالى، من قبيل العلم، والقدرة، والسمع، والبصر ونحو ذلك.

أمّا الصفات الفعلية، فهي تلك الصفات التي ترتبط بفعل الله سبحانه وتعالى، كالخلق، والإيجاد، والرزق، والإعطاء، والمنع، والإحياء، والإماتة، ونحوها.

ثم إن الصفات التي تتعلّق بالذات تنقسم إلى صفات ذاتية ثابتة من خلال العقل - بمعنى أنّ العقل هو الذى يشبها الله تعالى، من قبيل الحياه، والوجود، والعلم، والقدرة - وصفات لا يدركها العقل - كما يدعى البعض - فلا تثبت إلّا بالدليل النقلى؛ الأعمّ من أن يكون قرآنيّاً أو نصّاً نبويّاً.

ومن مصاديق ذلك الموارد التي نبحثها، ونعنى بها الصفات الذاتية الخبرية التي هي الوجه، والصورة، واليد، والأصابع، والجنب، والرّجل، والقدم، وهكذا العشرات من الصفات التي ذُكرت في كلمات القوم.

وليس مورد بحثنا أو نقاشنا مع ابن تيمية في صفات العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والحياه، ونحو ذلك، ممّا قلنا بأنّه صفات ذاتية مختصه بذات الله وقد أثبتّها العقل.

إذن هناك جملة من الصفات الخبرية وردت في القرآن الكريم وكذلك في النصوص الواردة عن النبي الأكرم (ص)، وهي ممّا اتّفق عليه علماء المسلمين.

والكلام هو في تفسيرهم لهذه الصفات، ومعانيها، ومصاديقها، وهذا من أهم موارد الاختلاف بين الأشاعره والشيعة الإمامية . . . وبين ابن تيمية وأتباعه.

وعلى أساس المعتقد والرأى الذى تتبناه كل فرقه فى موضوع الصفات يتبين لنا رأياها فى التجسيم والحد والحيز وغير ذلك بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى.

ومن الأصول والمعارف القرآنية التى فى ضوئها نفهم الصفات الخبرية ومعانيها ومصاديقها: مسأله المحكم والمتشابه، وكون هذه الصفات الواردة فى آيات الكتاب الكريم من الآيات المحكمه أم من الآيات المتشابهه.

ويقودنا ذلك إلى ضروره معرفه آراء المذاهب الإسلاميه فى هذه المسأله، لاسيما ابن تيمية وأتباعه.

ومقصودنا من الصفات الخبرية هى تلك الآيات التى ورد فيها ذكر اليد والوجه والصدر والمجىء وغير ذلك بالنسبة إلى الله تعالى - كما تقدم -.

ضابط المحكم والمتشابه فى القرآن

أمياً بالنسبة إلى المحكم والمتشابه، فالآيات القرآنية تنقسم إلى قسمين وفقاً لما ورد فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل عمران: ٧). ولم يرد فى القرآن بيان لكل آية أنها محكمه أو متشابهه، وهذا ما أوجب وقوع الاختلاف فى معنى الأحكام والتشابه إلى

أقوال متعدّده، ثمّ في الإعابه على أهل الزيغ والهوى لأتباعهم ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والتأويل، والذي نستفيد منه النهى عن أتباع المتشابه، حيث اعتبرت الآيات ذلك طريقه أهل الزيغ. ولكن من الواضح أنّ المفهوم عرفاً من هذا التعبير بعد تلك القسمة الثنائيه أنّ المقصودين بذلك هم الذين يختصّون بأتباع المتشابهات ويلتقطونها ويفصلونها عن المحكمات ابتغاء الفتنة والمشابهة وتشويش الأذهان من خلال ذلك التشابه.

وظاهر كلام الكثير ممّن فسّروا معنى المحكم والمتشابه أنّ تفسيرهم مبنيّ على أساس إرادته التشابه المفهومى من التشابه فى الآيه، إلّا أنّ هذا الافتراض بعيدٌ فى نفسه - كما بيّنا فى بحثنا عن معنى المحكم والمتشابه (١) - لنكتتين هما:

أولاً: - تصريح القرآن نفسه بأن آياته إنّما نزلت بياناً وتبياناً وهدىً ونوراً بلسانٍ عربىٍّ مُبين، وهذا لا ينسجم مع فرض التشابه المفهومى والإجمال.

ثانياً: التعبير بالأتباع فى قوله تعالى: *فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ* فإنّ الأتباع لا معنى له إذا أُريد المتشابه المفهومى، إذ ذلك فرع وجود مدلول ظاهر يتعين فيه اللفظ، ومع التشابه المفهومى لا مدلول ليُتبع، وهذا بخلاف ما لو أُريد التشابه المصداقى، بمعنى أنّهم يتبعون الآيات التى مصاديقها الخارجيه متشابهه لا تتناسب مع المصداق الواقعى الغيبى الذى ينطبق عليه مفهوم الآيه، فمثلاً كلمه الصراط فى *أهدنا الصراط المستقيم* أو العرش والكرسى فى الآيات الأخرى مدلولها اللغوى واضح لا تشابه فيه، إلّا أنّ مصاديقها الخارجيه سنخ مصاديق لا تنسجم أن تكون هى المقصوده فى هذه الآيات، فمن فى قلبه زيغ يتبع مثل هذه الآيات ليطبّقها على مصاديقها الخارجيه المتشابهه.

١- انظر: أصول التفسير والتأويل، السيد كمال الحيدرى: ج ١، بحث المحكم والمتشابه.

فالحق أنّ ظاهر الآيه فى سورة آل عمران هو إرادته التشابه المصداقى، بمعنى أنّ هناك أناساً فى قلوبهم زيغ فيتبعون الآيات التى مصاديق مداليلها المفهومية فى الخارج لا تنسجم مع واقع مصاديقها، لأنّ هذه من عالم الشهاده والمادّه وتلك من عالم الغيب، فيطبّقونها على المصاديق الخارجيه الحسيه باعتبار عدم معرفيه تلك المصاديق الغيبيه وعجز الذهن البشرى عن إدراكها فى هذه النشأه، ويحاولون بذلك إلقاء الشبهه والفتنه والبلبله فى الأذهان، وهذا مسلك عامّ فى فهم وتفسير الآيات المتشابهه (١).

قال السيد الطباطبائى: (وكيف كان، فهذا الاختلاف لم يولّده اختلاف النظر فى مفهوم الكلمات أو الآيات - أى مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغه والعرف العربى - فإنّما هو كلامٌ عربىٌ مُبين لا- يتوقّف فى فهمه عربىٌ ولا- غيره ممّن هو عارفٌ باللغه وأساليب الكلام العربى. وليس بين آيات القرآن آيه واحده ذات إغلاقٍ وتعقيد فى مفهومها بحيث يتحير الذهن فى فهم معناها، كيف! وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحه خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتّى أنّ الآيات المعدوده من متشابهه القرآن كآيات المنسوخه وغيرها فى غايه الوضوح من جهه المفهوم، وإنّما التشابه فى المراد منها، وهو ظاهر.

وإنّما الاختلاف كلّ الاختلاف فى المصداق الذى تنطبق عليه المفاهيم اللفظيه من مفردها ومركبها وفى المدلول التصورى والتصديقى) (٢).

وعلى سبيل المثال: إذا سمعنا ألفاظ الحياه والعلم والقدره والسمع والبصر والكلام، وكذلك السماء والأرض واللوح والقلم والعرش

١- المصدر نفسه: ج ١، بحث المحكم والمتشابه بتصريف.

٢- الميزان فى تفسير القرآن: ج ١ ص ٩.

والكرسى وغير ذلك، كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات الماديّة لمفاهيمها.

(وهذا شأننا في جميع الألفاظ المستعمله، ومن حقّنا ذلك، فإنّ الذى أوجب علينا وضع ألفاظ إنّما هو الحاجه الاجتماعيه إلى التفهيم والتفهّم، والاجتماع إنّما تعلّق به الإنسان ليستكمل به فى الأفعال المتعلّقه بالمادّه ولو احقها، فوضعنا الألفاظ علائم لمسمّياتها التى نريد منها غايات وأغراضاً عائده إلينا) (١).

هذه الحقائق التى أشير إليها وإن كان كلّ واحدٍ منها تنطوى على مفهوم واحد إلّا أنّها يمكن أن تكون مختلفه المصاديق، بعضها مادى وبعضها مجرد، فعندما يستخدم القرآن الكريم ألفاظ: الميزان والقلم والعرش والكرسى واللوح، فليس من الضرورى أن تنطوى هذه المفاهيم على مصداق واحد هو المصداق المادى، بل يمكن للمصداق أن يتنوّع وهو يمتدّ ليشمل بالإضافة إلى المصداق المتداول والمألوف فى حياتنا الحسيّه مصاديق أخرى فوق العالم المشهود.

فى محلّ بحثنا، اعتبر ابن تيمّيه أنّ جميع الآيات التى ورد فيها ذكر الصفات الخبريّة، هى كلّها من الآيات المحكمات، فقال بأنّ المحكمات هى آيات الصفات خاصّه، أعمّ من صفات الله سبحانه كالعليم والقدير والحكيم والخبير، وصفات أنبيائه كقوله فى عيسى بن مريم (ع): **وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ (النساء: ١٧١)** وما يشبه ذلك.

وقال فى التفسير الكبير: (وأما إدخال أسماء الله وصفاته أو بعض ذلك فى المتشابه الذى لا يعلم تأويله إلّا الله أو اعتقاد أنّ ذلك هو المتشابه الذى

استأثر الله بعلم تأويله، كما يقول كل واحد من القولين طوائف من أصحابنا وغيرهم، فإنهم وإن أصابوا في كثير مما يقولونه ونجوا من بدع وقع فيها غيرهم. . . (١)

ومن النتائج المترتبة على هذا البحث: أن الآيه إذا كانت محكمه فتبقى على ظاهرها ولا تحتاج إلى شيء، وإذا كانت متشابهه فمن أجل فهمها لابد من إرجاعها إلى المحكمات، ومن أتبع المتشابهات دون إرجاعها إلى المحكمات كان هدفه ابتغاء الفتنة، ووقع في الزيغ.

وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية وأتباعه حيث قالوا: بأن الصفات المتعلقة بمثل: القدم، والرجل، والوجه، واليد، والصورة ونحو ذلك تعد من المحكمات لا من المتشابهات. وإذا كانت من المحكمات فلا بد من حملها على الظاهر، والإيمان بها كما ورد في ظاهرها. فعندما تقول الآية: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الفتح: ١٠) نرجع إلى اللغة العربية وما تقوله في المراد من اليد، وحيث يُراد بها اليد الجارحة والعضو المخصوص، فنؤمن بها كذلك، ولا نرجع ذلك إلى المحكم.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بأن هذه الصفات من المتشابهات التي لابد من إرجاعها إلى المحكمات، والنتيجة تخالف ما تقدم بحيث أنه لا يجوز الإيمان بها وفق الظاهر.

فالمحكم هو الذي يُراد به ظاهره ولا نرجعه إلى شيء آخر.

والمتشابه هو الذي لا يُراد به ظاهره، ولفهمه لابد من الرجوع إلى المحكم.

فأول نتيجة تترتب على كون الصفة محكمه - كما هو رأى ابن تيمية - هي

أن يُراد منها حقيقتها، ولا بدّ من إمرارها على ظاهرها.

وهكذا أصرّ ابن تيميّه وأتباعه على أنّ آيات الصفات الخبريّة من المحكمات - من غير إقامه أيّ دليل - لأجل إبقاء معانيها على ظواهرها.

فالبحث الأساسى إذن هو من الناحية العلميّة والمنهجيّة وأن نشخص هذه الآيات فى كونها من المحكمات لإبقائها على ظواهرها أم أنّها من المتشابهات.

ومن الذين ساروا على منهج ورأى ابن تيميّه فى الصفات الخبريّة صالح الفوزان كما ورد فى كتابه (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد)، حيث بعد ذكره للآية المباركة فى سورة آل عمران، يقول: (ونصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه، يقرأها المسلمون ويتدارسونها ويفهمون معناها ولا ينكرون منها شيئاً، وإنّما ينكرها المبتدعه من الجهميّة والمعتزلة والأشاعره الذين ساروا على منهج مشركى قريش) (١).

فدليله إذن هو قراءه وفهم المسلمين لها وعدم إنكار شىء منها، وبذلك يجزم كونها محكمه، وسنذكر لاحقاً أنّ عموم أعلام المسلمين السنّه بالإضافة إلى علماء مدرسه أهل البيت (ع) يقولون إنّ هذه الآيات المرتبطه بالصفات الخبريّة هى من المتشابهات.

ونحن نرى أنّه حتى الوهّابيه تعتقد أيضاً - فى باطنها وفى ارتكازاتها - أنّ هذه الآيات آيات متشابهه، وإن قالوا فى الظاهر أنّها محكمه، وذلك بدليل تعقيهم هذه الآيات المتكلّمه عن الصفات الخبريّة بقولهم: «بلا- تمثيل ولا- تكييف»، وإلّا لو كانت محكمه فلماذا يذكرون مثل هذه القيود؟ فالآيات

١- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد: ص ١٤٤.

المتشابهة هي التي تحتاج إلى مثل هذه القيود.

والأصل القرآني في مسائل الأسماء والصفات هي الآية المحكمه في قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ، ومنها تُؤخذ كل هذه القيود. والتفت علماء المسلمين إلى هذه الحقيقة بشكل واضح وجلّي، ومنهم الإمام عبد الحلیم محمود، أحد علماء الأزهر الشريف، فقال في فتاواه: (والموقف الذي يقفه من أراد متابعه السلف الصالح... إنما هو الإيمان بها مع التنزيه لله تعالى عن الجسميه وتوابعها... هذا هو مذهب السلف في الصفات، وهو مذهب لا يثير جدلاً ولا خصومه، وليس من طبيعته ذلك، إنه مذهب العبوديه الصحيحه، وهو المذهب الذي يتمذهب به كل من عنده نزعه التدنّين السليمه، وهو مذهب الإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل، والسلف الصالح، ومن الطبيعي أن يكون مذهب الفرقة الناجيه) (١).

ومنهم الألوّسى في (روح المعاني) حيث يقول: (وأنت تعلم أنّ طريقه كثير من الأعلام وأساطين الإسلام الإمساك عن التأويل مطلقاً مع نفى التشبيه والتجسيم، منهم الإمام أبو حنيفه والإمام مالك والإمام أحمد والإمام الشافعي ومحمد بن الحسن وسعد بن معاذ المروزي وعبد الله بن المبارك وأبو عائد خالد بن سليمان صاحب سفیان الثوري وإسحاق بن راهويه ومحمد بن إسماعيل البخاري والترمذي وأبو داود السجستاني... وقال البيضاوي في الطوالع: والأولى أتباع السلف في الإيمان بهذه الأشياء، يعنى المتشابهات...) (٢).

١- فتاوى الإمام عبد الحلیم محمود: ج ١ ص (٨) ٩-٩٠.

٢- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ج ١٦ ص ٢٢٩.

ومن الذين تبعوا ابن تيمية في القول بأن الصفات الخبرية من المحكمات العلامة العثيمين في (شرح العقيدة السفاريتية) فقال: (أما ظاهرها فهو المعنى اللائق بالله حقيقة دون المجاز، فالمراد باليد حقيقته يد حقيقته، تأخذ وتتصرف وتقبض وتبسط، وكذلك أيضاً المراد بالأصابع أصابع حقيقته، يأخذ الله بها ما أراد من خلقه... وهكذا بقيه الصفات... فنحن نمزجها كما جاءت لفظاً ومعنى لأنها ألفاظ جاءت لمعانٍ، فمن نفى المعنى فإنه لم يمزجها) (١).

وأيضاً في كتاب (الفتاوى الحموية) يقول ابن تيمية مؤكداً رأيه: (فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنّه رسوله (ص) من أولها إلى آخرها، ثم عامه كلام الصحابه والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر في أنّ الله سبحانه فوق كل شيء، وعلوّ - أو عالٍ - على كل شيء، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء) (٢).

ثم يشير إلى مجموعه من الآيات مثل إِلَيْهِ يَصِيَّعُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (فاطر: ١) وَإِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ (آل عمران: ٥٥) وَأَمَّنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ (الملك: ١٦)، ويرى أنّ المراد من (في) معنى (على) يعني: على السماء، وهكذا ينقل عشرات الآيات.

إذن فابن تيمية لم يذكر لنا دليلاً واحداً على أنّ هذه الصفات من المحكمات، وبعد أن عرفنا معنى المحكم والمتشابه لا بد أن نشير إلى الملاك والضابط الذي على أساسه نقول إنّ هذا محكم وهذا متشابه.

والضابط واضح وجلّي وإن كان يحتاج إلى بعض التأمل:

فإذا كانت هناك صفة من الصفات قابله الثبوت لله تعالى فهي صفة

١- شرح العقيدة السفاريتية: ص ١٠٧.

٢- الفتاوى الحموية الكبرى: ص ١٩٧.

محكمه، أما إذا كانت الصفه غير قابله لأن نثبتها، أو أن نصف الله تعالى بها، فهي صفه متشابهه.

وعندما ننظر إلى الآيات القرآنيه والنصوص النبويه ونريد أن نعرف كون الصفات الوارده فيها، هل هي محكمه أو متشابهه أصبح واضحاً لدينا ما هو المقياس والميزان في ذلك.

فإن ثبت كونها صفه كمال فتكون من المحكمات، وذلك مثل صفه العلم، أما إذا وجدنا فيها نقصاً فتكون من المتشابهات، كما لو وجدناها تنسب الجهل إلى الله تعالى، وهكذا لو نسبت إليه الحدوث.

ولو أخذنا مثال الجسميه، فإن ابن تيميه وفقاً لمبناه الصريح فإنها صفه كمال لله تعالى، وإذا ما ورد في النصوص ما يثبت الجسميه لله تعالى فهي من المحكمات لا من المتشابهات، وهكذا ما يلزم الجسميه من قبيل المكان والحيز والجهه ونحو ذلك، ولذلك يصل إلى تلك النتيجة التي مفادها أن الله سبحانه وتعالى له صورته الإنسانيه كما سيأتي بيان ذلك في الكلام عن حديث

«خلق الله آدم على صورته الرحمن» .

فمن حقنا إذن أن نسأل ابن تيميه عن دليله في كون هذه الآيات من المحكمات لا من المتشابهات، والقرآن الكريم قسم آياته إلى هذين القسمين، ولو كان الله تعالى قد كتب على صدر كل آيه بأنها محكمه أو متشابهه لارتفع النزاع، ولكن ليس الأمر كذلك.

ينتقل ابن تيميه بعد ذلك إلى الروايات فيقول: (مثل قصه معراج رسول الله إلى ربه ونزول الملائكه من عند الله، وصعود الملائكه إليه، وقوله في الملائكه الذين يتعاقبون فيكم بالليل والنهار فيعرج الذين باتوا فيكم إلى ربهم فيسألهم وهو أعلم بهم... والعرش فوق - أي فوق السماوات - والله فوق

عرشه وهو يعلم ما أنتم عليه. . . إنَّ الله لَمَّا خلق الخلق كتب في كتاب موضوع عنده فوق العرش أنَّ رحمتي سبقت غضبي، وقوله في الحديث الصحيح للجاريه: أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: رسول الله. قال: اعتقها فإنَّها مؤمنة).

وهنا يأتي نفس الإيراد والسؤال بأنَّه من قال إنَّ هذه النصوص محكمه حتَّى يُعمل بظاهرها؟

ثمَّ يقول: (ثمَّ ليس في كتاب الله ولا في سنَّه الرسول، ولا عن أحد من سلف الأئمَّه لا من الصحابه والتابعين، ولا عن أئمَّه الدِّين حرف واحد يخالف ذلك، لا نصّاً ولا ظاهراً، ولم يقل أحد منهم قط إنَّ الله ليس في السماء) (١)

فلكون هذه الآيات من المحكمات في رأيه، لا بدَّ من العمل بظاهرها، مدَّعيّاً أنَّ القرآن الكريم والنصوص النبويّه تؤيّد مدَّعاه، ثمَّ يضيف إلى ذلك إجماع الأئمَّه والعلماء على أنَّ الله في السماء.

ويردّ هذا الإجماع ما ورد في كتاب (فتح الباري شرح صحيح البخارى) للإمام الحافظ ابن حجر العسقلانى حيث يقول:

(ولو قال من ينسب إلى التجسيم من اليهود (٢): «لا- إله إلَّا الله الذى فى السماء» لم يكن مؤمناً، إلَّا إن كان عامياً لا يفقه معنى التجسيم، فيكتفى منه بذلك كما فى قصّه الجاريه التى سألتها النبىّ. . .) (٣) وقد مرّت هذه الروايه سابقاً.

١- الفتاوى الحمويّه الكبرى: ص ١٩٧.

٢- وهذا دليلٌ على كون نظريّه التجسيم منشؤها اليهود.

٣- فتح الباري شرح صحيح البخارى: ج ١٣ ص ٤٣٩.

موقف علماء السنه من آيات الصفات الخبريه

لم يوافق علماء السنّه على رأى ابن تيميه فى الصفات الخبريه، بل ذهبوا أو توافقوا مع رأى مدرسه الإماميه فى كونها من الآيات المتشابهه، وهذا الأمر أحد أهمّ الشواهد على الاختلاف بين مدرسه ابن تيميه ومدرسه علماء السنّه.

ومن الشواهد على ذلك:

أولاً: ما ورد فى كتاب (ابن تيميه) للإمام محمّد أبو زهره، حيث قال

: (المتشابه والتأويل: إنّ الكلام فى تأويل المتشابه له اتّصالٌ وثيقٌ بالكلام فى الصفات والوحدانيّه، فالكلام فى أحدهما يلازمه الكلام فى الآخر، والأساس فى هذا الموضوع هو أنّ كلمه متشابه قد وردت فى القرآن الكريم فى مقابل آيات محكمات. . . وأنّ جمهور المفسّرين على أنّ الآيات المتشابهات فى كتابه الكريم هى الآيات المتعلّقه بالصفات والأفعال المضافه إليه سبحانه وتعالى. . .) (١).

ثانياً: ما ورد فى كتاب (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم)

للإمام القرطبي، وهو غير صاحب كتاب التفسير المشهور، حيث يقول: (وكذلك قال فى حديثٍ آخر: «وكلتا يديه يمين» نافياً لتوهم النقص والقصور فى حقّه تعالى، وكذلك كلّ ما أطلق على الله تعالى - أى الصفات الخبريه - ممّا يدلّ على الجوارح والأعضاء، كالأعين، والأيدى، والجنب، والإصبع، وغير ذلك ممّا يلزم من ظاهره التجسيم الذى تدلّ العقول بأوائلها على استحاله، فهى كلّها متأوله فى حقّه؛ لاستحاله حملها على ظواهرها) (٢).

١- ابن تيميه حياته، عصره، آراؤه وفقهه: ص ٢٣٦.

٢- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ج ٣ ص ٣٧-٣٨.

ثالثاً: أيضاً ما أورده الإمام القرطبي في (المفهم لما أشكل) حيث قال: (قال رسول الله: إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه. . . فاحذروهم). ثم يقول: رواه أحمد والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى وابن ماجه، ثم في الهامش يقول: (. . . يتبعونه ويجمعونه طلباً للتشكيك في القرآن، وإضلالاً للعوام، كما فعلته الزنادقة، والقرامطة الطاعنون في القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه كما فعلته المجسّمه، الذين جمعوا ما وقع في الكتاب والسنة مما يوهم ظاهره الجسميه، حتى اعتقدوا أنّ البارى تعالى جسمٌ مُجسّمٌ وصورةٌ مُصوَّره ذات وجه، وعين، ويد، وجنب، ورجل، وإصبع، تعالى الله عن ذلك. . . فأما من يتبع المتشابه، لا على تلك الجهتين، فإن كان ذلك على إبداء تأويلاتها. . . فذلك مختلف في جوازه بناءً على الخلاف في جواز تأويلها، وقد عُرف أنّ مذهب السلف ترك التعرّض لتأويلاتها مع قطعهم باستحاله ظواهرها) (١).

ونحن أيضاً نضمّ صوتنا إلى مثل هذه الأصوات لنقول: اتركوا التأويل، ولا تقولوا تحمّل هذه الآيات على ظواهرها، وهذا لا يعنى رفضنا للتأويل،

بل لنقول بأننا نتنزّل عن مبدأ التأويل ولا- نقبل الحمل على الظواهر بل هذه من المتشابهات التى لا بدّ من إرجاعها إلى المحكمات.

رابعاً: ما ورد في كتاب (الجامع لأحكام القرآن) للمفسر الإمام القرطبي، يقول: (قال شيخنا أبو العباس (رحمه الله) متبعو المتشابه لا- يخلو أن يتبعوه ويجمعه طلباً للتشكيك أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه) (٢) وهو يشير إلى كلام أستاذه الذى ذكرناه في (المفهم) وينقل نفس العبارات، فلا نعيد.

١- المصدر نفسه: ج ٦ ص ٦٩٧.

٢- الجامع لأحكام القرآن: ج ٥ ص ٢٢.

خامساً : ما ورد في (شرح مختصر الروضة) لابن سعيد الطوفى، المتوفى سنة ٧١٦هـ-، قال: (وأما معنى المحكم فأجود ما قيل فيه: أنّ المحكم: المتّضح المعنى كالنصوص والظواهر... والمتشابه مقابله، وهو: غير المتّضح المعنى، فتشابه بعض احتمالاته ببعض للاشتراك... أو لظهور تشبيهه في صفات الله تعالى، كآيات الصفات وأخبارها، نحو وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ، لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ، بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ،

«يد الله مألوف لا- تغيضها النفقه»، «فيضع الجيّار قدمه»، «فيظهر لهم في الصورة التي يعرفونها»، «وخلق الله آدم على صورة الرحمن»، ونحو ذلك ممّا هو كثير في الكتاب والسنة، لأنّ هذا اشتبه المراد منه على الناس، فلذلك قال قومٌ بظاهرة، فجسّموا وشبّهوا، وفرّق قومٌ من التشبيه فتأولوا وحرّفوا، فعطلوا، وتوسّط قومٌ فسلموا وأمرّوه كما جاء... (١)

سادساً : ما ورد في (عمده القارى شرح صحيح البخارى) للإمام العيني، المتوفى ٨٥٥هـ-، قال: (يتنزل في باب التفعّل، وهذا من باب

المتشابهات، والأمر فيها قد علم، إمّا التفويض وإمّا التأويل بنزول ملك الرحمة، ومن القائلين... فعلى هذا الأساس وأمثاله، وليس في هذا الباب وأمثاله إلّا التسليم والتفويض إلى ما أراد الله من ذلك، فإنّ الأخذ بظاهرة يؤدى إلى التجسيم) (٢).

ونحن لا نريد اتّهام ابن تيميّه بأنّه يتبنّى الأخذ بالظاهر، بل نحيل ذلك إلى الإمام أبى زهره فى كتابه (ابن تيميّه حياته وعصره... الذى يقول: (ونتهى من هذا إلى أنّ ابن تيميّه يرى الألفاظ فى اليد والنزول والقدم

١- شرح مختصر الروضة: ج ٢ ص ٤٣-٤٥.

٢- عمده القارى شرح صحيح البخارى: ج ٧ ص ٢٩١.

والوجه والاستواء على ظاهرها... وهنا نقف وقفه: إن هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسيه، ولا تطلق على وجه الحقيقه على سواها، وإذا أُطلقت على غيرها سواءً أكان معلوماً أم مجهولاً فإنها قد استعملت في غير معناها (١).

وهنا نوجه السؤال إلى ابن تيميه: إن اليد هل تطلق على يد الله حقيقه أم مجازاً؟ فإن قال: حقيقه، فهذا هو التجسيم، وإن قال مجازاً، فإذن ليس على الظاهر، وهذا ما نريد إثباته من كلام ابن تيميه، وهنا تكمن مشكلتنا المنهجيه مع ابن تيميه وأتباعه.

لأنه - ابن تيميه - إمّا أن يقول بالمجاز والتأويل أو يلتزم بالتجسيم، ولا - يوجد أمامه خيارٌ ثالث، إذ إنَّها لا تكون بحالٍ من الأحوال مستعمله في ظواهرها، بل تكون مؤوله إذا لم يحملها على الحقيقه.

وعلى ذلك يكون ابن تيميه قد فرّ من التأويل ليقع في تأويلٍ آخر، وفرّ من التفسير المجازي ليقع في تفسيرٍ مجازيٍ آخر.

ولذلك فإنَّ الإمام أبو زهره يستشكل على ابن تيميه بأنه يحمل الصفات الخبريه لله تعالى على حقائقها ويقول: جسمٌ لا كالأجسام، ولكنّه - أي ابن تيميه - يعترض على أولئك الذين يذكرون ملاذّ الجنّه ويصفونها على حقيقتها، يقول ليس المراد حقائق الجنّه، بل هي استعمالات مجازيه، لذا يتابع ابن زهره قائلاً:

(وفي الوقت الذي يغضب فيه الغضب الشديد، ويستنكر ذلك الاستنكار الشديد في من يحمل هذه الألفاظ ويرجعها إلى محكماتها - في الصفات الخبريه - نراه يعتبر كلّ الأسماء الواردة في نعيم الجنّه مجازيه).

١- ابن تيميه حياته آراؤه وعصره: ص ٢٣٣-٢٣٤.

وهذا غريبٌ منه أن يقول بعدم وجود مجاز في القرآن في موضع، وفي موضع آخر يقول بوجود المجاز في القرآن، هذا مضافاً إلى التناقضات الأخرى الموجودة في كلماته.

سابعاً: ما ورد في (تفسير القرآن) لشيخ الإسلام المظفر السمعاني، أحد أئمة الشافعيه، السلفي المنهج، حيث قال في ذيل الآية (٣٠) من سورة (ق): (وهذا الخبر - إشاره إلى الروايه:

لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه... - يؤيد القول الثاني، والخبر من المتشابهه... (١)

ثامناً: ما ورد في (مسند الإمام أحمد بن حنبل) بتعليق الشيخ شعيب الأرنؤوط المعروف بكونه من أتباع منهج ابن تيميه، ولكنه لم يوافق على ما قاله في الصفات الخبريه، فذهب إلى مخالفه ابن تيميه، واعتقد: بأن الصفات الذاتيه الخبريه من المتشابهات: (- قدمه وجاء رجليه - هو من المتشابهه) (٢)

ولأجل ما قاله الأرنؤوط ومخالفته لمدرسه ابن تيميه، كتبوا كتاباً للرد عليه بعنوان (استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات) واعتبروه من المؤوله، وكتب فيه مؤلفه خالد بن عبد الرحمن بن حمد الشايع، وبتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز ما يستنكر فيه على الأرنؤوط ما اختاره في الصفات.

علماء السنه بين التأويل وعدم الأخذ بالظاهر

نظراً لكون هذا البحث من المباحث التي تعتبر مفتاحاً من مفاتيح معرفه الصفات، والتمييز بين آراء علماء السنه من جهه وعلماء الوهابيه وابن تيميه

١- تفسير القرآن: ج ٥ ص ٢٤٥.

٢- مسند الإمام أحمد: ج ١٣ ص ١٥٢، ذيل ح ٧٧١٨.

من جهة أخرى، كان لابد من التفصيل أكثر في بيان حقيقه وموقف علماء السنّه من الصفات الخبريّة، وقد تبين لنا من فقره السابقه عدم موافقه هؤلاء على ما ذهب إليه ابن تيمّيه، واعتبروا هذه الصفات من المتشابهات.

وهناك أيضاً مواقف أخرى لعلماء السنّه في مقابل ابن تيمّيه حيث انقسم هؤلاء إلى فريقين:

الفريق الأوّل: هم الذين قالوا بإرجاع الصفات إلى المحكمات، وهذا مذهب جمهور المسلمين من المتكلمين والفلاسفه والأشاعره والمعتزله - وهذا ما أشرنا إليه فيما تقدّم -.

الفريق الثاني: هم الذين قالوا بأنّ هذه الألفاظ أو الصفات لا يُراد بها ظاهرها، أو قالوا: لا نعلم ما هو المراد منها، ولذا ذهب بعضهم إلى التأويل.

أمّا الأدلّه والشواهد على وجود من قال بهذا القول - أي الفريق الثاني - فنذكر بعض الموارد، ومنها:

المورد الأوّل: ما ورد في (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم)

للإمام القرطبي (ت ٦٥٦ هـ-)، حيث قال: (وقوله: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّاهم الله فاحذروهم» يعنى: يتبعونه ويجمعونه طلباً للتشكيك في القرآن، وإضلالاً للعوام، كما فعلته الزنادقه، والقرامطه الطاعنون في القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابهه كما فعلته المجسّمه؛ الذين جمعوا ما وقع في الكتاب والسنّه ممّا يُوهّم ظاهره الجسميّه، حتّى اعتقدوا أنّ البارى تعالى جسمٌ مُجسّم، وصورةٌ مصوّره ذات وجه، وعين، ويد، وجنب، ورجل، وإصبع، تعالى الله عن ذلك، فحدّر النبيّ (ص) عن سلوك طريقهم. . . .

فأمّا من يتبع المتشابهه، لا على تلك الجهتين، فإن كان ذلك على إبداء

تأويلاتها، وإيضاح معانيها، فذلك مختلفٌ في جوازه بناءً على الخلاف في جواز تأويلها، وقد عُرف من السلف (١) ترك التعرّض لتأويلاتها مع قطعهم باستحاله ظواهرها. ومذهب غيرهم: إبداء تأويلاتها، وحملها على ما يصحّ حملُه في اللسان من غير قطع مُتعيّن محمل منها. (٢)

فكلام القرطبي صريح بأنّ مذهب السلف مخالف لما ادّعه ابن تيمية، وهو عدم الأخذ بظواهرها، أو اعتبارها من المتشابهات التي لا بدّ من رجوعها إلى المُحكّمات.

المورد الثاني: ما ورد في (عمده القارى) للإمام العيني، والذي أوردنا كلامه سابقاً، وفيه: (وهذا من المتشابهات، والأمر فيها قد عُلِم، إمّا التفويض وإمّا التأويل بنزول ملك الرحمة. . . فعلى هذا الأساس وأمثاله، وليس في هذا الباب وأمثاله إلّا التسليم والتفويض إلى ما أراد الله من ذلك، فإنّ الأخذ بظاهره يؤدّي إلى التجسيم) (٣)

فهو يشير إلى موقفين: إمّا التفويض وإمّا التأويل، ولكن الجميع يجزم بأنّه لا يُراد منها ظاهرهما، وبعضهم قال لا نعلم، ونُرجع علمها إلى الله فتوقّفوا، وبعضهم ذهب إلى التأويل.

المورد الثالث: ما ورد في (شرح صحيح مسلم) للإمام النووي الذي ذكر الحديث النبوي

«يضع قدمه عليها. . .» ثمّ قال: (من مشاهير أحاديث الصفات، وقد سبق مرّات بيان اختلاف العلماء فيها، على مذهبين: أحدهما؛ وهو قول جمهور السلف وطائفه من المتكلّمين: أنّه لا يتكلّم في تأويلها. . .

١- وهنا موضع الشاهد.

٢- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ج ٦ ص ٦٩٧-٦٩٨.

٣- عمده القارى شرح صحيح البخارى: ج ٧ ص ٢٩١.

والثانى: قول جمهور المتكلمين أنها تتأول. فأولوا (١)

المورد الرابع: ما ورد فى (إكمال المعلم) للقاضى عياض، قال: (قال الإمام: هذا الحديث من مشاهير الأحاديث التى وقعت موهمه للتشبيه ولما نقله الأثبات، واشتهر عند الرواه، كلف العلماء قديماً وحديثاً الكلام عليه والنظر فى تأويله، فمنهم من حمل القدم على السابق المتقدم، ويقال للمتقدم: قدم. . . وإذا أمكن حمل الحديث على هذه التأويلات الصحيحة الجائزه على الله سبحانه لم يصح حمله على ما يقوله المجتهد، من إفادته إثبات الجارحه لله - تعالى الله عن قولهم - وقد قام الدليل القاطع الععلى على استحاله ذلك عليه جلّ وعلا) (٢)

المورد الخامس: ما ورد فى (كشف المشكل من حديث الصحيحين)

لابن الجوزى قال: (وفى الحديث التاسع والتسعين: »

لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول: هل من مزيد، حتى يضع ربّ العزه فيها قدمه» (٣) كان من تقدم من السلف يسكتون عند سماع هذه الأشياء ولا يفسرونها، مع علمهم أنّ ذات الله تعالى لا- تتبعض، ولا- يحويها مكان، ولا توصف بالتغير ولا بالانتقال. ومن صرف عن نفسه ما يوجب التشبيه وسكت عن تفسير ما يضاف إلى الله عزّ وجلّ من هذه الأشياء فقد سلك طريق السلف الصالح وسلم. . .) (٤)

١- شرح صحيح مسلم: ج ١٧ ص ١٨٠.

٢- شرح صحيح مسلم المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم: ج (٨) ص ٣٧٨-٣٧٩.

٣- مراده من الحديث هو ما نقله أبو هريره عن رسول الله (ص) أنه قال: «تحتجّت الجنّه والنار، فقالت النار. . . فأما النار فلا تمتلى حتى يضع الله - تبارك وتعالى - رجله، فتقول: قَطُّ قَطُّ قَطُّ، فهناك تمتلى. . .» .

٤- كشف المشكل من حديث الصحيحين: ج ٣ ص ٢٤٢.

فقوله: (كان من تقدّم من السلف يسكتون عند... .) نحيله إلى ابن تيميّه الذي لم يكن من جمله الساكتين - كما هو حال السلف - بل قال إنّها محموله على ظاهرها.

وخلصه ما تقدّم: أنّ الشيخ ابن تيميّه لا يُمثّل أهل السنّه، ولا السلف من الأئمّه، بل هو اتّجاه يُقابل سلف هذه الأئمّه وأهل السنّه، فضلاً عن الشيعة الإماميه.

وكلّ ما نسب إلى السلف وجمهور الأئمّه في مسأله الصفات الخبريّه محض افتراء لا أساس له من الصّحّه، فتأمّل.

الصفات الإلهيه والتجسيم في مدرسه أهل البيت

من المفارقات الخطيره في مدرسه ابن تيميّه قولهم بأنّ كلّ الآيات القرآنيه التي تحدّثت عن الصفات، والتي يعبرون عنها بالصفات الخبريّه، هي آيات

محكمات وليست متشابهه. وهذا يتنافى مع صريح القرآن في قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ (آل عمران: ٧).

وفي الوقت الذي يقسم القرآن الكريم آياته بنحو كلّى إلى آيات محكمه وآيات متشابهه، يصرّ ابن تيميّه وأتباعه على أنّ جميع الآيات التي تحدّثت عن اليد والوجه والمجىء... ونحو ذلك هي من المحكمات، كما يقول الدكتور الفوزان: (ونصوص الصفات من المحكم لا من المتشابهه) (١).

والسؤال المطروح على هؤلاء: من أين علمتم أنّ الآيه التي تكلمت عن يد الله هي آيه محكمه؟ وهل هناك دليل من القرآن أم من السنّه أم من العقل

على ذلك؟

والجواب: إنّ هذه دعوى بلا دليل.

وهذا لا يعنى أننا نقول بأنها جميعها من المتشابهات، بل لابدّ من مراجعه القرآن لمعرفة ما يقوله عن صفات الحقّ سبحانه، وكلّ ذلك يبيّن لنا الأصول التي اعتمدها أهل البيت (ع) لمواجهه ما قاله أصحاب نظريه التجسيم فى الصفات الإلهيه.

وبالعودة إلى القرآن نقف عند قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ .

فهذه الآيه بنظر علماء المسلمين قاطبه أنّها من أحكام المحكمات القرآنيه، ولم يختلف فى ذلك أحد من علماء الاتجاهات المتعدده.

فأما علماء اتجاه التنزيه الذين لا يقبلون التجسيم والتشبيه فرأيهم واضح، وأما أصحاب اتجاه التجسيم والتشبيه فقالوا: بلا تكييف ولا تحريم ولا تشبيه.

فإذن هناك إجماع بين علماء المسلمين على أنّ هذه الآيه مُحكمه.

وأما لناحية معنى قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فهو أنّ فى هذا العالم لا يوجد عندنا تعدّد للخالق، وهو قوله تعالى: الواحد الأحد القهار. . . وليس فى دار التحقيق والوجود والشئيه إلّا الخالق والمخلوق، وهذا أصلٌ أساسى فى فهم التوحيد الصفاتى والربوبى والعبادى.

فإذا كان فى عالم التحقق الوجودى لا يوجد إلّا الحقّ سبحانه وتعالى، ونحن نعلم أنّ الله هو الحقّ المبين، وكلّ ما فى هذا العالم هى أفعال الحقّ سبحانه وتعالى وآياته، فقول القرآن الكريم بأنه ليس كمثل شىء، يعنى أنّ الله ليس مثل مخلوقاته، والمخلوقات ليست مثل الله، والضمير فى مثله يعود إلى الحقّ تعالى.

وليس المقصود بالمثلثه هنا أنه لا يوجد له مثل فقط في الذات، بل أيضاً في الصفات وفي الأفعال، والمعنى الأوسع والأشمل أنه ليس كمثله صفاته صفات المخلوقين، أو صفات الخلق ليست كصفات المخلوقين، وليست ذاته كذات المخلوقين، وليس فعله كفعل المخلوقين.

ولتوضيح التمايز وعدم المثلثه بين الخالق والمخلوق نضرب المثال التالي:

نحن البشر عندما نريد القيام بأى عملٍ، فإننا نحتاج إلى الأدوات والآلات، وإلى الزمان والمكان والحيز والجهه، ويشار إلينا بالإشاره الحسيه.

وهذه الأمور قطعاً لا تنطبق على الله تعالى وعلى فعله، وإلا لو وجد شيء منها للزم المثلثه.

فعندما نقول بأن هذا الكتاب يُبين ويتميز عن هذا الكتاب، فيماذا

يتميز؟ إنه يتميز بحجمه ومكانه وجهته و... .

وعندما نقول بتمايز الله تعالى عن مخلوقاته، لا نعنى بهذا التمايز نفس المعنى الذى قلناه فى مثال الكتاب، وإلا لكان تعالى مثل خلقه، وصار بالتالى مثله شيء.

وهذا ما اشتبه فيه أتباع مدرسه التجسيم حيث تصوّروا أن الله يتميز عن خلقه كما يتميز مخلوق عن مخلوق آخر، فوقعوا فى شبهه أنه تعالى له مكانٌ وجهه وعلوٌ و... .

فالتريق الصحيح لمعرفة الله تنزيهه سبحانه وتعالى عن كلِّ مخلوقاته، فإذا كان فى المخلوق مكان فالحقّ ليس له مكان، وإذا كان فى المخلوق زمان فالحقّ منزّه عن الزمان، وهكذا فى سائر الأمور كالوجه والرّجل والصور و... فهذه كلّها موجوده فى المخلوقات، ولذا لا بدّ من تنزيه الخالق عنها.

وقد التفت كبار علماء التفسير من القدامى والمعاصرين إلى هذا الأصل

المهم، فأشاروا إليه، كالعلامة الشيخ محمّد طاهر بن عاشور التونسي في كتابه (التحرير والتنوير)، حيث قال في ذيل الآية: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ في سورة الشورى:

(ويلزم من ذلك أنّ كلّ ما يثبت للمخلوقات في محسوس ذواتها فهو منتفٍ عن ذات الله تعالى، وبذلك كانت هذه الآية أصلاً في تنزيه الله تعالى عن الجوارح والحواس والأعضاء عند أهل التأويل) (١).

فالجوارح الموجودة في المخلوقات لا بدّ من تنزيه الباري عزّ وجلّ عنها، وقد ذكرنا سابقاً بأنّ مدرسه ابن تيمية والمجسّمه لا تنفي أصل الجارحه،

وإنّما تنفي كفيته الجارحه وتشبيهه الجارحه، وفرق بين أصل الجارحه وكفيته الجارحه، فقول ابن تيمية: «جسم لا كالأجسام» مثلاً، معناه أنّه سبحانه مثله شيء.

ومن هذه المقدمات ندخل إلى القاعده التي أسّس لها أئمّه أهل البيت (ع) في هذا المجال، ومن ذلك ما ورد عن الإمام عليّ بن موسى الرضا (ع) حيث يقول

: «لا-ديانه إلّا بعد معرفه، ولا معرفه إلّا بإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، فكّل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه». ثمّ يأخذ الإمام (ع) ببيان بعض المصاديق:

«لا تجرى عليه الحركة والسكون - لأنّها من صفات المخلوقين -» (٢).

إذن الأصل الذي يسير عليه أئمّه أهل البيت (ع) في معرفه الله، وفي صفات الله هو أنّه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ .

١- تفسير ابن عاشور التونسي: ج ٢٥، ذيل الآية المباركه في سورة الشورى.

٢- بحار الأنوار: ج ٤ ص ٢٣٠، ح ٣.

الصفات الخاصه والمشاركه بين الخالق والمخلوق

ومن هذا الأصل المتقدم يتفرع السؤال التالي: هل الخِدّ والجهه والحيز والمكان . . . هي من الصفات المشتركه بين الخالق والمخلوقات، أم من الصفات المختصه؟

والجواب: الصفات على ثلاثه أقسام:

القسم الأول: صفات مختصه بالله، ولا توجد عند غيره، مثل الغنى وكذلك الأزليه والأبديه.

القسم الثاني: صفات مشتركه بين الخالق والمخلوق، مثل العلم الذى

يصدق على الله وعلى مخلوقاته، وكذلك الوجود، والحياه، والحى. ولكن بمقتضى قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ لا يمكن أن نتصور أن هذه الحياه مثل تلك الحياه، فالحياه عند المخلوقين حياه إمكانيه حادثه فقيره، وعند الله حياه قديمه أزليه غنيه قائمه بالذات.

القسم الثالث: صفات مختصه بالمخلوق، من قبيل صفه الحدوث، والحاجه، والعجز، والحاجه إلى الزمان والمكان والحيز والجهه.

وبالنسبه إلى صفه الحدّ ونحوها. . . يرى أصحاب الاتجاه التجسيمى بأنّها من الصفات المشتركه، فكما أنّ المخلوقات محدوده، فالله أيضاً محدود، فجعلوها كصفه العلم.

أمّا مدرسه أهل البيت (ع) وكذلك أكثر علماء الإسلام، فاعتبروا أنّ الحدّ من صفات المخلوقين، وليس من الصفات المشتركه.

وبالعوده إلى القاعده التى ارتكز إليها أئمّه أهل البيت (ع) نشير إلى جملة من الروايات الدالّه على مبانيهم:

منها ما ورد فى كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق المتوفى سنة ٣٨١هـ-

وفيها: أنّ أمير المؤمنين استنهض الناس في حرب معاويه، فلما حشد الناس قام خطيباً فقال:

«الحمد لله الواحد الأحد، الصمد المتفرد، الذى لا من شىء كان، ولا من شىء خلق ما كان، قدرته بأن بها من الأشياء وبانت الأشياء منه، فليست له صفه تنال، ولا حيد يضرب له الأمثال، كلّ دون صفاته تعبير اللغات، وضلّ هنالك تصاريف الصفات، وحرار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير، وحال دون غيبه المكنون، حجب من الغيوب، وتاهت فى أدنى أذانيها طامحات العقول، فى لطيفات الأمور، فتبارك الله الذى لا يبلغه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، وتعالى الله الذى ليس له وقت معدود، ولا أجل ممدود، ولا نعت محدود، هو كما وصف نفسه، والواصفون لا يبلغون نعته، حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إياها إبانة لها من شبهه وإبانة له من شبهها» (١)

ومنها ما ورد فى أمالى الشيخ المفيد، عن الإمام الرضا (ع) قال فى توحيد الله:

«أول عباده الله معرفته، وأصل معرفه الله جلّ اسمه توحيد، ونظام توحيد نفى التحديد عنه؛ لشهادته العقول أنّ كلّ محدود مخلوق، وشهادته كلّ مخلوق أنّ له خالقاً، الممتنع عن الحدث هو القديم فى الأزل، فليس الله عبداً من نعت ذاته، ولا إياه وحد من اكتننه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا به صدق من نهاه» (٢)

ومنها ما ذكره الشيخ محمد عبده فى شرحه لنهج البلاغه، فيما روى عن أمير المؤمنين (ع) قال:

«فالحدّ لخلقه مضروب، وإلى غيره منسوب» (٣)

١- التوحيد: ص ٤٣.

٢- الأمالى للمفيد: ص ٢٥٣.

٣- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٦٣.

وهذا المعنى يُلمس بغزاره فى نصوص الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب (ع).

أيضاً من الشواهد الدالة على هذا المعنى فى نصوص أئمة أهل البيت (ع):

١. قال الإمام أمير المؤمنين (ع) متحدّثاً عن الصفات الإلهية:

«السميع لا بأداه، والبصير لا بتفريق آله، والشاهد لا بمماسه» (١)

٢. من قول للإمام على (ع) فى جواب سؤال ذعلب اليماني:

«صانع لا بجارحه... بصير لا يوصف بالحاسه» (٢)

٣. قوله (ع) فى خطبه التوحيد، التى قال عنها الشريف الرضى أنها تجمع من أصول العلم ما لا تجمعه خطبه:

«فاعل لا باضطراب آله... ولا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء... يُخبِرُ بلا لسان ولهوات، ويسمع لا بخروق وأدوات، يقول ولا يلفظ» (٣)

٤. فى الواقعة المعروفة التى انبرى فيها ذعلب يسأل الإمام على بن أبى طالب (ع): يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك؟ كان ممّا ردّ عليه الإمام (ع):

«كان ربّاً ولا مربوب، وإلهاً ولا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع» (٤)

٥. عن أبى بصير، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول:

«لم يزل الله جلّ وعزّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مُبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور» (٥)

١- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٥٢.

٢- المصدر نفسه، الخطبه رقم: ١٧٩.

٣- المصدر نفسه، الخطبه رقم: ١٨٦.

٤- بحار الأنوار: ج ٦ ص ٣٠٥، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه تعالى وحقائقها وصفاتها.

٥- التوحيد، الصدوق: ص ١٣٩، ح ٢، باب صفات الذات وصفات الأفعال.

٦. عن الإمام الصادق (ع) قال:

«هو سميعٌ بصير، سميعٌ بغير جارحه، وبصيرٌ بغير آله» (١)

٧. فى جواب الإمام الرضا (ع) على سؤال فتح بن يزيد الجرجاني، الذى قال فيه: فَرَجْتُ عَنِّي فَرَجَ اللَّهِ عَنكَ، غير أنك قلت: السميع البصير،

سميعٌ بإذن وبصيرٌ بعين؟ فقال (ع):

«إنه يسمع بما يبصر ويرى بما يسمع، بصيرٌ لا بعين مثل عين المخلوقين، وسميعٌ لا بسمع مثل سمع السامعين» (٢)

تنفى هذه النصوص الجوارح والأعضاء والحواس والأدوات والآلات على اختلاف فيما بينها فى التعبير، وإنما يحتاج إلى ذلك المخلوق، والخالق - جلّ جلاله - مُنَزَّهٌ عن ذلك كله.

وللسمع والبصر عند الإنسان مدىً محدود، فهناك حدٌّ للبصر وما بعده عمى، وهناك حدٌّ للسمع وما وراءه صمم، أما بالنسبة إلى الله سبحانه فلا تصحّ الحدود ولا معنى للمديات، بحيث يكون للسمع مدىً ثم بعده اللا سمع، وللبصر حدٌّ وما بعده اللا بصر، ومبعث ذلك أنّ السمع والبصر الإلهيين منزّهان عن الجارحه والأداه، غتبان عنها، فهما قوّه مطلقه غير متناهيه لأنهما عين الذات أيضاً والذات غير متناهيه.

عند هذه النقطة فى تنزيه المولى - جلّ وعلا - عن الجارحه والآله فى السمع والبصر، التقت نصوص الفريقين من الشيعة والسنة؛ طبعاً باستثناء مدرسه ابن تيميه.

منها ما ذكره أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ-) الذى قال عن السمع أثناء شرحه لأسماء الله الحسنى، ما نصّه: (السميع: هو الذى لا يعزب عن

١- المصدر نفسه: ص ١٤٤، ح ١٠، باب صفات الذات وصفات الأفعال.

٢- بحار الأنوار: ج ٤ ص ٢٩٢.

إدراكه مسموع وإن خفى، فيسمع السرّ والنجوى، بل ما هو أدقّ من ذلك وأخفى، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم، ويسمع بغير أصمخه وآذان، كما يفعل بغير جارحه ويتكلم بغير لسان، وسمعه منزّه عن أن يتطرق إليه الحدّثان. ومهما نزهت السميع عن تغيّر يعتريه عند حدوث المسموعات، وقدّسته عن أن يسمع بأذن أو بآله وأداه، علمت أنّ السمع في حقّه عبارته عن صفه ينكشف بها كمال صفات المسموعات، ومن لم يدقّ نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه، فخذ منه حذرک، ودقّق فيه نظرک) (١)

كما أشار إلى المعنى ذاته صدر الدّين الشيرازى فى (الأسفار) حين قال فى حديثه عن السمع والبصر: إنّ هذا الإدراك (يحصل بغير آله، وإن لم يحصل فينا؛ لقصورنا إلّا بآله) (٢)

ففى النصّ دلالة حاسمه على أنّ الآله ليست من اللوازم الذاتيه للسمع والبصر مطلقاً، وإنّما هى كذلك لبعض مراتب الوجود فقط.

وبعد بيان أنحاء المفاهيم، يتّضح الخلط الواضح الذى وقع فيه ابن تيمّيه وأتباعه، ولاسيّما فى المفاهيم المشتركة الصادقة على الحقّ سبحانه وتعالى وعلى المخلوقات، حيث إنّه لا بدّ عند إطلاقها على الله تعالى من تجريدها من الخصوصيات الموجوده عند الممكنات، وإطلاقها عليه تعالى بخصوصيات تنسجم مع وجوب الواجب، والوجود الغنى المطلق، والأزلى، والسرمدى، ونحو ذلك من العناوين.

١- المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى: ص ٩٦.

٢- الحكمه المتعاليه: ج ٦ ص ٤٢٢، الموقف السادس فى كونه تعالى سميعاً بصيراً.

هل الحد من الأوصاف المشتركة أم المختصه؟

إذا كانت المفاهيم على أنحاء ثلاثه، فهنا يأتي السؤال عن مفهوم الحَيْد، هل هو من المفاهيم المشتركه بين الخالق والمخلوقات، أم هو من المفاهيم والأوصاف المختصه بالمخلوقات؟

من البديهيات، بل من المسلّمات اليقينيّه أنّ صفة الحَيْد والمحدوديّه ومفهوم الحَيْد ليس من الصفات المختصه بالله سبحانه وتعالى، لأنّ هذه الصفة موجوده في جميع المخلوقات، وهي محدوده بالوجدان، فهي إذن ليست مختصه، فيدور أمرها بين كونها من الأوصاف المشتركه بين الله تعالى وبين خلقه - فكما أنّ المخلوقات محدوده، كذلك الخالق عزّ وجلّ - وبين أن تكون من الصفات المختصه بالمخلوقين.

ترتكز مدرسه ابن تيميّه على الاعتقاد بأنّ مفهوم الحَيْد من المفاهيم والصفات المشتركه، كصفه الوجود، والحياه، والعلم وغير ذلك.

أمّا الاتجاه العام لعلماء المسلمين المنكرين للقول بإثبات الحَيْد لله تعالى، فيرى بأنّه من المفاهيم المختصه بالمخلوقين، وهكذا هي نظريّه مدرسه أهل البيت (ع) التي ترى أنّه من المستحيل عقلاً - بأن تكون هذه الصفة من الصفات المشتركه بين الخالق والمخلوقين.

ومن هنا أنكر أتباع ابن تيميّه حتّى على علماء السنّه هذا الرأى، ففي (صحيح ابن حبان) وفي مقدّمه التحقيق لشعيب الأرئوط قال: (وخاض - أي ابن حبان - في أمرٍ كان البُعِيدُ عن خوض لُجَجِهِ أسلمَ لدينه ونفسه، فقد أنكر الحَيْدَ لله، وصرّح بذلك في مقدّمه كتابه «الثقات»، فثارت ثائره الذين أثبتوا لله الحَيْدَ، واستشاطوا غضباً، ولم تسترح نفوسهم إلّا حين رأوه مطروداً وحيداً يغادر بلدته سجستان، ويفتخر بطرده يحيى بن عمّار ذاك الواعظ في

سجستان حين سأله أبو إسماعيل الهروي: هل رأيت ابن حبان؟ فيجيبه منتفخاً مُتَعَطِّماً رافعاً رأسه: وكيف لم أره، نحن أخرجناه من سجستان، ويعلل ابن عمّار سبب طرده، وأنه تقرب بذلك إلى الله، وانتصر بزعمه للدين... وفوق اتهامه بالبدعه والزندقه، ذكره بعضهم في الكذابين... فلا يسمع منه ما شذ فيه، وليس من شأن ما هو شاذ أن يثبت أمام الحقائق الساطعه - أي بقى ابن حبان علماً - فهي التي تمكث في الأرض ويذهب الزبد جفاءً، فقد ظلّ ابن حبان متألقاً في حياته، بل وبعد وفاته، حتّى أنّ الناس كانوا يزورون قبره رغم أنف الحاسدين (١).

ونحن هنا وحتّى لا يتهمنا أحد، نشير إلى أنّ الغرض من هذه الأبحاث ليس موجّهاً باتجاه المطالبه من أهل السنّه أن يتحوّلوا إلى التشيع، لأننا نعتقد بأنّ من بحث وحقّق بمقدار من الجهد ووصل إلى أمر معيّن في الاعتقاد أو الفقه، فيجوز له الاعتقاد به والتعبّد به كذلك، وسوف يكون معذوراً أمام الله سبحانه وتعالى، بل سيكون ناجياً يوم القيامة، ومُثاباً على علمه.

نعم، أولئك الذين خالفوا الحقّ والمنطق والبرهان وشاقوا الرّسولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى (محمّد: الآيه ٣٢، فهؤلاء سيؤاخذون ويحاسبون يوم القيامة.

ومرادنا من الرسول في الآيه المباركه هو النّبىّ الخاتم (ص)، وإلّا إذا حملنا الرسول على البينه والحجّه وعلى كلّ زمان، فيكون معنى الآيه: ما كنّا معذّبين حتّى نبعث بياناً وحجّه.

ويرى ابن حجر أنّ الحقّ مع ابن حبان في إنكاره للحدّ، ويقول: (قال الحاكم: وأبو حاتم... وكان يُحسِّد لفضله... إن أراد القصّه الأولى التي صدر

١- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: ج ١، ص ٢٣-٢٦ (مقدمه التحقيق).

بها كلامه، فليست هذه بهفوه، والحقّ أنّ الحقّ مع ابن حبان (١)

وفي مدرسه أتباع أهل البيت (ع) ينقل أحد كبار أعلام هذه المدرسه الشيخ المفيد في كتابه (الأمالى) روايه عن الإمام الرضا (ع) حول توحيد الله سبحانه:

«أول عباده الله معرفته، وأصل معرفه الله جلّ اسمه ونظام توحيد نفي التحديد عنه، لشهادته العقول أنّ كلّ محدودٍ مخلوق» (٢) فالمسأله لديه من المسائل العقليّه، فضلاً عمّا جاء به النقل.

حاكميه العقل بكون مفهوم الحد من المفاهيم المختصه بالمخلوقين

من الأصول المنهجيه والعلميه فى مباحث التوحيد: أنّ مسائل المعارف الدينيه مصدرها الكثير من الآيات القرآنيه والروايات الشريفه التى يستطيع العقل أن يدرك فيها النفي والإثبات، فيقول العقل بأنّها صحيحه أو غير صحيحه.

والله سبحانه وتعالى زوّد العقل بقدرات وإمكانات واسعها فأصبح المصدر الأساس لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، مع كون القرآن لم يتعرّض لذلك، ومن لا يعتقد بوجود الله تعالى لا يمكن له الاعتقاد بوجود رسول من عنده ولا بكتاب مرسل من قبله.

إذن أصل إثبات وجود الله تعالى أمرٌ عقليّ.

وهنا يُطرح السؤال التالى: إذا كان للعقل رأى فى مسأله معينه، ويستطيع أن يثبت فيها شيئاً أو أن ينفي فيها شيئاً، فهل نحتاج هنا إلى النقل؟ وحتى لو جاء النقل على خلافه، فهل يعتمد عليه أم لا؟

١- لسان الميزان: ج٧، ص ٥٠.

٢- أمالى المفيد: ص ٢٥٣، ح ٤.

والجواب يحتاج إلى مقدّمه، حاصلها:

فى علم الرياضيات إذا سألنا العقل عن حاصل ضرب (٢) (ع) ٢ فسيقول (٤) ، فلو قيل لنا مثلاً (٥) ، فهنا نرفع اليد قطعاً عن هذه النتيجة، لأنّ إيماننا بأنّ النتيجة هى أربعة من الأمور القطعيه التى حكمَ بها العقل.

والحال نفسه فى الروايات، فلو جاءتنا روايه وكانت صحيحه السند ولكنّها خالفت أمراً قطعياً، فإنّنا نرفع اليد عن الروايه لأنّها أمر ظنّي خالفت أمراً قطعياً، وهذا من قبيل إدراك العقل لعدم اجتماع الوجود والعدم، لأنّه اجتماع للنقيضين، فمن المحال أن يكون الشئ فى آنٍ واحد موجوداً وغير موجود، فلو جاءنا من يقول: جاءنا حديث باجتماع النقيضين، فلا يمكن القبول به.

ولذا نحن أيضاً فى ما تقدّم ذكرنا فى قوله تعالى: وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ (البقره: ١٨٦) بأنّه إذا كان الله جسماً، فمع كونه قريباً من (أ) لا يستطيع أن يكون قريباً من (ب) ، فإذاً هو موجودٌ غير جسمانى، وإلاّ فلو دعاه شخصٌ فى شمال الأرض، وآخر فى جنوبها، لا يمكن له حينئذٍ أن يكون قريباً من هذا وهذا، فى آنٍ واحد، وهذا يكشف عن أنّ وجود الله سبحانه وتعالى ليس وجوداً جسمائياً.

وكلّ مسأله عقليه حكمَ فيها العقل بحكم، لا يمكن للنقل أن يعارضه فيها، وكذلك إذا نفى العقل القطعى - لا الظنّي - مسأله لا يمكن للنقل أن يحكم بخلافها، وهذا هو رأى المحققين، حتّى أولئك الذين عارضوا الفلاسفه وأشكّلوا عليهم، وأبطلوا نظرياتهم.

ومن هؤلاء ابن تيمّيه نفسه الذى يصرّح فى بعض المواضع بأنّه عند تصادم النقل مع العقل يسقط النقل، ويعتبر بأنّ الديانهِ المسيحيه أو النصرى

الذين قالوا بأن الله ثالث ثلاثة إن قالوا بذلك معتمدين على النقل، فقولهم باطل لمعارضته للعقل، ففي كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح)

يقول: (ولا يميزون - أي النصارى - بين ما يحيله العقل ويبطله، ويعلم أنه ممتنع كالتثليث، وبين ما يعجز عنه العقل فلا يعرفه، ولا يحكم فيه بنفي ولا إثبات، وأن الرُّسل أُخبرت بالنوع الثاني، ولا يجوز أن تخبر بالنوع الأوّل، فلم يفرّقوا - أي النصارى - بين محالات العقول ومحارات العقول، وقد ضاهوا في ذلك من قبلهم من المشركين الذين جعلوا لله ولداً شريكاً) (١)

وصريح كلامه أنّ المسألة إذا كانت من المسائل العقلية، فحكم العقل بالنفي والإثبات هو الحاكم، أمّا إذا كانت من المسائل التي لا يدركها العقل، من قبيل صلاه الصبح وأدائها ركعتين، فالعقل هنا لا يحكم بالنفي والإثبات، وليس له دورٌ هنا، وفي مسأله أنّ الله ثالث ثلاثة يستطيع العقل أن يحكم فيها، ولا دور هنا للنقل.

ويقول ابن تيمية أيضاً في كتابه (درء تعارض العقل والنقل): (إمّا أن يريد ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً على الظني) (٢) (عقلياً كان أو غير عقلي).

وهنا لا بدّ من توضيح قاعده نستند إليها في مباحثنا؛ دفعاً لبعض التساؤلات حول ذكرنا للروايات من دون السند، وعدم بيان صحه السند وضعفه، وهي: أنّه إذا كانت القضية عقلية فلا نحتاج إلى دليل عقلي، وإذا ذكرنا إلى جانب الدليل العقلي روايه فليس ذلك إلّا من قبيل المؤيد أو الشاهد، لأنّه لا حاجة لنا للنقل في الدليل العقلي.

١- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ج ٣ ص ١٨٥.

٢- درء تعارض العقل والنقل: ج ١ ص ١٣١.

بعد هذه المقدمه تأتي إلى الجواب عن الدليل على أنّ المحدوديه من

الصفات المختصه بالمخلوق، وليست من الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، فنقول: إنّ مرادنا من القضيّه العقليّه هو القضيّه الوجدانيّه، فقولنا بأنّ كلّ موجود محدود، يعنى أنّه موجود معدود وقابل للعدّ والحساب، وله حدّ، وإذا ما وضعنا موجوداً إلى جانب موجود آخر أصبح لدينا محدودان، وهكذا إذا أضفنا إليهما ثالثاً صاروا ثلاثه وهكذا إلى الأربعة والخمسه، وهذا هو العدّ الذى يعنى انتهاء وجود الشىء، ومحدوديه الشىء تكون بجعله قابلاً للعدّ، سواء كان موجوداً أو أنّه سيوجد.

والروايات عندنا أثبتت هذه القاعده العقليّه، ونذكر بعضها على سبيل الشاهد والمؤيّد على أنّ المحدوديه تلازم المعدوديه، ومنها:

١. ما ورد فى (أصول الكافى) عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال:

«ولافترق الصانع من المصنوع، والحادّ من المحدود، والرّبّ من المربوب، الواحد بلا تأويل عدد. . فمن وصف الله فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه. . .» (١)

٢. وما ورد عنه (ع) :

«فالحدّ لخلقه مضروب، وإلى غيره منسوب» (٢)

٣. ما ورد أيضاً فى كتاب (التوحيد) عن أمير المؤمنين (ع) وفيها: أنّ أعرابياً قام يوم الجَمَلِ وسأل الإمام أمير المؤمنين (ع) : أتقول أنّ الله واحد؟ فما كان من الناس إلّا أن حملوا عليه، متذرعين بأنّ الساحة ساحه معركه وحرب، وقالوا: يا أعرابى، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم النفس؟ فقال أمير المؤمنين (ع) :

«دعوه، فإنّ الذى يريد الأعرابى هو الذى نريده من

١- الكافى: ج ١ ص ٢٠٥، ح ٥.

٢- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٦٣.

القوم؟ يا أعرابي، إنَّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام؛ فوجهان

منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يشبتان فيه. فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثانی له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال إنّهُ ثالث ثلاثه؟ وقول القائل (هو واحد من الناس) يريد به النوع من الجنس، فهذا لا يجوز عليه لأنّه تشبيه، وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى. وأما الوجهان اللذان يشبتان فيه، فقول القائل: (هو واحد ليس له في الأشياء شَبَهه) ، كذلك الله ربّنا، وقول القائل: (إنّه أحديّ المعنى) ، يعنى به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربّنا عزّ وجلّ» (١)

٤. ومن الشواهد الأخرى ما ورد في نهج البلاغه من قوله (ع) :

«ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه» (٢).

٥. ومنها قوله (ع)

: «ومن وصفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه» (٣)

وهذا الكلام يجري على الزمان أيضاً، فالله سبحانه خلق الزمان، فلا زمان له، لأنّه قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان فيتّصف به الله، لهذا قال (ع) :

«حدّ الأشياء عند خلقه لها إبانة له من شَبَها» .

فالعقل يحكم بالتلازم بين المحدوديّة والمعدوديّة، والروايات تؤيّد ذلك، أمّا المحذور في أن يكون الباري معدوداً، أو أن تكون وحدانيّته تعالى وحده أعداد، فهو أنّ خصائص الوحده العدديّة لا يمكن لمدرسه التوحيد، مدرسه أهل البيت (ع) أن توافق وتقبل بانطباقها على الباري عزّ وجلّ، لأنّ الآثار

١- التوحيد للصدوق: ص(٨) ٣ و٨٤، وبحار الأنوار: ج ٣ ص ٢٠٦.

٢- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١.

٣- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٥١.

المرتّبته على القول بأنّ وحده الخالق عزّ وجلّ وحده عدديّه ينتج عنها الشرك بدلاً من التوحيد.

ولأنّ الاعتقاد بوحدانيّه الله عزّ وجلّ بالوحده الحقه الحقيقيه من المباحث الأساسيه والمهمه في التوحيد، كان لابدّ من الإطلااله عليها وتمييز الوحده الحقيقيه عن الوحده العدديّه، وهذا ما سنبحثه في فقره القادمه.

التلازم بين المحدوديه والمعدوديه

اشاره

من نتائج البحث المتقدّم: الوصول إلى واحد من أهمّ الحقائق في عالم التوحيد والمعرفه، وهي التلازم بين المحدوديه والمعدوديه.

قد يقول قائل: ما هو المحذور من القول بالمعدوديه، أو بعباره أخرى: ما هو المحذور من القول بأنّ الله سبحانه وتعالى واحد بالعدد.

وقد أشرنا أيضاً إلى أنّ مدرسه التوحيد الحقيقي المتمثله بأهل البيت (ع) لا يمكن لها أن توافق على مثل هذه الوحده، ولكي تتّضح الأسباب الكامنه وراء عدم القبول بمثل هذا القول نحتاج إلى بيان عدّه أمور وصولاً إلى النتيجة المتوخاه:

الأمر الأوّل: في معنى الوحده

إنّ الأصل الذي تقوم عليه معارف التوحيد، والمنطلق لذلك كلّ هو تحديد المراد من الوحده، لأنّه هو الأساس في فهم جميع معارف الدين؛ قال تعالى: وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ (المائد: ٧٣، وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد: ١٦، وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (ص: ٦٥).

فما لم يتمّ فهم مسأله الواحد لا تيسّر عمليه فهم بقيه معارف التوحيد.

وحيثما ننتقل إلى معنى الوحده في قولنا: «إنّ الله واحد» نجد أنّ البحث

الفلسفى تناول الوحدو والكثرو بأقسام متعدده، فالواحد قد يكون واحداً حقيقياً وقد لا يكون، والواحد الحقيقى قد تكون وحدته حقه وقد لا تكون.

وعند الرجوع إلى القرآن ثم آيات كثيره تنسب الوحدو إلى الله وتصفه بها: وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (البقره: ١٦٣).

فما طبيعه هذه الوحدو؟ أهى وحدو حقيقته، أم وحدو غير حقيقته؟

وإذا كانت حقيقته فهل هى وحدو حقيقته حقه؟

هذه أسئله تدخل الإجابو عنها فى إطار معرفه التوحيد، والوحدو التى يقول بها ابن تيميه وأتباعه وتميز ما يقولونه فى هذا المجال عن الوحدو التى قالت بها مدرسه أهل البيت (ع).

قسّم العرفاء الوحدو إلى وحدو عدديّه ووحدو غير عدديّه. وبعباره أدق: إلى وحدو عدديّه ووحدو حقه حقيقته. فهى «حقه» باعتبار أنّ للحقيقه أقساماً، وليس المراد أن يوصف الله بأى واحدٍ من تلك الأقسام، بل المراد أن يوصف بالوحدو الحقه الحقيقته التى هى عين الذات لا صفه زائده عليها، فالصفه - فى حال وصف الله بالوحدو - ليست شيئاً زائداً على الموصوف بل هى عين الموصوف.

الأمر الثانى: الفرق بين الوحدو العدديّه والوحدو الحقه الحقيقته

يمكن توضيح الفارق بين الوحدو العدديّه والوحدو الحقه الحقيقته من خلال ما يلى: الوحدو العدديّه هى التى إذا انضم إليها شىء آخر صارت اثنين، وإذا انضم إلى الاثنين شىء صار ثلاثة... وهكذا.

ومن أهم خصائص الوحدو العدديّه المحدوديه والانتهاى، فما لم ينته

الأول لا تصل النوبه إلى الثانى، فلا يقال للكتاب ثانٍ إلّا عندما ينتهى الأول،

أما لو كان هناك كتاب لا نهايه له فلا يكون ثمّ مجال لكتاب ثانٍ، فمتى انتهى الأوّل ليكون هناك ثانٍ؟

لذلك جاء في كلام الإمام عليّ (ع) ما يربط بين الحَدِّ والعدِّ، والتلازم بين المحدوديّه والعدديّه، فإذا ما حُدَّ الشيء فسيتعدّد، أي يقبل الثاني والثالث: «ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه» .

على الأساس نفسه رفض الإمام منطق الوحده العدديّه؛ إذ لا يجوز أن يوصف الله بالوحده العدديّه، وذلك حيث يقول (ع) في جواب من سأله يوم الجمل: أتقول إنّ الله واحد؟ : « ف قول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد» .

وفي ضوء المنطق ذاته كفر القرآن من يذهب إلى أنّ الله ثالث ثلاثه، كما استدلّ الإمام أمير المؤمنين للرجل بقوله : «أما ترى أنّه كفر من قال: إنّ الله ثالث ثلاثه» (١) في إشاره إلى نظريّه النصاري كما حكاها القرآن الكريم، في قوله تعالى: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ (المائدة: ٧٣) حيث أمرهم أن ينتهوا عن هذا القول ويكفّوا عنه: وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ (النساء: ١٧١) .

فالمراد من الوحده الحقه الحقيقيه سنخ واحد لا نهايه له، لا يقبل الثاني.

فثمّ فرق كبير بين أن يقبل وجود الله وجود الثاني، ولكن لا يوجد ثانٍ، وبين أن لا يقبل وجوده وجود الثاني أساساً.

يمكن أن نقرب الصوره أكثر من خلال مثال من الألوان:

فلو صار الشيء أبيض، لا يمكن أن يكون أسود في الوقت ذاته بحيث

أنّ يجتمع البياض والسواد على شيء واحد. وعدم الإمكان هذا لا يقتصر

على اللحظة هذه بل يشمل الماضي ويسرى إلى المستقبل، فمن المُحال أن يكون الشيء أبيض وأسود في آنٍ واحد لا فيما سبق ولا حاضراً ولا فيما سيأتي، وهذا ما يُطلق عليه في اللغة العلميّه باستحاله اجتماع الضدّين، كذلك حال الوجود والعدم، فالشيء - كزيد مثلاً - لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه، لا حاضراً ولا في الماضي، كما يستحيل أن يتحقّق هذا الأمر مستقبلاً.

وفي وحدانيه الله سبحانه هل المراد أنّه لا يوجد له ثانٍ فعلاً؟ أم استحاله أن يكون له ثانٍ أصلاً. الاعتقاد الصحيح أن تؤمن - بصفتنا موحدّين - باستحاله أن يكون لله ثانٍ. وهذا لا يتحقّق إلّا برفض أن تكون وحدته وحده عدديّه، وإلّا فلو كانت وحدته سبحانه عدديّه فإنّ من خواصّ هذه الوحده التكرّر والإضافه. ومن ثمّ يمكن أن يقع التعدّد، فلا- محذور من حيث الإمكان، وذلك بعكس الوحده الحقه الحقيقيه التي لا- تقبل الإضافه والتكرّر، لأنّ الواحد فيها سنخ واحد لا نهايه له، لئلا يقبل الثاني، ويكون له ثانٍ.

الأمر الثالث: النتائج المترتبه على الوحده العدديه

إشاره

النتيجه

أولى: المقهوريه والفقدان للواحد بالعدد

فلو كانت وحدته سبحانه وحده عدديه لكانت مقهوره غير قاهره، وهذا خلاف ما نطق به القرآن الكريم بقوله تعالى: وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد: ١٦ ، وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (ص: ٦٥) وغيرها من الآيات.

وبيان الملازمه: أنّ مثل هذا الواحد (العددي) لو فرض بإزائه فرد آخر كانا إثنين، وصار مقهوراً بالحدّ الذي يحدّه به الفرد الآخر، فمحدوديه

الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً، وبانسلا ب هذه الوحده تتألف كثره عدديّه.

ولو صار الله سبحانه واحداً عددياً، أى موجوداً محدوداً منغزل الذات عن الإحاطه بغيره من الموجودات، لجاز للعقل أن يفترض له ثانياً بصرف النظر عما إذا كان هذا الثاني جائز التحقق في الخارج أم لا، ومن ثم صحّ عند العقل أن يتّصف بالكثره بالنظر إلى نفسه وإن فرض امتناعه في الواقع.

بيد أنه سبحانه واحدٌ بحيث إنه لا-ي-حدّ بحدّ فيمكن فرض ثان له، وهذا هو معنى الآيات التي تنعته بالقهاريه بعد وصفه بالوحده، إذ هي تدلّ على أنّ وحدته هي من النوع الذي لا يدع مجالاً في أن يفرض له ثانٍ مماثل بوجهٍ، فضلاً عن أن يظهر مثل هذا الثاني في الوجود ويكون له تحقّق في الخارج.

يقول السيد الطباطبائي في الاتجاه الذي ينفي الوحده العدديّه ويثبت الوحده القهاريه: «والقرآن ينفي في عالي تعاليمه الوحده العدديّه عن الإله جلّ ذكره، فإن هذه الوحده لا تتمّ إلّا بتمييز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمعدوديه التي تقهره، والمقدريّه التي تغلبه، مثال ذلك: ماء الحوض إذا فرّقناه في آنيه كثيره، كان ماء كلّ إناء ماءً واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنما صار ماءً واحداً يتمييز عما في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه» (١)

فإذا ثبت أنّ الله سبحانه قاهر غير مقهور، وغالب لا يغلبه شيء مطلقاً، فلا تُتصوّر في حقّه وحده عدديّه ولا كثره عدديّه. إذ يلزم الوحده العدديّه المحدوديه والمقهوريه والفقدان، أمّا الوحده الحقه الحقيقيه فيلازمها عدم المحدوديه وعدم التناهي. وهذه من أهم صفات الله الثبوتيه، التي تعني أن

ليس لله حد ولا نهاية.

وإذا ثبت عدم محدوديته وعدم تناهيه تعالى، فهذا معناه أنه: ما من كمال مفروض إلا والواجب سبحانه واجد له.

النتيجة الثانية: أنه ليس بأزلي ولا أبدي

إنّ القول بوحده سبحانه العدديّ يعنى أنّ له ابتداءً وانتهاءً، بحيث يبدأ من نقطة معيّنه وينتهي عند نقطة بعينها أيضاً.

إنّ بين أيدينا مفهومين في هذا المجال هما مفهوم «الأزلي» و«السرمدى». الأوّل يشير إلى طرف الابتداء، فيما يشير الثاني إلى طرف الانتهاء.

على ذلك إذا افترضنا أنّ للموجود بدايه ونهايه، فهو ليس أزلياً ولا سرمدياً، لأنّه له من طرف البدايه نقطه ابتداء لم يكن قبلها موجوداً، وله من طرف النهايه نقطه انتهاء لم يعد بعدها موجوداً.

بعبارة أخرى: إنّ هذا الموجود مسبق في المقدم بحاله كان فيها معدوماً، ومن المؤخّر يلحق بحاله العدم، فالعدم يسبق وجوده ويليه. وهذه حاله عرفيه من السهل ملاحظتها في الإنسان، فزيد مثلاً ولد في يوم معيّن لم يكن قبله موجوداً، وينتهي عمره في يوم محدد لا يعود بعده موجوداً، وبذلك فوجوده يحدّ - في هذه الدُّنيا - بين الأجلين: الميلاد والوفاه. وهكذا شأن بقيه الموجودات الحادثه التي تفتقر إلى الأزليّه قدماً وإلى الأبدية مستقبلاً.

لكن ليس الأمر كذلك بالنسبه إلى الله سبحانه. فمهما توغلنا من حيث الابتداء لا نصل إلى نقطه كانت ولم يكن الله فيها، كما لا نعثر من حيث الانتهاء على نقطه تكون ولا- يكون الله فيها. والحديث عن الابتداء والانتهاء إنّما يكتسب معناه من خلال حركتنا وعلاقتنا بالزمان والمكان، حيث ننطلق من نقطه أو لحظه لنرجع إلى نقطه ولحظه وهكذا.

فإذا ثبت عدم محدودية الحق سبحانه، وفقاً لمبدأ الوحدة الحقة الحقيقية لا الوحدة العددية، فستثبت أزليته وأبدية.

وهذا ما يفسير لنا طبيعة الحوار الذي دار بين أمير المؤمنين (ع) والحبر اليهودي، عندما «جاء الحبر إلى الإمام (ع) وسأله: يا أمير المؤمنين متى كان ربك؟ فقال له:

ثكلتك أمك ومتى لم يكن حتى يقال متى كان؟! كان ربي قبل قبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غايه ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده، فهو منتهى كل غايه.

فقال: يا أمير المؤمنين أفنبئ أنت؟!!

فقال (ع):

ويلك إنما أنا عبدٌ من عبيد محمد (ص)» (١)

النتيجة الثالثة: نفي التثليث

بديهي أنّ التثليث لم يكن من عقيدة السيد المسيح (ع) وإنما استحدث من بعده كما تثبتت البحوث التحليلية لتأريخ الشرائع. على أنّ التثليث نفسه فيما ذهب إليه المسيحيّ من إيمان بالأصول (الأقانيم) الثلاثة: الأب والابن وروح القدس، كان وما يزال عرضه لتفسيرات متعدّدة.

من التفسيرات المعروفة القراءه التي تذهب إلى أنّ لكل أصل من هذه الأصول (الأقانيم) الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر، بحيث يظهر كلّ

واحدٍ منها في تشخيص ووجود خاصّ به، ويكون لكل واحد منها أصلٌ مستقلّ وشخصية ولكن في رتبة واحده. فهم ثلاثة في عين أنّهم واحد، وواحد في عين أنّهم ثلاثة.

بغض النظر عمّا إذا كان هذا الأمر معقولاً في نفسه أم لا، فهو يتلاءم مع

الوحده العدديّه. فإذا ثبت أنّ الله سبحانه هو الأب والابن وروح القدس، وأنّ هؤلاء ثلاثة آلهه في عرض واحد وفي رتبه واحده، فمعنى ذلك أنّ وحده الله لا بدّ أن تكون وحده عدديّه، بينما برهن القرآن الكريم والأدلّه الروائيه القطعيّه على أنّ وحدته سبحانه وحده غير عدديّه، فيبطل التثليث وفق هذه القراءه.

بعباره أخرى: عندما يقول القرآن الكريم: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَوَمِمَّا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ (المائدہ: ٧٣) فقد كفرهم لأنهم أدخلوا الله تعالى في باب الأعداد، ومن الجليّ أنّ الآيه لا تريد أنّ الله سبحانه يدخل في عددهم وفي وصفهم، ولا تفيد مماثلته لهم في تميم العدد، لأنّ كلّ واحدٍ من هؤلاء شخص واحد جسمانيّ يكون بانضمامه إلى مثله الاثنين، وإلى مثليه الثلاثه، والله منزّه عن الجسميه.

ومن هنا لا يحقّ لنا القول بأنّه ثالث ثلاثه، أو رابع أربعه. . . نعم، القول بأنّ الله رابع الثلاثه يصحّ، لأنّ هذا يعنى المعنيه لهم، ولذلك قال تعالى: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْمَانًا كَانُوا (المجادله: ٧). فما من نجوى إلما والله يشارك أصحابها في العلم ويقارنهم في الإطّلاع على ما يتسارون به لأنّه يماثلهم في تميم العدد، فهو تعالى محيطٌ بهم، عالمٌ بنجواهم، لا أنّ له وجوداً

محدوداً يقبل العدّ بحيث يمكن أن يفرض له ثانٍ وثالث وهكذا.

مواقف لعلماء السنه من نظريات ابن تيميه

نشير فيما يلي إلى جمله من كلمات علماء أهل السنّه ممّن خالفوا آراء ابن تيميه ومعتقداته في إثبات الحّدّ والجهه والحيز. . . لله، وفي معنى الاستواء.

المورد الأول : للإمام الحافظ البيهقي، المتوفى سنة (٤٥٨هـ-) فى كتاب (أسماء الله وصفاته) ، حيث ينقل مجموعه من الروايات فى ذيل قوله تعالى: **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** ومنها وما رواه عن ابن عباس، فيقول: (عن ابن عباس: ثم استوى على العرش: استقر على العرش، ويقال امتلاً به - أى العرش - ويقال قائم على العرش وهو السرير... فهذه الرواية منكره... وكيف يجوز أن يكون مثل هذه الأقاويل صحيحه عن ابن عباس، ثم لا يرويه ولا بعضها أحد من أصحابه الثقات الأثبات مع شدّه الحاجه إلى معرفتها، وما تفرد به الكلبى وأمثاله يوجب الحدّ والحدّ يوجب الحدث - أى أن يكون محدثاً-).

فالإمام البيهقي يجعل هناك ارتباطاً بين وجود الحدّ للشيء وبين أن يكون حادثاً لا قديماً، ومن أوضح المباني لدى علماء المسلمين الملازمه بين الحدّ وبين الإمكان والحدوث... .

ثم يقول: (والحدّ يوجب الحدث، لحاجه الحدّ إلى حدّ خصّه به) (١)

وهذا ما ورد فى كلمات أئمّه أهل البيت (ع) مثل قولهم: (يا حدّ كلّ محدود) فإذا وجدنا لشيء حدّاً يبرز هذا السؤال: لماذا هذا الحدّ (أ) وليس

الحدّ (ب)، ولماذا الحدّ (ب) وليس الحدّ (ج)... فمن هو الذى خصّه بهذا الحدّ دون الآخر، ولا بدّ من مرجح... يقول البيهقي بعد ذلك: (والبارى قديم لم يزل).

والمعلّق على الكتاب محمّد محبّ الدّين أبو زيد يقول هنا: (ومن أثبت الحدّ لله عزّ وجلّ وقصد به أنه محصور ومحدود بشيء من الأمكنه فهو مبتدع

١- أسماء الله وصفاته: ج ٣ ص ١٠٤١، ١٠٤٤.

بل كافر (١).

وهذا ليس اتهاماً من الشيعة لابن تيمية وأتباعه، بل هو من أهل السنه والجماعه.

المورد الثاني : للإمام الشيخ سليم البشرى أحد كبار أعلام مدرسه الصحابه وأئمه الأزهر، حيث ينقل عنه المحدث الفقيه الصوفى الشيخ سلامه القضاء الشافعى فى كتابه (فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان) فيقول: (ونختم هذا الفصل بذكر فتوى بهذا الموضوع صدرت من شيخ الإسلام بحق ورأس المحققين الأعلام أستاذ الأساتذة الشيخ سليم البشرى تغمده الله برحمته وأعلى فى الفراديس درجاته، ونص السؤال... سألوه: ما قولكم دام فضلكم فى رجل من أهل العلم هنا الذين يوصفون بالتفقه فى الدين، تظاهر باعتقاد ثبوت جهه الفوقيه لله سبحانه، ويدعى أن ذلك مذهب السلف، وتبعه على ذلك البعض القليل من الناس، وجمهور أهل العلم ينكرون عليه، والسبب فى تظاهرة بهذا المعتقد هو أنه عشر على كتاب لابن تيمية فى إثبات الجهه للبارى سبحانه، وليكن معلوماً أنه

يعتقد الفوقيه الذاتيه، يعنى أن ذاته سبحانه فوق العرش بمعنى ما قابل التحت، ويخطئ العلماء وبالجملة هو مخطئ لكل من يقول بنفى الجهه مهما كان قدره) .

ثم يذكر جواب الإمام البشرى فيقول: (الجواب: اعلم أيديك الله بتوفيقه أن مذهب الفرقه الناجيه وما عليه أجمع السنيون: أن الله تعالى منزّه عن مشابهه الحوادث، مخالف لها فى جميع سمات الحدوث، ومن ذلك تنزهه عن

الجهه والمكان وهما من العالم... هذا وقد خذل الله أقواماً أغواهم الشيطان وأزلهم أتبعوا أهواءهم وتمسكوا بها بما لا يجدى فاعتقدوا ثبوت الجهه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، واتفقوا على أنها جهه فوق، إلا أنهم اختلفوا، وهؤلاء لا نزاع في كفرهم، ومنهم من أثبت الجهه مع التنزيه، فإن أثبتوا الجهه مع التنزيه فهم فساق، وإن لم يثبتوا الجهه مع التنزيه فهم كفار، وهؤلاء ضلال فساق في عقيدتهم وإطلاقهم على الله ما لم يأذن به الشارع، ولا مريه أن فساق العقيدة أقبح وأشنع من فساق الجارحه بكثير، سيما من كان داعيه أو مقتدى به. وممن نسب إليه القول بالجهه من المتأخرين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيميه الحراني الحنبلي الدمشقي من علماء القرن الثامن في ضمن أمور نسبت إليه خالف الإجماع فيها عملاً برأيه وشنع عليه معاصروه بل البعض منهم كفروه ولقى من الذل والهوان ما لقي (١).

المورد الثالث: للإمام القرطبي في كتاب (المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم)، يقول: «أين» ظرف يُسأل به عن المكان، كما أن: «متى» ظرف يُسأل به عن الزمان، وهو مبنى لما تضمّنه... وهو لا يصح إطلاقه على الله تعالى بالحقيقه، إذ الله تعالى مُنزه عن المكان كما هو مُنزه عن الزمان، بل هو خالق الزمان والمكان، ولم يزل موجوداً، ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما هو عليه كان، ولو كان قابلاً للمكان لكان مختصاً به، ويحتاج إلى مخصّص، ولكان فيه إما متحرّكاً وإما ساكناً، وهما أمران حادثان، وما يتّصف بالحوادث حادث، على ما يُبسّط الكلام فيه في علم الكلام (٢).

١- فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان: ص ٧٢-٧٣.

٢- المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم: ج ٢ ص ١٤٣.

أصول المعارف الدينيه وانحراف المجسمه عنها

من المحاور الأساسيه التي تعتبر الحجر الأساس لكل المعارف التوحيديه في القرآن الكريم، ذلك الأصل والأساس الذي أشرنا إليه فيما تقدم حول تقسيم آيات الكتاب إلى محكم ومتشابه.

ففي الآيه السابعه من سوره آل عمران يقول تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، ولأجل عدم وقوع الإنسان في المتشابه لابد له من معرفه الضوابط والقواعد الصحيحه لمعرفه المحكم القرآني، وإلا لأصبح من أولئك الذين قالت فيهم تتمه الآيه: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ .

فمن أخذ المتشابه القرآني وفصله أو عزله عن المحكم القرآني وقع في الزيغ، والزلل، والضلال، والانحراف، وما إلى ذلك.

وقد ذكرنا أن الفكر التجسيمي يقوم على أساس أن جميع الآيات القرآنيه التي تكلمت عن الصفات الخبريه هي آيات مُحكمه، ولم يقم أى دليل يثبت

هذا الادعاء.

ثم إن القرآن الكريم اعتبر أن المحكمات من آياته ترجع إلى محكم واحد أساسى وذلك في قوله تعالى: هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، ومن الملاحظ أن النص القرآني لم يرد بصيغه الجمع مثل «هن أمهات الكتاب»، وهذا إشاره إلى أن المحكمات من آيات الكتاب ترجع إلى محكم واحد أساسى، وهذا المحكم هو الأصل الأساس للمعارف القرآنيه في التوحيد، والوارد في قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ .

وهذه الآيه كما أشرنا هي أم المحكمات في الآيات القرآنيه، ومن هذا

المنطلق ركز أئمه أهل البيت (ع) على التمييز بين صفات الخالق وصفات المخلوق.

وإنّ واحداً من الأسباب الأساسيّه للتجسيم هو عدم فهم هذا الأصل القرآني ومبدأ «ليس كمثله شيء» .

فقد ذهب أتباع ابن تيمية إلى الآيات المتشابهة في القرآن الكريم، مثل ما ورد حول اليد والرّجل والوجه والكرسى والعرش، وبدلاً من أن يُرجعوا هذه إلى أمّ المحكمات القرآنيّه وهي قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وقفوا عند ظواهر هذه الآيات، فوقعوا في هذه المحاذير الكبيره.

وليس هذا تحاملاً واتّهاماً منّا لأتباع هذا المنهج، بل إنّ كبار علماء مدرسه أهل السنّه قالوا بما نقول، ومن الذين صرّحوا بذلك:

الإمام القرطبي في كتابه (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. حيث قال: (وقوله:

«إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّاهم فاحذروهم» ، يعنى يتبعونه ويجمعونه طلباً للتشكيك في القرآن، وإضلالاً للعوامّ. . . أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه كما فعلت المجسمه) .

ثمّ يقول بأنّ هؤلاء من مصاديق الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ . . . فاعتمدوا ظواهر المتشابهات في القرآن فوقعوا في التجسيم.

قال القرطبي: (الذين جمعوا ما وقع في الكتاب والسنّه ممّا يوهم ظاهره الجسميّه حتّى اعتقدوا أنّ الباري تعالى جسم مجسم، وصوره مصوّره، ذات وجه، وعين، ويد، وجنب، ورجل، وإصبع، تعالى الله عن ذلك، فحذّر النبيّ عن سلوك طريقهم) (١)

١- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ج ٦ ص ٦٩٥-٦٩٧.

ونفس هذا الكلام نقله تلميذه في (الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنه وآى الفرقان) فى ذيل هذه الآيه، حيث ينقل الحديث المتقدم ذكره عن عائشه ثم يقول: (متبعو المتشابه لا يخلو أن يتبعوه ويجمعه طلباً للتشكيك فى القرآن وإضلال العوام، كما فعلته الزنادقه والقرامطه الطاعنون فى القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه؛ كما فعلته المجسمه الذين جمعوا ما فى الكتاب والسنه مما يوهم ظاهره الجسميه، حتى اعتقدوا أن البارى تعالى جسم مجسم... (١))

وقد يقول قائل: هذا اتهام منكم لابن تيميه وأتباعه من الوهابيه بأنهم يقولون بالتجسيم، وهم فى مقابل ذلك يصرحون بأنه جسم لا كالأجسام... .

إلا أن أقوال علماء أهل السنه تدحض هذا القول بحيث إننا - وعلى سبيل المثال - نجد الإمام الحافظ أبا الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلى المتوفى سنه ٥٩٧هـ - يعتبر أن أولئك الذين أخذوا بظواهر الآيات المتشابهه ولم يرجعوا إلى محكمات الآيات القرآنيه قد شانوا المذهب الحنبلى وذهبوا إلى التجسيم الذى لا يرتضى به صاحب عقل.

ومما قاله: (... فصفنوا كتباً شانوا بها المذهب - أى الحنبلى - ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبه العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته فأثبتوا له صوراً ووجهاً زائداً على الذات وعينين وفماً ولهواتٍ وأضراس وأضواء لوجهه هى السبحات ويدين وأصابع وكفاً وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا ما سمعنا بذكر

١- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنه وآى القرآن: ج ٥ ص ٢٢، ذيل الآيه المذكوره.

الرأس، وقالوا يجوز أن يَمَسَّ وَيُمَسَّ ويدنى العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفس، ثم يرضون العوامّ بقولهم لا كما يعقل. وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات، فسمّوها بالصفات تسميةً مبتدعةً لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبه لله تعالى. (١).

١- دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه: ص ٩٩-١٠٠.

الركن الرابع: أن الله تعالى وزناً وثقلاً

إشاره

حديث الأُطيط

موقف علماء المسلمين من حديث الأُطيط

مدرسه ابن تيميه و حديث الأُطيط

ثقل الله تعالى فى مدرسه التجسيم

موقف علماء أهل السنّه من حديث الأُطيط

أهل البيت ومقوله الثقل لله تعالى

حديث الأطيع

أحاديث الأطيع من الأحاديث المشهورة في كتب علماء المسلمين، وقبل الدخول في سرد هذه الأحاديث وبيان مضمونها، وما تشتمل عليه، وكذلك الخوض والبحث في سندها وتوجيهات العلماء لها، كان لابد من بيان المراد من الأطيع في مباحث اللغة العربيّة.

الأطيع في اللغة

١. قال الإمام الجزري ابن الأثير في كتاب (النهاية في غريب الحديث والأثر) في مادّه (أطط): (أطت السماء وحقّ لها أن تتطّ، الأطيع صوت الأقتاب - التي تحمل على الجمال - وأطيع الإبل أصواتها وحينها، أى أنّ كثرة ما فيها من الملائكة قد أثقلها حتّى أطت - أى صدر منها هذه الأصوات - هذا مثل، وإيدان بكثرة الملائكة وإن لم يكن ثمّ أطيع) (١).

فالأطيع وفقاً لما تقدّم هو الصوت الخاصّ.

٢. قال العلّامة أبو عبيد محمّد الهروي صاحب الأزهرى: (وفي الحديث: له أطيع كأطيع الرجل . [والرجل هو ما يوضع على الجمال] وأطيع الإبل صوتها، يقال: لا أفعله ما أطت الإبل) (٢).

وفي هذا أيضاً دلالة على أنّ المراد من الأطيع هو الصوت الخاصّ الذي

١- النهاية في غريب الحديث والأثر: ص ٤٠، مادّه أطم.

٢- الغريب في القرآن والحديث: ج ١ ص (٨) ٠.

يخرج من الشيء إذا حُمِلَ عليه ما يُثْقَلُهُ، وإلا إذا لم يوضع عليه ما يثقله لا يصدر منه هذا الصوت.

٣. قال الجوهرى: (الأطيط: صوتُ الرّحل والإبل من ثَقَلِ أحمالها، يُقال: لا آتِيكَ ما أَطَّت الإبلُ. وكذلك صوت الجوف من الخوى، وحنينُ الجذع) (١)

٤. قال الزبيدي: (والأطيط: صوت الرّحْلِ الجديد والإبل من ثقلها. وفي الصحاح: من ثَقَلِ أحمالها. . . صوت الإبل هو الرُّغَاء، وإِنما الأَطِيطُ: صوتُ أجوافها من الكِظِّه إِذا شربت. والأطيط: صوت الظَّهْرِ والأمعاء والجَوْفِ من شدِّه الجوع) (٢)

٥. قال ابن منظور: (أطط: الأَطِيطُ نقيضُ صوت المَحَامِلِ والرّحال إِذا ثقل عليها الرُّكبان، وأَطَّ الرّحْلُ والنَّسْعُ يَبْطُ أَطًّا وأَطِيطًا صَوْتًا، وكذلك كلُّ شيء أشبه صوت الرّحل الجديد، وأَطِيطُ الإبل صوتُها، وأَطَّت الإبلُ. . . أَنْتَ تَعَبًا أو حنينًا. . .) (٣)

روايات الأَطِيط

وردت روايات حديث الأَطِيط في مصادر متعدّده، منها:

١- ما ورد في جامع البيان في تأويل القرآن، المشهور بتفسير الطبري، في ذيل آيه الكرسي قال:

(قال أبو جعفر: ما اختلف أهل التأويل في معنى «الكرسي» الذي أخبر

١- الصحاح في اللّغه: ج ١ ص ١٥، مادّه أَطط.

٢- تاج العروس: مادّه أَطط.

٣- لسان العرب: ج ٧ ص ٢٥٦. مادّه أَطط.

الله تعالى ذكره فى هذه الآيه أنه وسع السماوات والأرض.

فقال بعضهم: هو علم الله تعالى ذكره... .

وقال آخرون: الكرسي: موضع القدمين. ذكر من قال ذلك... قال: الكرسي: موضع القدمين، وله أطيط كأطيط الرجل... فإن السماوات والأرض فى جوف الكرسي، والكرسي بين يدي العرش، وهو موضع قدميه... .

وقال آخرون: الكرسي: هو العرش نفسه.

ذكر من قال ذلك: حدثني المثنى، قال: حدثنا أبو زهير، عن جوير، عن الضحّاك، قال: كان الحسن يقول: الكرسي هو العرش.

قال أبو جعفر الطبرى: ولكل قول من هذه الأقوال وجهٌ ومذهب، غير أنّ الذى هو أولى بتأويل الآيه ما جاء به الأثر عن رسول الله (ص)، وهو ما: ... عن عبد الله بن خليفه قال: أتت امرأة النبي (ص)، فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة! فعظم الربّ تعالى ذكره، ثم قال

: إنّ كرسيه وسع السماوات والأرض، وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع - ثم قال بأصابعه فجمعها -

وإن له أطيطاً كأطيط الرجل الجديد، إذا ركب، من ثقله (١).

وفى هذه الروايه عدّه ألفاظ ينبغى الإشارة إليها:

١. لفظ القعود، بقوله (وإنه ليقعد عليه).

٢. لفظ المكان، بقوله (فما يفضل منه مقدار أربع أصابع).

٣. لفظ التشبيه، بقوله (بأصابعه فجمعها).

ثم بعد ذلك يتضح من الروايه أنّ معنى الأطيط هو الصوت.

٢ - ما ذكره المروزي، فى كتاب (سير أعلام النبلاء) من تصنيف الإمام

١- جامع البيان فى تأويل القرآن: ج ٥ ص ٣٩٩، ذيل آيه الكرسي.

الذهبي، يذكره الذهبي ويتحدّث عنه وعن مقامه، ومحلّ الشاهد في هذا الموضوع هو ما ذكره الفراء البغدادي في طبقات الحنابلة حيث ينقل الحديث ويرفض الطعن بأحاديث رواها أبو بكر المروزي. فمن هو المروزي؟

يقول الذهبي في سير أعلام النبلاء: (المروزي: الإمام، القدوة، الفقيه، المحدث، شيخ الإسلام، أبو بكر، أحمد بن محمّد بن الحجاج المروزي، نزيل بغداد، وصاحب الإمام أحمد [بن حنبل]، وكان والده خوارزمياً، وأمه مروزيه. . . .

قال الخلال: أخبرنا محمّد بن جعفر الراشدي، سمعت إسحاق بن داود يقول: لا أعلم أحداً أقوم بأمر الإسلام من أبي بكر المروزي.

وقال أبو بكر بن صدقه: ما علمت أحداً أذبّ عن دين الله من المروزي.

قال الخلال: سمعت المروزي يقول: كان أبو عبد الله - أحمد بن حنبل - يبعث بي في الحاجه، فيقول: قل ما قلت، فهو على لساني، فأنا قلته. . .

قال الخطيب في المروزي: هو المقدم من أصحاب أحمد لورعه وفضله، وكان أحمد يأنس به، وينبسط إليه [وهو الذي تولّى إغماضه لمّا مات، وغسله. . .]، روى عنه مسائل كثيرة.

قال الخلال: المروزي أول أصحاب أبي عبد الله، وأورعهم. روى عن أبي عبد الله [ابن حنبل] مسائل مشبّعة كثيرة، وأغرب على أصحابه في دقاق المسائل وفي الورع، وهو الذي غمض أبا عبد الله وغسله، ولم يكن أبو عبد الله يقدم عليه أحداً (١)

فهنا نرى كم لهذا الرجل (أى المروزي) من وثاقه واعتبار لدى أهل السنّه.

وموضع الشاهد في النقل هو ما ذكره الفراء في طبقات الحنابلة حيث يقول: (عن عبد الله بن خليفة قال: قال رسول الله (ص):

الكرسى الذى يجلس عليه الرب ما يفضل منه إلا قدر أصابع وإن له أطيظاً كأطيظ الرّحل الجديد.

قال أبو بكر المروذى: قال لى على بن شبيب، قال لى أبو بكر بن أبى مسلم حين قدمنا إلى بغداد: أخرج ذاك الحديث الذى كتبه عن أبى حمزه فكتبه أبو بكر بن مسلم بخطه وسمعه جميعاً، فقال أبو بكر بن أبى مسلم: إنّه الموضع الذى يفضل لمحمّد (ص) ليجلسه عليه.

قال أبو بكر الصيدلانى: من ردّ هذا فإنّما أراد الطعن على أبى بكر المروذى وعلى أبى بكر بن أبى مسلم العابد (١)

والملاحظ أنّه فى الحديث السابق ورد لفظ القعود بالنسبة إلى الله تعالى، وهنا ورد اللفظ بصيغه الجلوس.

والمروذى يشير إلى أنّ موضع الأصابع الأربع يفضل لمحمّد (ص)، ونحن لا ندرى كيف أنّه (ص) يستطيع الجلوس على موضع بهذا المقدار.

٣- ما ذكره الإمام ضياء الدين عبد الرحمن الحنبلى المقدسى المتوفى سنة ٥٤٢هـ- فى كتاب (المستخرج من الأحاديث المختاره مما لم يخرج به البخارى ومسلم فى صحيحهما): فى الحديث رقم ١٥١ ذكر روايه عن أبى إسحاق عبد الله بن خليفة عن عمر، قال: «أت امرأه إلى النبى (ص) فقالت: أدع الله أن يدخلنى الجنّه، قال: فعظّم الرّب تبارك وتعالى وقال:

إنّ كرسيه وسع السماوات والأرض وإنّ له أطيظاً كأطيظ الرّحل الجديد إذا ركب من ثقله»، ثم قال: إسناده حسن.

وفى الحديث رقم ١٥٣ روى أيضاً عن عمر قال: «أتت امرأة النبي فقالت: ادع

... وإنه يقعد عليه ما يفضل منه مقدار أربع أصابع، ثم قال: ... بأصابعه فجمعها،

وإن له أطيماً كأطيماً الرّحل الجديد إذا ركب من ثقله» (١).

وأيضاً فى الحديث رقم ١٥٣ أورد الحديث وقال: إسناده حسن.

إذن فى بعض الروايات جاء التعبير بالكبرى، وفى بعضها الآخر العرش وهكذا...

٤- روى الإمام الحافظ ابن منده فى كتاب (التوحيد ومعرفه أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته على الاتّفاق والتفرد) هذا الحديث فقال فى الروايه رقم: ٦٤٣: «أتى أعرابى فقال: يا رسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال وهلك الأنعام فاشفع لنا إلى ربك فإننا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك، فقال رسول الله (ص):

ويحك أتدرى ما تقول، وسبّح رسول الله (ص)، فما زال يسبّح حتى عرف ذلك فى وجهه أصحابه، ثم قال:

ويحك إنّه لا يستشفع بالله على أحدٍ من خلقه، شأن الله أعظم، ويحك أتدرى ما الله؟ إنّ عرشه على سماواته وأراضيه هكذا.. . بأصابعه مثل القبّه عليها

وإنّه لينطّ أطيماً الرّحل بالراكب» (٢).

٥- ما أورد الدشتى فى كتاب (إثبات الحدّ) حيث أشار إلى طائفه من هذه الروايات فى ذيل تفسيره لقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى؛ منها ما ذكره تحت عنوان «حديث الأطيماً».

(أتى رسول الله (ص) أعرابى فقال: يا رسول الله، جهدت الأنفس،

١- المستخرج من الأحاديث المختاره ممّا لم يخرجه البخارى ومسلم فى صحيحهما: ج ١ ص ٢٦٣، الحديث: ١٥١، ١٥٢، ١٥٣.

٢- التوحيد ومعرفه أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته على الاتّفاق والتفرد: ج ٣ ص ١٨٨.

وضاع العيال، ونَهَكَتْ الأبدان، وهلكت الأموال، فاستسقى لنا، فإننا نستشفع بك على الله تبارك وتعالى، ونستشفع بالله عليك. قال رسول الله (ص)

(: «ويحكك!! تدرى ما تقول؟». فسبح رسول الله (ص)، فما زال يُسبِّحُ حَتَّى عُرِفَ ذلك في وجوه أصحابه. فقال:

«ويحكك!! لا نستشفع بالله على أحدٍ من خلقه، فإنَّ شأنَ الله أعظم من ذلك، ويحكك!! أتدرى ما الله؟ إنَّ عرشه على سماواته وأرضه هكذا - مثل القُبة - وإنَّه لِيُطُّ به أطيَطَ الرِّحْلَ بالراكب» .

رواه البخارى فى التاريخ، ورواه أبو داود فى السُّنن (١)

وفى نصِّ آخر للحديث يروى فيه أنه (ص) قال له:

«ويحكك! أتدرى ما الله؟ إنَّ شأنه أعظم من ذلك، لأنَّه لا يستشفع بى على الله، إنَّه لفوق سماواته على عرشه، وإنَّه عليه لهكذا - وأشار وهبٌ بيده مثل القُبة عليه، وأشار أبو الأزهر أيضاً -

إنَّه لِيُطُّ به أطيَطَ الرِّحْلَ بالراكب» (٢)

ثمَّ أشار المعلِّق والمحقِّق للكتاب إلى رواه الحديث عند أهل السنَّة، وكذلك المصادر التى روى فيها حديث الأطيَط.

ثمَّ ينقل عن البعض بعض التفسيرات لهذا الحديث ومنها.

قال أبو سليمان الخطَّابى (٣): وقوله:

«وإنَّه لِيُطُّ به» معناه: إنَّه ليعجز جلاله وعظمته حَتَّى يَتَّطُّ به، إذ كان معلوماً أنَّ أطيَطَ الرِّحْلَ بالراكب إنَّما يكون لقوّه ما فوقه، ولعجزه عن احتمالهِ (٤)

١- إثبات الحَدِّ لله تعالى: ص ١٣٦-١٣٧، حديث رقم: ٢٨.

٢- المصدر نفسه: ص ١٣٨، حديث رقم: ٢٩.

٣- هو حمد بن محمَّد البُستى (٣٨٨ هـ-) كان يذهب إلى طريقه المتكلمين من الأشاعره وغيرهم فى أكثر أبواب الأسماء والصفات.

٤- إثبات الحَدِّ لله تعالى: ص ١٤٤.

ثم ذكر الدثتي في بعض التعليقات على الحديث بأنّه: (حديث صحيح، رواه على شرط البخاري ومسلم) (١)

وفي نص آخر يروى بأنّه: (أتت امرأة النبي (ص) فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة. فعظم الرب، ثم قال:

«إن كرسية وسع السماوات والأرض، وإنه يقعد عليه ما يفضل منه مقدار أربع أصابع. ثم قال بأصابعه فجمعها - وإن له أطيافاً كأطياف الرّحل الجديد إذا ركب من ثقله» .

هذا حديث صحيح، رواه على شرط البخاري ومسلم) (٢)

ومما قاله الدثتي بعد إيراد مجموعته من نصوص حديث الأيط: (وقد أخرج هذا الحديث عامه العلماء من أئمة المسلمين في كتبهم التي قصدوا فيها نقل الأخبار الصحيحة، وتكلموا على توثقه رجاله، وتصحيح طريقه) (٣)

ومما يؤكد ذلك أنّ المعلق على الكتاب يقول تحت عنوان «ألفاظ متن الحديث»:

(١ لفظ: «الأيط» كل الرواه اتفقوا على ذكره.

(٢ لفظ: «القعود» و «الجلوس»: أثبتهما ثقات حُفاظ منهم: ١- سفيان الثوري، وحسبك الله. ٢- إسرائيل، أثبتها عنه ثقات أصحابه. ٣- وكيع. ٤- عبد الله بن رجاء. ٥- أبو أحمد الزبيدي. . . .

(٣ لفظ: «الثقل»، أتى ذكره في روايه: إسرائيل، أثبتته عنه: عبد الله بن

١- المصدر نفسه: ص ١٤٦.

٢- المصدر نفسه: ص ١٤٧، حديث رقم ٣٤.

٣- المصدر نفسه: ص ١٤٩-١٥٠.

رجاء، وعبيد الله بن موسى، ومؤمل بن إسماعيل، ويحيى بن أبي بكير... .

(٤ لفظ: «فما يفضل عنه» «مقدار» «قيد أربع أصابع»: لم يرو هذا اللفظ إلا إسرائيل (١)

يستفاد من هذه الأحاديث أنها تشتمل على أمرين أساسيين:

الأمر الأول: أن الله تعالى ثقلاً، وذلك بحسب ظاهر الروايات التي أثبتت أن الجالس والقاعد إنما يثبط الكرسي لثقله.

الأمر الثاني: أن له حجماً يشغله، لأن الرواية تقول بأنه عندما جلس على الكرسي، أو جلس على العرش لم يبق إلا مقدار أربع أصابع. وهذا يعنى أن له مكاناً، وأنه يشغل حيزاً، وله طول وعرض وعمق، وأن هناك مكاناً يمتلئ به.

ومن البديهي أن هذه الخصائص أو الخصائص (الثقل والحجم...) هي خصائص الجسميه، وهي من اللوازم العقلية والفطرية والبديهية.

فحتى لو حاول أصحاب مدرسه التجسيم الفرار بالقول: نحن لا نقول بالجسم، فإن لازم قولهم بالمكان والحجم لله تعالى هو إثبات الجسميه له؛ إذ

إن الشيء تارة نعرفه بحقيقته، وتارة أخرى نتعرف عليه بلوازمه، وهذا ما يُسمى في علم المنطق بالطريق والدليل اللّمى، حيث نتعرف على الملزوم ومنه نتعرف على لوازم الملزوم، فعند علمنا ومعرفتنا بوجود النار نتعرف على حرارتها لأنها من لوازمها.

ومن الحقائق الثابته عند كل من كتب في الجسم المادى أن من لوازم الجسم الثقل، والحجم، والمكان، والحيز. وهذا ما قاله محقق كتاب (تلبس الجهميه لابن تيميه) الدكتور أحمد معاذ حقى: (الجسم هو كل جوهر مادى

قابل للأبعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق، ويتميز بالثقل والامتداد... والتحيز هو الحصول في الحيز، والتحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم... (١)

وكذلك ما نقله التهانوي في (كشاف اصطلاح الفنون)، والجرجاني في التعريفات، وصاحب المعجم الفلسفي، وغيرهم ممن ذكرنا أسماءهم وأشرنا إلى أقوالهم في المباحث السابقة.

ومن هنا نجد الإمام الزاغوني في كتاب (الإيضاح في أصول الدين) يقول عن تفسير هذه المدرسه لمعنى الاستواء: (فقد أثبتتم في الاستواء على العرش، أحوالاً لا يجوز مثلها في حقّ الباري تعالى في هذا الكلام الذي أوردتموه، وذلك أنّ هذا الكلام الذي ذكرتموه يقتضى إثبات المقابله والمحاذاه، وذلك من صفات الأجسام فإنه لا يتقابل إلا الجسمان، ولا يتحاذى إلا الجوهران، فأما ما ليس بجسم فلا يجوز أن يقابل ما هو جسم ولا يحاذيه.

فإن قلت: إنّ الباري بصفه الفوق والعلو، والعرش بصفه التحت

والدنو، فهذا بعينه صفه الأجسام والجواهر، وهذا بعينه الذي دعانا إلى نفي الجهات عنه، وأنه لا يجوز أن يتخصّص بجهه ولا يشار إليه في جهه ولا- بما يتقدّر «بتقدير» الجهه بحال للعله التي «ذكرناها»، والذي أوردتم يؤدّي إلى ذلك وما يؤدّي إلى المحال فهو مُحال) (٢)

ثم قال: (قد رويتم في الاستواء على العرش أخباراً تدلّ على التشبيه والتجسيم فرويتم عن النبيّ (ص) أنّه قال:

«استوى على العرش فما يفضل منه

١- تلبيس الجهميه: ج ٣ ص ١٥.

٢- الإيضاح في أصول الدين: ص ٣٠٥.

إلّا مقدار أربع أصابع» ، وهذا يوهم دخول الكميّه والتقدير على ذاته تعالى؛ لأنّ الذاتين إنّما يتساويان في مساحه العظم وتزيد إحداهما على الأخرى لتساويها في الجسميّة وانفراد أحدهما «بزياده كميّه» وأجزاء، وهذا مستحيل في حقّ الربّ تعالى إلّا على قول المشبّهه والمجسّمه الذين يثبتون لله تعالى ذاتاً لها كميّه وضخامه جسميّة، وهذا ممّا اتّفقنا على تكفير القائل به (١).

فالزاعونى يحاول توجيه هذه الروايات لأنّه لا يمكن الإبقاء على ظاهرها، وكذلك لا يمكن الموافقه على الأخذ بظاهرها، وإلّا فهو توهم بل تفيد الجسميّة والتشبيه.

موقف علماء المسلمين من أحاديث الأبيط

إنّ النصوص الموجوده بين أيدينا والتي أشارت إلى الأبيط وإن كانت كثيره لكن ذلك لا ينافى كونها مدسوسه وموضوعه حتّى مع فرض صحّه سندها، لأنّه من الممكن أن يُخترع فى ذلك الزمان سند صحيح لها، ويكون مضمونها من الموضوعات.

ويمكن تلخيص الاتّجاهات العامّه لعلماء المسلمين إزاء هذه الأحاديث بما يلى:

الاتّجاه الأوّل : هو الاتّجاه القائل بصحّه سند هذه الأحاديث، ويعمل بمضمونها اعتقادياً، ويجعلها من المحكمات، وهذا الاتّجاه يرى أنّها حتّى لو كانت من المتشابهات فيرجعها إلى المحكمات، وهذا ما فعلوه فى تفسير الآيات الكريمه، كما ذكرنا فى الأبحاث السابقه فى الصفات الخبريّة، ومعنى الاستواء.

فأتباع ابن تيمية اعتبروا جميع آيات الصفات الخبرية من المحكمات التي لا تحتاج إلى أن نرجعها إلى محكمات أخرى.

الاتجاه الثاني : هو الذي اعتبرها ضعيفه السند، وبالتالي لا يمكن الأخذ بمضمونها.

الاتجاه الثالث : الذي قال بأنها حتى لو كانت صحيحه السند، ولكن مضمونها مُنكر لا يمكن الأخذ به، ويُرمى بظهورها عرض الحائط.

وهذا هو منهج أهل البيت (ع) القائل بضروره عرض ما ورد عن النبي (ص) والأئمة (ع) على كتاب الله تعالى، فإن وجدنا عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله تعالى نأخذ به، وإلا فإنه زخرف باطل لم يقله النبي (ص) والأئمة (ع) ونضرب به عرض الحائط.

الاتجاه الرابع : هو الاتجاه الذي يعتبر هذه الروايات وإن كانت صحيحه السند أو حسنه، إلا أن مضمونها من المتشابهات التي لا بد من إرجاعها إلى المحكمات.

ومثالها: قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ، فالصفات الخبرية سواء

كانت وارده في الآيات القرآنية أو في النصوص الشريفه فهي من المتشابهات التي لا بد من إرجاعها إلى المحكمات، من قبيل قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ .

الاتجاه الخامس : هو اتجاه تلفيقى يعتبر أن الروايه حتى لو كانت ضعيفه السند وكذلك شاذة من حيث المضمون، لكن يشترط في مضمونها أن لا يكون متعارضاً مع المتواتر من الروايات، فإن كان متعارضاً مع الروايات المتواتره نرفضها وإلا فنأخذ بها.

ومثال ذلك: ورود روايه تؤكد عدم صحبه أبى بكر للنبي (ص) يوم كان

فى الغار، فهذه روايه يقول شعيب الأرنؤوط بأنها متعارضه مع المتواتر من الروايات التى تؤكد وتثبت أنّ أبا بكر كان مع النبى (ص) فى الغار.

فإذن هذا الاتجاه يقول بأن الروايه وإن كانت صحيحه السند أو ضعيفه السند، لكن ينبغى أن يكون النظر إلى المضمون فى كونه شاذاً وغير منكر.

وبهذا يتضح لنا أنّ هنا خمس اتجاهات فى التعاطى مع نصوص وروايات حديث الأيط.

مدرسه ابن تيميه وحديث الأيط

يعتبر ابن تيميه رائد الاتجاه القائل بصحة أسانيد ومضامين أحاديث الأيط، وبكونها من المحكمات، ولو قلت له بأن ما دلّ فيها على أنّ الله له ثقل، وله مكان، وله صوت وأيط، وكلّ ذلك يلزم منه التشبيه؟ لقال: نلتزم بذلك كما فى مسأله التجسيم.

فكما قال هناك وأتباعه بأنه جسم لا كأجسام، وله يد لا كالأيدى، وله وجه لا كالوجوه، فكذلك هنا يقول: له ثقل لا كثقلنا، وله مكان لا كمكاننا، وله صوت لا كأصوات.

وهاهنا نكته لابد من الالتفات إليها وهى أنّ البعض من أمثال الدشتى فى كتاب (إثبات الحيد لله تعالى...) وغيره ممن ذكروا هذا الحديث واحتجاج علماء السنه به، قد يكون هناك مغالطه فى حديثهم، والسبب هو أنه ليس كل من نقل حديثاً أو روايه فى كتاب يعنى بالضروره أنه يلتزم بصحة الحديث. ومن ثمّ فليس كل من نقل حديث الأيط من علماء السنه يعنى أنه موافق على صحته وعلى مضمونه، أو أنه يقبل بتفسيره وفقاً لمبنى المجسمه، فقد يرويه ولكنّه يصرّفه عن ظاهره.

وهناك الكثيرون ممن رواوا حديث

«من كنت مولاه فعليّ مولاه» واعتبروه حديثاً صحيحاً متواتراً، ولكنهم لم يوافقوا الشيعة الإمامية على تفسير الحديث بالولاية للإمام عليّ (ع).

وهذا ما فعله الدشتي في كتابه (إثبات الحَدِّ لـ الله تعالى) عندما نقل احتجاج أهل السنّة بهذا الحديث، حيث رواه ونقله عنهم من دون ذكر موافقتهم أو عدم موافقتهم على صحّته ومضمونه، فقال محقق الكتاب تحت عنوان (مَنْ قَبَلَ هَذَا الْحَدِيثَ وَصَحَّحَهُ وَاحْتَجَّ بِهِ): (احتجّ بهذا الحديث أكثر أهل السنّة، وقبلوه ورووه في مُصنّفاتهم في السنّة والاعتقاد والردّ على الجهميّة، ومنهم: أبو إسحاق السبيعي، والأعمش، وسفيان، وشعبة، وإسرائيل، وعبد الرحمن بن مهدي، ووكيع، وأبو أحمد الزبيرى، وعبد الله بن رجاء، ويحيى بن أبي بكير، ومؤمل بن إسماعيل، وعبيد الله بن موسى، وأحمد بن حنبل، وعثمان بن أبي شيبة، وأبو العباس العنبري، وغيرهم ممن روى هذا الحديث مُحتجّاً به

على الجهميّة وغيرهم من أهل البدع.. (١)

وها هو الإمام البخارى الذى يقول فيه محقق كتاب الدشتي (الإمام البخارى صاحب الصحيح صحّحه واحتجّ به - أى بحديث الأُطيط -).

ولكن عند مراجعتنا لقول البخارى فى كتابه (خلق أفعال العباد والردّ على الجهميّة وأصحاب التعطيل) نراه ينقل الحديث من دون ذكر موافقه أو عدم موافقه عليه، فيقول: (وقال جُبَيْر بن مُطْعِم (٢) عن النَّبِيِّ (ص):

إِنَّ اللَّهَ

١- إثبات الحَدِّ لـ الله تعالى: ص ١٥٤.

٢- جبیر بن مطعم بن عدی بن نوفل بن عبد مناف القرشى النوفلى، قدّم على النبىّ (ص) فى فداء أسارى بدر ثمّ أسلم بعد ذلك عام خيبر، وقيل: عام الفتح، ومات سنة (٥٨هـ-) فى المدينة. وقال محقق الكتاب فى تعليقه على الحديث: أخرجه البخارى فى التاريخ الكبير: ج ٢ ص ٢٤٢، وأخرجه أبو داود فى السنّة: ج ٥ ص ٩٤ رقم: ٤٧٢٦، وابن خزيمة فى التوحيد: ج ١ ص ٢٣٩، رقم: ١٤٧.

على عرشه فوق سماواته، وسماواته فوق أرضه مثل القبة) (١).

ونحن هنا بحثنا الأساس هو ما ذكره ابن تيمية وأتباعه في حديث الأبيط حيث يذكر محقق كتاب (إثبات الحد لله تعالى) أسماء المحتجين بهذا الحديث والمصرحين بصحته ومنهم: محمد بن إسماعيل البخاري في كتابه في الاعتقاد وهو كتاب (خلق أفعال العباد) فقد ذكره بغير إسناد محتجاً به (٢).

ولكن المراجع الدقيق لما قاله البخاري تظهر - كما ذكرنا - بوضوح أنه لم يكن من جملة المحتجين بالحديث ولا من المصححين له.

ثم ينقل أيضاً عن ابن تيمية قوله: (وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية، وإن كان لا يفقه حقيقته قولهم وما فيه من التعطيل، أو استبشاعاً لما فيه من ذكر «الأبيط»، كما فعل أبو القاسم المؤرخ [يعني ابن عساكر] ويحتجون بأنه تفرد به محمد بن إسحاق، عن يعقوب بن عتبة، عن جبير. ثم يقول بعضهم: ولم يقل ابن إسحاق: حدثني، فيحتمل أن يكون منقطعاً، وبعضهم يتعلل بكلام بعضهم في ابن إسحاق، مع أن هذا الحديث وأمثاله وما يشبهه في اللفظ والمعنى لم يزل مُتداولاً بين أهل العلم خالفاً عن سالف، ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك روايه مُصدّق به، راداً به على من خالفه من الجهمية، مُتلقين لذلك بالقبول، حتى قد ذكره الإمام أبو بكر محمد بن خزيمة في كتابه «التوحيد» الذي اشترط فيه

١- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل: ج ٢ ص ٥٦.

٢- إثبات الحد لله تعالى: ص ١٤١.

أنه لا يحتج فيه إلا بأحاديث الثقات المتصلة الإسناد. . . (١)

ويتابع المعلق على كتاب (إثبات الحيد) كلامه تحت عنوان (الحكم على حديث الأسيط) بأنه: احتج أهل السنه بحديث الأسيط، وساقوه في مصنفاتهم في السنه والاعتقاد مساق القبول والاحتجاج (٢)

وبعد أن يذكر من بين هؤلاء الإمام البخارى الذى نقلنا كلامه سابقاً يعدد أسماء طائفه ومجموعه من هؤلاء المحتجين بهذا الحديث وهم:

١. عثمان بن سعيد الدارمى (٢٨٠هـ-)، قال فى (الرد على الجهميه) (باب استواء الرب تعالى على العرش، وارتفاعه إلى السماء، وبينوته من الخلق) (٣)، وساق الأحاديث على هذا التبويب، ومنها حديث الأسيط.

ثم قال: (لم يزل العلماء يروون هذه الآثار، ويتناسخونها، ويصدقون بها على ما جاءت حتى ظهرت هذه العصابه، فكذبوا بها أجمع، وجهلوه، وخالفوا أمرهم خالف الله بهم) (٤).

٢. أبو داود (٢٧٥هـ-) فى (السنن)، (باب الرد على الجهميه).

٣. ابن خزيمه (٣١١هـ-) فى (التوحيد: ج ١، ص ٢٣١)، (باب استواء خالقنا العلى الأعلى).

٤. أبو عوانه (٣١٦هـ-) فى (صحيحه، ٢٥١٧).

٥. ابن بطه العكبرى (٣(٨)٧هـ-) فى (الإبانه الصغرى، ٢٥٦).

٦. ابن منده (٣٩٥هـ-) قال فى (التوحيد، ٣ / ١(٨)٨): وهو إسناد

١- المصدر نفسه: ص ١٤٢، نقلاً عن تلييس الجهميه: ج ٣ ص ٢٥٤.

٢- إثبات الحيد لله تعالى: ص ١٤٠.

٣- الرد على الجهميه: ص ٣٣.

٤- الرد على الجهميه: ص ٥٦.

صحيح متصل من رسم أبي عيسى والنسائي.

٧. عُبيد الله بن سعيد السجزي (٤٤٤هـ-) في رسالته (الرد على من أنكر الحرف والصوت...).

(٨). الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ-) في (شرح السنه، ١ / ١٧٥).

٩. ابن الزاغوني وله جزء في تصحيحه.

١٠. الدشتي (٦٦٥هـ-).

١١. ابن تيميه (٧٢٠هـ-) في (بيان تلبيس الجهميه) [نقلنا كلامه سابقاً].

١٢. ابن القيم (٧٥١هـ-). قال: إسناده حسن.

١٣. الهيثمي (٨٠٧هـ-). قال في (مجمع الزوائد، ١/٤٨٠): رواه البزار ورجاله رجال الصحيح.

١٤. محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ-). فقد احتج به في كتاب (التوحيد): (باب لا يستشفع بالله على خلقه).

١٥. عبد اللطيف بن عبد الرحمن (١٢٩٣هـ-) من أئمة أهل نجد، قال في (الرسائل والمسائل النجدية، ٣ / ٢٤٤): (وهذا الحديث لا يستطيع سماعه الجهمي، ولا يؤمن به إلا أهل السنه والجماعه الذين عرفوا الله بصفات كماله، ونزهوه أن يستوى على ما لا يليق بكماله وقدس من سائر مخلوقاته).

١٦. شرف الحق العظيم آبادي في (عون المعبود، ١٣ / ١٠) (١).

نقل الله تعالى في مدرسه التجسيم

تبين لنا أن ابن تيميه كان من الموافقين على أحاديث الأبيط، ويحسن أسناد تلك الأحاديث، وهي من ثم معتبره عنده، ويمكن الاعتماد عليها من

حيث المضمون أيضاً.

فهو إذن لا يناقش لا بالسند ولا بالمضمون، وهذا يعني أنه يلتزم بكل لوازم الحديث والتي من أهمها إثبات الثقل لله سبحانه وتعالى، وهو يؤكد التزامه وقبوله بلوازم أحاديث الأبيط، ومن الشواهد على ذلك ما نقلناه سابقاً عنه في (بيان تلبيس الجهميه) في حديثه عن روايات كعب الأبحار وغيره في أحاديث الأبيط، وتوثيقه لكعب، واعتباره أن هذه الأحاديث منقوله عن أجل الأئمه، وبعد ذلك عن مسأله الثقل يقول: (ولم ينكروا ما فيه من قوله: «من ثقل الجبار فوقهن» ، فلو كان هذا القول مُنكراً في دين

الإسلام لم يحدّثوا به على هذا الوجه. . .) (١)

فهو يؤكد هذه الحقيقه التي هي من أخص وأهم لوازم الجسميه، فالجسم من أهم لوازمه وخواصه الثقل، إضافة إلى ما تقدّم من الحدّ، والتحيز، والحجم.

ويتابع ابن تيميه تأكيده على صحه الحديث ومضمونه في كتابه (مجموعه الفتاوى) ، حيث إنه بعد أن ينقل الحديث عن النبي (ص) يقول: (ولفظ الأبيط قد جاء. . .) (٢) ثم يبيّن الألفاظ المتعدده للحديث وأنه لا تنافي في جميعها.

وفي موضع آخر من الكتاب يشير أيضاً إلى هذا الحديث بشكل واضح وصريح، وينقل الحديث ولا يردّه (٣). ولا شك بأن نقل الحديث وتصحيح سنده وعدم ردّ مضمونه خير شاهد على رضاه وقبوله به.

١- بيان تلبيس الجهميه: ج ٣ ص ٢٦٨.

٢- مجموعه الفتاوى: ج ١٦ ص ٢٤١-٢٤٢.

٣- المصدر نفسه: ج ٢٥ ص ١٠٦.

وتأييداً لما فهمناه من كلام ابن تيمية في موافقته على حديث الأبيط، نشير إلى أنّ هذا الفهم نجده في جملة من كلمات أعلام المسلمين، من أتباعه وغير أتباعه الذين أكدوا قبول ابن تيمية لحديث الأبيط ومنهم ابن بطه العكبرى في كتاب (شرح كتاب الشرح والإبانه على أصول السنّة والديانه ومجانبه المخالفين) حيث يقول في ذيل هذا الحديث بعد أن ينقله: (. . . قال المؤلف: إنّ الله عزّوجلّ على العرش، وللعرش أطيظ كأطيظ الرّحل الجديد، وحديث الأبيط معروف ضعّفه بعض العلماء، وحسنه بعضهم كشيخ

الإسلام ابن تيمية لشواهده. . .) (١)

وكذلك من الموارد التي أشارت إلى اعتقاد ابن تيمية بهذا الحديث واحتجّاه بهذه النصوص ما ورد في كتاب (إثبات الحدّ لله تعالى) والذي نقلناه سابقاً.

ومن الواضح تصريح أعلام هذه المدرسه بلوازم الحديث (أى الثقل لله تعالى) وقبولهم بل تأكيدهم على القبول بهذا اللازم، وقد نقل محقق كتاب (إثبات الحدّ لله تعالى) كلمات جملة من هؤلاء، وذلك بعد أن ذكر الاعتراض الوارد من البعض على لوازم الحديث ومنهم محقق كتاب (السنّة) لعبد الله بن أحمد، حيث يقول المحقق القحطاني: (والذى أراه أنّ هذا كلام فى كفيته الصفة لا يدعمه دليل صحيح، وما صحّ فى كتاب الله وسنّه رسوله يُغنيا عن هذا) (٢)!

يُعبّ ويعلق محقق كتاب إثبات الحدّ على هذا الكلام من القحطاني رافضاً كلامه بالقول: (قلت: إن كان مراده إنكار ما دلّ عليه هذا الأثر من

١- شرح كتاب الشرح والإبانه على أصول السنّة والديانه ومجانبه المخالفين: ج ٣ ص ٥٧٠.

٢- إثبات الحدّ لله تعالى: ص ١٦٤، نقلًا عن كتاب السنّة، ج ٢ ص ٤٥٥.

نسبه الثقل لله تعالى فهو كلامٌ مردود مخالف لما عليه السلف الصالح، والحمد لله فقد أراحنا ونسب هذا القول إلى محض رأيه، ولم ينسبه إلى أحدٍ من السلف) (١)

فإذن القول بعدم جواز نسبه الثقل لله تعالى - بحسب المحقق المذكور - هو كلام مخالف للسلف الصالح.

ثم يتابع المحقق كلامه فيورد شواهد من النصوص المتواتره وكلمات علماء السلف والتي تثبت الثقل لله تعالى، فيقول: (أما ما دلّ عليه هذا الأثر من نسبه «الثقل» لله تعالى فقد شهدت له النصوص، وتواردت عليه عبارات السلف وأهل العلم من غير نكير، ومن ذلك:

١. أثر عبد الله بن مسعود، وفيه قوله: «... وأول من يعلم غضبه حمله العرش، يجدونه يثقل عليهم» .

٢. أثر عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى: تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرُونَ مِنْهُ (مريم: ٩٠) ، قال: الثقل.

قال: رواه الدارمي في «الردّ على الجهميّة: ٨٨» ، وأبو الشيخ في «العظمة: ٢٣٥» ، والحاكم في «المستدرک: ٢/٤٤٢» ، وقال: صحيح الإسناد. ووافقته الذهبي. وروى نحوه ابن جرير في «تفسيره: ٢٥/٧» .

٣. أثر كعب الأخبار الطويل وفي آخره:

«... فما من السماوات سماء إلّا لها أطيّط كأطيّط الرّحل العِلافي أوّل ما يرتحل من ثقل الجبار...» .

قال أبو صالح: «العِلافي»: الجديد يريد.

رواه الشيخ في «العظمة: ٢٣٤» ، وصحّحه: ابن القيم في «اجتماع الجيوش: ص ١٠٢» ، والذهبي في «العلوّ» .

٤. قال خالد بن معدان: إنّ الرحمن سبحانه وتعالى ليثقل على حمله العرش.

٥. قال الحسن في تفسير قوله تعالى: السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ (المزمل: ١٨) قال: مُثَقَّلَةٌ بِهِ مُوقِرَةٌ.

٦. قال مجاهد في تفسير قوله تعالى: السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ قال: مُثَقَّلَةٌ بِهِ. وفي لفظ: تنفطر من ثَقَلِ رَبِّهَا تعالى.

٧. وعن عكرمه نحوه.

٨. وعن قتاده نحوه.

٩. قال أبو المظفر السمعاني في تفسيره: وقد ورد عن كثيرٍ من السلف أنّ قوله: « مُنْفَطِرٌ بِهِ » : أى بالله، وهو نزول يوم القيامة لفصل القضاء بلا كيف.

١٠. قال محمد بن إسحاق - في وصف حمله العرش - : فكان ممّا وَصَفَهُمْ بِهِ أهل الكتاب الأوّل صفه لم ننكرها لمعرفتنا ثَقَل ما عليهم من عظمته. . . .

١١. قال القاضي أبو يعلى: اعلم أنّه غير مُمتنع حمل الخبر على ظاهره أن ثقله يحصل بذات الرحمن، إذ ليس ذلك ممّا يحيل صفاته. . . .

١٢. قال ابن تيمية «وقد نقلنا قوله سابقاً فراجع» .

١٣. قول ابن القيم في «النونية: ص ٩٩ - ١٠٠» . وذكر قصيده نظمها في ثَقَل الله تعالى (١)

فهذه طائفة من علماء هذه المدرسة نطقت صراحةً وبوضوح بثبوت نسبة الثقل لله تعالى، وتبنيها لهذا الرأي.

وقد وافق ابن تيمية على هذا الرأي أتباعه من المعاصرين وهم أتباع محمد بن عبد الوهاب، واعتقدوا بلوازم حديث الأبيط.

ومن الكتب الأساسيّه لمدرسه التجسيم وأعلامها ممّن ذكروا حديث الأيط وقلوا بلوازمه، نذكر ما قاله ابن قيم الجوزيّه فى قصيدته النونيّه وشرحها للشيخ محمّد خليل هراس أحد أعلام الوهابيه المعاصرين، وفيها:

واذكر حديثاً لابن إسحاق الرضّى

ففى قول ابن القيم: (الله فوق العرش فوق سمائه) دلالة واضحه على أنه يؤمن بمقوله العلوّ وال فوقيّة المكائيّه لا المعنويّه لله تعالى، والشاهد على ذلك قوله: (ولعرشه منه أيط...).

فابن القيم إذن من الموافقين على حديث الأيط وعلى سنده ومضمونه، وإلاّ لما ضمّنه فى قصيدته النونيّه التى يقولون عنها بأنّها قصيده التوحيد.

ويعلّق شارح القصيده الشيخ محمّد خليل هراس على كلام ابن قيم، فيقول: (. . . بُعد ما بين سماء وسماء، وبُعد ما بين السماء السابعة والعرش، وأنّ الله فوق ذلك مستوٍ على عرشه، وأنّ للعرش منه أيطاً وهو صوت الرحل الجديد كأيط الرحل لراكب عجلان أى مغذ [أى سريع] فى سيره.

فالرسول (ص) إنّما يذكر ذلك للأعرابي فى مقام التعليم له بشأن الله عزّ وجلّ وعظّمته تربيّه للمهابه فى قلبه حين قال تلك القول النكراء التى

أطلقت لسان رسول الله (ص) بالتسبيح والثناء، فدلّ هذا على أنّ التعظيم والتنزيه ليس بنفى الجبهه والاستواء كما يدعى الجهميه السفهاء) (١)

والشاهد المهمّ في كلام الشيخ هراس قوله: (فدلّ هذا على أنّ التعظيم والتنزيه ليس بنفى الجبهه) وهو دليل على أنّ الوهايه التي يمثّلها هراس لا تنزه الله تعالى عن الجبهه، والجبهه عندهم هي «الفوق»، ومن لا يعتقد بذلك في نظرهم هو من السفهاء.

ونفس هذا الكلام نجده في أقوال علم من أعلام الوهايه المعاصرين، وهو ما ورد في (التعليق المختصر على القصيده النويه المسمّاه الكافيه الشافيه) للشيخ صالح بن فوازن العبد الله الفوزان، حيث يقول بعد مقطع (ولعرشه منه أطيّط مثلما قد أطّ رحل الراكب العجلان. . .) من قصيده ابن القيم الجوزيه معلّقاً: (وهذا فيه إثبات العلوّ لله عزّ وجل، وفي الحديث نفسه أخبر (ص) أنّ العرش يئطّ من عظمه الله واستوائه كما يئطّ الرّحل بالراكب. . .) (٢)

ومن اللطيف أن نذكر تعليق أحدهم على مقوله هؤلاء في إثبات الجبهه والفقويه لله تعالى بأنّ أصحاب هذا الرأى يتصوّرون أنّ الكره الأرضيه مسطحه ومستويه، ولهذا يشيرون إلى الله تعالى بالجبهه وأنّه فوق، ولو كانوا يؤمنون بأنّ الأرض كرويّه لأدركوا أنّ الإشاره إلى الجبهه الأعلى تكون إشاره إلى الأسفل، فالله في آنٍ واحد عندما تدعوه يكون في الأعلى وفي الأسفل؟ وفي الكره الأرضيه شمال وجنوب فالإنسان عندما يدعو الله تعالى حاله كونه في الجنوب - مثلاً - فأين يكون الله تعالى؟

١- المصدر نفسه: ج ١ ص ٢٧٨.

٢- التعليق المختصر على القصيده النويه: ج ٢ ص ٤٤٢-٤٤٣.

وعلى هذا النهج سار محمّد بن عبد الوهّاب فأشار إلى حديث الأبيط في كتابه أصول الإيمان، وبعد أن ذكر سؤال أو مقوله الأعرابي للنبيّ (ص) ذكر ما أجابه به رسول الله (ص) حيث قال:

«... ويحك أتدرى ما تقول؟» وسبح رسول الله (ص) فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال (ص):

«إنّ عرشه على سماواته لهكذا، وقال بأصابعه مثل القبه عليه ،

وإنّه ليئطّ به أطيّط الرّحل بالراكب» .

ثمّ ذكر رواه الحديث فقال: (رواه أبو داود «٤٧٢٦» وابن خزيمة في التوحيد «ص ٦٩» والآجری في الشريعة «ص ٢٩٣» ، وابن عاصم في السنّه «ص ٥٧٥» بسندٍ ضعيف، فيه عنعنه ابن إسحاق، وهو مدلس) (١)

وفي نسخهٍ أخرى من كتاب محمد بن عبد الوهّاب قال صالح بن فوزان الفوزان في الشرح: (فالعرش مع عظمته وسعته يحصل له التأثير الذي عبّر عنه (ص) بقوله:

وإنّه ليئطّ به أطيّط الرّحل بالراكب) (٢)

فهل هذا التأثير الحسّي شيء غير «الثقل» ؟

وفي موضع آخر من الكتاب يقول الفوزان: (بيان: أنّه إذا كان هذا العرش على عظمته وضخامته يصيبه هذا التأثير من عظمه الله عزّ وجلّ، فكيف بغيره من المخلوقات؟) .

وهل هذا يعنى أنّ الله تعالى إذا صار على بعض المخلوقات فلن يبقى لها أثر؟! وهل هذا إلّا التجسيم والتشبيه لله سبحانه وتعالى؟

وبالعودة إلى رأى ابن تيمّيه فإنّه - كما تقدّم - يعتقد بصحّه سند الحديث

١- أصول الإيمان: ص(٨)٦.

٢- شرح أصول الإيمان: ص ١٧٢.

ومضمونه، وأنه منقول عن الأئمة الكبار، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه «من ثقل الجبار فوقهن»، وأنّ هؤلاء الأئمة لما كان هذا القول منكراً في دين الإسلام عندهم لم يحدّثوا به على هذا الوجه.

وفي مواضع أخرى يثبت أنّ الله سبحانه وتعالى له جلوس ولكن لا كجلوسنا، كما صرّح بذلك في كتاب (شرح حديث النزول) حيث يقول: (وإذا كان قعود الميت في قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبي (ص) من لفظ القعود والجلوس في حقّ الله تعالى كحديث جعفر بن أبي طالب وحديث عمر وغيرهما أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد) (١).

فالجلوس والقعود إذن عند ابن تيمية حقيقي ولكنّه ليس كجلوسنا أو قعودنا، ومفاد ذلك أنّه أيضاً يفسّر الاستواء على العرش بمعنى القعود والجلوس.

قد يقول قائل بأننا نحمل كلام الشيخ ابن تيمية ما لا يحتمله، وننسب إليه أقوالاً لا يدعيها وليست هي مراده؟

والجواب نأتى به من أحد أتباع وأقطاب هذه المدرسة وهو الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك الذي لم يحتمل مثل هذا الكلام الذي قال به ابن تيمية فحاول تخليصه منه بالقول: (أمّا لفظ القعود فلم يُذكر في الآثار المرويّة في تفسير الاستواء، فأما لفظ الجلوس فقد ورد في بعض الآثار بنسبه الجلوس إلى الله تعالى، وأنه يجلس على كرسيه كيف شاء سبحانه، وربما أطلق بعض الأئمة هذا اللفظ أيضاً وهو بمعنى القعود، بل قد ورد القعود - أيضاً - في بعض الآثار، وسياق كلام الشيخ يشعر بأنّ الاستواء يتضمّن القعود، لكن

الأولى التوقف في إطلاق هذا اللفظ إلا أن يثبت (١)

فمن كلام البراك يتضح أن نسبه القول لابن تيمية بأنه يفسر الاستواء بالقعود والجلوس، وأن هذا القعود والجلوس يكون له أثر على الكرسي والعرش بنحو يخرج بصوت كالأطيط، أمر لا ريب فيه، وأنه من مباني ابن تيمية الواضحة.

موقف علماء أهل السنه من حديث الأطيط

على الرغم من المحاولات اليائسه التي قام بها البعض ومنهم ابن تيمية وأتباعه لتصوير القول بنسبه الثقل والجلوس والقعود لله تعالى على أنها عقيدة كبار الأئمة وأهل الحديث، إلا أن هذه المحاولات لم تصمد أمام تصريحات كبار علماء السنه ممن كان لهم رأى مخالف لهذه العقيدة.

وسنحاول في هذه الفقرة من البحث الإطلاعه على كلمات هؤلاء الأعلام ليتضح لنا واقعاً فيما إذا كان الرأى الذى اختاره ابن تيمية فى مسأله الأطيط والجلوس والقعود، هل هو حقاً رأى أهل السنه والجماعه، أم أنه ليس كذلك.

المورد الأول: ما ورد فى كتاب (العلو للعلوى العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها) للذهبي.

فبعد أن ينقل روايه النبى (ص) مع الأعرابى، وما قاله النبى (ص) له:

«ويحك أتدرى ما الله، إن عرشه لعلى سماواته وأرضه هكذا، وأرانا وهب بيده هكذا، وقال مثل القبه - أى شبهه -

وإنه ليئط أطيط الرّحل بالراكب...» (٢)،

١- شرح العقيدة التدمرية: ص ٢٨٣.

٢- العلو للعلوى العظيم: ج ١ ص ٤١٣.

عَلَّقَ الذَّهَبِيُّ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ بِالْقَوْلِ: (هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ جَدًّا فَرْدٌ، وَابْنُ إِسْحَاقَ حَجَّهٖ فِي الْمَغَازِي إِذَا أُسْنَدَ، وَلَهُ مَنَاكِيرٌ وَعَجَائِبٌ،

فَاللَّهُ أَعْلَمُ أَقَالَ النَّبِيُّ (ص) هَذَا أَمْ لَا، وَاللَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (١)

وَهَذَا تَشْكِيكٌ وَاضِحٌ مِنَ الذَّهَبِيِّ بِسُنْدِ الْحَدِيثِ وَفِي نَسْبَتِهِ لِلنَّبِيِّ (ص)، فِي قِبَالٍ مِنْ قَالِ بِأَنَّهُ مَنْقُولٌ عَنْ أَجَلِّ الْأُمَّةِ.

وَلِتَوْضِيحِ مَا قَالَهُ الذَّهَبِيُّ حَوْلَ هَذَا الْحَدِيثِ بِأَنَّهُ (غَرِيبٌ فَرْدٌ)، نَذَكَرَ مَا قَالَهُ الْحَافِظُ الْقُسْطَنْطِينِيُّ فِي كِتَابِ (نَتِيجَةُ النَّظَرِ فِي نَخْبَةِ الْفِكْرِ) حَوْلَ الْحَدِيثِ الْغَرِيبِ، يَقُولُ: (وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ: الْغَرِيبُ، وَهُوَ مَا يَنْفَرِدُ بِرَوَايَتِهِ وَاحِدًا مِنَ الرُّوَاهِ فِي أُمَّةٍ مَوْضِعَ كَمَا كَانَ ذَلِكَ الْإِنْفِرَادَ وَاقِعًا مِنَ السُّنَنِ، وَهُوَ الْمَسْمُومُ بِالْغَرِيبِ، سَمِيَ بِذَلِكَ لِبَعْدِهِ عَنِ إِفَادَةِ الْعِلْمِ) (٢)

فَالْحَدِيثُ إِذْنًا عِنْدَمَا يَكُونُ غَيْرَ مُوْتَوَقَّعٍ بِهِ وَغَيْرَ مُطْمَآنِّنٍ لَهُ وَمُسْتَعْرَبًا يَكُونُ بَعِيدًا عَنِ إِفَادَةِ الْعِلْمِ.

ثُمَّ يَقُولُ: (وَمِنْهُ مَا هُوَ غَيْرٌ صَحِيحٌ وَهُوَ الْغَالِبُ فِي الْغَرِيبِ. قَالَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ: كَانُوا يَكْرَهُونَ الْحَدِيثَ الْغَرِيبَ، وَقَالَ مَالِكٌ: شَرُّ الْعِلْمِ الْغَرِيبُ، وَخَيْرُ الْعِلْمِ الظَّاهِرُ الَّذِي قَدْ رَوَاهُ النَّاسُ، وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: لَا تَكْتُبُوا هَذِهِ الْأَحَادِيثَ الْغَرَائِبَ فَإِنَّهَا مَنَاكِيرٌ وَعَامَّتْهَا عَنِ الضَّعَافِ، وَأَيْضًا مَا هُوَ غَرِيبٌ مِنْ جِهَةِ الْمَتْنِ وَالْإِسْنَادِ مَعًا) (٣)

وَهَذَا الْمَعْنَى جَاءَ أَيْضًا بِشَكْلِ وَاضِحٍ وَصَرِيحٍ فِي كِتَابِ (الْحَدِيثِ الضَّعِيفِ وَحُكْمِ الْاِحْتِجَاجِ بِهِ) لِلدَّكْتُورِ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْأَخْضِيرِ؛ يَقُولُ:

١- العلو للعلی العظیم: ج ١ ص ٤١٣.

٢- نتیجه النظر فی نخبه الفکر: ص ٧١.

٣- المصدر نفسه.

(النوع الثالث: الغريب، والغريبُ والفردُ مترادفان لغَةً واصطلاحاً) (١)

ولابدّ من المقارنه بين ما قاله الذهبي عن هذا الحديث بأنّه (غريب جداً وفردٌ) وما قاله الدشتي في إثبات الحَدِّ عن حديث الأُطيط: (هذا حديثٌ صحيح، رواه على شرط البخاري ومسلم، وقد أخرج هذا الحديث عامه العلماء من أئمه المسلمين في كتبهم التي قصدوا فيها نقل الأخبار الصحيحه وتكلّموا على توثقه رجاله وتصحيح طريقه) (٢).

المورد الثاني: ما ورد في (سلسله الأحاديث الضعيفه والموضوعه) لمحمد ناصر الألباني، قال:

(إنّ كرسية وسع السماوات والأرض وإنه ليقعد عليه ما يفضل منه مقدار أربع أصابع، ثم قال: بأصابعه فجمعها

وأنّ له أطيّطاً كأطيّط الرّحل الجديد إذا رُكب من ثقله . . . منكر، وما قاله، وكذلك رواه أبو محمّد الدشتي من طريق الطبراني وغيره عن أبي بكير، ولكنّه قال هذا حديثٌ صحيح ورواه على شرط البخاري ومسلم، كذا قال وهو خطأ بيّن مزدوج، فليس الحديث بصحيح، ولا رواه على شرطهما، فإنّ عبد الله بن خليفة لم يوثقه غير ابن حبان، وتوثيقه لا يعتدّ به، ولذلك قال الذهبي في ابن خليفة لا يكاد يُعرف فأتى للحديث الصّحّه، بل هو حديثٌ مُنكر عندي، ومثله حديث ابن إسحاق في المسند وغيره، وفي آخره

: إنّ عرشه لعلی سماواته وأرضه هكذا مثل القبة

وإنّه ليُطّط به أطيّط الرّحل بالراكب، وابن إسحاق مدلسٌ ولم يصرّح بالسماع في شيء من الطرق، ولذلك قال الذهبي في العلوّ: هذا حديثٌ غريب جداً فردٌ. . . هذا حال هذا الحديث وهو الأوّل من حديثي

١- الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به: ص ٣٧.

٢- إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ: ص ١٤٩.

(١) القعود

فيتبين أنه يوجد حديثان، والحديث الأول تبين للألباني أنه غير صحيح، ومدلس، وليس على شرط الشيخين.

وأما الحديث الثاني فيبينه الألباني بقوله:

«يقول الله عز وجل للعلماء يوم القيامة إذا قعد على كرسيه لقضاء عباده: إنني لم أجعل علمي وحكمي فيكم إلا وأنا أريد أن أغفر لكم ما كان فيكم ولا أباي» م وضوعٌ بهذا التمام. . . رواه فلان، قلت: وهذا سندٌ موضوع فإن مداره على العلا ابن مسلمه أبي سالم وقال:

والخلاصه: أن الحديث موضوع بهذا السياق وفيه لفظه منكره جداً وهي قعود الله تبارك وتعالى على الكرسي، ولا أعرف هذه اللفظه في حديث صحيح وخاصه أحاديث النزول وهي كثيره جداً. . . وقد روى الحديث بهذه اللفظه من طرق أخرى كلها ضعيفه، وبعضها أشد ضعفاً من بعض، فلا بد من ذكرها لئلا يغتر بها أحدٌ لكثرتها فيقول بعضها يقوى بعض، كيف وقد أورد بعضها ابن الجوزي في الموضوعات (٢).

المورد الثالث: ما ورد في كتاب (السنة) للحافظ الشيباني، ومعه (ظلال الجنة في تخريج السنة)، بقلم محمد ناصر الألباني، فبعد أن ينقل الألباني الحديث رقم ٥٧٥ يقول: (إسناده ضعيف ورجاله ثقات، لكن ابن إسحاق مدلس، ومثله لا يحتج به إلا إذا صرح بالتحديث، وهذا ما لم يفعله في ما وقفت عليه من الطرق، ولذلك استغربه الحافظ ابن كثير في تفسير آيه

١- سلسله الأحاديث الضعيفه والموضوعه وأثرها: ص ٢٥٦، الحديث رقم: ٨٦٦.

٢- المصدر نفسه، ص ٢٥٨، الحديث رقم: ٨٦٧.

الكرسى فى تفسيره، ثم إن فى إسناده اختلافاً كما يأتى ذكره (١).

وخلصه ما قاله الألبانى فى (سلسله الأحاديث الصحيحه. . .) فى ذيل هذا الحديث (الأطيط): (ما السماوات السبع فى الكرسى إلما كحلقة ملقاه بأرض فلاه كما فى بعض الروايات أنه موضع القدمين، وأن له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد، وأنه يحمله أربعة أملاك لكل ملك أربعة وجوه، فهذا كله لا يصح مرفوعاً عن النبى (ص)، وبعضه أشدّ ضعفاً من بعض، وقد خرّجت بعضها فيما علّقناه على كتاب... (٢).

المورد الرابع: ما ورد فى (سنن أبى داود) للإمام السجستاني، بتحقيق شعيب الأرنؤوط، فبعد أن ينقل الأرنؤوط الحديث رقم ١٠٦، عن جبر بن محمّد بن جبر بن مطعم عن أبيه عن جدّه (قال: أتى رسول الله أعرابى فقال: يا رسول الله جهدت. . .) - يقول: (إسناده ضعيف، ثم قال المنذرى ومحمّد بن إسحاق مدلس، وإذا قال المدلس: «عن فلان» ولم يقل: «حدثنا» أو «سمعت» أو «أخبرنا» لا يحتجّ بحديثه. وإلى هذا أشار البزار، مع أنّ ابن إسحاق إذا صرح بالسماع اختلف الحفاظ فى الاحتجاج بحديثه، فكيف إذا لم يصرّح بالسماع. . . وقد طعن فيه غير واحد من الأئمة وكذّبه جماعه منهم من الأئمة، وممن ضعّفه من المعاصرين الشيخ ناصر الألبانى، وغير ذلك وهو كثير (٣).

المورد الخامس: ما ورد فى ذيل كتاب (العظمه) للشيخ الأصفهاني، تحقيق رضاء الله بن محمّد بن إدريس المبار كפורى.

١- كتاب السنّه، ومعها ظلال الجنّه: ص ٢٦٣.

٢- سلسله الأحاديث الصحيحه: ج ١ ص ٢٢٦، الحديث رقم: ١٠٩.

٣- سنن أبى داود: ج ٧ ص ١٠٧-١٠٨، الحديث رقم: ١٠٦.

هذا المحقق للكتاب بعد أن ينقل الحديث رقم (١٩٣) يقول:

(وإنَّ له

أطيطاً كأطيط الرّحل... ولهذا الاختلاف في السند والمتن قد رمى الحديث بالاضطراب، فقال ابن الجوزي: هذا حديث لا يصحّ عن رسول الله (ص) وإسناده مضطرب جداً... وتارة يرويه ابن خليفه عن عمر عن رسول الله، وتارة يقفه على عمر ولا يرويه عن رسول الله، وتارة يوقف على ابن خليفه، وتارة يأتي: فما يفضل منه إلّا أربع أصابع، وكلّ هذا تخليط من الرواه فلا يُعوّل عليه، وقال ابن كثير: ثمّ منهم من يرويه عن عمر موقوفاً، ومنهم من يرويه عن عمر مرسلًا، ومنهم من يزيد في متنه زياده غريبه، ومنهم من يحذفها. هذا بالإضافة إلى أنّ عبد الله بن خليفه الذي عليه مدار الحديث لم يوثقه غير ابن حبان وقال فيه: لا يكاد يُعرف، وقال ابن كثير: ليس بذلك المشهور، وفي سماعه من عمر نظرٌ أصلاً) (١)

المورد السادس: ما ورد في تعليقه كتاب (الشريعة) للإمام المحدث الآجري، للدكتور عبد الله الدميجي. فبعد نقل حديث الأيطط بكامله يشير المعلق إلى أنّ إسناده ضعيف ويقول: (بين اختلافهنّ ثمّ العرش فوق ذلك وأنّ الله كذا... إسناده ضعيف؛ فيه علّتان) (٢)

المورد السابع: ما ورد في كتاب (السنة) للإمام أبي بكر أحمد بن عمر بن أبي عاصم، حقّقه وخرّج أحاديثه الدكتور باسم بن فيصل الجوابره، أستاذ الحديث بكلّية أصول الدّين بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميه في الرياض، يقول المعلق عن حديث الأيطط: (إسناده ضعيف) (٣).

١- العظمة: ج ٢ ص ٥٤٩.

٢- الشريعة: ج ٣ ص ١٠٩٠.

٣- السنة: ج ١ ص ٣٩٣.

المورد الثامن : ما ورد فى التعليق والتحقيق على كتاب (تاريخ مدينه

السلام وأخبار محدّثيها.. .) للخطيب البغدادي، والمحقّق هو الدكتور بشار عوّاد معروف الذى يقول عند نقل روايه الأسيط:

(وإنّ عليه هكذا وإنّه ليئطُّ به أسيط الرحل بالركاب... إسناده ضعيف فيه فلان وفلان.. .) (١)

والعجب كلّ العجب من أمثال الذهبى الذى يعتبر هذا الحديث كما ذكرنا سابقاً بأنّه (غريبٌ جداً فردٌ) كيف يقول مثل هذا القول ثمّ يذهب إلى تقليد غيره فى عدم ردّه لهذه الروايه فقط لأنّ البعض من الأعلام قبلوها، ولهذا يقول فى كتابه (العرش) بعد أن ينقل روايه الأسيط: (هذا حديثٌ محفوظ من حديث أبي إسحاق السبيعي إمام الكوفيين فى وقته، سمع من غير واحدٍ من الصحابه، وأخرجا حديثه فى الصحيحين، وتوفّى سنه سبع وعشرين ومائه، تفرد بهذا الحديث عن عبد الله بن خليفه من قدماء التابعين، لا نعلم حاله بجرح ولا تعديل... .)

قلت: وهذا الحديث صحيح، عند جماعه من المحدّثين، أخرجه الحافظ ضياء الدين المقدسى فى صحيحه، وهو من شرط ابن حبان، فلا أدري أخرجه أم لا؟ فإنّ عنده أنّ العدل الحافظ إذا حدّث عن رجلٍ لم يعرف بجرح، فإنّ ذلك إسناده صحيح.

فإذا كان هؤلاء الأئمّه أبو إسحاق السبيعي، والثورى، والأعمش، وإسرائيل، وعبد الرحمن بن مهدي، وأبو أحمد الزبيرى، ووكيع، وأحمد بن حنبل، وغيرهم ممّن يطول ذكرهم وعددهم، الذين هم سُرُج الهدى ومصابيح الدُّجى، قد تلقّوا هذا الحديث بالقبول وحدّثوا به ولم ينكروه، ولم

يطعنوا فى إسناده، فمن نحن حتّى ننكره ونتحدلق عليه؟ بل تؤمن به ونكل علمه إلى الله عزّ وجلّ (١).

والأعجب من ذلك ما يذكره محقق الكتاب الدكتور محمّد بن خليفه التميمى الأستاذ المشارك بالجامعه الإسلاميه بالمدينه المنوره حيث يعلّق على حديث الأبيط الذى ذكره الذهبى فيقول: وأورده - أى حديث الأبيط - ابن الجوزى فى العلل المتناهيه (١/٥) وقال بعد سياقه للحديث: (هذا حديث لا يصحّ عن رسول الله (ص) وإسناده مضطرب جدّاً، وعبد الله بن خليفه ليس من الصحابه، فتارةً يرويه ابن خليفه عن عمر، عن رسول الله (ص)، وتارةً يقفه على عمر، وتارةً يوقف على ابن خليفه).

وأورده ابن كثير فى تفسيره (١/٣١٠) وعزاه للبزار فى مسنده. . . وقال ابن كثير: (من حديث أبى إسحاق السبيعي، عن عبد الله بن خليفه وليس بذاك المشهور، وفى سماعه عن عمر نظر، ثمّ منهم من يرويه عن عمر موقوفاً، ومنهم من يرويه عن عمر مُرسلاً، ومنهم من يزيد فى متنه زياده غريبه، ومنهم من يحذفها).

إلى أن يقول: (فلو لم يكن فى الحديث إلّا اختلاف الروايتين - هذه تنفى ما أثبتت هذه - ولا يمكن مع ذلك الجزم بأنّ رسول الله (ص) أراد الإثبات، وأنّه يفضل من العرش أربعه أصابع لا يستوى عليها الربّ).

وهذا معنى غريب ليس له قطّ شاهد فى شىء من الروايات، بل هو يقتضى أن يكون العرش أعظم من الربّ وأكبر، وهذا باطل، مخالف للكتاب والسّنّه والعقل.

ويقتضى أيضاً أنه إنما عرف عظمه الربّ بتعظيم العرش المخلوق وقد جعل العرش أعظم منه. فما عظم الربّ إلماً بالمقاييسه بمخلوق وهو أعظم من الربّ. وهذا معنى فاسد، مخالف لما علم منه الكتاب والسنة والعقل.

فإنّ طريقه القرآن في ذلك أن يبيّن عظمه الربّ، فإنّه أعظم من كلّ ما يعلم عظّمته. فيذكر عظمه المخلوقات ويبيّن أنّ الربّ أعظم منها.. (١)

وإلى هنا يكون قد تبين لنا أنّ رأى أهل السنة والجماعة في حديث الأبيط هو أنّه حديث باطل مضموناً، حتّى لو كان الحديث صحيحاً سنداً، فكيف الحال والحديث باطل حتّى سنداً.

ولذا نجد أنّ شارح العقيدة الطحاويّة الإمام القاضي أبي العزّ الدمشقي الذي ضمّن كتابه ما يحتاج المكلف إلى معرفته، ونال شهرةً واسعة، وأنّ كلّ ما فيه من قضايا الاعتقاد ومسائله وما يمتُّ إليها بسببٍ على طريقه أهل السنة والجماعة، يقول كما نقلنا عنه كلامه سابقاً (وتعالى الله عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الستّ كسائر المبتدعات).

وهذا هو نظر أهل السنة والجماعة وموقفهم الحقيقي في أنّ الله تعالى لا تحويه الجهات، لا كما يقول ابن تيميّه وأتباعه.

ونختم هذا البحث بما نقله الإمام أبو زهره من مناقشه ابن الجوزي لابن تيميّه حيث أنّه يذكر كيف تجرّد العالم الفقيه الأثرى ابن الجوزي للردّ على أمثال ابن تيميّه وأتباعه حيث كان له عدّه مؤاخذات على هذه المدرسه ومنها:

(السابع: أنّهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحسّ، فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحوّل بذاته، ثمّ قالوا: لا كما نعقل، فغالطوا من يسمع، وكابروا

هذا نصّ كلام ابن الجوزي، وهو مؤدّي كلامهم، ومهما يحاولون نفى التشبيه فإنه لاصقٌ بهم، وإذا جاء ابن تيمية من بعده بأكثر من قرن، وقال إنه اشتراك في الاسم لا- في الحقيقة، فإنهم إن فسّروا الاستواء بظاهر اللفظ، فإن الاعتقاد والجلوس والجسمية لازمه لا- محاله، وإن فسّروه بغير المحسوس فهو تأويل، وقد وقعوا فيما نهوا عنه، وفي الحالين قد خالفوا التوقف الذي سلكه السلف) (١)

أهل البيت ومقوله الثقل لله تعالى

إن رأى أهل البيت (ع) في هذه المقولة وموقفهم من نسبة الثقل لله تعالى لا ينفصل بحالٍ عن رأيهم في التجسيم والتشبيه، وهو الإنكار والرفض، وفقاً لما أسّسوه لنا؛ اعتماداً على قوله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وما ذكره في كلماتهم - ممّا ذكرناه سابقاً - كما جاء على لسان الإمام الرضا (ع) حيث قال: «

فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه (في الخلق) يمتنع في صانعه. . .» (٢).

وكما ورد في كتاب الكافي عن إبراهيم بن محمّد الخزاز ومحمّد بن الحسين قالا: «دخلنا على أبي الحسن الرضا (ع) فحكينا له أنّ محمّداً (ص) رأى ربّه في صورته الشاب الموقّ (٣) في سنّ أبناء ثلاثين سنة، وقلنا: إنّ هشام بن سالم (٤)

١- ابن تيمية حياته. . . ص ٢٢٩-٢٣٠.

٢- التوحيد للشيخ الصدوق: ص ٤١.

٣- الموقّ: الذي وصل في الشباب إلى الكمال وجمع بين تمام الخلقه وكمال المعنى في الجمال، أو الذي هُيئت له أسباب الطاعة.

٤- هشام هو من أصحاب أبي عبد الله * وأبي الحسن موسى الكاظم *، وصاحب الطاق هو أبو جعفر محمّد بن النعمان بن النعمان الأحول المعروف بمؤمن الطاق، والميثمي هو أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن عبد الله التمار، ونسبه هذا القول: (إنّه أجوف. . .) إلى هؤلاء الثلاثة عند أكابر الشيعة غير صحيح كما تقدّم.

وصاحب الطاق والميثمي يقولون: إنه أجوف إلى السرّه والبقية صمد (١)؟ فخرّ ساجداً وقال:

سبحانك ما عرفوك ولا- وخيدوك، فمن أجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك، سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن يشبهوك بغيرك، اللهم لا أصفك إلا بما وصفت به نفسك ولا أشبهك بخلقك، أنت أهل لكل خير، فلا تجعلني من القوم الظالمين، ثم التفت إلينا فقال:

ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره، ثم قال: نحن آل محمد، النمط (٢) الأوسط الذي لا يدركنا الغالي ولا يسبقنا التالى، يا محمد إن رسول الله (ص) حين نظر إلى عظمه ربّه كان فى هيئة الشاب الموفق وسنّ أبناء ثلاثين سنه! يا محمد عظم ربّي عزّ وجلّ أن يكون فى صفة المخلوقين.

قال: قلت: جعلت فداك من كانت رجلاه فى خضره؟

قال:

ذاك محمد كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه جعله فى نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما فى الحجب، إن نور الله منه أخضر ومنه أحمر ومنه أبيض ومنه غير ذلك، يا محمد ما شهد له الكتاب والسنة فنحن القائلون به» (٣)

هذا هو الأساس والأصل الذى نبى عليه أصول معتقدات أئمه أهل

١- هذا قول الذين زعموا أنّ العالم كلّ شخص واحد وذات واحده له جسم وروح، فجسمه جسم الكلّ، أعنى الفلك الأقصى بما فيه، وروحه روح الكلّ، والمجموع صورته الحقّ... .

٢- النمط بالتحريك: الطريقة والنوع من الشىء والجماعه من الناس أمرهم واحد.

٣- الكافي: ج ١ ص ١٠١-١٠٢، ح ٣، باب النهى عن الصفه بغير ما وصف به نفسه تعالى.

البيت (ع) في مسائل التجسيم والتشبيه.

أما عن نسبه الثقل لله تعالى فنذكر: (عن صفوان بن يحيى قال: سألتني أبو قره المحدث - وهو من المشبهه - أن أدخله على أبي الحسن الرضا (ع)؟ فاستأذنته، فأذن لي، فدخل، فسأله عن الحلال والحرام، ثم قال له: أفتقر أن الله محمول؟ فقال (ع): كل محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج، والمحمول اسم نقص في اللفظ (١)، والحامل فاعل، وهو في اللفظ مدحه، وكذلك قول القائل: فوق وتحت وأعلى وأسفل، وقد قال الله ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها (الأعراف: ١٨٠) ولم يقل في كتبه: إنه المحمول، بل قال: إنه الحامل في البر والبحر والممسك السماوات والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوى الله، ولم يسمع أحد آمن بالله وعظمته قط قال في دعائه: (يا محمول).

قال أبو قره: فإنه قال: وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ (الحاقة: ١٧) وقال: الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ (غافر: ٧)؟

فقال أبو الحسن

(ع): العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم وقدره، وعرش فيه كل شيء، ثم أضاف الحمل إلى غيره: خلق من خلقه، لأنه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه، وخلقاً يستبحون حول عرشه وهم يعملون بعلمه، وملائكة يكتبون أعمال عباده. واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته، والله على العرش استوى كما قال، والعرش ومن يحمله ومن حول العرش والله الحامل لهم، الحافظ لهم، الممسك القائم على كل نفس وفوق كل شيء وعلى كل شيء، ولا يقال: محمول ولا أسفل، قولاً مفرداً لا يوصل بشيء فيفسد اللفظ

١- ليس المراد أن كل ما ورد على صيغه المفعول اسم نقص وإلا لانتقض بالموجود والمعبود والمحمود، بل ما دل على وقوع تأثير من غيره كالمحفوظ والمربوب والمحمول وأمثالها.

والمعنى.

قال أبو قره: فتكذب بالروايه التي جاءت أن الله إذا غضب إنما يعرف غضبه أن الملائكه الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم، فيخزّون سجداً، فإذا ذهب الغضب خفّ ورجعوا إلى مواقعهم؟ فقال أبو الحسن (ع):

أخبرنى عن الله تبارك وتعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه، فمتى رضى؟ وهو فى صفتك لم يزل غضبان عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه، كيف تجترئ أن تصف ربّك بالتغيير من حال إلى حال وأنه يجرى عليه ما يجرى على المخلوقين؟! سبحانه وتعالى، لم يزل مع الزائلين، ولم يتغير مع المتغيرين، ولم يتبدل مع المتبدلين، ومن دونه فى يده وتديره، وكلهم إليه محتاج وهو غنى عمّن سواه (١).

١- الكافى: ص ١٣٠-١٣٢، ح ٢، باب العرش والكرسى.

الركن الخامس: أن الله تعالى له صورته

إشاره

موقف ابن تيميه من حديث خلق الله آدم على صورته

الحديث فى روايات الشيعة

المراد من الصوره فى الحديث

الاتجاهات فى فهم الحديث وموقع ابن تيميه بينها

الحديث عند أتباع محمد بن عبد الوهاب

موقف ابن تيميه من نصوص البخارى ومسلم

ابن تيميه والتشبيه فى حديث الصوره

تميز الله عن الموجودات فى نظريه ابن تيميه

أدله ابن تيميه فى تفسير الحديث

رأى ابن خزيمه والألبانى فى حديث الصوره

مخالفه علماء السنه لابن تيميه فى حديث الصوره

موقف علماء الشيعة من حديث الصوره

موقف ابن تيميه من صفه القدم والرجل لله تعالى

موقف ابن تيميه من حديث خلق الله آدم على صورته

أثبتنا فيما تقدم أنّ منهج ابن تيميه وأتباعه يتبنّى القول بالتجسيم، بالإضافة إلى كونه من المشبّهه، بمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى يشابه الأجسام، ويوجد شيء يشبهه، وبتنا مقوله ابن تيميه في الفصل بين التجسيم والتشبيه؛ حيث أشار في بعض كلماته إلى أنّه ليس بالضروره أنّ الإنسان إذا كان مجسّمًا فهو مشبّه، فقد يكون مجسّمًا ولا يكون مشبّهًا، وقد يكون مجسّمًا ومشبّهًا في آنٍ واحد، ومن ذلك قوله: (وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر، فإنّ الأوّل - نفى التشبيه - دلّ على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمّه واستفاض عنهم الإنكار على المشبّهه) (١).

وفي موضع آخر يتابع بالقول: (وأما الكلام في الجسم والجوهر ونفيهما أو إثباتهما فبدعه ليس لها أصل) (٢). يعني ليس لنا أن نفى الجسميّة، كما أنّه ليس لنا أن نثبت الجسميّة، وإن كان هو قد أثبت الجسميّة في الكثير من كلماته.

نأتى الآن إلى في البحث عن الحديث المروى بطرق البعض عن النبي (ص) بأنّه قال:

«خلق الله آدم على صورته» لكي نستكمل النقاش حول منهج ابن تيميه وإثبات كونه من المشبّهه.

١- درء تعارض العقل والنقل: ج ٢ ص ٤٠٥.

٢- المصدر نفسه: ج ٢ ص ٤٠٦.

لفظ الحديث

ورد هذا الحديث بألفاظٍ متعدّده تختلف بعضها في الصدر، وبعضها في العجز، وكذلك بعضها فيه عبارته على صورته الرحمن، وبعضها على صورته نفسه وغير ذلك من التعابير. وسنستعرض كلّ هذه الألفاظ.

ولكن قبل ذلك نشير - ولو بشكلٍ إجمالي - إلى أنّه هل يوجد عندنا فعلاً نصّ صحيح يدلّ على أنّ النبيّ (ص) قال:

«إنّ الله خلق آدم على صورته»؟

والجواب: نعم، هناك روايات وردت عن طرق المدرستين والفريقين، سواء كانوا من أهل السنّه أو كانوا من علماء مدرسه أهل البيت (ع) نقلوا أحاديث فيها مثل هذا النصّ

«إنّ الله خلق آدم على صورته» .

ومن هذه المصادر نذكر:

الروايه الأولى : وردت في صحيح البخارى في باب الاستئذان، عن أبي هريره عن النبيّ (ص) أنّه قال

: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستّون ذراعاً، فلمّا خلقه قال: اذهب فسلمّ على أولئك نفر من الملائكه جلوس، فاستمع ما يحيونك فإنّها تحييتك وتحيّه ذرّيتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمه الله، فزادوه ورحمه الله، فكلّ من يدخل الجنّه على صورته آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتّى الآن» (١)

الروايه الثانيه: وردت في صحيح مسلم، وهى تختلف بصيغتها عن الروايه التي وردت في صحيح البخارى الذي أوردتها في باب الاستئذان وليس في باب التوحيد، ومسلم أوردتها كذلك في كتاب البرّ والصله والآداب، وفيها: عن أبي هريره قال: قال رسول الله (ص):

«إذا قاتل أحدكم

١- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله... : ج ٤ ص ٤٤٣، ح ٦٢٢٧.

أخاه فليجتنب الوجه فإنَّ الله خلق آدم على صورته» (١)

وكذلك ورد الحديث في صحيح مسلم في باب

«يدخل الجنَّة قومٌ أفئدتهم مثل أفئده الطير» .

ونشير إلى ما قاله محقق الكتاب الشيخ مسلم بن محمود عثمان السلفى الأثرى في حاشيته على صحيح مسلم: (وأصل الجملة من الحديث جاء نصّه في التوراه

«وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التى تدب على الأرض، فخلق الله الإنسان على صورته». وفى هذا الموطن أحب أن أنوّه أن بعض المنكرين لهذا الحديث قد يستندون إلى ما نسب إلى مالك ولكنه لا يصح (٢)

فهو يقبل بأن هذه الروايه منقوله لنا من اليهود عن توراتهم، وفيه ما يدل على التشبيه، وفى الوقت ذاته لا يقبل ما يقوله المنكرون للحديث استناداً إلى ما قاله مالك؟! !

الروايه الثالثه: وردت فى مسند الإمام أحمد بن حنبل وفيها: عن أبي هريره عن النبى (ص):

«إذا ضرب أحدهم فليجتنب الوجه، فإنَّ الله خلق آدم على صورته» هذا الحديث إسناده صحيح على شرط الشيخين (٣)

الروايه الرابعه: وردت فى كتاب (المصنّف) للحافظ أبى بكر عبد الرزاق بن همام الصنعانى، وفيها:

«إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، ولا يقولنّ قبح

١- صحيح مسلم: ج ٤ ص ٣٩٦، ح ٢٦١٢.

٢- المصدر نفسه.

٣- مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج ١٢ ص ٢٧٥.

الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإن الله خلق آدم على صورته». أخرجه البخارى فى الأدب المفرد (١)

الروايه الخامسه : وردت فى كتاب (الشريعه) للإمام الآجرى، وفيها:

«إذا ضرب أحدكم فليتنب الوجه، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته» (٢)

الروايه السادسه : وردت فى كتاب (التوحيد ومعرفه أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد) للإمام ابن منده، وذكر روايات عديده، منها:

«لا يقولن أحدكم قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته» وهذا إسناد مشهور متصل صحيح (٣)

الروايه السابعه : وردت فى (صحيح ابن حبان) وفيها نفس الألفاظ (٤)

الروايه الثامنه : وردت فى كتاب (شرح أصول اعتقاد أهل السنه والجماعه) للشيخ الإمام العالم اللالكائى، وفيها أيضاً نفس الألفاظ (٥)

إلى غير ذلك من عشرات المصادر التى ورد فيها هذا الحديث.

الحديث فى روايات الشيعة

الروايه الأولى : وردت فى كتابى (التوحيد) و (عيون أخبار الرضا)

للشيخ الصدوق، وفيه: «عن الحسين بن خالد قال: قلت للرضا (ع): يابن رسول الله إن الناس يروون أن رسول الله (ص) قال: إن الله خلق آدم على صورته!

١- المصنّف: ج ٩ ص ٤٤٥.

٢- الشريعه: ج ٣ ص ١١٤٧.

٣- التوحيد ومعرفه أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد: ج ١ ص ٢٢٣.

٤- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: ح ١٣ ص ١٨.

٥- المنتخب من مسند عبد بن حميد: ج ٢ ص ٣٣٦.

فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أول الحديث، إن رسول الله (ص) مرَّ برجلين يتسابان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبح الله وجهك ووجه من يشبهك. فقال (ص): يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإن الله عزَّ وجلَّ خلق آدم على صورته» (١)

الرواية الثانية: وردت أيضاً في كتاب (التوحيد) للصدوق، وفيها: عن عليّ (ع) قال: «سمع النبيّ (ص) رجلاً يقول لرجل: قبح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال (ص):

مه، لا تقل هذا فإن الله خلق آدم على صورته» (٢)

قال الصدوق معلقاً على الحديث: (تركت المشبهه من هذا الحديث أوله، وقالوا: إن الله خلق آدم على صورته، فضلوا في معناه وأضلوا) (٣)

الرواية الثالثة: وردت أيضاً في كتاب (التوحيد) وفيها: عن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عما يروون أن الله عزَّ وجلَّ خلق آدم على صورته، فقال (ع):

هي صورته محدثه مخلوقه اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفه فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبه إلى نفسه، والروح إلى نفسه، فقال: بيتي، وقال: نفخت فيه من روحى» (٤)

أما موقف علماء الشيعة من هذا الحديث فسيأتي بيانه لاحقاً.

المراد من الصورة في الحديث

إنَّ فقه هذا الحديث، والوقوف على حقيقته المعنى منه يرتبط بعدّه أمور،

١- توحيد الصدوق: ص ١٥٢-١٥٣، باب ١٢، ح ١١، وعيون أخبار الرضا*: ج ١ ص ١١٠، باب: ١١، ح ١٢.

٢- توحيد الصدوق: ص ١٥٢، باب: ١٢، ح ١٠.

٣- المصدر نفسه: ذيل الحديث: ١٠.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٣، باب: ٦، ح ١٨.

ومن أهمها بيان المعنى المراد من الصورة، لأنّ منها يستوحى ويستفاد التشبيه.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّه من الأصول المتسالم عليها لدينا أنّه لفهم المراد من الآيه القرآنيّه أو النصّ النبويّ ينبغي مراجعته كلمات اللغويّين في هذا المجال، لتحديد الاستعمالات التي استعملت فيها المفردات الواردة في الآيه أو النصّ.

وكلمه «الصورة» الواردة في الحديث المتقدّم، لابدّ لفهمها من الرجوع إلى كلمات اللغويّين ومعرفة ما يقولونه فيها.

كذلك نجد لكلمه (الصورة) استعمالات متعدّده في كلمات المتكلّمين، والفلاسفه، والعرفاء. ولسنا هنا بصدد البحث التفصيلي عمّا يقوله هؤلاء، وإنّما نشير إلى استعمالين لهذه المفرده.

الأوّل: تُطلق الصورة ويُراد بها شكل الشئ، وهيئه الشئ التي يتميّز بها عن غيره. فمثلاً الكرسيّ مصنوع من الخشب، وكذلك السرير، وكذلك المنضده، فهذه الأمور المادّه فيها واحده وهي الخشب، ولكن مع ذلك نسمّيها بتسميات مختلفه، والسبب في هذا الاختلاف في التسميه ليس هو من ناحيه المادّه، بل من حيث الشكل والهيئه التي على أساسها قلنا هذا سرير، وهذا كرسيّ، ونحو ذلك من الأمور.

وهكذا لو نظرنا إلى الإنسان وإلى الغنم وإلى البقر وباقي الحيوانات، فمن حيث الحياه كلّها موجودات حيّه، ولكنّها من حيث الشكل والصورة تختلف، فليس مرادنا من الصورة صفات الشئ، بل المراد من الصورة شكل الموجود واختلافه عن شكل الموجود الآخر.

وبهذا المعنى يطلقون على شكل الوجه الصورة، فيقولون عن الإنسان إذا قُطع رأسه لا صورته له.

الثانى : تُطلق الصوره ويراد منها صفه الشىء، فعندما نسال عن صوره الشىء لا يكون المراد شكله، بل صفاته مثل كونه عالماً، قادراً، سمياً، بصيراً ونحو ذلك.

والحاصل أن لمفرده الصوره استعمالين:

الأول: شكل الشىء.

الثانى: صفه الشىء.

وهذان الاستعمالان وردا فى كلمات اللغويين، وأشاروا إلى ذلك بشكل واضح وصريح فى مثل الموارد التاليه:

المورد الأول : فى كتاب (النهايه فى غريب الحديث والأثر) للإمام الجزرى ابن الأثير، قال: (فى أسماء الله تعالى المصوّر، وهو الذى صوّر جميع الموجودات ورتّبها، فأعطى كلّ شىء منها صورته خاصّه وهيئه منفرده يتميّر بها على اختلافها وكثرتها، وفيه «أتانى الليله ربّى فى أحسن صورته» الصوره تردّ فى كلام العرب على ظاهرها وعلى معنى حقيقه الشىء، وهيئته على معنى صفته. يُقال صورته الفعل كذا وكذا: أى هيئته. وصوره الأمر كذا وكذا: أى صفته) (١)

إذن الصوره قد تستعمل ويُراد بها هيئه الشىء وشكله، وقد تُستعمل ويُراد بها صفه الشىء.

ونشير إلى أنه عندما تُطلق الصوره ويُراد الشكل الظاهرى، فإنّه حينئذ يُدرك بالعين المجرّده والمحسوسه والبصره. وعندما تُطلق ويُراد بها الصفه المعنويّه فمعناه أنّ المعانى لا تدرك إلّا بالعقل وبالذهن، ولا تدرك بالعين البصره.

١- النهايه فى غريب الحديث والأثر، ابن الأثير: ص ٥٢٩.

المورد الثاني : ما ورد في كتاب (مصطلحات في كتاب العقائد) لمحمد بن إبراهيم الحمد، قال: (وقال الكفوى: الصورة بالضم الشكل، وتستعمل بمعنى النوع والصفه، الصورة ما تنتقش به الأعيان وتميزها عن غيرها) (١)

المورد الثالث : في (تاج العروس) قال الزبيدي في مادّه (صور) : (الصورة بالضم: الشكل والهيئة والحقيقه والصفه، الجمع صُورٌ بضمّ ففتح. . . وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفه ومنه الحديث:

«أتانى الليله ربّى فى أحسن صوره». . تردّ فى كلام العرب على ظاهرها وعلى معنى حقيقه الشئ وهيته، وعلى معنى صفته، يُقال: صوره الفعل كذا وكذا أى هيئته، وصوره الأمر كذا أى صفته) (٢)

إلى غير ذلك من كتب اللغه التى أشارت إلى نفس المضمون المتقدم، والذى لا نرى حاجه لذكرها تجنّباً للإطاله.

ولعلّ أوضح من أشار إلى هذا ما ورد فى قسم الدراسه من كتاب (بيان تلبيس الجهميّه)، حيث هناك بعض الطبعات لهذا الكتاب المؤلّف من عشره مجلّدات، جاء فى الجزء الأوّل منها بعنوان (الدراسه عن كتاب بيان تلبيس الجهميّه)، وفيه إشاره إلى هذا المعنى بشكل واضح، يقول: (الصورة بالضم الشكل، جمعها صُور، وهى ما تنتقش به الأعيان. . . والحقيقه والصفه، والصورة ضربان: أحدهما محسوس يدركه الخاصّه والعامّه كصوره الإنسان والفرس وغيره، يدرك بالمعانيه والرؤيه الحسيّه، والثانى معقول يدركه الخاصّه دون العامّه كالصوره التى اختصّ الإنسان بها من العقل والرؤيه

١- مصطلحات فى كتاب العقائد: ص (٨) ٥.

٢- تاج العروس: ج ١ ص ٣٠٨١، مادّه صور.

والمعاني التي حُصِّ بها شيء بشيء) (١)

وفي موضع آخر من الكتاب يقول ابن تيمية مشيراً إلى الصورة التي ترد في بعض الأحيان بمعنى الرأس واستعمالها في المعنى المحسوس المرتبط بالشكل والهيئة والمقدار، فيقول: (وقال العلماء كابن عباس، وعكرمة، وأحمد وغيرهم: الصورة هي الرأس، فإذا قطع الرأس لم تبق صورته، ولهذا قال ابن عباس لمن استفتاه: إن كنت مصوراً فصوّر الشجر وما لا روح فيه) (٢)

الاتجاهات في فهم الحديث

في ضوء هذين الاستعماليين لمفرده الصورة، من الطبيعي أن يتولد لدينا اتجاهات متعدّده في فهم الحديث على أساس كلّ استعمال، وهذا ما نراه بوضوح في كلمات علماء المدرستين من أهل السنّة والشيعة الإماميّة حيث اختلف الفهم للحديث من خلال المعنى المراد من استعمال مفردة الصورة.

وقد أنهى بعضهم هذه الاتجاهات إلى عشره، ومنهم من جعلها خمسة، ومنهم ثلاثة وهكذا، وما يهّمنا في هذا البحث الإشارة إلى أهمّ هذه الاتجاهات والتي يمكن حصرها أو إرجاعها إلى ثلاثة؛ أمّا الفائدة المترتبة على ذكر هذه الاتجاهات فهي أنّه إذا ثبت أنّ الله سبحانه وتعالى له صورة وشكل فيكون حينئذٍ قابلاً للرؤية يوم القيامة، أو في عالم الدُّنيا، وذلك بالرؤية البصريّة، فكما يرى الإنسان الأشياء الموجودة أمام عينيه كالشمس والقمر وسائر الموجودات الجسمانيّة، كذلك يرى الله سبحانه وتعالى بالعين المجرّده، إمّا في هذه الدُّنيا أو في النوم أو يوم القيامة.

١- بيان تلبيس الجهميّة، قسم الدراسة: ج ١ ص ٣٩٨.

٢- المصدر نفسه: ج ٦ ص ٤٦٤.

وقد صرّح بذلك بشكل واضح محقق كتاب (بيان تلبيس الجهميّه - قسم الدراسه) حين قال: (والله سبحانه وتعالى أعظم موجود وأكبره، وهو الغنى عمّا سواه، وهو القائم بنفسه، والقائم على كلّ شيء بما يصلحه، وهو الحيّ القيوم لا تأخذه سبته ولا نوم، فرؤيته جائزه عقلاً- في الدُّنيا - وسألها نبى الله موسى (ع) بقوله: رَبِّ أَرِنِي - وهى واقعه للمؤمنين فى الجنّه لهم ولغيرهم فى الموقف على خلاف فى ذلك بين أهل العلم) (١)

فالمسأله ليست مسأله نظريّه محضه، وإنّما مسأله عقديّه وقع الخلاف فيها بين علماء المسلمين من اليوم الأوّل من صدر الإسلام، وهل الله سبحانه وتعالى يمكن أن يُرى بهذه العين البصريّه المحسوسه الماديّه أم لا؟ ومن نتائج هذه المسأله: هل الله تعالى له صورته أم لا؟

أمّا الاتّجاهات الأساسيه فى هذه المسأله فهى ثلاثه:

الاتّجاه الأوّل: يقوم على عنصرين وركنين أساسيين:

العنصر الأوّل: الاعتقاد بأنّ المراد من الصوره الشكل، وليس الصفه والمعنى والحقيقه، فقله (ص):

«خلق الله آدم على صورته» أى على شكله.

العنصر الثانى: الاعتقاد بأنّ الضمير فى قوله (ص):

«... على صورته» يعود على الله تعالى لا على آدم.

الاتّجاه الثانى: يختلف عن الاتّجاه الأوّل فى العنصر الأوّل، ويتفق معه فى العنصر الثانى، وبيان ذلك:

إنّه يقول بأنّه ليس المراد من الصوره الشكل، بل المراد من الصوره المعنى والحقيقه، فالله تعالى خلق آدم على صورته، أى على صفاته، وكما أنّه سبحانه

عالم، فالإنسان أيضاً عالم، وهكذا فى القادر، المرید، المختار، السميع، البصير. . . .

وكل الصفات الإلهية لها آيات فى وجود الإنسان باعتبار أنه أكبر آية لله سبحانه وتعالى، ولذا يقول القرآن الكريم: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون: ١٤). فمع كون الآيه بحسب الظاهر تمدح الإنسان، لكنّها تمدح خالق الإنسان، مع عدم قبول مبدأ وعقيدته الحلول والتركيب أو الفيض والترشح وغير ذلك.

الاتّجاه الثالث: وهو الاتّجاه الذى يتفق مع الاتّجاه الأوّل فى العنصر الأوّل، بخلاف الاتّجاه الثانى الذى اختلف معه فيه، ولكنّه - أى الاتّجاه الثالث - يختلف مع الاتّجاه الأوّل فى العنصر الثانى. ففى الاتّجاه الثانى قال: بأنّ الصورة ليس المراد منها الشكل بل الصفه والمعنى، ولكن الاتّجاه الثالث

يقول: المراد منها الشكل، والاختلاف هو فى مرجع الضمير حيث قال أصحاب الاتّجاه الثالث بأنه لا يعود على الله، بل مرجع الضمير هو آدم.

فالمعنى: خلق الله آدم على صورته، أى على صورته آدم، لا على صورته الله سبحانه وتعالى.

أمّا الفارق الأساسى بين هذه الاتّجاهات فهو:

بناءً على الاتّجاه الأوّل يلزم أن يكون لله سبحانه وتعالى صورته وشكله، فالجسم موجود، ولكن يلزم التشبيه، فالله تعالى خلق آدم على شبه صورته الله سبحانه وتعالى.

وعليه، فكلّ من التزم بالاتّجاه الأوّل يكون ملزماً بالتشبيه بين آدم وبين صورته الرحمن.

ومن الواضح أنّ التشبيه لا يمكن تعقله بلا تجسيم - كما تقدّم -.

فمحدور التشبيه يقع فقط في الاتجاه الأول، لأنَّ الاتجاه الثاني قال: الصورة هي الصفة، وبذلك تنتهي مشكله التشبيه، وفي الثالث قال: الضمير لا يعود إلى الله بل إلى آدم.

موقع ابن تيميه بين هذه الاتجاهات

لن ندخل مسبقاً في الحكم على معتقدات ابن تيميه وموقعه بين هذه الاتجاهات، بل نريد أن نرجع إلى كلماته في مواضع متعدده، وعلى أساسها نحكم عليه.

يقول ابن تيميه في كتابه (بيان تلبيس الجهميه) بعد نقله للحديث: (فاتفاق السلف على روايه هذا الخبر ونحوه - مثل عطاء بن أبي رباح، وحيب بن أبي ثابت والأعمش، والثوري، وأصحابهم من غير نكير سمع من أحد لمثل ذلك في ذلك العصر، مع أن هذه الروايات المتنوعه في مظنه الاشتهار دليل على أن علماء الأئمه لم تنكر إطلاق القول بأن الله خلق آدم على صورته الرحمن، بل كانوا متفقين على إطلاق مثل هذا) (١).

فقوله «على صورته الرحمن» دليل على أنه يعيد الضمير على الله تعالى لا على آدم، ثم ينسب ذلك إلى علماء المسلمين على طريقته المعتاده.

فإن قلت: إن هذا الحديث ضعيف.

فيجيب بقوله: (ولهذا يجعل الترمذي وغيره الحديث الحسن: ما روى من الوجهين، ولم يكن في طريقه متهماً بالكذب، ولا كان مخالفاً للأخبار المشهوره، وأدنى أحوال هذا اللفظ أن يكون بهذه المنزله.

وأيضاً: فقد ثبت عن الصحابه أنهم تكلموا بمعناه كما في قول ابن

١- بيان تلبيس الجهميه: ج ٦ ص ٤٤٥.

عبّاس: تعمد إلى خلقٍ من خلقى على صورتى) (١)

ونفس هذا المعنى والمضمون والمعنى ذكره ابن تيمية في موضع آخر من نفس الكتاب حيث أورد فيه: «لا تقبّحوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن» .

وكلامه شاهدٌ على أنّ مراده من الصورة الوجه والشكل، وفي الحاشية على الكتاب يقول المعلق: (صحّ أنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن، وقال: سمعتُ أحمد يقول: «هو حديثٌ صحيح»، ويرى المؤلف أنّ أدنى أحوال هذا اللفظ حسن) (٢)

إذن فقد عنون الحديث بأنّه حسن.

أمّا أتباع ابن تيمية ومن مشى على منواله وسلك منهجه، فقد كانت كلماتهم صريحة وواضحة في اعتقادهم بالاتّجاه الأوّل القائل بالعنصرين الأساسيين في الحديث وهما: كون المراد من الصورة الشكل، وأنّ الضمير يعود على الله سبحانه وتعالى، ومن هؤلاء نذكر كلمات الأعلام التالية:

(٣). ما ورد في كتاب (أحاديث العقيدة، المتوهم إشكالها في الصحيحين جمعاً ودراسةً، للدكتور سليمان بن محمّد الديبى) حيث يقول: (وممّا لا-ريب فيه أنّ الصورة ثابتة لله تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته، وأنّ الضمير في قوله «على صورته» عائذ إلى الله تعالى، وإضافه الصورة إليه من باب إضافه الصفة إلى الموصوف، ولا فرق بين إثبات هذه الصفة - الصورة - لله تعالى وبين إثبات باقى الصفات من قبيل اليدين والوجه والعين، وهذا هو الذى

١- المصدر نفسه، ج ٦ ص ٤٤٧-٤٤٨.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٦٧.

٣- المصدر نفسه، ج ٦ ص ٤٤٧-٤٤٨.

اختاره الشيخ ابن تيمية. . . قال شيخ الإسلام ابن تيمية: هذا الحديث لم يكن بين السلف في القرون الثلاثة نزاعاً في أنّ الضمير عائد على الله، فإنّه مستفيضٌ من طرق متعدّده عن عددٍ من الصحابه، وسياق الأحاديث كلّها يدلّ على ذلك، ولكن لما انتشرت الجهميه في المئه الثالثه جعلت طائفه الضمير فيه عائد على غير الله (١).

وهذه العبارة من الديبختي إشاره إلى ما قاله ابن قتيبه (ت ٢٧٦هـ-) في كتابه (تأويل مختلف الحديث).

ونلاحظ كيف أنّ الديبختي - كغيره من أتباع ابن تيمية - يعتبر كلّ مخالف له في العقيدة جهمياً ومعطلاً وخارجاً عن الدين. . . .

٢. ما ورد في كتاب (شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري) لعبد الله بن محمّد الغنيمان، الذي ذكر النصوص المتعدّده بمختلف ألفاظها للحديث وأسماء رواته، ثم قال: (الفصل الثاني: في معنى الصورة في اللغة: وهو شكل الشيء، وحقيقته، وهيئته، وفي متن اللغة: الصورة: الشكل، والهيئة، والحقيقه.

قال في القاموس: الصورة، بالضمّ: الشكل، جمعها صور.

وقال في شرحه: الصورة بالضمّ: الشكل، والهيئة، والحقيقه، والصفه.

وقال الراغب: الصورة: ما ينتقش به الأعيان، ويتميّز بها عن غيرها، وذلك ضربان:

أحدهما: محسوس، يدركه الخاصّه والعامّه، بل يدركه الإنسان، وكثيرٌ من الحيوان، كصوره الإنسان، والفرس والحمار، بالمعانيه والرؤيه.

١- أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين: ص ١٣٧.

والثاني: معقول، يدركه الخاصه دون العامه، كالصوره التي اختصّ الإنسان بها، من العقل والرؤيه، والمعاني التي خصّ بها. . . .

وقال ابن الأثير: الصوره ترد في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقه الشىء، وهيئته، وعلى معنى صفته.

وقال ابن فارس: الصوره جمعها صور، وهي هيئه خلقتها.

وبهذا يتبين أنّ الصوره في اللغه: هيئه الشىء القائم بنفسه، وشكله، وكلّ موجود غير مفتقر لغيره يكون قائماً بنفسه، تصحّ رؤيته ومشاهدته، يكون له صوره وحقيقه، والله جلّ وعزّ أعظم موجود وأكبره، وهو مستغنّ بنفسه عن غيره، وهو القائم بنفسه، والقائم على كلّ شىء بما يصلحه، فهو تعالى حيّ قيوم لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم، ورؤيته جائزه في العقل في الدُّنيا؛ لأنّ كليّم الله موسى سألهما، ولا- يسأل نبيّ الله إلّا ما هو جائز وواقع في الآخره للمؤمنين والمنافقين أيضاً في الموقف، كما نطقت بذلك الأحاديث. وأما بعد الموقف فلا يراه إلّا المؤمنون في الجنّه، والمنافقون لا يدخلون الجنّه (١).

فهو إذن يُثبت الشكل لا- الصفه، والشاهد على ذلك اعتقاده بجواز رؤيه الله تعالى من قبل المؤمنين والمنافقين، فضلاً عن استشهاده بطلب موسى (ع) للرؤيه.

ثمّ يتابع الغنيمان كلامه ليؤيّد به ما ذكره الشيخ ابن تيميه في معنى الصوره، ونحن نورّد ما ذكره لنثبت أنّ ما ننسبه إلى ابن تيميه ليس من افتراءاتنا عليه، بل هو صريح كلام أتباعه؛ يقول الغنيمان: (قال شيخ الإسلام: الصوره: هي الصوره الموجوده في الخارج، ولفظ «ص وَرَ» يدلّ

١- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى: ج ١ ص ٣٨٩-٣٩٠.

على ذلك، وما من موجودٍ من الموجودات إلّا له صورته في الخارج، وما يكون من الوقائع يشتمل على أمور كثيرة صورته موجوده في الخارج، ثم تلك الصوره الموجوده ترتسم في النفس صورته ذهبيّه، فمثلاً صورته الواقعه، أو صورته المسأله، إمّا أن يُراد بها الصوره الخارجيه، أو الصوره الذهبيّه.

وقد يقصد بالصوره: الوجه، كما في «المسند» من حديث ابن عمر مرفوعاً:

«ونهى أن تضرب الصُور، يعنى الوجه» .

وقال شيخ الإسلام أيضاً: لفظ الصوره في الحديث كسائر ما ورد من الأسماء والصفات، التي قد يسمّى المخلوق بها، على وجه التقييد، وإذا أطلقت على الله اختصّت به، مثل العليم، والقدير، والرحيم، والسميع، والبصير، ومثل خلقه بيديه، واستوائه على العرش، ونحو ذلك.

وقال أيضاً: وكما أنّه لا بدّ لكلّ موجود من صفات يقوم بها، فلا بدّ لكلّ قائم بنفسه من صورته يكون عليها، ويمتنع أن يكون في الوجود قائم بنفسه ليس له صورته يكون عليها.

وبهذا يتبين أنّ الصوره كالصفات الأخرى، فأى صفة ثبتت لله تعالى بالوحي، وجب إثباتها والإيمان بها (١).

ثمّ يأتي الغنيمان بشواهد متعدّده على كون المراد من الصوره الشكل والهيئه، وينقل كلاماً لابن قتيبه وفيه: (الصوره ليست بأعجب من اليدين، والأصابع، والعين... .)، وكذلك كلاماً آخر لابن تيميه وغيره وفيه: أنّ كلّ من يعتقد بعوده الضمير في «صورته» إلى آدم فهو جهميّ (٢).

٣. ما ورد في (سلسله الرسائل الأنصاريّه، رسائل في العقيدة، رساله

١- المصدر نفسه: ص ٣٩٠-٣٩١.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٩١ وما بعدها.

تعريف أهل الإيمان بصحة حديث:

أنَّ آدمَ خُلِقَ على صورة الرحمن) لأبي عبد الله اللطيف حمّاد بن محمّد الأنصارى.

وقد ذكر المؤلّف أنّ سبب هذه الرسالة إنكار ابن خزيمة لحديث الصورة فى كتابه التوحيد، بناءً على أنه لم يقف على سندٍ ثابت له، فقام المؤلّف ببيان ما جاء عن الأئمة فى هذا الحديث، مع بيان طُرُقِهِ الدالّة على ثبوته وصحّته، وكذلك إنكار الإمام مالك من قبله لهذا الحديث لأمرين:

أولاً: لعدم بلوغ الرواية الصحيحه له.

ثانياً: على فرض بلوغها إليه أنه أنكره سداً للذريعة، وإلاّ فحديث الصورة - بجميع طرقه - ليس بأغرب من أحاديث اليد والرّجل والقدم والعينين (١)

من هنا يُفرد الأنصارى هذه الرسائل لإثبات صحّته الحديث من حيث المتن والسند، وكذلك من خرّجه ومن صحّحه.

أمّا المتن الذى أسّس عليه كلامه فهو قوله (ص):

«لا تُتَّبِحُوا الوجه، فإنّ ابن آدم خُلِقَ على صورة الرحمن» (٢)

ولفظ الحديث ليس فيه ضمير كما فى المتن الذى ذكرناه سابقاً، بل فيه دلالة صريحة على أنّ الصورة تعود إلى الله سبحانه وتعالى.

إلى أن يقول: (نعم، فقد تبين ممّا ذكرنا أعلاه أنّ هذا الحديث صحّحه أئمة الحديث الإمام أحمد بن حنبل، وزميله إسحاق بن راهويه، والحافظان الذهبي، وابن حجر العسقلاني، وكفى بهؤلاء قدوةً فى هذا الشأن، وليس مع

١- سلسلة الرسائل الأنصارية، رسائل فى التوحيد (رساله تعريف أهل الإيمان بصحة حديث: إنّ آدم خُلِقَ على صورة الرحمن): ص ١٦٩.

٢- المصدر نفسه: ص ١٧٠.

من أنكر صححه هذا الحديث حجة يُدلى بها إلّا عدم ألفه لهذه اللفظه، كما قال ابن قتيبه، والله أعلم (١)

٤. ما ورد في كتاب (إثبات الحدّ لله تعالى...) للدشتي، فقد أورد الحديث عن أبي هريره بهذا اللفظ: قال رسول الله (ص):

«إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه، ولا يقل: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك؛ فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته»

قال المعلق على الكتاب: حديث صحيح، ثم ذكر رواته... إلى أن يقول:

(تنبيه: أهل السنّه يحملون هذا الحديث على ظاهره، ويثبتون به لله تعالى

الصورة، ويقولون: الضمير في قول رسول الله (ص):

«خلق الله آدم على صورته» يعود إلى الرحمن عز وجل؛ لأمرين:

الأول: لحديث عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله (ص):

«لا تُقبّحوا الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته الرحمن» رواه ابن أبي عاصم في «السنّه: ٥٢٩»، والآجری في «الشريعة: ٧٢٥»،
وعبد الله بن أحمد في «السنّه: ١٠٢٤»، والدارقطني في «الصفات: ٤٨» وهو حديث صحيح، قد صحّحه إمامان من كبار أئمّه أهل
السنّه والحديث، وهما: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وحسبك بهما علماً، وأتباعاً، وفقهاً.

والثاني: إجماع السلف في القرون الثلاثة المفضّله على عود الضمير إلى الله تعالى.

قال ابن تيميه في «بيان تلبس الجهميه: ٦/٣٧٣» وهو يرّد على الرازي لتأويله هذا الحديث: «والكلام على ذلك أن يُقال: لم يكن
بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أن يُقال: إنّ الضمير عائد إلى الله، فإنّه مستفيض من

طُرُق متعدّده عن عدد من الصحابه، وسياق الأحاديث كلّها تدلُّ على ذلك». قلت: فعود الضمير إلى الرحمن في هذا الحديث إجماع من أهل السنّه والجماعه، لم يُخالف فيه إلّا الجهميّه معطله الصفات، وذلك بعد انقضاء القرون الثلاثه المفضّله كما قال ابن تيميه في «بيان التلبيس: ٦/٣٧٦»: «لما انتشرت الجهميّه في المائه الثالثه، جعل طائفه الضمير منه عائداً إلى غير الله تعالى»، ولهذا اشتدّ نكير أهل السنّه والجماعه على من تأوّل هذا الحديث وأعاد الضمير فيه إلى آدم (ع)، أو إلى المضروب، ونسبوه إلى البدعه والجهميّه... (١)

كان هذا ما نقله المعلّق على كتاب (إثبات الحِدِّ لله تعالى... .) ولكن حتّى لا نذهب بعيداً، ولا يميناً ولا شمالاً، ننظر في نفس كلمات ابن تيميه في كتاب (بيان تلبيس الجهميّه في تأسيس بدعهم الكلاميّه) حيث يبدأ بحثه في مناقشه الرازي المُنكر لهذا الحديث، وينقل عن الرازي قوله:

(فصل: في تأويل الرازي لحديث الصورة والردّ عليه:

قال الرازي: الفصل الأوّل في إثبات الصورة: اعلم أنّ هذه اللفظه ما وردت في القرآن، لكنّها وارده في الأخبار. فالخبر الأوّل: ما روى عن النبيّ (ص) أنّه قال:

«إنّ الله خلق آدم على صورته»، وروى ابن خزيمه عن أبي هريره عنه عن النبيّ (ص) أنّه قال:

«لا يقولنّ أحدكم لعبده قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته».

والجواب - من الرازي - : اعلم أنّ الهاء في قوله (ص) «على صورته» يحتمل أن تكون عائده على شيء غير صورته آدم وغير الله تعالى، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم (ع)، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى، فهذه طرق

والرازي يضع هذه الاحتمالات ويناقشها بالتفصيل، ولكنه يرجح عوده الضمير إلى آدم (ع)، فيقول: (الطريق الثاني: أن يكون الضمير عائداً إلى آدم (ع)، وهذا أولى الوجوه الثلاثه؛ لأنّ عود الضمير إلى أقرب مذكور واجب، وفي هذا الحديث أقرب الأشياء المذكوره هو آدم (ع)، فكان عود الضمير

إليه أولى، ثم على هذا الطريق ففي تأويل الخبر وجوه) (٢)

والشاهد الذي نريد أن نأتي به كمؤيد على ادعائنا بأن ابن تيميه يعيد الضمير في «صورته» إلى الله هو أنه ينقل كلام الرازي عن الطريق الثالث والذي هو عود الضمير إلى الله تعالى، وعلى هذا يكمل ابن تيميه ومن بعده موافقته على هذا الطريق أو الوجه ويستفيض في البحث عن الاحتمالات والأوجه المؤيده لذلك، فيقول: (الطريق الثالث: أن يكون الضمير عائداً إلى الله تعالى، وفيه وجوه: الأول: . . .) (٣)

إلى أن يقول ابن تيميه معلقاً على هذا الطريق الذي ذكره الرازي: (والكلام على ذلك أن يُقال: هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثه نزاع في أنّ الضمير عائد إلى الله، فإنه مستفيضٌ من طرق متعدده عن عددٍ من الصحابه، وسياق الأحاديث كلها يدلّ على ذلك.

وهو أيضاً: مذكور فيما عند أهل الكتابين من الكتب كالتوراه وغيرها.

ولكن كان من العلماء في القرن الثالث من يكره روايته، ويروي بعضه، كما يكره روايه بعض الأحاديث لمن يخاف يفسد عقله أو دينه. . . .

١- بيان تلبس الجهميه: ج ٦ ص ٣٥٥-٣٥٦.

٢- المصدر نفسه: ج ٦ ص ٥٩.

٣- المصدر نفسه: ج ٦ ص ٣٦٤.

فصار الحديث متواتراً بين الطائفتين - أي الفقهاء وأهل الأصول والكلام - وصاروا متفقين على تصديقه، لكن مع تفريق بعضه عن بعض....

ولكن لما انتشرت الجهميَّة في المائة الثالثة، جعل طائفة الضمير فيه عائداً إلى غير الله تعالى، حتَّى نقل ذلك عن طائفة من العلماء المعروفين بالعلم والسنة في عامه أمورهم، كأبي ثور، وابن خزيمة، وأبي الشيخ الأصفهاني،

وغيرهم، ولذلك أنكر عليهم أئمة الدين وغيرهم من علماء السنة (١)

وباعتبار أن الشيخ ابن تيمية يستند إلى كلام ابن قتيبة، كان لابد من إيراد ما ذكره ابن قتيبة في كتاب (تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار المدعى عليها) حيث يقول: (قال أبو حميد: والذي عندي والله أعلم أن الصورة ليست بأعجب من اليدين، والأصابع، والعين، وإنما وقع الألف لتلك، لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشه من هذه؛ لأنها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفيته ولا حد) (٢)

وإلى هنا يبدو ويظهر لنا بشكل واضح وصريح أن ابن تيمية من القائلين بالاتجاه الأول الذي يتقوم بهذين العنصرين:

الأول: أن المراد من الصورة الشكل.

الثاني: أن الضمير في (صورته) يعود على الله سبحانه وتعالى.

الحديث عند أنبا محمد بن عبد الوهاب

تابع محمد بن عبد الوهاب ومن سار على نهجه ابن تيمية رأيه في حديث

«خلق الله آدم على صورته»، وإليك بعض أقوال أصحاب هذا الاتجاه:

١- بيان تلبس الجهميَّة: ج ٦ ص ٣٧٣-٣٧٧.

٢- تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار المدعى عليها التناقض: ص ٤١٥.

الأول: ما ورد في كتاب (الدرر السنّيه في الأجوبه النجدية) جمع عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمي النجدى الحنبلى (ت ١٣٩٢هـ-) وفيه سؤال: (وسئل الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين، عن قوله:

خلق الله آدم بيده على صورته، هل الكنايه فى قوله: على صورته، راجعه إلى آدم... .

فأجاب: هذا الحديث المسؤول عنه، ثابت فى صحيح البخارى ومسلم عن النبى (ص)... إذا كان الضمير عائداً على آدم، فلا فائده فى ذلك، إذ لا يشكّ أحد أنّ الله خالق كلّ شىء على صورته، وأنّه خلق الأنعام، والسباع، على صورها؛ فأى فائده فى الحمل على ذلك؟) (١)

وبعد مناقشته فى أوجه الحديث وتأيدته القول برجوع الضمير على الله تعالى، يقول: (واللفظ الذى فيه على صورته الرحمن، رواه الدارقطنى، والطبرانى، وغيرهما، بإسناد رجاله ثقات؛ قاله ابن حجر عن ابن عمر عن النبى (ص)، وأخرجها ابن أبى عاصم، عن أبى هريره مرفوعاً، قال:

«من قاتل فليجتنب الوجه، فإنّ صورته وجه الإنسان، على صورته وجه الرحمن»، وصحّح إسحاق بن راهويه اللفظ فيه، على صورته الرحمن... وقال ابن قتيبه: الذى عندى - والله أعلم - أنّ الصورة ليست بأعجب من اليدين... (٢)

ومع ما تضمّنه كلامه من التشبيه الواضح يتابع قوله: (فالذى ينبغى فى هذا ونحوه: إمرار الحديث كما جاء، على الرضى والتسليم، مع اعتقاد أنّه: ليس كمثله شىءٌ وهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ) (٣).

فهو وإن نفى المثاليه، ولكنّه لم ينفِ التشبيه، فلا يتبادر إلى الذهن أنّهم

١- الدرر السنّيه فى الأجوبه النجدية: ج ٣ ص ٢٦٠.

٢- المصدر نفسه: ج ٣ ص ٢٦١-٢٦٢.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٦٢-٣٦٣.

بقولهم لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ينفون التشبيه، فلعله يوجد له شبيهه، ولكنّه ليس مثلاً له. وهؤلاء عندما استدّلوا على نفى التشبيه بنفى المثلثه برهنوا على كونهم ليسوا من أهل العلم، ولا يميّزون بين نفى المثلثه ونفى التشبيه، أو

أنّهم يخدعون القارئ والمخاطب كي لا يكتشف حقيقه رأيهم ومعتقدهم، وهذا عين ما فعلوه في التجسيم عندما أصروا على قولهم بأنّه جسم ولكن ليس كالأجسام، حيث أثبتوا أصل الجسميّة ونفوا مثلثه الجسم بقولهم «ولكن ليس كمثل هذه الأجسام». وبالعودة إلى ما جاء في الجواب في الدرر السّيته، ومن أجل الجواب المتقدّم يذكر جواباً آخر وفيه: (وأما السؤال عن الحديث الصحيح »

إنّ الله خلق...». . . . وأنكر الإمام أحمد على من قال: إنّ «الهاء» في قوله «على صورته» عائده على آدم؛ فقال في روايه أبي طالب، من قال: إنّ الله خلق آدم على صوره آدم، فهو جهميّ. . . . (١)

فضلاً عمّا ذكره بعد ذلك من كلام يزيد هذا الاحتمال، فراجع.

الثاني : ما ورد في كتاب (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه، التوحيد وما يلحق به) لابن باز، جمع وإشراف د. محمّد بن سعد الشويعر، وفيه:

(السؤال الرابع : إنّ الله خلق آدم على صورته، هل معنى ذلك أنّ جميع ما لآدم من صفات تكون لله؟

الجواب : هذا ثبت عن رسول الله (ص) في الصحيحين أنّه قال:

«إنّ الله خلق آدم على صورته»، وجاء في روايه أحمد وجماعه من أهل الحديث

«على صورته الرحمن» فالضمير في الحديث الأوّل يعود إلى الله، قال أهل العلم كأحمد

وإسحاق بن راهويه وأئمة السلف: يجب أن نمّره كما جاء على الوجه الذي يليق بالله من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل، ولا يلزم من ذلك أن تكون صورته سبحانه مثل صورته الآدمي، كما أنه لا يلزم من إثبات الوجه لله

سبحانه واليد والأصابع والقدم والرضا والغضب وغير ذلك من صفاته أن تكون مثل صفات بني آدم، فهو سبحانه موصوفٌ بما أخبر به عن نفسه أو أخبر به رسوله (ص) على الوجه اللائق به من دون أن يشابه خلقه في شيءٍ من ذلك، كما قال عز وجل: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، فعلياً أن نمّره كما جاء على الوجه الذي أراده الرسول (ص) من غير تكيفٍ ولا تمثيل. . (١)

فهو إذن بصدده نفي المثلث فقط، وكلامه واضح في أن الله له يدٌ ولكن ليست مثل يدنا، وله أصابع ليست كأصابعنا، وله. . . أما التشبيه فصريح كلامه يُثبت ذلك!

وفي محاوله منه لصرف الأنظار عن حقيقه معتقده يتابع ابن باز القول: (. . . وهكذا لا يلزم أن تكون الصوره كالصوره، وهذه قاعده كليّه في هذا الباب عند أهل السنّه والجماعه، وهي إمرار آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها من غير تحريف ولا تكيف ولا- تمثيل ولا- تعطيل، بل يثبتون أسماءه وصفاته إثباتاً بلا تمثيل وينزهونه سبحانه عن مشابهه خلقه تنزيهاً بلا تعطيل، خلافاً لأهل البدع من المعطله والمشبّهه، فليس سماع المخلوق ولا بصر المخلوق ولا علم المخلوق مثل علم الله عز وجل، وإن اتّفقا في جنس العلم والسمع والبصر لكن ما يختصّ به الله لا- يشابهه أحدٌ من خلقه سبحانه وتعالى، وليس كمثله شيء؛ لأنّ صفاته صفاتٌ كامله لا يعتريها نقص بوجهٍ

من الوجوه، أما أوصاف المخلوقين فيعتريها النقص والزوال في العلم والسمع وفي البصر وفي كل شيء (١).

ونحن بدورنا نسأل: ما معنى نفي التشبيه من قبل ابن باز وكذلك الاستشهاد بالآية لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ والقول منه بأن له يداً ولكن ليست كأيدينا وله... وله كل الصفات التي توجد في المخلوقين، ولكنها تختلف، فماذا تختلف؟

هل تختلف يدنا عن يد الله بالطول والعرض؟ وهكذا الوجه؟ والصوره؟... وهو نفسه المصّرّح في بعض كلماته بأنه سبحانه له أعضاء كأعضائنا نحن البشر، والاختلاف بينهما أن أعضاء البشر قابله للقطع، ولكن الله سبحانه لا يستطيع أحد أن يقطع عضواً منه! وهل هذا إلّا القول بأنه تعالى جسم مركّب؟ وأنت تعلم ما هو المحذور من ذلك.

الثالث: ما ورد في كتاب (فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء) جمع وترتيب أحمد الدويش. ورد سؤال فيه: (عن أبي هريره، عن النبيّ (ص) أنه قال

: «خلق الله آدم على صورته ستون ذراعاً»، فهل هذا الحديث صحيح؟

الجواب: نصّ الحديث:

«خلق الله آدم على صورته ستون ذراعاً» ثم قال: «إذهب فسلم على أولئك النفر، وهم نفر من الملائكة جلوس، فاستمع يحيونك فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فذهب، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه ورحمه الله. فكل من يدخل الجنّة على صورة آدم طوله ستون ذراعاً، فلم يزل الخلق تنقص بعده إلى الآن». رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم. وهو حديث صحيح، ولا غرابه في متنه.

الأول: أن الله لم يخلق آدم صغيراً قصيراً كالأطفال في ذريته ثم نما وطال

حتى بلغ ستين ذراعاً، بل جعله يوم خلقه طويلاً على صورته نفسه النهائيه طوله ستون ذراعاً.

والثاني: أن الضمير في قوله «على صورته» يعود على الله بدليل ما جاء في روايه أخرى صحيحه: «على صورته الرحمن» وهو ظاهر السياق ولا يلزم على ذلك التشبيه، فإن الله سَمِيَ نفسه بأسماء سَمِيَ بها خلقه ووصف نفسه بصفاتٍ وصف بها خلقه، ولم يلزم من ذلك التشبيه، وكذا الصورة، ولا يلزم من إتيانها لله تشبيهه بخلقها؛ لأن الاشتراك في الاسم وفي المعنى الكلي لا يلزم منه التشبيه فيما يخص كلاً منهما؛ لقوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١)

فهل مراده غير القول بأن المعنى الذى يطلق ويُرَاد من الصورة للخلق هو نفس المعنى الذى يطلق ويُرَاد من صورته الله تعالى، وهكذا فى العين واليد وغيرها من الصفات؟

الرابع: ما ورد فى (شرح الأربعين النوويه) للعثيمين حيث يقول: (مسائل الأسماء والصفات التى حصل فيها خلاف... معنى حديث

«إن الله خلق آدم...» فحرّفه قومٌ تحريفاً مشيناً؛ قالوا لأنك لو قلت إنها صورته الربّ عزّ وجلّ لمثلت الله بخلقها؛ لأن صورته الشئ مطابقيه له، وهذا تمثيل... وجوابنا على هذا أن نقول: لو أعطيت النصوص حقّها لقلت خلق الله آدم على صورته الله لكن ليس كمثل الله شئ، فإن قال قائل اضربوا لنا مثلاً... (٢).

الخامس: ما ورد فى كتاب (عقيدته الراسخين فى العلم من الصحابه

١- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميه والإفتاء: ج ٣ ص ٣٦٨-٣٦٩.

٢- شرح الأربعين: العثيمين: ص ٤٥-٤٦.

والتابعين والأئمة المرضيين في صفات رب العالمين) لسعود العثمان.

وهذا الكتاب فيه رساله مفصّله في هذا الحديث، وبما أنّ المؤلف كتب ما يقارب الثمانين صفحه تشتمل على الأبحاث التاليه المتعلّقه بحديث «إنّ الله خلق آدم...»: ذكر ألفاظ الحديث، ذكر أئمة ونقاد الحديث، ذكر ما نقل عن الإمام مالك، ذكر من صحيح روايه خلق الله آدم على صورته، قول إمام أهل السنّه، وغير ذلك، فإنّنا نحيل القارئ إلى الكتاب لمطالعتة (١).

السادس: ما ورد في تعليقات (الفتاوى الحمويّه الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيميه) لحمد بن عبد المحسن التويجى الأستاذ المشارك بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميه حيث يقول في تعليقه على الكتاب: (قد وقع خلاف في هذا الحديث المسمّى «حديث الصورة» وعلى من يعود في قوله: «خلق الله آدم على صورته»؟... والرأى الراجح أنّ الضمير عائد إلى الله، وهذا ما ذهب إليه الأئمة والعلماء قديماً وحديثاً، وإثبات الصورة لله كإثبات سائر الصفات، فتثبت لله كما ثبت السمع والبصر، والوجه، والقدم... إلخ، بلا تكيف لذلك، وينزّه الله عن التشبيه والتمثيل... (٢).

السابع: ما ورد في كتاب (فتح البارى بشرح صحيح البخارى) بتحقيق وتعليق عبد الرحمن بن ناصر البراك الذى قال في تعليقه على متن الكتاب حيث ورد فيه ذكر حديث الصورة: (قوله: «قال المازرى: غلط ابن قتيبه فأجرى هذا الحديث على ظاهره...») ابن قتيبه يُعرّف بخطيب أهل السنّه، وله جهود في الردّ على الزنادقه والمعتزله كما في «تأويل مختلف الحديث» له. وما ذهب إليه ابن قتيبه من إثبات الصورة لله عزّ وجلّ، وأنّها ليست كصوره أحد

١- عقيدة الراسخين في العلم: ص ٦٣٧ إلى ص ٧١٨. فراجع.

٢- الفتاوى الحمويّه الكبرى: ص ٤٢٠-٤٢٢.

من الخلق، هو مذهب جميع أهل السنّة المثبتين لكلّ ما أثبتته لنفسه وأثبتته له رسول الله (ص)، فكما يقولون: وجهٌ لا- كوجه المخلوقين، يقولون: له صورته لا كصور المخلوقين، وقد دلّ على إثبات الصورة لله عزّ وجلّ قوله (ص) في الحديث الطويل:

«وتبقى هذه الأئمّه وفيها منافقوها، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونه بها» وهو نصّ صريح لا يحتمل، فلهذا لم يخالف أحدٌ من أهل السنّة في دلالتة. وأمّا حديث:

«فإنّ الله خلق آدم على صورته» فقد استدللّ به أكثر أهل السنّة على إثبات الصورة أيضاً، وردّوا الضمير إلى الله تعالى، وأيدوا ذلك بروايه من رواه بلفظ

«على صورته الرحمن...» (١) الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص ٤٢٠-٤٢٢.

(٢) ونقول: بل غلط المازري عفا الله عنه، ولم يغلط ابن قتيبه (٣).

ونفس هذا المعنى كرّره وأعادته البرّاك في الجزء الرابع عشر من الكتاب في الصفحة (١٢٩) فراجع.

وتلخص ممّا تقدّم أنّ نظريّة المدرسه الوهّابيه هي نفس نظريّة ابن تيميّه وأتباعه في عدم نفى المثاليه وإن حاولوا نفى التشبيه، ولكن هناك تلازم كما قلنا بين التمثيل والتشبيه.

وصريح كلامهم أنّ المراد من الصورة هو ما يُرى بالحواسّ الظاهره، ولذا كان من الآثار التي رتبها هؤلاء على الحديث هو أنّه سبحانه وتعالى قابل للرؤيه إمّا في الدُّنيا أو في البرزخ أو في النوم أو يوم الحشر... وأنّه يُرى كما تُرى الأشياء بالعين الحسيّه، فهم إذن أثبتوا الصورة الحسيّه، وحينئذٍ لا بدّ أن يكون لله صورته بمعنى الشكل الخارجى والهيئته الخارجيه، وبمعنى الأمر المحسوس، وإلا لو كان أمراً معقولاً معنوياً فلا يمكن أن يُرى بالحواسّ

١- فتح الباري بشرح صحيح البخارى للحافظ العسقلانى: ج ٦ ص ٣٩

٢- .

٣- الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص ٤٢٠-٤٢٢.

الظاهرية كالعين الباصره الماديّه.

والشاهد على ما نقوله ما ورد فى بعض الروايات، وفى أهمّ مصادر الحديث عند أهل السنّه، ومن ذلك:

الروايه الأولى : فى (صحيح البخارى) و (صحيح مسلم) وفيها:

«عن أبى هريره أنّ أناساً قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله (ص) :

هل تمارون فى القمر ليله البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال:

فهل تمارون فى الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا.

قال:

فإنكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامة فيقول: مَنْ كان يعبد شيئاً فليتبّع، فمنهم مَنْ يتبع الشمس، ومنهم مَنْ يتبع القمر، ومنهم مَنْ يتبع الطواغيت، وتبقى هذه الأمّه فيها منافقوها، فيأتىهم الله فى غير الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه، فيأتىهم الله فى الصورة التى يعرفون، فيقول أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه ويضرب جسر جهنّم. . .» (١)

الروايه الثانيه : أيضاً فى (صحيح البخارى) و (صحيح مسلم) وفيها:

«عن ابن جرير قال: كُنّا جلوساً عند النبى (ص) فنظر إلى القمر ليله البدر، فقال:

إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون فى رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاه قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا،

١- صحيح البخارى: ج ١ ص ٢٠٤، كتاب الصلاه، باب فضل السجود، وج ٩ ص ١٥٦، كتاب التوحيد، باب «وكان عرشه على الماء»، وج (٨) ص ١٤٦، كتاب ما جاء فى الرقائق، باب الصراط جسر جهنّم، صحيح مسلم: ج ١ ص ١٦٣، كتاب الإيمان، باب: ٨١ معرفه طريق الرؤيه، ح ٢٩٩.

ثم قرأ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ سورة ق، الآية: ٣٩ (١) صحيح البخارى: ج ٩ ص ١٥٦، كتاب التوحيد، باب «وجوه يومئذ ناظره» .

(٢)

الروايه الثالثه : فى (صحيح البخارى) و (صحيح مسلم) وفيها:

«عن أبى سعيد الخدرى: أن أناساً فى زمن رسول الله (ص) قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال رسول الله: نعم.

قال:

هل تضارون فى رؤيه الشمس بالظهيره ضوء ليس فيها سحاب؟ قالوا: لا. قال:

وهل تضارون فى رؤيه القمر ليله البدر ضوءً ليس دونه السحاب؟ قالوا: لا. قال النبى (ص) :

ما تضارون فى رؤيه الله تبارك وتعالى يوم القيامة إلا كما تضارون فى رؤيه أحدهما. . .» (٣)

الروايه الرابعه : فى (صحيح البخارى) وفيها:

«عن جرير بن عبد الله: قال رسول الله (ص)

: إنكم سترون ربكم عياناً» (٤)

قال القسطلانى شارحاً لبعض ألفاظ الحديث: عياناً - بكسر العين - من قولك: عاينت الشىء عياناً، إذا رأيته بعينك (٥).

١- صحيح البخارى: ج ١ ص ١٤٥، كتاب الصلاه، باب فضل صلاه العصر، وص ١٥٠، باب فضل صلاه الفجر، وج ٦ ص ١٧٣،

كتاب القرآن، باب تفسير سورة «ق»، وج ٩ ص ١٥٦، كتاب التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء، وصحيح مسلم، ج ١ ص ٤٣٩، كتاب الصلاه، باب

٢- ٧، فضل صلاتى الصبح والعصر والمحافظة عليهما، ح ٦٣٣.

٣- صحيح البخارى: ج ٦ ص ٥٦، كتاب القرآن، باب تفسير سورة النساء، وج ٩ ص ١٥٨، كتاب التوحيد، باب «وكان عرشه على

الماء»، وصحيح مسلم: ج ١ ص ١٦٧، كتاب الإيمان، باب ٨١، باب معرفه طريق الرؤيه، ح ٣٠٢.

٤- صحيح البخارى: ج ٩ ص ١٥٦، كتاب التوحيد، باب «وجوه يومئذ ناظره» .

٥- إرشاد السارى شرح صحيح البخارى: ج ١٠ ص ٣٩٩.

الروايه الخامسه : فى (صحيح مسلم) وفيها: عن صهيب، عن النبى (ص) قال:

«إذا دخل أهل الجنة الجنة، يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتجنّبنا من النار؟! قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحبّ إليهم من النظر إلى ربّهم عزّ وجلّ» (١).

وقد يقول قائل بأنّ هذه الروايات غير مقبولة عند أهل السنّه.

والجواب: إنكم تصرّحون بخلاف ذلك، كما ورد فى كتاب (أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها فى الصحيحين) حيث يقول: (هذه الأحاديث تدلّ دلالة واضحة على إثبات الصورة لله تعالى، ولا نعتنى أن يتّهمنا أحدٌ بالتمثيل والتشبيه... ولا يجوز تأويل الحديث فيه وصرفه عن ظاهره لمجرد توهم التشبيه والتمثيل) (٢).

والغرض من سياقها هنا بيان معنى قوله: »

فيأتيهم الله تبارك وتعالى فى صوره غير صورته التى يعرفونه...» كما دلّت هذه الأحاديث على أنّ الله تعالى هو نفسه الذى يتحوّل من صورته إلى صورته، وتدلّ أيضاً على أنّ رؤيه الله واقعه، وأنّه تعالى يأتيهم ثلاث مرّات فى صور متغايره.

فيتبين من الروايات المتقدّمه أنّ رؤيه الله تعالى فى يوم القيامة متحقّقه بهذه العين الظاهره والمجرّده، وذلك على نحو نوع من اتّصال شعاع من عين الإنسان بذاته تعالى، ثمّ إنّ جسمه تعالى يعكس ذلك الشعاع على عين الإنسان ثانيه «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر...»، وهذه الرؤيه

١- صحيح مسلم: ج ١ ص ١٦٣، كتاب الإيمان، باب: ٨٠، باب إثبات رؤيه المؤمنين ربّهم فى الآخره، ح ٢٩٧.

٢- أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها فى الصحيحين جمعاً ودراسة: ص ١٦٩-١٣٧.

غير منحصره بخاصه العباد، بل المنافقون كذلك سوف يرون ربهم، وأنه تعالى صورته وجسماً يتأثر بالتأثيرات العرضيه كالحركه والتحوّل وغيرهما، بالإضافة إلى أنه تعالى له مكان خاصّ ويظهر عياناً أمام أعين العباد.

وكذلك يستفاد من أحاديث الرؤية أنّ الله تعالى صوراً مختلفه وأشكالاً متعدّده، يعرف العباد بعضها وينكرون بعضها الآخر، فإذا جاءهم بالصورة التي يعرفونه بها اتبعوه، «فيا تيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم». فيقولون: نعوذ بالله منك. . . فيا تيهم الله في الصورة التي يعرفون» .

وفى بعض الأحاديث التي لم نذكرها ورد فيها أنه تعالى له ساق وهو بمثابة علامه فارقه وخاصه يعرفون بها ربهم، وما دام الله لم يكشف عن ساقه لم تحصل لهم تلك المعرفة، وفى بعضها أيضاً أنه تعالى يتعجب ويضحك وينخدع بغدر الإنسان المذنب إياه.

وهنا نسأل أتباع هذه العقيدة: هل الله سبحانه وتعالى حجمه يوم القيامة وجسمه مثل أحجام الناس وأجسامهم، وكيف يكون جالساً على العرش، وعلى أيه هيئته؟ تعالى الله سبحانه عمّا يعتقدون ويقولون!!

وابن تيمية له تعليق على مثل هذه الروايات، وذلك من قبيل ما ورد من كلامه فى ذيل هذه الروايات فى (بيان تلبيس الجهميه) حيث يقول: (والمقصود هنا بيان ما فى الأحاديث المشهوره من قوله (ص

): «فيرونة فى صورته غير صورته التي رآوه فيها أوّل مرّه» وأنّ تلك هى هذه المرّه التي تجلّى فيها لفصل القضاء بين عبادته، فخطبهم وحاسبهم، ثم بعد ذلك جزاهم، فأمر أن يتبع كلّ قوم معبودهم) (١).

وفى مناقشته مع الرازى فى تأويله الأوّل لحديث الصورة يقول ابن تيمية:

(والكلام على ما ذكره من وجوه: أحدها: أنه من تأمل سياق هذه الأحاديث وما اتفقت عليه من المعانى وسياقها، وما فيها من الإخبار بأن الله يأمر كل من عبده غيره أن يتبع معبوده، فيمثله لهم وأنه إذا تميّز الموحّدون من غيرهم امتحنهم: هل يعبدون غير الإله الذى رأوه أولاً؟ فلمّا تثبتهم بالقول الثابت تجلّى لهم فى الصورة التى يعرفون فيسجدون له، ولمّا رفعوا رؤوسهم من السجود وجدوه قد تحوّل فى الصورة التى رأوه فيها أوّل مرّة، ثمّ إنهم يتبعونه بعد ذلك حتّى يمرّوا على الصراط، علم بالاضطرار أنّ الذى يأتيهم فى هذه الصورة هو ربّ العالمين نفسه لا ملك من الملائكة ولا مجرد بعض آياته) (١)

فهو إذن يصرّح باعتقاده أنّ الله سبحانه وتعالى يأتى يوم القيامة ويبدّل صورته حتّى يمتحن عباده، وهل يعبدون غيره، لأنهم فقط يعرفونه بالصورة، فيبدّل الله تعالى شكله الخارجى فلا يعبدونه، فيقول سبحانه: أنتم الموحّدون. وكأنّ التوحيد يتمّ بتغيير الصورة!

ويتابع ابن تيميّه اتّهامه كعادته لمن يخالفه فى معتقداته فيقول: (ومن صرف مثل هذه الأحاديث وهذه الألفاظ الصريحه المنصوصه إلى ملك من الملائكة أو مجيء شىء من عذاب الله، أو إحسان الله فإنّه مع جحده لما يعلم بالاضطرار من هذه الألفاظ قد فتح من باب القرامطه وتحريف الكلم عن

مواضعه ما لا يمكن سدّه؛ إذ لا يمكن بيان المخبر عنه بأعظم من هذا البيان التامّ. . .) (٢).

١- المصدر نفسه: ج ٧ ص ٧٥-٧٦.

٢- المصدر نفسه: ج ٧ ص ٧٦.

موقف ابن تيميه من نصوص البخارى ومسلم

قد يقول قائل أيضاً بأن هذه النصوص الواردة فى صحيحى البخارى ومسلم لا يوافق ابن تيميه عليها، بل هو يناقشها سنداً وامتناً، ولعله يرفض كل المعانى الواردة فيها مثل تحوّل الله تعالى من حالٍ إلى حال. فهل هذا ينسجم مع مواقف ابن تيميه واقعاً أم لا؟

والجواب: أمّا من حيث السند، فإنّ ابن تيميه يقول فى كتاب (مجموعه الفتاوى): (أمّا النصوص العامه فمثل ما فى الصحيحين عن أبى هريره أنّ الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة. . . ؟ هذان الحديثان من أصحّ الأحاديث) (١)

وكذلك فى موضع آخر من هذا الكتاب، وبعد أن ينقل روايه رؤيه الله تعالى يوم القيامة، يقول: (فهذا الحديث أصحّ حديثٍ على وجه الأرض) (٢).

وطبعاً لا ينحصر الأمر فى قبوله مثل هذه المسائل فى قضايا التوحيد، بل فى النبوه والإمامه أيضاً كانت هناك معتقدات فاسده له لا تعدّ ولا تحصى، ليس هذا موضع بحثها.

وأيضاً ورد مثل هذا المضمون فى كتابه (بيان تلبيس الجهميه) حيث قال:

(أمّا هذا الخبر فى الجملة فهو متواتر عند أهل العلم) (٣).

هذا من حيث السند. وأمّا من حيث المضمون، فإنّه يصرّح بأنّ الذى أتاهم هو الله بنفسه - كما فى الأحاديث المتقدمه - وليس ملكاً من الملائكه،

١- مجموعه الفتاوى: ص ٢٥٨.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٩٤-٢٩٦.

٣- بيان تلبيس الجهميه: ج ٧ ص ٦.

فإتيان الله تعالى في الحديث ليس فيه كناية ولا مجاز ولا تأويل، هذا أولاً.

وثانياً: يصرّح بأنه تعالى هو الذى يتحوّل، لا أنّ العيون تراه ويخيّل لها كذلك، فالتحوّل ليس فى عين الرائي، بل فى المرئى.

وهذا ما صرّح به فى موارد متعدّده منها:

المورد الأول: قال فى (بيان تلبيس الجهميّه): (من تأوّل سياق هذه الأحاديث وما اتّفقت عليه من المعانى وسياقها، وما فيها من الإخبار بأنّ الله يأمر كلّ من عبد غيره أن يتبع معبوده، فيمثّله لهم وأنّه إذا تميّز الموحّدين من غيرهم امتحنهم: هل يعبدون غير الإله الذى رأوه أولاً؟ فلما تثبتهم بالقول الثابت تجلّى لهم فى الصورة التى يعرفون... علّم بالإضطرار أنّ الذى يأتيهم فى هذه الصورة هو ربّ العالمين نفسه لا- ملك من الملائكة ولا- مجرّد بعض آياته، ومن صرف مثل هذه الأحاديث وهذه الألفاظ الصريحه المنصوصه إلى ملك من الملائكة أو مجيء شىء من عذاب الله، أو إحسان الله فإنّه مع جحده لما يُعلم بالإضطرار من هذه الألفاظ قد فتح من باب القرمطه وتحريف الكلم عن مواضعه ما لا يمكن سدّه؛ إذ لا يمكن بيان المخبر عنه بأعظم من هذا البيان التامّ، فمن جعل هذا محتملاً لم يمكن قطّ أن يخبر أحدٌ أحداً بشىء من الألفاظ المبيّنه لمراده) (١).

المورد الثانى: ذكره أيضاً فى (بيان تلبيس الجهميّه) يقول بعد أن أورد هذه الأحاديث والتى فيها:

«... ثمّ يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل فى الصورة التى رأوه فيها أوّل مرّه»: (والرابعه: حين يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل فى الصورة التى رأوه فيها أوّل مرّه. وهذا تفسير ما فى حديث أبى هريره المتقدّم مع أبى سعيد حيث قال:

«فياًتيمهم الله فى صوره غير صورته التى يعرفون» وأنّ التى يعرفون

هى التى يُكشَف فيها عن ساقٍ فيسجدون له، ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل فى صورته التى رأوه فيها أوّل مرّه، فيتبعونه حينئذٍ (١)

فابن تيمية لا يكتفى بمعتقده بل إنّه مع ذلك يستنكر على علماء المسلمين الذين نزهوا الله، ورفضوا نسبه التحوّل إليه تعالى من مكانٍ إلى مكان، واتّهمهم بالمعطله. وهذا ما خالف فيه ابن تيمية مرتكزات العقيدة التوحيدية وما أجمع عليه علماء المسلمين باستحاله التغيّر على الله تعالى، لاستلزامه الحدوث.

وبناءً عليه، لا بدّ من تحديد موقف واضح من هذه الروايات، والقول بأنّه إمّا أنّ الله تعالى لم يأت، أو القول بأنّ التغيّر عند الرائي لا عند المرئي.

وذكر البعض بأنّه حتّى لو قبلنا هذه الروايات الواردة فى صحيحى البخارى ومسلم، لكن لا يمكننا القبول بالتفسير القائل بأنّ المرئي - الله تعالى - يتغيّر أو يتبدّل من صورته إلى صورته، أو يتحوّل، وما شاكل ذلك، وإنّما الرائي مخيلته تتبدّل، والله ثابت لا صورته له فى الخارج.

ومن هؤلاء البعض من الذين رفضوا ولم يوافقوا ابن تيمية من هو فى صلب مدرسته وهو الشيخ العثيمين فى تعليقه على صحيح مسلم حيث ذكر

ذلك فى كلام طويل جاء فى مضمونه: (وهل كان الناس يعرفون صورته الله، فإتيهم على صورته على غير هذا الوصف، أو هل المعنى أنّه يتغيّر - الله - أو أنّ يتغيّر نظر الناس... بمعنى يخيل إليهم أنّه بصوره غير صورته، الظاهر المراد الثانى، وإن كان هذا خلاف ظاهر اللفظ؛ لكن لأنّ الله تعالى لا يتغيّر فيحمل على هذا.

والحاصل أنّهم يرونه على صورته معيّنه فى أوّل الأمر ثم على صورته،

ولكن هذا في مخيله الرائي) .

ويتابع العثيمين القول بأن هذا له موارد متعدده لابد فيها من التأويل، كما في حديث

: فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها. فهذه قطعاً ليس المراد ظاهرها لأن يد الإنسان حادثه لم تكن، ولا يمكن أن يكون الله جزءاً من بشر.

ولذا يقول: (إنّ التأويل لابد أن ينقسم إلى قسمين: تأويل لا وجه له، وتأويل له وجه فى اللغة العربيه. . .) (١).

فهل يكون الشيخ العثيمين ابن مدرسه تيميه وأبرز ممثلى منهجه من القرامطه أو من المعطله، أم أن ما هو حلالٌ لهم حرامٌ على غيرهم؟

ومن الذين يتفق معهم ابن تيميه فى أكثر معتقداته، ولكنه يخالفه فى مسأله نسبه التعير إلى الله تعالى ابن قيم الجوزيه؛ حيث يقول فى كتاب (هدايه الحيارى فى أجوبه اليهود والنصارى): (بل جميع النبوات من أولها إلى آخرها متفقاً على أصول: أحدها: أن الله - سبحانه وتعالى - قديمٌ واحدٌ لا شريك له فى ملكه، ولا نَدَّ له ولا ضِدًّا، ولا وزير ولا مُشير، ولا ظهير، ولا شافع إلا من بعد إذنه. . . .

الرابع: أنه لا يتغير ولا تعرض له الآفات، من الهَرَم والمرض والسَّنه والنَّوم والنَّسيان والنَّدَم والخوف والهَم والحزن، ونحو ذلك. . . (٢).

فتبين أن الشيخ ابن تيميه بكلام ابن قيم الجوزيه مخالف لجميع الرسالات.

ومن أولئك الذين خالفهم ابن تيميه - وهم فى نفس المنهج أيضاً - الدارمى فى كتابه (ردّ الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسي

١- راجع: التعليق على صحيح مسلم: ج ١ ص ٦٢٣-٦٢٥.

٢- هدايه الحيارى. . . (آثار الإمام ابن قيم الجوزيه وما لحقها من أعمال - ١٦ : ص ٣٦٨.

العنيد) ، حيث يقول: (فإذا مَثَّلَ في أعينهم غير ما عرفوا من الصفه نفروا وأنكروا إيمانهم بصفه ربوبيته التي امتحن الله قلوبهم، فلمَّا رأى أنَّهم لا- يعرفون إلَّا الذي امتحن الله به قلوبهم تجلَّى لهم في الصورة التي عرفهم في الدُّنيا فآمنوا به وصدَّقوا وماتوا ونشروا عليه من غير أن يتحوَّل الله من صورهِ إلى صورهِ، ولكن يمثل ذلك في أعينهم بقدرته) (١)

ابن تيميه والتشبيه في حديث الصورة

بعد أن أثبتنا في الأبحاث السابقة أنَّ ابن تيميه قائل بالتجسيم ومصرَّح به بشكلٍ قاطع، وأنَّه أيضاً من المشبِّهه ولو من بعض الوجوه، لأنَّ التشبيه من جميع الوجوه غير معقول أصلاً، ولكن في كلماته عن حديث (الصورة) وما يتعلَّق به من أمور صرَّح ابن تيميه بأنَّ علماء المسلمين ذمُّوا التشبيه، فهل هو بعد نقله ذمُّ أئمَّه وعلماء المسلمين للتشبيه كان من المشبِّهه أم لا؟

في كتاب (درء تعارض العقل والنقل) يقول: (ومما يوضَّح هذا أنَّ السلف والأئمَّه كثرَ كلامهم في ذمِّ الجهميِّه النفاه للصفات وذمِّ المشبِّهه أيضاً) (٢)

فنفي التشبيه وذمَّه بحسب كلامه هو رأى الأئمَّه ورأى السلف الصالح، وعلماء المسلمين، وسبق أيضاً أن ذكرنا أنَّ موقف أئمَّه أهل البيت (ع) هو نفي التشبيه كما ورد في كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق عن الإمام الرضا (ع) أنَّه قال:

«فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته، وبالإقرار يكمل الإيمان به، ولا ديانته إلَّا بعد المعرفة، ولا معرفه إلَّا بالإخلاص، ولا

١- ردَّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المرسى: ص ٦٤.

٢- درء تعارض العقل والنقل: ج ١ ص ٢٤٩، وفي بعض النسخ: ج ١ ص ١٥٠.

إخلاص مع التشبيه، فكلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه» (١)

وبهذا تكون مسأله نفى التشبيه من المسائل التى تسالمت عليها كلمات أئمه وعلماء ومدارس جميع المسلمين من السنّه والشيعة. وعلى هذا الأساس لابدّ من النظر فى كلمات ابن تيمية وأتباعه من الوهابية فى حديث (الصورة) لنرى هل هم من القائلين بالتشبيه أم لا؟

وهذا يضاف إلى ما ذكرناه وأثبتناه فى الأبحاث السابقة من كونه مشبهاً بلا أدنى شبهه، وقد أوردنا جملة من كلماته التى صرح بها بهذا المعتقد.

بالعودة إلى أحاديث الصورة وألفاظها المتعدّدة الواردة بمضمون واحد ذكرنا بأنّه يوجد فى هذه النصوص أقوال متعدّدة، وفسرت بتفاسير متعدّدة، وقلنا بأنّ القول الأوّل فى تفسير هذه النصوص يقوم على عنصرين أساسيين:

الأوّل: أنّ الضمير فى (صورته) يعود على الله تعالى، فيكون المعنى أنّ الله سبحانه وتعالى خلق آدم على صورته نفسه سبحانه وتعالى.

وابن تيمية ذكر ذلك فى (بيان تلبيس الجهمية) حيث قال تحت عنوان: نقل المؤلّف لاتّفاق السلف فى القرون الثلاثة على أنّ الضمير فى حديث الصورة يعود إلى الله: (والكلام على ذلك أن يقال: هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع فى أنّ الضمير عائد إلى الله، فإنّه مستفيضٌ من طرق متعدّدة عن عدد من الصحابة، وسياق الأحاديث كلّها يدلّ على ذلك) (٢)

فعود الضمير إلى الله تعالى هو معتقد ابن تيمية وعلماء السلف بحسب قوله، وقد لا يكون هذا موضع الخلاف معه، إذ حتّى لو سلّمنا بعود الضمير

١- توحيد الصدوق: ص ٣٧.

٢- بيان تلبيس الجهمية: ج ٦ ص ٣٧٣.

على الله تعالى، ووافقناه على ذلك، تبقى المشكله فى العنصر الثانى وهو فى تفسير المراد من الصورة، حيث يصرّ ابن تيمية على أنّ المراد من الصورة ليس هى الصفة والصورة المعنوية المدركة بالعقل، وإنما الصورة الحسية والهيئة الخارجيه والشكل.

وهذا ما فصل فيه الحديث فى (بيان تلبس الجهميه)، وقد أشرنا إلى بعض كلماته سابقاً، ونضيف إليها نصوصاً أخرى حيث يقول فى إبطال التأويلات الثلاثة التى ذكرها الرازى: (وأما التأويلات الثلاثة، التى ذكرها فى الطريق الثالث، فالكلام فى إبطالها فقط، إذ لفظ الحديث مع سائر الأحاديث موافقه لهذه الطريق، كما جاء «على صورته» و«على صورة الرحمن» و«على صورتى».

أما التأويل الأول، وهو قوله: «المراد من الصورة: الصفة» - كما بيناه - فىكون المعنى: أنّ آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالماً بالمعقولات... (١).

وبما أنّ ابن تيمية ذكر فى كلامه التأويلات الثلاثة التى ذكرها الرازى فى الطريق الثالث، كان لابدّ من الإشارة إلى هذا الطريق الثالث وتأويلاته الثلاثة من كلام الرازى.

وقد أشار المعلق على كتاب (بيان تلبس الجهميه) فى قوله: (الطريق الثالث من الطرق الثلاثة التى ذكر الرازى فى عود الضمير على أحدها فى قوله (ع) :

«إنّ الله خلق آدم على صورته» بقوله: «يحتمل أن يكون عائداً إلى شىء غير صورته آدم (ع)، وغير الله تعالى، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم.

ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى» .

وذكر في الطريق الثالث ثلاثه وجوه، وهى:

الوجه الأول: أن يكون المراد من الصورة الصفه.

الوجه الثانى: أن يكون المراد منه إضافة خلق.

الوجه الثالث - وهو تأويل الغزالي - : أن نسبة ذات آدم إلى البدن كنسبه البارى إلى العلم (١)

ولكن ابن تيمية يناقش الرازى فى تأويله عدم عود الضمير إلى الله تعالى فى كلام طويل وفى مضمونه: أن تفسير الصورة بالصفه أو بالصورة المعنويّة أو الروحانيّة غير ثابت فى نفسه، ويمكن أن يكون الحديث دالاً عليه باللزوم والتضمّن، وقصر الحديث عليه باطل قطعاً، فإذا نريد ابن تيمية القول بأنّ ظاهر الحديث ليس الصفه المعنويّة بل الصفه الخارجيّة؛ يقول: (وأيضاً: فقوله: «

خلق آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً» إلى قوله:

«فكلّ من يدخل الجنّة يدخلها على صورة آدم» صريحٌ فى أنّه أراد صورته آدم المخلوقه لا المقدّره (٢)

وروايته لهذا الحديث وتعليقه عليه بأنّ المراد من صورته آدم الصورة المخلوقه، شاهدٌ آخر على كون معتقد ابن تيمية أنّ المراد من الصورة الشكل الخارجى.

ثمّ إنّ ما ورد فى الحديث عن طول آدم وأنّه ستون ذراعاً لم يدخل فيه لفظ الطول وقدره، فلا يكون ذلك داخلاً فى مسمى الصورة، ونتيجه ذلك أنّه تعالى لا يكون طوله ستين ذراعاً كطول آدم، والتشابه بين آدم والله تعالى

١- بيان تلبيس الجهميّة: ج ٦ ص ٤٧٢.

٢- المصدر نفسه: ج ٦ ص ٤٧١.

هو فقط بالصورة، بغض النظر عن كونه تعالى أطول من آدم أو أعرض منه، فحينئذٍ أين يكون التشابه؟

يقول: (من المعلوم أنّ الشيين المخلوقين قد يكون أحدهما على صورة الآخر مع التفاوت العظيم في جنس ذواتها) أى - مثلاً - قد يكون الأوّل طوله ١٥٠ كيلومتر، والثاني طوله ستون ذراعاً، فالقدر والطول مختلفان، أمّا الصورة فواحد.

فالقول الذى اختاره ابن تيمية إذن فيه ثلاثة أمور كما ذكرنا مراراً:

الأوّل: أنّ الضمير يعود على الله تعالى.

الثانى: أنّ المراد من الصورة الشكل.

الثالث - وهو ما صرح به فى الكثير من كلماته -: أنّ هذه الصورة والشكل هى على صورة شابّ أمرد.

بعد ذلك نعود إلى أساس الحديث وهو التشبيه الذى وقع فيه ابن تيمية.

فى المقدمه قلنا بأنه لا بدّ من التمييز بين التشبيه والتمثيل، فنفى المثلية عن الله تعالى لا يعنى بالضرورة نفي التشبيه عنه تعالى.

على سبيل المثال: لو كان لدينا إناءان، فالنسبة بينهما هى أنّهما مثلان، وهذا مثل هذا، ولو أبدلت أحدهما بالآخر، ووضعته مكانه لا أستطيع تمييز أحدهما عن الآخر لأنّه يوجد تطابق تامّ. هذا بالنسبة للمثلية.

ومثال آخر: إذا كان أمامى قلمان فهما متشابهان، وطولهما واحد، ولكن هناك بعض الخصائص لكل واحد، فإذن يكون هناك تشابه من وجه، وتغاير من وجه آخر.

والسؤال المطروح على ابن تيمية وأتباعه ولاسيما الوهابية:

إنكم فى معرفه الله سبحانه وتعالى أتنفون المثلية والتشبيه من كلّ

الجهات، أم تنفون المثلثه فقط، فتقولون بأنه ليس كمثلته شيء، ولكنه يمكن أن يشبهه شيء من بعض الوجوه لا من كل الوجوه؟ وإلا لو أشبهه في جميع الوجوه لصار مثله.

بعبارة أخرى: هل قولكم: «بلا- تشبيه» مرادكم منه نفي التشبيه مطلقاً أم نفي التشبيه من بعض الوجوه؟ فأى واحدٍ من ذلك مرادكم ومقصودكم؟

والجواب: صريح كلام ابن تيمية وإن كان يتضمّن أنه تعالى: لا ندّ له، لا نظير له، لا عدل له، لا مساوى له... ولكنه يقول أيضاً: له تعالى شبيه من بعض الوجوه وإن كان ليس له شبيه من كل الوجوه.

وهذا من أوضح درجات الشرك حسب مدرسه أهل البيت (ع) كما يقول الإمام الرضا (ع):

«لا إخلاص مع التشبيه».

ولا يمكن للإنسان أن يكون موحداً حقيقياً مع القول ولو بدرجه من التشبيه، فأين قال ابن تيمية مثل هذا الكلام؟

في كتاب (بيان تلبيس الجهمية) وفي الهامش عنوان: «نفي التشبيه من كل وجه هو الجحود والتعطيل لرب العالمين»، يقول: (وإذا كان الأمر كذلك، علم أنّ نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أنّ إثباته مطلقاً هو جعل الأنداد لرب العالمين، لكن من الناس من لا يفهم هذا).

وهذا تدليس وكذب واضح، فكيف يدعى بأن المسلمين متفقون على أنّ نفي التشبيه من كل وجه جحود لرب العالمين، ويدخل في إطار التعطيل، وأنه إذا لم نشبه الخالق بالمخلوق من بعض الوجوه نكون من الكافرين؟ وأين هو هذا الاتفاق على مثل هذا الكلام في أقوال علماء المسلمين وأئمتهم؟

ويتابع القول: (إذ لفظ التشبيه فيه عمومٌ وخصوص، كما سنبينه، ومن

هنا ضلّ فيه أكثر الناس، إذ ليس له حدٌّ محدود، وما هو متتفٍ بالاتّفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلّهم، بل بين جميع العقلاء المقرّين بالله، معلوم بضروره العقل، ومنه ما هو ثابت بالاتّفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلّهم، بل بين جميع العقلاء، للتقرير بالصانع).

فيجب بحسب كلامه نفى التشبيه عن الله، وكذلك يجب إثبات التشبيه له تعالى، لا أنّه يجوز.

(فلمّا كان لفظ التشبيه يُقال على ما يجب إنتفاؤه وعلى ما يجب إثباته لم يرد الكتاب والسّنّه به مطلقاً، لا فى نفى ولا إثبات، ولكن جاءت النصوص فى النفى بلفظ: المثل والكفو والندّ والسمّى، وجاء لفظ الشبه فى الإثبات مقيداً فى كلام أصحاب النبىّ (ص) وتابعيهم، كما روى عثمان بن سعيد الدارمى... (١))

نعم، هذا هو التأسيس النظرى للشيخ الأموى، ولخطّ معاويه وبنى أميه وهو القول: بأنّه إن لم تكن مشبهاً من بعض الوجوه فأنت معطل، وأنت جاحد لربّ العالمين!!

إلى أن يقول: (وقد بسطنا الكلام على هذا فى «الأجوبه المصرّيه» - وهو كتابٌ مفقود - وبيننا أنّ الله ليس كمثل شىء بوجه من الوجوه، فيجب أن ينفى عنه المثل مطلقاً ومقيّداً، وكذلك الندّ، والكفو، والشريك ونحو ذلك من الأسماء التى جاء القرآن بنفيها) (٢)

ويقول أيضاً: (فلا- يخلو إمّا أن يكون النفى من ذلك مختصّاً بالمماثل له من كلّ وجه، وهو المكافئ له من كلّ وجه فقط والمساوى والمعادل له والمكافئ له من كلّ وجه، أو يكون النفى عامّاً فى المماثل ولو من بعض الوجوه، والمكافئ و

١- بيان تلبيس الجهميّة: ج ٦ ص ٤٨٤-٤٨٥.

٢- المصدر نفسه: ج ٦ ص ٤٨٧.

لو من بعض الوجوه، ولا يجوز أن يكون النفي مختصاً بالقسم الأوّل، لأنّ هذا لم يعتقده أحدٌ من البشر، وهو سبحانه ذمّ ونهى عمّا هو موجودٌ في البشر (١).

ومن المبررات التي يسوقها لأجل تأكيد معتقده يقول: (والمنفى عنه لا بدّ أن يستلزم وصفاً ثبوتياً، كما قرّرنا هذا في غير هذا الموضوع، ومنافاته لذلك المنفى وبُعدّه عنه، ومنافاه صفاته الوجوديّة له فيه من الاختصاص الذي لا يشركه فيه أحد ما لا يعلمه أيضاً إلّا هو، بخلاف لفظ التشبيه، فإنّه يقال على ما يشبه غيره، ولو من بعض الوجوه البعيده، وهذا ممّا يجب القول به شرعاً وعقلاً بالاتّفاق).

ولهذا لما عرف الأئمّه ذلك وعرفوا حقيقه الجهميّة وأنّ نفيهم لذلك من كلّ وجهٍ مستلزمٌ لتعطيل الصانع ووجوده، كانوا يبيّنون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمنعون عن إطلاق لفظهم العليل، لما فهموه من مقصودهم وإن لم يفهمه أهل الجهل والتضليل (٢).

وكأنّه يريد القول: إنّ المشكله هي في نفي التشبيه مطلقاً، وبهذا يصير الإنسان معطلاً، والمشكله حينئذٍ تكون بحسب رأى ابن تيميّه أنّ هذا يعنى التنزيه المطلق!!

وفي كلام وأقوال ابن تيميّه ما هو أوضح وأصرح من ذلك حيث يقول: (كذلك ثبوت ذات - يعنى الله - لا تشبه الموجودات بوجه من الوجوه ممتنع في العقل، وثبوت المشابهه من بعض الوجوه في الأمور الكمالّيّه معلومٌ بالشرع

١- بيان تلبيس الجهميّة: ج ٦ ص ٤٨٨.

٢- المصدر نفسه: ج ٦ ص ٤٩٠-٤٩١.

والعقل، وكما أنه لابد لكل موجودٍ من صفات تقوم به فلا بد لكل موجود قائم بنفسه من صورته يكون عليها، ويمتنع أن يكون في الوجود قائم بنفسه ليس له صورته يقوم عليها) (١)

فإن الله تعالى إذن - وفقاً لابن تيمية - إذا كان بلا صورته ولا شكل خارجي، معدوم؛ لأنه يمتنع في الوجود قائم بنفسه ليس له صورته يقوم عليها.

ومن هنا يعتبر ابن تيمية أن التشبيه غير مذموم على إطلاقه، كما صرح بذلك في النص الذي نقلناه عنه في (بيان تلبيس الجهمية) وكذلك في (درء تعارض العقل والنقل) الذي نقلناه أيضاً فيما تقدم.

وكذلك يعود إلى تأكيد ذلك في (بيان تلبيس الجهمية) حيث يقول: (وإذا كان كذلك فاسم «المشبهه» ليس له ذكر بدم في الكتاب والسنة، وكلام أحد من الصحابة والتابعين، ولكن تكلم طائفة من السلف مثل عبد الرحمن بن مهدي، ويزيد بن هارون، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ونعيم بن حماد، وغيرهم بدم المشبهه، وبينوا المشبهه الذين ذمهم؛ أنهم الذين يمثلون صفات الله بصفات خلقه، فكان ذمهم لما في قولهم من مخالفه الكتاب والسنة، إذ دخلوا في التمثيل، إذ لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن، ونفى موجباً عن الله عز وجل) (٢).

وإلى هنا نجد أن أهم أسس التوحيد لدى ابن تيمية من خلال كل ما تقدم يقوم على:

أولاً: التجسيم، لأنه بناءً على معتقداته: ما لم يكن الله تعالى جسماً، يكون

١- بيان تلبيس الجهمية: ج ٦ ص ٥٢٥.

٢- المصدر نفسه: ج ١ ص ٣٨٧.

ثانياً: التشبيه، لأنه يعتبر أن نفى التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين.

وعلى كل مسلم أن يتبّه ويأخذ علماً أن الطريق عند ابن تيمية إلى التوحيد يمرّ من التجسيم، وكذلك من خلال التشبيه، ولكن لا من جميع الوجوه، بل من بعض الوجوه.

هذا ما أثبتناه بالأدلة القطعية من كلمات ابن تيمية.

وهذا أيضاً ما تبناه النهج والمدرسة التي تمثل ابن تيمية، وهي المدرسة الوهابية بما ذكره كبار أئمتها من أمثال ابن باز الذي أورد هذه المعاني في

كتابات، ومنها ما ذكره في كتاب (مجموع فتاوى ومقالات متنوعه)، وفيها هذا السؤال:

(السؤال: ما صحه حديث أن الله خلق آدم على صورته...؟)

الجواب: هذا هو الصواب، الحديث صحيح مثل ما قال إسحاق وأحمد وغيرهم، معناه سميع بصير، وليس معناه مثل سمع ابن آدم وبصره، ليس كمثلته شيء، وهو السميع البصير، وليس مثل ابن آدم، تعالى الله عن الشبيه والنظير (١).

ومراده من الشبيه، الشبيه في كل الوجوه، والمقيد ببعض الوجوه، لا الشبيه مطلقاً، والدليل على ذلك قوله (الشبيه والنظير) فهذا عطف تفسير، حيث فسّر الشبيه بالنظير، أي المماثل، والعدل والمساوى، والمكافئ ونحو ذلك بحسب ما ذكره أرباب اللغة العربيه.

وفي تصريح آخر لأحد أئمتهم وعلمائهم المعاصرين الشيخ العثيمين

يقول: (. . . لأنك لو قلت إنها صورة الرب عز وجل لمثلت الله بخلقه، لأن صورته الشئ مطابقه له وهذا تمثيل، وجوابنا على هذا أن نقول: لو أعطيت النصوص حقها لقلت خلق الله آدم على صورته الله، لكن ليس كمثل الله شيء) (١).

فالمنفى عن الله تعالى عند العثيمين التشبيه المطلق لا المقيد.

ففى الواقع ابن تيميه ينفى التشبيه من جهه، ويثبت من جهه أخرى، وليس هذا من باب التناقض، لأن التشبيه الذى ينفى هو التشبيه من كل جهه

وبحسب تعبيره التشبيه المطلق، وهذا الذى عبر عنه القرآن الكريم بأنه المثل.

ولعل الشبهه التى وقع فيها ابن تيميه هى الصفات التى تطلق على الله تعالى وعلى الإنسان، فتقول الله عالم، موجود، وكذلك الإنسان عالم، موجود، وهكذا سمیع بصير، ولكنه غفل أن علم الإنسان إمكاني، فقير، وعلم الله تعالى واجب، علم غنى، بالذات، وأى شبه يوجد بين الغنى بالذات والفقير بالذات، وبين الواجب بالذات وبين الممكن بالذات، وأى شبه بين القديم بالذات وبين الحادث بالذات؟! الحادث بالذات؟!

أليس هذا كله كاشفاً عن كونه جاهلاً بالقضايا والمسائل العقلية، والقضايا التوحيدية؟

وفى (جامع المسائل) لابن تيميه والذى هو عبارته عن مجموعته آثاره، يصرح بهذا المعنى؛ فإنه بعد أن ينفى المماثلة ويقول بأن الله لا مثل له، يثبت التشبيه من وجهه، فيقول: (وقوله فى حديث الصوره »

لا يقولن أحدكم قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك» يدل على أنه ليس ممتنعاً من كل وجهه، بل

بعض الوجوه جائزه. . . (١).

والحاصل بعد هذه الاستفاضة: أنه يمكن تلخيص كل ما اعتقده ابن تيمية في مسألة التشبيه: أنه ينفي التشبيه المطلق، ولا ينفي التشبيه المقيد، فيقول بأنه تعالى لا يوجد له شبيه من كل وجه، وله شبيه من بعض الوجوه، وإلا للزم التعطيل والجحود.

وهذه المسألة تضاف إلى جملة اعتقاداته الفاسده التي أشرنا إليها في هذه الأبحاث مثل أنه تعالى جسم لأن ما ليس بجسم فليس بموجود.

وكذلك مسألة التغير والتي مفادها أن الله سبحانه وتعالى يتغير في صورته وصفاته الخبرية مثل اليد والساق والوجه (الأعضاء)، فهي عنده صفات عينية وليست معنوية، بمعنى أنها جزء من ذاته سبحانه وتعالى وتتغير من حال إلى حال.

وهذه المعتقدات وإن كانت تتعلق بتوحيد الصفات لكنها تنعكس على توحيد العبادة وتترك آثارها الفاسده، لأن التجسيم والتشبيه والتغير على مستوى الصفات الإلهية والإيمان بها يتنافى مع التوحيد الحقيقي على مستوى العبادة وعلى مستوى الفعل الإلهي، لأنه ملازم للشرك في كل الأبعاد.

تميز الله عن الموجودات في نظريه ابن تيميه

عند الحديث سابقاً عن سند هذه الروايات في نظر ابن تيمية وموقفه منها، ذكرنا بأن الله تعالى يتغير ويتحول من صورته إلى صورته، وأن المؤمنين لا يعرفونه من خلال صورته، فيكشف الحق سبحانه وتعالى عن ساقه فيتعرّفونه.

إذن فالعلامة التي تميّز الله تعالى - بنظر ابن تيمية وأتباعه - وبها يعرفه المؤمنون، هي الساق وليست الصورة.

وهذا بطبيعته الحال تناقض ومخالفه صريحه لما ذكره ابن تيمية في أحاديث الصورة من أنه تعالى يتمييز عن مخلوقاته بصورته وشكله.

وبناءً عليه: إذا كان الباري عزّ وجلّ يتمييز بساقه، نوجه سؤالنا إلى ابن تيمية: أي جزء من الساق يتمييز به الله تعالى حينما يكشفه لمخلوقاته؟ هل الجزء الأعلى أم الأسفل؟ وهل هي الساق اليمنى أم اليسرى؟

ومن أين يعرف المؤمنون أنّ هذه الساق هي ساق إلهية؟

وقد تمادى أصحاب هذا المنهج في مثل هذه التفاصيل كما فعل ابن قيم الجوزية في كتاب (الصواعق المرسله في الرد على الجهمية) حيث جعل قوله تعالى: **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ (القلم: ٤٢)**. مطابقاً لقول النبي (ص):

«يكشف عن ساقه فيخزون له سجداً» ثم يقول: (وتنكيره للتعظيم والتفخيم، كأنه قال يكشف عن ساقٍ عظيمه، جلت عظمتها وتعالى شأنها أن يكون لها نظيرٌ أو مثيل أو شبيه؛ قالوا: وحمل الآيه على الشده لا يصح بوجه، فإن لغه القوم في مثل ذلك أن يقال كشفت عن القوم لا كشف عنها كما قال تعالى: **فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ (الزخرف: ٥٠)**.

فالتنكير إذن عند ابن الجوزية هو للتعظيم، وهذه الساق الإلهية لا-معنى لأن تكون مثلاً نصف متر، بل يجب أن تكون بآلاف الأمتار، وعرضها كذلك، وأيضاً هكذا الحال بالنسبة لوزنها، وذلك من أجل أن تمييز هذه الساق الإلهية عن سوق المخلوقات.

هذا بالنسبة إلى الساق في مفهوم هذه المدرسه، ولو عدنا إلى الصورة

لقالوا فيها كما قالوا في الساق، من أنها صورته عظيمه، فخمه، ضخمه، لأنها صورته إلهيه، ولا بد أن تتميز عن صور المخلوقات.

فتعالوا إذن لكي نتخيل الإله الذي يصوره هؤلاء في عقيدته التوحيد، وسوف نتصوره بحسب معتقداتهم وكلماتهم أن له جسماً ضخماً بحيث يجلس على كرسيه الذي وسع السماوات والأرض، فهو موجود كبير ضخم بحجمه وطوله وعرضه وثقله لا يمكن للعقل أن يحيط به، ورأسه على شكل آدميين، ولذا لم يستطيعوا تمييزه!!

وأيّن هذا كلّه من تلك المدرسه العظيمة التي اعتقدت بما قاله أئمّه أهل البيت (ع) كقول الإمام الرضا (ع):

«كل ما ميّزتموه بأوهامكم فهو مردودٌ إليكم». تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً.

هذا مع أنّ قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ينبغي حمله على الظاهر، خاصّه في منهج ابن تيمية الذي يرفض التأويل، نراه يقول بأنها: أي ساقٍ كان، ولا ارتباط لها بساقه سبحانه وتعالى.

يقول في (مجموعه الفتاوى): (ولا ريب أنّ ظاهر القرآن لا يدلّ على أنّ هذه من الصفات، فإنّه قال: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ نكره في الإثبات لم يضيفها إلى الله، ولم يقل: عن ساقه، فمع عدم التعريف بالإضافه لا يظهر أنّه من الصفات إلّا بدليلٍ آخر، ومثل هذا ليس بتأويل، إنّما التأويل صرف الآيه عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف، ولكن كثير من هؤلاء يحملون اللفظ على ما ليس مدلولاً له، ثمّ يريدون صرفه عنه، ويجعلون هذا تأويلاً، وهذا خطأ من وجهين... (١)

إذن إذا حملنا الساق على غير الساق المتعارفه لا يكون تأويلاً، لأنّه ليس

ظاهر الآيه أنّ هذه ساق إلهيه!

ثمّ يخالف ابن تيميه هذا الكلام الذى قاله فى الفتاوى الحمويه، ويصرّ على أنّ هذه الآيه تكلمت عن ساقه سبحانه وتعالى، وأقام أدلّه ثلاثه لإثبات كون يَوْمٌ يُكْشَفُ عَنْ سَاقِ الْمَرَادِ مِنْهَا: يوم يكشف الحقّ عن ساقه هو سبحانه وتعالى؛ يقول فى (بيان تلبيس الجهميه): (الوجه السادس: أنّه من أين فى ظاهر القرآن لله ساق، وليس معه إلّا قوله: يَوْمٌ يُكْشَفُ عَنْ سَاقِ، والصحابه قد تنازعوا فى تفسير الآيه: هل المراد به الكشف عن الشده، أو المراد به أنّه يكشف الربّ عن ساقه؟) (١)

ثمّ يتابع كلامه فى الاستدلال على من قال بأنّها ساق الله فيقول: (والذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسّر للقرآن، وهو حديث أبى سعيد الخدرى المخرج فى الصحيحين، الذى قال فيه: فيكشف الربّ عن ساق) (٢).

إذن الدليل الأوّل الذى ساقه إلى القول بأنّ المراد ساق الله هو الحديث الصحيح، وأمّا الدليل الثانى فهو كما قال: (وقد يقال إنّ ظاهر القرآن يدلّ على ذلك من جهه أنّه أخبر أنّه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلّا لله، فعلم أنّه هو الكاشف عن ساقه) (٣)

وأما الدليل الثالث، فهو: (وأيضاً فحمل ذلك على الشده لا يصحّ، لأنّ المستعمل فى الشده أن يُقال: «كشف الله الشده» أى أزالها، كما قال: فَلَمَّا كَشَفْنَا

١- بيان تلبيس الجهميه: ج ٥ ص ٤٧٢.

٢- المصدر نفسه: ج ٥ ص ٤٧٣.

٣- المصدر نفسه: ج ٥ ص ٤٧٣.

عَنْهُمْ الْعِيَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ (الزخرف: ٥٠) ، وقال: فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بِالْغُوهِ (الأعراف: ١٣٥) وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنه يقال: كشف الشده، أى أزالها، فلفظ الآية يُكشَفُ عَنْ سَاقٍ وهذا يُراد به الإظهار والإبانه، كما قال: كَشَفْنَا عَنْهُمْ ، وأيضاً فهناك تحدث الشده لا يزيلها، فلا يكشف الشده يوم القيامة، لكن هذا الظاهر ليس ظاهراً من مجرد لفظ ساق، بل بالتركيب والسياق وتدبر المعنى المقصود) (١)

ومن مدرسه ابن تيمية انبثق البعض ليشن حمله شعواء على كل من قال بأن المراد من الساق فى الآية غير ساق الله تعالى، وهو الشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان حيث قال فى (شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى): (وبهذا يتبين بطلان قول من يقول: المراد بالساق: الأمر الشديد المهول، أو أنه مَلَكٌ يجعله الله علامه يعرفونها، ونحو ذلك من التأويلات الباردة السخيفه التى يجب أن ينزه عنها كلام العقلاء، فضلاً عن كلام رسول الله (ص) .

وكل من جرّد نفسه لله، وطرح عنه التعصّب والتقليد، فإنه يعلم بطلان هذه التأويلات، وسخافتها) (٢)

فهل هناك من الصحابه من عنده تأويلات بارده وسخيفه فيقام عليه الحيد لأجل ذلك، مع أن هذا يتناقض مع منهج ابن تيمية الذى يعتبر من (الصارم المسلول) أنه لا يجوز إصاق أى صفة نقص بحق صحابه النبى (ص) ومن يفعل ذلك يُقام عليه الحدّ.

ولكن الغنيمان هنا يتهم - ولو بشكل غير مباشر - الصحابه الذين لم يوافقوا على تفسيره لمعنى الساق، وذهبوا إلى التأويل، بأنهم لم ينزهوا كلام

١- بيان تلبيس الجهميه: ج ٥ ص ٤٧٣-٤٧٤.

٢- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى: ج ١ ص ٤٥٧.

النبي (ص)، وأن تأويلاتهم سخيّفه، وأنهم أهل تعصّب... .

هذا بالإضافة إلى ما نقلنا سابقاً عن بعض أرباب مدرسه ابن تيميّه حيث قالوا: (والصحابه قد تنازعوا في تفسير الآيه...).

أدله ابن تيميّه في تفسير الحديث

وقع الخلاف الكبير بين ابن تيميّه وعلماء المسلمين في مسأله إرجاع الضمير في قوله (ص): «على صورته»، ولم يوافق هؤلاء العلماء ابن تيميّه وأتباعه على إرجاع الضمير إلى الله تعالى؛ لأن مقتضى القواعد هو إرجاع الضمير إلى الأقرب، وأقرب الكلمات إلى الضمير الموجود في «صورته» هي «آدم».

ومع ذلك يصرّ ابن تيميّه على إرجاع الضمير إلى الله سبحانه وتعالى.

ولعلّ أهم دليل استند إليه لإثبات معتقده هو بعض الروايات التي وردت بلفظ: «... على صورته الرحمن» من قبيل ما نقلنا سابقاً: «إذا قاتل أحدكم فليتنجّب الوجه، فإنما صورته الإنسان على صورته وجه الرحمن» وكذلك: «لا تقبّحوا الوجه فإنّ ابن آدم خلق على صورته الرحمن».

وهذه الروايات أصبحت المنشأ لابن تيميّه لمثل هذا القول.

ولذلك وقع في الاشتباه أيضاً في تفسير الروايات التي ذكرناها سابقاً والتي تشير إلى رؤية الله يوم القيامة، فينكره البعض لأنّ الوجه وجه آدمي فيشبهه عليهم الأمر، فيكشف الله عزّ وجلّ لهم عن الساق، وحينئذ يتبين لهم أنّ هذه الساق ساق إلهية. وتكون الساق علامه على أنّه هو الله تبارك وتعالى!!

ومن أقوال ابن تيميّه التي تشير إلى ما ذكرناه، ما ورد في كتاب (بيان

تلييس الجهميّه) حيث يقول: (الوجه الثامن: أنّ روايه الحديث من وجوه، فسائر الألفاظ تبطل عود الضمير إلى آدم، قوله:

«لا تقبّحوا الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صوره الرحمن». وقوله في الطريق الآخر من حديث أبي هريره:

إذا ضرب أحدكم فليتنّب الوجه، فإنّ صوره الإنسان على صوره الرحمن) (١)

وبعد نقله لهذه الروايات يقول: (مع أنّ هذه الروايات المتنوّعه في مظنّه الاشتهار دليل على أنّ علماء الأئمّه لم تنكر إطلاق القول

بأنّ الله خلق آدم على صوره الرحمن، بل كانوا متّفقين على إطلاق مثل هذا) (٢)

فهو إذن ينسب هذا الأمر - إرجاع الضمير إلى الله - إلى كلّ علماء الأئمّه، وسيأتي أنّ هذه النسبه غير صحيحه على الإطلاق، ثمّ

يقول بعد ذلك: (وهذه الوجوه كلّها مع أنّها مبطله لقول من يعيد الضمير في قوله إلى آدم، فهي أدلّه مستقلّه في الإخبار بأنّ الله

تعالى خلق آدم على صوره نفسه) (٣)

وهذا ما أشار إليه ابن حجر العسقلاني في فتح الباري وقال: بأنّ لفظ الحديث بصيغه «على صوره الرحمن» كان السبب في

تمسّك أصحاب مقوله عود الضمير على الله، فقال: (وقيل: الضمير لله، وتمسّك قائل ذلك بما ورد في بعض طرقه على صوره

الرحمن) (٤)

وفي كتاب (اللالئ البهيّه في شرح العقيدة الواسطيّه - لابن تيميّه) بشرح الشيخ صالح آل الشيخ يقول:

(وأما حديث الصورة، ومراده من الصورة: خلق الله آدم على صوره

١- بيان تلييس الجهميّه: ج ٦ ص ٤٤١.

٢- بيان تلييس الجهميّه: ج ٦ ص ٤٤٥.

٣- بيان تلييس الجهميّه: ج ٦ ص ٤٥٠.

٤- فتح الباري بشرح صحيح البخارى: ج ١١ ص ٢، باب بدء السلام.

الرحمن، وليس روايه خلق الله آدم على صورته، والدليل على ذلك قوله بعد ذلك: فقد شدّ ابن خزيمة في تضعيفه، والحديث صحيح، لأنّ ابن خزيمة

لم يضعّف تلك النصوص التي تكلمت على أنّ الله خلق آدم على صورته، وإنّما ضعّف الروايات التي تكلمت عن أنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن.

ولذا قال بعد ذلك: (وكان هذا الحديث هو الفيصل بين السنّي والجهمي، وإنّما أنكره ابن خزيمة وأجمع أهل السنّه على أنّ ابن خزيمة زلّ في ذلك) (١).

ومن الشواهد أيضاً أنّ هذه المدرسه اعتمدت على حديث

«خلق الله آدم على صورة الرحمن» واعتبرته مستنداً لها في إرجاع الضمير على الرحمن: تأليفهم للكتب والرسائل والإصرار فيها على هذا المعنى.

ومن ذلك كتاب (عقيدته أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن) تأليف حمود بن عبد الله بن حمود التويجري.

ولمعرفة قيمه هذا الكتاب في مدرسه ابن تيميه نشير إلى التقرير الذي ورد في مقدّمه الكتاب من قبل الشيخ ابن باز حيث يقول: (فألفيته كتاباً قيماً كثير الفائدة، قد ذكر فيه الأحاديث الصحيحه الوارده في خلق آدم على صورة الرحمن، وفيما يتعلّق بمجىء الرحمن يوم القيامة على صورته، وقد أجاد وأفاد وأوضح ما هو الحقّ في هذه المسأله، وهو أنّ الضمير في الحديث - في خلق آدم على صورته - يعود إلى الله عزّ وجلّ).

أمّا لماذا التركيز على هذا الحديث؟ فالجواب واضح وهو إقامة الدليل والبرهان لإثبات أنّ الضمير يعود على الله سبحانه وتعالى.

وهذا أيضاً ما أشار إليه الدكتور سليمان الديخي في كتاب (أحاديث

العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين جمعاً ودراسةً) حيث إنّه بعد أن يذكر الحديث وأدله أصحاب القول بأنّ الضمير يعود على الله، يقول:

(والأصل حمل اللفظ على ظاهره، وذلك بإرجاع الضمير إلى الله تعالى... ولأهميته هذا الحديث في هذا الباب وكونه فيصلاً وقاطعاً للنزاع في هذه المسألة، فقد أثار نقاشاً واسعاً، خاصّةً بين بعض العلماء المعاصرين) (١)

وفي هامش الصفحة يذكر أولئك المدافعين عن الحديث ويذكرهم بالقول:

(كتب الشيخ حمّاد بن محمّد الأنصاري مقاله في مجلّه الجامعه السلفيّة في ذى القعدة سنة ١٣٩٦هـ، المجلّد الثامن، العدد الرابع، بعنوان «تعريف أهل الإيمان بصحّته حديث صوره الرحمن»، صحّح فيه هذا الحديث وردّ على ابن خزيمة في تعليقه له، ونقل هذه المقالة: الدكتور علي بن ناصر الفقيهى في هامش كتاب الصفات للدارقطنى بتحقيقه «٥٨ - ٦٢» .

فكتب الشيخ الألبانى ردّاً على هذه المقالة...

فكتب الشيخ حمود التويجى رساله بعنوان: «عقيدته أهل الإيمان فى خلق آدم على صورته الرحمن»، ردّ فيها على تضعيف ابن خزيمة والألبانى لهذا الحديث.

ثمّ كتب الشيخ عبد الله الدويش رساله بعنوان: «دفاع أهل السنّه والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صورته الرحمن» ردّ فيها على ابن خزيمة وكذا على الألبانى فى ردّه على الشيخ حمّاد الأنصاري) (٢).

١- أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين جمعاً ودراسة: ص ١٢٦-١٢٧.

٢- المصدر نفسه: ص ١٢٧.

رأى ابن خزيمة والألباني في حديث الصورة

في مقابل دعوى ابن تيمية بإرجاع الضمير في حديث الصورة إلى الله تعالى، ولإثبات عدم صحه هذه الدعوى نجد الكثير من علماء السنه لم يوافقوا على ذلك، وسنكتفي بذكر ما يقوله علّمان من الأعلام الكبار، أحدهم من المتقدمين، والثاني من المتأخرين والمعاصرين، ممّن خالفوا ابن تيمية في صحه سند هذا الحديث، وهذان العلّمان هما:

الأول: هو الإمام بل إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة.

الثاني: إمام الجرح والتعديل العلّامة الألباني.

أمّا الأول، أي ابن خزيمة: فقد ذكر الذهبي في (سير أعلام النبلاء) تعريفاً عنه فقال: (محمّد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة الحافظ الحجّه الفقيه شيخ الإسلام، إمام الأئمة أبو بكر السلمى النيسابورى الشافعى صاحب التصانيف، ولد سنة ٢٢٣هـ- . .).

ثمّ يقول في موضع آخر: (حدّثنا فلان عن فلان، حدّثنا ابن حاتم بن حبان التميمي قال: ما رأيت على وجه الأرض من يحفظ صناعه السنن ويحفظ ألفاظها الصحاح وزياداتها حتّى كأنّ السنن كلّها بين عينيه إلّا محمّد بن إسحاق بن خزيمة) (١).

لكن ابن تيمية يصفه بأنّه شاذ؛ لمجرد أنّه ناقش الروايه، ولم يطابق تفسيره لتفسير ابن تيمية.

ثمّ يتابع الذهبي القول: (وقال أبو الحسن الدارقطني: كان ابن خزيمة إماماً ثبتاً معدوم النظر، وقال الإمام أبو العباس بن سريج وذكر له ابن

١- سير أعلام النبلاء: ح ١٤، الترجمة ١٤، ابن خزيمة، ص ٣٧٢.

خزيمه فقال: يستخرج النكت من حديث رسول الله (ص) بالمنقاش، وقد كان هذا الإمام جهبذاً بصيراً بالرجال. . . (١)

أما الثانى: فهو أحد أبرز أئمة الجرح والتعديل المعاصرين، العلامة محمد ناصر الألبانى، وأحد أئمة السلفيه الدعويه المعاصره، والذي تعتمد عليه السلفيه فى وقتنا الحاضر فى تضعيف الأحاديث وتصحيحها من خلال بعض آثاره ومؤلفاته والتي من أهمها: (سلسله الأحاديث الضعيفه والموضوعه وأثرها السيئ فى الأئمه) .

الألبانى يورد الأحاديث المتقدمه فيقول:

«إذا قاتل أحدكم فليتنجّب الوجه، فإنما صورته الإنسان على صورته وجه الرحمن» .

ويعلق على الحديث بقوله: (مُنكَر)، أخرجه ابن الإمام أحمد فى كتاب «السنة» . . . وهو ضعيف لسوء حفظه، وقد صحّ الحديث من طرف بنحوه، ولكن ليس فيه ذكر «على صورته الرحمن» سبحانه وتعالى، فهى زياده مُنكَرَه لمخالفتها لتلك الطرق. . . وقد أنكرها جماعه مع ورودها فى طريق آخر. . . (٢)

ثم ينقل الروايه الثانيه للحديث:

«لا تقبّحوا الوجه؛ فإنّ ابن آدم خُلِقَ على صورته الرحمن عزّ وجلّ»، ويعلق عليه أيضاً بالقول: (مُنكَر). أخرجه الآجرى فى الشريعه. . . وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الشيخين، ولكن له أربع علل، ذكر ابن خزيمه ثلاثه منها، فقال:

إحداها: أنّ الثورى قد خالف الأعمش فى إسناده فأرسله الثورى ولم يقل: «عن ابن عمر» .

١- المصدر السابق.

٢- سلسله الأحاديث الضعيفه والموضوعه: ج ٣ ص ٣١٥-٣١٦، الحديث رقم: ١١٧٥.

والثانية: أنّ الأعمش مدّلس لم يذكر أنّه سمعه من حبيب بن أبي ثابت.

والثالثة: أنّ حبيب بن أبي ثابت أيضاً مدّلس لم يعلم أنّه سمعه من عطاء، ثمّ قال: «فمعنى الخبر - إن صحّ من طريق النقل مسنداً - أنّ ابن آدم خلق على الصورة التي خلقها الرحمن حين صوّر آدم ثمّ نفخ فيه الروح» .

قلت: والعلّة الرابعة: هي جرير بن عبد الحميد، فإنّه وإن كان ثقه كما تقدّم، فقد ذكر الذهبي في ترجمته من «الميزان» أنّ البيهقي ذكر في «سننه» في ثلاثين حديثاً لجرير بن عبد الحميد قال: «قد نسب في آخر عمره إلى سوء الحفظ» .

قلت: وإنّ ممّا يؤكّد ذلك أنّه رواه مرّة عند أبي عاصم «رقم ٥١٨» بلفظ: «على صورته» ، لم يذكر «الرحمن» . وهذا الصحيح المحفوظ عن النبيّ (ص) من الطرق الصحيحة عن أبي هريره... (١)

وما نقله الألباني عن ابن خزيمة من كون الحديث فيه ثلاث علل إشاره مهمّة إلى إحدى المباني الموجودة عند أئمّه الجرح والتعديل، وحاصل ذلك: أنّه لا يمكن الاحتجاج بالرواية من خلال الاكتفاء بالنظر إلى رجال السند وكونهم ثقات لنحكم بصحّه الرواية، بل لابدّ من كونها لا تحتوى على علّة قادحه.

وقد صرّح هؤلاء بهذا المعنى ومنهم الشيخ العثيمين في كتابه (مصطلح الحديث) حيث قال بعد تقسيمه لآحاد من الأحاديث باعتبار الرتبة وأنّها على خمسة أقسام؛ ومنها:

(٢). فالصحيح لذاته: ما رواه عدل تامّ الضبط بسندٍ متّصل وسلم من الشذوذ والعلّة القادحة... والعلّة القادحة أن يتبيّن بعد البحث في الحديث

١- المصدر نفسه: الحديث: ١١٧٦، وراجع: كتاب التوحيد لابن خزيمة: ص ٩٦.

٢- المصدر نفسه: الحديث: ١١٧٦، وراجع: كتاب التوحيد لابن خزيمة: ص ٩٦.

سبب يقدح في قبوله، بأن يتبين أنه منقطع، أو موقوف، أو أنّ الراوى فاسق، أو سيئ الحفظ، أو مبتدع والحديث يقوى بدعته، ونحو ذلك، فلا يحكم للحديث بالصحة حينئذٍ؛ لعدم سلامته من العله القادحه (١).

ولذا يقول في روايه ينقلها: (فظاهر الإسناد الصحه لكن أعلّ بأنّ روايه إسماعيل عن الحجازيين ضعيفه، وهذا منها، وعليه فهو غير صحيح؛ لعدم سلامته من العله القادحه) (٢).

فالحديث مع أنه بحسب الظاهر صحيح السند، ولكن فيه عله كما أشار إلى ذلك. وهذا ما ذكره أيضاً علامه اليمن المعاصر أبو عبد الرحمن مقبل بن هادى الوادعى فى كتاب (أحاديث مَعَلَّه ظاهرها الصحه)؛ قال فى معنى العله فى الحديث: (فالحديث المعلّ هو الحديث الذى أطلع فيه على عله تقدح فى صحته مع أنّ ظاهره السلامه).

قال الحافظ...: وإنما يُعلّ الحديث من أوجهٍ ليس للجرح فيها مدخلٌ، فإنّ حديث المجروح ساقطٌ وإه، وعله الحديث تكثُر فى أحاديث الثقات أن يحدّثوا بحديث، له عله فتخفى عليهم عله، والحجه فيه عندنا العلم والفهم والمعرفه.

فعلى هذا لا يُسمّى الحديث المنقطع مثلاً معلولاً، ولا الحديث الذى روايه مجهول أو مُضَعَّف معلولاً، وإنما يُسمّى معلولاً إذا آل أمره إلى شىء من ذلك مع كونه ظاهر السلامه من ذلك) (٣).

وبالعوده إلى ابن تيميه فإنه لما نظر إلى كلام ابن خزيمه الذى ذكر بأنّ

١- مصطلح الحديث: ص ١٣ و ١٩.

٢- المصدر نفسه: ص ١٩.

٣- أحاديث مَعَلَّه ظاهرها الصحه: ص ١٦.

الحديث فيه ثلاث علل استنكر عليه ذلك، والسبب أنّ ابن تيمية ليس من أهل الخبره في هذا المجال، وفي تصوّره أنّ الحديث بمجرد أن ينقله الثقات - بحسب نظره - يمكن الاحتجاج به، وقد غفل ابن تيمية عن الشروط التي ذكرناها للاحتجاج بالحديث والتي يمكن تلخيصها بناءً على ما تقدّم بهذين الشرطين:

الأول: هو أن يكون جميع الرواه في سند الحديث من الثقات.

الثاني: أن لا تكون هناك علّة قادحه، من قبيل أن يكون سيّئ الحفظ، أو مدلساً، فقد يكون الراوى ثقةً إلا أنه سيّئ الحفظ، أو قد يكون ثقة ولكنّه ينقل حديثاً آخر بمضمون آخر أصحّ من الأول، فهذه كلّها علل تؤدّي إلى سقوط الحديث.

وهذا أيضاً منهج الألباني الذي يعتبر أبرز العلماء في علم الحديث، وقد أشار إلى هذه القاعده في كتابه (سلسله الأحاديث الضعيفه... .) فقال:

(لأنّ كون رجال الإسناد ثقات ليس هو كلّ ما هو يجب تحقّقه في السند حتّى يكون صحيحاً، بل هو شرط من الشروط الأساسيه في ذلك، بل إنّ تتبّع لكلمات الأئمه في الكلام على الأحاديث قد دلّني على أنّ قول أحدهم في حديث ما رجال إسناده ثقات يدلّ على أنّ الإسناد غير صحيح، بل فيه علّة ولذلك لم يصحّحه وإنما صرح بأنّ رجاله ثقات فقط من غير أن يصحّح) (١).

وإذا اتّضحت هذه القاعده نعود إلى حديث الصوره فنرى أنّ كلّ من قال بأنّ هذا الحديث صحيح - ونقصه به الحديث الذي فيه لفظ «على صوره الرحمن» - نظر إلى رجال السند وقال كلّهم ثقات، إذن الحديث ثقة، مع أنّ

١- سلسله الأحاديث الضعيفه والموضوعه... . ج ٣، ذيل الحديث: ١١٧٦.

الأمر ليس كذلك فإنه قد يكون رجال الإسناد ثقات، ولكن يوجد في السند عله قاده تمنع من القول بصحة الحديث.

أما العلل في هذا الحديث فقد ذكرنا ما ذكره الإمام ابن خزيمة الذى أشار إلى وجود علل ثلاث في الحديث فى مقدمه هذا البحث - نقلاً عن الألبانى - .

ولابن خزيمة كلامٌ ذكره قبل إيراده لعل الحديث يشير فيه إلى ما توهمه البعض من عوده الضمير إلى الرحمن فقال فى (كتاب التوحيد) : (قال ابن عمر: قال رسول الله (ص) :

«لا تقبّحوا الوجه فإنّ ابن آدم خُلق على صورة الرحمن . . .» وقد افتتن بهذه اللفظه التى فى خبر عطاء عالمٍ ممّن لم يتحرّى العلم، وتوهموا أنّ إضافه الصورة إلى الرحمن فى هذا الخبر من إضافه صفات الذات، فغلطوا فى هذا غلطاً بيناً وقالوا مقالته شنيعه مضاهيه لقول المشبهه، أعادنا الله وكلّ المسلمين من قولهم. فالذى عندى فى تأويل الخبر إن صحّ من جهه النقل موصولاً، فإنّ فى الخبر عللاً ثلاثه. . . - أشرنا إليها - .

إلى أن يقول: قال أبو بكر: ومثل هذا الخبر لا يكاد يحتجّ به علماؤنا من أهل الأثر، فإن صحّ هذا الخبر مسنداً فمعناه إضافه الصورة إلى الرحمن من باب إضافه الخلق إليه، هَذَا خَلَقَ اللَّهُ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ فَأَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَأَضَافَ اللَّهُ النَّاقَةَ إِلَى نَفْسِهِ، وَهَكَذَا. . . (١).

فهذه إذن إضافه تشريفيه، لا إضافه صفه من صفات الذات كما يقول ابن تيميه.

فها هو الإمام أبو خزيمة يرى بأنّ من قال بأنّ ابن آدم خُلق على صورة

الرحمن يصير مشبهاً، ويقول بأنه لم يحتج أحد من علمائنا بهذا الأثر، أما ابن تيمية فيقول: (فقد شدّ ابن خزيمة)، فهل انفرد ابن خزيمة وحده بهذا الرأي؟

ويناقش الألباني في ما قاله البعض من عود الضمير إلى الله تعالى بدعوى أنه يتعين إجراء ما في ذلك على ما تقرّر بين أهل السنّة من إمراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه، أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جلّ جلاله، فيقول: (والتأويل طريقه الخلف، وإمراره كما جاء طريقه السلف، وهو المذهب، ولكن ذلك موقوف على صحّ الحديث عن الرسول (ص)، وقد علمت أنه لا يصحّ كما بينا آنفاً. . . .

وخلصه القول: أنّ الحديث ضعيف بلفظيه وطريقه، وأنّه إلى ذلك مخالف للأحاديث الصحيحة بألفاظٍ متقاربه (١)

إذن الحديث عند الألباني ضعيف سنداً ومتناً، ومخالف للأحاديث الصحيحة، فكيف صحّحه ابن تيمية؟!!

وقد ردّ الألباني على ابن تيمية بشكلٍ غير مباشر من خلال ردّه ومناقشته للأنصاري في رسائل العقيدة حيث تبنّى الأنصاري رأى ابن تيمية ونظر له، فقال الألباني في معرض مناقشته لذلك: (تنبه هام: بعد تحرير الكلام وقفتُ على مقال طويل لأخينا الفاضل الشيخ حمّاد الأنصاري أوهم القراء أنّ ابن

خزيمة تفرد من بين الأئمّه في إنكاره لحديث صوره الرحمن - وهذا التوهّم منشأ ابن تيمية فقلّده أتباعه - مع أنّ معه ابن قتيبه والمازري ومن تبع المازري، كما تقدّم. . . (٢)

وكذلك ردّ الألباني في نفس الكتاب على الشيخ حمود التويجري مؤلّف

١- سلسلة الأحاديث الضعيفه والموضوعه: ج ٣ ص ٣١٨-٣١٩.

٢- المصدر نفسه: ج ٣ ص ٣١٩.

كتاب (عقيدته أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن) وأكد رأيه بتضعيف الحديث.

ولم يسلم الألباني من النقد رغم مقامه العلمي الشامخ لدى أتباع ابن تيمية، لأنه ناقش في مسأله من المسائل المسلّمه لديهم، فانبرى البعض منهم لإلحاقه بالجهميّه، كما فعل الشيخ عبد الله الدويش في كتابه (دفاع أهل السنّه والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صورة الرحمن) حيث قال ردّاً على الألباني بعد أن استعرض كلامه: (انتهى ما ذكره الشيخ الألباني مع بعض الاختصار، ولما تأملتّه وجدته عارياً عن التحقيق والبرهان، بعيداً عن قول أهل السنّه والجماعه، موافقاً لقول أهل الضلال والجهميّه، فتبّهت عليه نصحاً للأئمّه وخوفاً من الاغترار به، وجعلته فصلاً) (١).

فقد صار الألباني من أهل الضلال، جهميّاً، خارجاً عن السنّه لأنه لم يقبل بصحّه هذا الحديث! وهذا منطلق ابن تيمية الذي جعل الحديث الفيصل بين السنّي والجهمي، ولذا تبّه على ضلاله الشيخ الدويش.

مخالفة علماء السنه لابن تيميه في حديث الصوره

ونحن وإن ذكرنا ما قاله العُلَمَان: ابن خزيمة، والألباني، ولكن ضروره البحث تقودنا إلى التفصيل أكثر في هذه المسأله، لذلك كان لا بدّ من ذكر ما قاله بعض كبار العلماء من أهل السنّه في مخالفتهم لابن تيمية في إرجاع الضمير إلى الله تعالى، ومن هؤلاء:

الأوّل: النووي في شرحه لصحيح مسلم؛ حيث قال بعد حديث النبي (ص):

«خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً»: (هذا الحديث سبق

١- دفاع أهل السنّه والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صورة الرحمن: ص ٥.

شرحه وبيان تأويله، وهذه الروايه ظاهره فى أنّ الضمير فى صورته عائد إلى آدم، وأنّ المراد أنّه خلق فى أوّل نشأته على صورته التى كان عليها فى الأرض وتوفى عليها وهى طوله ستون ذراعاً ولم ينتقل أطواراً كذريته، وكانت صورته فى الجثّه هى صورته فى الأرض لم تتغير (١).

الثانى : ابن حجر العسقلانى فى فتح البارى. وقد ذكر ابن حجر موقفه من الحديث فى عدّه مواضع، وفى الجزء الخامس من الكتاب بعد أن أورد الحديث عن أبى هريره قال: (وزعم بعضهم أنّ الضمير يعود على آدم أى على صفته أى خلقه موصوفاً بالعلم الذى فضّل به الحيوان - ثم قال مؤيداً ذلك - وهذا محتمل وقد قال المازرى: غلط ابن قتيبه، فأجرى هذا الحديث على ظاهره وقال: صورته لا كالصور - وبعد ذكره لأقوال العلماء فى الحديث قال - وهو ظاهر فى عود الضمير على المقوله له. . .) (٢)

وفى الجزء السادس كان أكثر وضوحاً فى بيان رأيه فى عود الضمير على آدم، حيث ذكر الحديث بلفظ «على صورته»، ثم قال: (وهذه الروايه تؤيد قول من قال إنّ الضمير لآدم، والمعنى: أنّ الله تعالى أوجده على الهيئه التى خلقه عليها، لم ينتقل فى النشأه أحوالاً ولا- تردّد فى الأرحام أطواراً كذريته، بل خلقه الله رجلاً كاملاً سوياً من أوّل ما نفخ فيه الروح. [ثم عقب ذلك بقوله:] وطوله ستون ذراعاً، فعاد الضمير أيضاً على آدم، وقيل معنى قوله «على صورته» أى لم يشاركه فى خلقه أحد؛ إبطالاً لقول أهل الطبائع، وخصّ بالذكر تنبيهاً بالأعلى على الأدنى، والله أعلم) (٣)

١- شرح مسلم: ج ١٧ ص ١٧٨، باب جهنم.

٢- فتح البارى بشرح صحيح البخارى: ج ٥ ص ١٣٣، باب فى المكاتب.

٣- المصدر نفسه: ج ٦ ص ٢٦٠، باب خلق آدم على ذريته.

الثالث : ما ذكره العيني في (عمده القارى) ، حيث قال بعد إيراده للحديث:

(قوله «على صورته» أى على صورة آدم؛ لأنّه أقرب. أى: خلقه فى أوّل الأمر بشراً سوياً كامل الخلقه طويلاً ستين ذراعاً كما هو المشاهد، بخلاف غيره فإنّه يكون أولاً نطفه ثمّ علقه ثمّ مضغه ثمّ جنيناً ثمّ طفلاً ثمّ رجلاً حتّى يتمّ طوله، فله أطوار... (١))

الرابع : السيوطى فى (الديباج على مسلم) ، حيث قال بعد إيراده للحديث: (

خلق الله آدم على صورته، قال النووى هذه الروايه ظاهره فى أنّ الضمير لآدم وأنّ المراد أنّه خلق فى أوّل نشأته على صورته التى كان عليها فى الأرض وتوفّى عليها... (٢))

الخامس : ابن حبان فى (الصحيح) فإنّه كان من أكثر المنكرين والمتشددّين فى عدم جواز إرجاع الضمير فى الحديث إلى الله تعالى، فقال: (هذا الخبر تعلق به من لم يحكم صناعه العلم... ولو تملق قائل هذا إلى بارئه فى الخلوه وسأله التوفيق... فمعنى الخبر عندنا بقوله (ص)

«خلق الله آدم على صورته» إبانة فضل آدم على سائر الخلق، والهاء راجعه إلى آدم، والفائده من رجوع الهاء إلى آدم دون إضافتها إلى البارى جلّ وعلا، جلّ ربّنا وتعالى عن أن يشبهه بشيء من المخلوقين (٣))

السادس : أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلى فى كتاب (دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه) . فقد أورد الحديث وأشار إلى الاختلاف الواقع فى

١- عمده القارى بشرح صحيح البخارى: ج ٢٢ ص ٢٢٩.

٢- الديباج على مسلم: ج ٦ ص ١٨٧.

٣- صحيح ابن حبان بترتيب بلبان: ج ١٤ ص ٣٤، وصف طول آدم حيث خلقه الله... .

تفسيره، وفي عود الضمير، ولكن كان كلامه الفصل في عدم قبوله بالحديث حيث قال: (قلت: هذا الحديث فيه ثلاث علل: أحدها... (١)).

السابع: المناوى في (فيض القدير شرح الجامع الصغير) حيث قال:

(خلق الله آدم على صورته، أى على صورة آدم التى كان عليها من مبدأ فطرته إلى موته لم تتفاوت قامته ولم تتغير هيئته، بخلاف بنيه فإنّ كلاً منهم يكون نطفه ثم علقه ثم مضغه ثم عظماً وأعصاباً عاريه ثم مكسّوه لحماً ثم حيواناً مجتناً لا يأكل ولا يشرب ثم يكون مولوداً رضيعاً ثم طفلاً مترعراً ثم مراهقاً ثم شايئاً ثم كهلاً ثم شيخاً، أو خلقه على صورته حال يختصّ به لا يشاركه أنواع آخر من المخلوقات... (٢)).

علماء الشيعة وموقفهم من حديث الصورة

إشاره

من واضحات الفكر الإمامى عدم موافقه علماء الشيعة على تفسير الحديث مع ما ذكره ابن تيميه في إرجاعه الضمير في قوله (ص):

«خلق الله آدم على صورته» على الله تعالى. وانقسم علماء الشيعة تجاه حديث الصورة إلى فريقين:

الأول: من أنكر صحّ الحديث ولم يقبله من حيث السند والمتن.

الثانى: من قال بأنّه على فرض صحّحه سنده، فإنّ الضمير يعود إلى آدم مع بيانهم للمعنى المراد من ذلك، وأيضاً قال بعضهم بأنّه إذا صحّ عود الضمير إلى الله تعالى فلا بدّ من تأويل الحديث وعدم تفسيره بما يفيد التشبيه والتمثيل

١- دفع شبه التشبيه: ص ١٤٦، فصل في الأحاديث التى سمّتها المجسّمه أخبار الصفات، الحديث الأوّل.

٢- فيض القدير: ج ٣ ص ٥٩٢، الحديث: ٣٩٢٨، فصل في حرف الخاء.

والتجسيم وغير ذلك من الأمور المنكرة.

ويضاف إلى ذلك ما ورد عن الأئمة المعصومين (ع) في تفسيرهم لمعنى الحديث؛ ففي روايه محمّد بن مسلم التي نقلناها في مقدّمه البحث أنه يروى الروايه عن الإمام الباقر (ع) وفيها: «سألت أبا جعفر (ع) عمّا يروون أنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته، فقال:

هي صورته محدثه مخلوقه اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفه فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبه إلى نفسه، والروح إلى نفسه، فقال: بيتي، وقال: نفخت فيه من روحي» (١).

فبيّن الإمام (ع) المراد من الصورة بكونها صورته محدثه مخلوقه، وهذا بيان للفارق بين صورته الله تعالى وصورته آدم، هذا أولاً .

وثانياً: أنّ الغرض من الحديث هو بيان عظمه هذا المخلوق واصطفائه

من قبل الخالق على سائر المخلوقات، فحينئذٍ يكون الهدف هو بيان تشریف الله تعالى لآدم (ع) وذريته.

وثالثاً: أنّه لو صحّ كون الضمير يعود إلى الله تعالى، ولكن ذلك يكون من قبيل الإضافه التي ننسبها إلى البيت الحرام بقولنا: (بيت الله) أو (كعبه الله) أو (روح الله)، وبهذا ينتفى محذور التشبيه في الحديث، لأنّ إضافه الصورة الآدميه إلى الله تعالى تكون بهدف التشریف والتعظيم وليس أكثر من هذا.

ولذلك فإنّ المجلسي ينقل في نفس الباب الذي نقل فيه أحاديث الصورة روايات حول معنى قوله تعالى: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (الحشر: ٢٩) ويبيّن المراد منها بحسب ما نقله من تفسير للأئمة المعصومين (ع)، ومنها:

(أ) قول الإمام الباقر (ع):

«هى مخلوقه خلقها الله بحكمته فى آدم وعيسى عليهما السلام» (١)

(ب) قول الإمام الصادق (ع):

«إنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق خلقاً وخلق روحاً، ثمَّ أمر ملكاً فنفخ فيه، وليست بالتي نقصت من قدره الله شيئاً هى من قدرته» (٢)

أمَّا علماء الشيعة فلأجل بيان حقيقته موقفهم من حديث الصورة، فإننا ننقل أدناه طائفه من أقوالهم:

١. ما ذكره الشيخ الصدوق

قال فى تفسيره للحديث: (تركت المشبهه من هذا الحديث أوله، وقالوا: إنَّ الله خلق آدم على صورته، فضلوا فى معناه وأصلوا)

(٣)

٢. ما ذكره السيد المرتضى

قال بأنَّ هناك عدّه وجوه فى تفسير الحديث الذى بحسب ظاهره يقتضى التشبيه، وأنَّ له تعالى صورته، وهذه الوجوه هى:

الأول: إنَّ (الهاء) فى قوله: «صورته» - إذا صحَّ هذا الخبر - راجعه إلى آدم (ع) دون الله تعالى، فكأنَّ المعنى أنَّه تعالى خلقه على الصورة التى قبض عليها؛ فإنَّ حاله لم يتغير فى الصورة بزياده ولا نقصان كما تتغير أحوال البشر.

الثانى: أن تكون (الهاء) راجعه إلى الله تعالى، ويكون المعنى أنَّه خلقه على الصورة التى اختارها واجتباها؛ لأنَّ الشىء قد يضاف على هذا الوجه إلى

١- بحار الأنوار: ج ٤ ص ١٣، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: ج ٤ ص ١٢، ح ٨.

٣- توحيد الصدوق): ص ١٥٢، ب ١٢، ذيل الحديث: ١٠.

الثالث : هو أنّ هذا الكلام خرج على سبب معروف؛ لأنّ الزهري روى عن الحسن أنّه كان يقول: مرّ رسول الله (ص) برجلٍ من الأنصار وهو يضرب وجه غلام له ويقول: قبح الله وجهك ووجه من تشبهه، فقال النبيّ (ص) : بئس ما قلت؛ فإنّ الله خلق آدم على صورته، يعنى صورته المضروب.

الرابع : أن يكون المراد أنّ الله تعالى خلق آدم وخلق صورته لينتفى بذلك الشكّ في أنّ تأليفه من فعل غيره لأنّ التأليف من جنس مقدور البشر، والجواهر وما شاكلها من الأجناس المخصوصه من الأعراض هي التي يتفرّد القديم تعالى بالقدره عليها، فيمكن قبل النظر أن تكون الجواهر من فعله وتأليفها من فعل غيره. . . فكأنّه (ع) أخبر بهذه الفائده الجليله وهي أنّ جوهر آدم وتأليفه من فعل الله تعالى.

الخامس : هو أن يكون المعنى أنّ الله أنشأه على هذه الصورة التي شوّهدها عليها على سبيل الابتداء، وأنّه لم ينتقل إليها ويتدرّج كما جرت العاده في البشر.

وكلّ هذه الوجوه جائز في معنى الخبر، والله تعالى ورسوله (ص) أعلم بالمراد (١).

٣. ما ذكره العلامة المجلسي

فقد أضاف وجهاً سادساً إلى الوجوه الخمسه التي ذكرها السيّد المرتضى، فقال: (وهو أنّ المراد بالصورة الصفه من كونه سميحاً بصيراً متكلماً، وجعله قابلاً للتصاف بصفاته الكماليه والجلاليه على وجه لا يفضى إلى التشبيه،

والأولى الاقتصار على ما ورد في النصوص عن الصادقين عليهما السلام (١)

٤. ما ذكره الشعراني

قال في تعليقه على كتاب (شرح أصول الكافي) للمولى محمد صالح المازندراني: (قوله:

«إنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته» مصرَّح به في التوراه، ورووه عن رسول الله (ص) فإمَّا أن يكون من الإسرائيليات التي دخلت في أحاديث المسلمين من أخبار اليهود، وإمَّا أن يكون له تأويلٌ على خلاف ظاهره.

والحقُّ أنَّ الإنسان هو الذي خلق صورته الله تعالى على وفق صورته؛ فإنَّه يظنُّ صورته على أكمل ما يمكن أن يكون، فتوهم أنَّ الله تعالى مثله.

وقال صدر المتألَّهين: هذا الحديث ممَّا لا خلاف في كونه مروياً عن النبي (ص).

أقول - أي الشعراني -: ولكن الخلاف في صحَّه الروايه، ثم تأول في معناه بما هو صحيح في نفسه، وإن لم تكن الروايه صحيحه وطابق بين صورته الإنسان وصوره العالم الكبير فشبه القلب بالعرش، والدماغ بالكرسي، والحواس بالملائكه، والأعضاء بالسموات، والقدرة في العضله، ففي الحقيقه خلق الله تعالى آدم على صورته مخلوقه الكبير. وغرض الإمام (ع) نفى كون الله تعالى جسماً على صورته الإنسان وغيره.

ويلحق بمن يقول خلق الله آدم على صورته من يقول خلق الله آدم على صفات أو غرائز تشبه صفاته تعالى ويثبت له الغضب والرضا والمحبه والعشق والندامه والأسف وغيرها بالمعنى الذي يثبت للإنسان وهو سبحانه

برىء من كلِّ تأثر وانفعال. وربّما يتعجّبون ممّا ورد في عقاب العاصي بالنار أو ما ينزل على العباد من البلاء كالزلازل والظوفان والحرق والخسف وما يهلك به الصالح والطالح والشيخ الكبير والطفل الصغير، لأنّه يرى كلّ ذلك ينافي رقه القلب التي جعلت في الإنسان لتجنّبه من الإفساد وتنفره من الظلم، والله تعالى منزّه من الإفساد والظلم والرقه والقسوه. . . (١)

أمّا المازندراني نفسه فقال في شرح الحديث: (قال (ص) :

«خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً فلما خلقه. . .» قال عياض: ذكر الطول هنا

يرفع الإشكال ويوضح أنّ الضمير في «صورته» يعود إلى آدم نفسه، وأنّ المراد على هيئته التي خُلق عليها: لم يتردّد في الأرحام، ولم ينتقل في الشأه بنتقل بنيه، أو يكون المراد: أنّ صورته في الأرض هي التي كان عليها في الجنّه، ولا- تختلف صورته اختلاف صورته الملائكة في أصل صورهم وفي الصوره التي يترأؤون فيها للخلق غالباً) (٢)

٥. ما ذكره الأرموى

قال السيّد جلال الدّين الحسيني الأرموى المحدّث محقق كتاب (الإيضاح) للفضل بن شاذان الأزدي في تعليقه: (ما ورد من الأخبار من الصوره في قوله (ع) :

«خلق الله آدم على صورته الرحمن» وقوله: «حتّى يضع الجبّار قدمه في النار» . . . إلى غير ذلك، أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوا إلى النبيّ (ص) وأكثرها مقتبسه من اليهود، فإنّ التشبيه فيهم طباع، حتّى قالوا. . .) (٣)

١- شرح أصول الكافي: ج ٤ ص ١٣٠.

٢- المصدر نفسه، ج ٤ ص ١٢٨.

٣- المصدر نفسه: ج ٤ ص ١٢٨.

٦. ما ذكره الملائه السبزواری

قال (فى شرح الأسماء الحسنی): (وإلى هذا أشار نبینا بقوله (ص) خلق الله آدم على صورته، ومراده على صورته كمالاته الذاتیه الجامعه للكمالات الأسمائیه والصفائیه، وإذا أراد أن يشاهدها فى المرآه الكمالیه الأسمائیه والصفائیه والفعليّه يشاهدها فى العالم المسمى بالآفاق؛ لأنه هو مظهر أسمائه وصفاته وأفعاله، ومن هذا قيل: أراد الله أن يظهر ذاته الجامعه فى صورته جامعاً فأظهرها فى صورته الإنسان، وأراد أن يظهر الأسماء والأفعال فى صورته كامله مفضّله فأظهرها فى صورته العالم، فليس يشاهد الله. . .) (١)

٧. ما ذكره السيد عبد الحسين شرف الدين

فقد أورد - فى كتابه (أبو هريره) - الحديث عن أبى هريره، وقال: بأنّ هذا الحديث لا يجوز على رسول الله (ص)، واعتبر بأنّ أبى هريره أخذه عن اليهود وأورد النصّ المطابق له فى العهد القديم، فراجع (٢).

ويظهر بوضوح لمن يقرأ التوراه: أنّ هذا المضمون - كون صورته آدم شبيهه لصورته الله وإثبات الوجهيّه لله تعالى - ورد مكرراً فى التوراه كما ينصّ عليه فى القسم الأوّل من الإصحاح الخامس من سفر التكوين. . . عندما خلق الله آدم خلقه على صورته الله.

وفى بولس هذه الجملات الوارده فى التوراه وشرحها بأنّ هذا التشابه بين الإنسان والربّ هو فى القدسيّه والعداله والسيره، وأمّا الصوره فالمراد منها الصوره الواقعيّه للإنسان لا الصوره الظاهريّه.

١- شرح الأسماء الحسنی: ص ١٥١.

٢- أبو هريره: ص ٥٤.

وعلى هذا القول علق الشيخ محمد صادق النجيمي فقال: (لو كان المقصود من التشابه الوارد في التوراه هو هذا المعنى الذى قاله بولس، كان وجيهاً تقريباً، وارتفعت عندئذٍ شبهه التجسيم والتشبيه، ولكن وللأسف أن أولئك الذين أخذوا ذلك من التوراه وأدرجوه فى الصحيحين، أخذتهم العصبية العمياء، فسدّوا جميع أبواب التأويل والتفسير وصاروا أرأف من الأم وأحرّ من الجمره، ورووا هذه الحكايه الوهميه بكيفيه بحيث يصعب ويستحيل تأويلها على معنى آخر، كما تشاهده فى الحديث:

«إذا قاتل أحدكم أخاه فليتنبّ الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته» إذ إنّه يدفع أدنى احتمال لأى تأويل، ولا يبقى لك مجال فى أن تعبر بالوجه بمعنى السيره لا الصوره الظاهريه والعضو الخاصّ فى البدن، كما أشار إليه بولس (١).

أدله القول بعود الضمير إلى آدم

ذكرنا سابقاً بأنّ هناك ثلاثه اتجاهات فى «حديث الصوره» ومن هذه الاتجاهات ما قاله واعتقده ابن تيميه، والذى ناقشنا كلامه تفصيلاً وأثبتنا عدم صحّه رأيه.

والاتجاه الآخر قلنا بأنّه يبنى على عنصرين أساسيين؛ أحدهما: عود الضمير فى قوله (ص) :

«على صورته» إلى آدم (ع)، ولا يعود إلى الله سبحانه وتعالى.

وقد استند أصحاب هذا الاتجاه إلى ما ورد فى الروايات المتقدّمه فى أوّل البحث والتي منها روايه البخارى - راجع مقدّمه البحث -.

وفى هذه الروايه جاء ما لفظه:

«خلق الله آدم على صورته طولهُ ستون

ذراعاً» ففي قوله:

«ستون ذراعاً» دليلٌ على أنه يريد بيان صورة آدم (ع)، وإلا لو كانت غير ذلك - أى الصورة صورة الرحمن - لصار المعنى أنه سبحانه وتعالى طوله ستون ذراعاً، وهذا أمرٌ مرفوض وغير مقبول على الإطلاق، إلما عند من لم يعرف التدبّر فى الروايات ومعانيها.

وفى الروايه أيضاً جاء ما لفظه: «

فكلٌ من يدخل الجنّة على صورة آدم» ففي العبارة الأولى وإن لم يكن واضحاً على من يعود الضمير، إلّا أنّ هذه

الجملة أظهرت حقيقة عود الضمير مع بعدها عن الجملة الأولى.

وهكذا فى ما ورد فيها أيضاً: «

فلم يزل الخلق ينقص» فهى أيضاً بشكل أدقّ أنّ آدم (ع) طوله ستون ذراعاً، ثم من جاء بعده من ذريته أخذ بالنقصان.

فإذن هناك قرينتان فى الحديث تشيران إلى عود الضمير إلى آدم، وهما:

الأولى: طوله ستون ذراعاً.

الثانية: أنه من يدخل الجنّة على صورة آدم.

وهكذا الحال فى الحديث الثانى الوارد فى صحيح مسلم.

وأيضاً فى الحديث المروى فى مسند أحمد والذى ورد فيه:

«إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه. . .» حيث تشير إلى أنّ الله خلق آدم على صورة المضروب، فلا بد أن يكرّم هذا الوجه احتراماً لآدم، وهذه قرينه واضحة بعود الضمير على آدم.

ولعلّ هذه الأدلّة وردت ضمن ما نقلناه من كلمات لعلماء السنّة والشيعة المخالفين لابن تيمية، ومنهم الإمام ابن خزيمة الذى كان واضحاً فى استدلاله على عود الضمير إلى آدم من خلال لفظ الحديث، حيث قال بعد أن أورد حديث:

«إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه. . .»:

(توهم بعض من لم يتبحر العلم أنّ قوله «على صورته» يريد صورته الرحمن عزّ ربنا وجلّ عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله خلق آدم على صورته: «الهاء» في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم، أراد أنّ الله خلق آدم على صورته هذا المضروب الذي أمر الضارب باجتناّب وجهه بالضرب والذي قبح وجهه، فزجر (ص) أن يقول ووجه من أشبه وجهك لأنه وجه آدم شبيهه وجوه بنيه. . . فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك كان مقبحاً وجه آدم صلوات الله عليه وسلامه الذي وجوه بنيه شبيهة بوجوه أبيهم. . . فتفهّموا رحمكم الله معنى الخبر، لا- تغلطوا ولا- تغالطوا فتضلّوا عن سواء السبيل وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال) (١).

موقف ابن تيمية من صفة التّدم والرّجل لله تعالى

في مقدّمه هذه الأبحاث ذكرنا بأنّ أهمّ بحث في التوحيد هو توحيد الأسماء والصفات، وهذا البحث يعتبر العمود الفقري لسائر مراتب التوحيد الأخرى، كتوحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة ونحو ذلك.

وتوحيد الأسماء والصفات هو الأساس الذي يقوم عليه توحيد الربوبيّة والألوهيّة، فإذا كان هذا البحث سليماً وصحيحاً فما يُبنى عليه من توحيد الربوبيّة والألوهيّة سوف يكون صحيحاً وسليماً، وإلاّ- لكان فيه خلل ونقص وإشكال وفساد، وسوف ينعكس ذلك على باقي مراتب التوحيد.

ومن خلال ما تقدّم وصلنا إلى النتائج التالية في معتقدات مدرسه ابن تيمية:

١- كتاب التوحيد، ابن خزيمة: ج ١ ص ٩٣-٩٤.

النتيجة الأولى : أنّ الله سبحانه وتعالى جسم، ولكنهم لأجل التمويه على هذا الرأى قالوا: إنّه جسمٌ لا كالأجسام، ولكنهم أثبتوا له حقيقه الجسميه، وجعلوها عنصراً أساسياً فى الصفات الخبريه، أو فيما يتعلّق بتوحيد الأسماء والصفات.

النتيجة الثانيه : وهى مترتبّه على النتيجة الأولى، فالله تعالى إذا كان جسماً، لابدّ أن يكون له صوره محسوسه، وهذه الصوره تشبه صوره آدم، ولذا التزموا بلوازم الجسميه فقالوا بأنّه تعالى له (أطيط) وله وزن وثقل.

وفى ضوء هاتين النتيجةين قالت هذه المدرسه بأنّ الله تعالى الذى له صوره الآدميين، فله أيضاً شكلهم، ولذا له يد ورجل وأصابع وعين ووجه...

وبحثنا التالى يتعلّق بهذه المسأله وهى: هل الله تعالى رِجل وقدم، أم لا؟

مع الالتفات إلى أنّه ليس البحث فى أصل المسأله، وأنّه تعالى له قدم ورجل أم لا؟ وهل له وجه أم لا؟ وما شاكل ذلك.

فصريح القرآن أنّ الله سبحانه وتعالى له وجه: وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ... (الرحمن: ٢٧) وصريح القرآن أنّه تعالى له يدان، وله عين ونحو ذلك.

وإنّما الكلام والبحث فى تفسير هذه الصفات، وبيان المراد منها.

وهذا يقتضى البحث فى النصوص الوارده عن النبىّ الأعظم (ص)، وكيف بيّنت المراد من هذه الصفات؟

النصوص الشريفه فى المسأله

فى هذا المجال نذكر جملة من النصوص الوارده من أهمّ المصادر لدى علماء أهل السُّنّه:

النصّ الأول: ما ورد في (صحيح البخارى) وفيه: «عن أبى هريره: وأكثر ما كان يوقفه أبو سفيان،

يقال لجهنّم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد؟ فيضع الربّ تبارك وتعالى قدّمه عليها فتقول: قَطَّ قَطَّ» (١) (أى حسبى حسبى).

أخرج البخارى فى صحيحه هذا الموضوع فى عدّه أحاديث بأساليب متعدّده ومتون مختلفه.

وعن أنس بن مالك، عن النبىّ (ص) قال: «

يلقى فى النار، وتقول هل من مزيد؟ حتّى يضع الله قدّمه فتقول قَطَّ قَطَّ» (٢)

النصّ الثانى: ما ورد فى (صحيح مسلم)، وفيه:

عن أبى هريره، عن النبىّ (ص) قال

: «تحتج النار والجنّة، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنّة: فما لى لا يدخلنى إلّا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم والمحتقرون منهم... وقال الله للجنّة: أنت رحمتى أرحم بك من أشاء من عبادى، وقال للنار: أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادى، ولكل واحدٍ منكم ملئها، فأما النار فلا تمتلئ، فيضع قدمه عليها فتقول: قَطَّ قَطَّ، فهناك تمتلئ ويزوى بعضها إلى بعض - أى يجتمع بعضها إلى بعض -» (٣).

وأنت ترى ما فى هذا الحديث من عجائب، مثل أن يكون كلّ أهل الجنّة بما فيهم الأنبياء والأولياء من الحقراء، وهل منطق أبى هريره إلّا مثل هذا!!

١- صحيح البخارى: ج ٣ ص ٦٩٨، الحديث رقم: ٤٨٤٩، سورة ق.

٢- المصدر نفسه: ج ٦ ص ١٧٣، كتاب التفسير، باب تفسير سورة ق، وج ٩ ص ١٤٣، كتاب التوحيد، باب الحلف بعزّه الله، وص ١٦٤، كتاب التوحيد، باب إنّ رحمته الله قريبٌ من المحسنين.

٣- صحيح مسلم: ج ٤ ص ٦٠٦، كتاب الجنّة وصفه نعيمها وأهلها، باب: ١٣، الحديث: رقم: ٢٨٤٦.

النص الثالث : ما ورد في (سنن الترمذى) ، وفيه:

«... ويبقى أهل النار فيطرح منهم فيها فوجٌ فيقال هل امتلأت؟ فتقول: فهل من مزيد، ثم يطرح فيها فوجٌ فيقال: هل امتلأت؟ فتقول: هل من مزيد، حتى إذا... وضع الرحمن قدمه فيها، وأزوى بعضها إلى بعض، ثم قال: قط. قالت: قط قط» (١).

النص الرابع : أورد في (صحيح سنن الترمذى) للعلامة الألبانى.

وفيه نفس النص المتقدم، ويعلق الترمذى على الحديث بالقول: (هذا حديثٌ حسن صحيح) (٢).

النص الخامس : ما ورد في (مسند الإمام أحمد) ، وفيه نفس الرواية، ويشير العلامة شعيب الأرنؤوط في تعليقه على الحديث، فيقول: (حديثٌ صحيح وله إسنادان...) (٣)

النص السادس : ما ورد في (مسند الإمام الحافظ الدارمى) ، وفيه:

«... يلقى في النار أهلها وتقول هل من مزيد ثلاثة حتى يأتيها ربها تعالى فيضع قدمه عليها فتزوى وتقول قط قط قط...» إسناده صحيح (٤)

وبإمكان القارئ الكريم مراجعه عشرات المصادر التي أشارت إلى مثل هذه النصوص، ومنها:

١. السنن، لأبى عاصم، تحقيق الجوابره.

١- سنن الترمذى: ج ٤ ص ٥٢١، الحديث: ٢٧٣٤، باب ما جاء في خلود أهل الجنة والنار.

٢- صحيح سنن الترمذى: ج ٣ ص ١٨، باب ما جاء في خلود أهل الجنة والنار، الحديث رقم: ٢٥٥٧.

٣- مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد: ج ١٤ ص ٤١٣، الحديث: ١٨٨١٧.

٤- مسند الإمام الحافظ الدارمى: ج ٣ ص ١٨٨٢، باب: ١٢٢، باب قوله: هل من مزيد.

٢. التوحيد، لابن أبي خزيمة (١)

٣. كتاب الأربعين في دلائل التوحيد، للهروي (٢)

ومن المعالم الواضحة في هذه الروايات: أنّ هذه النصوص التي ينقلونها تشير إلى أنّ الله سبحانه وتعالى يتّصف بصفه القدم تارةً، وبصفه الرّجل تارةً أخرى. وهذا ما وجدناه وقرأناه في النصوص المتقدّمة.

ومن الأمور والمسائل الضروريّ في معالجه هذا البحث ما أشرنا إليه سابقاً وهو أنّ القرآن الكريم وضع أساساً مهمّاً في التعااطي مع آياته وهو أنّه يحتوي على آيات محكمات وآيات متشابهات.

وهذا الأصل القرآني لم يختلف فيه أحدٌ من علماء المسلمين.

وبناءً على هذا لا يجوز الاعتقاد بالمتشابه إلّا بعد إرجاعه إلى المحكم.

وأيضاً المحكم من الآيات يُعتبر الأمّ للمتشابه، وأصلاً له، فلا يجوز الأخذ بالمتشابه من دون الرجوع إلى المحكم، وإلّا كان من أهل الزيغ والفتنة.

وأى صفة من الصفات الإلهية سواء وردت في القرآن الكريم أو وردت في السنّة النبويّة الصحيحة إذا أردنا أن نعتقد بها، فإذا كانت من المحكمات يجب الاعتقاد بها، وإذا لم يثبت كونها كذلك وكانت من المتشابهات فلا بدّ في فهمها من إرجاعها إلى المحكمات.

الرجل والقدم في اللغة

يقول الراغب الأصفهاني في (المفردات): (والرّجل: العضو المخصوص

بأكثر الحيوان؛ قال تعالى: *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ* . . . واشتقّ من

١- ج ١ ص ٢٠٩.

٢- ص ١٧١، تحقيق الفقيهي.

الرجل رجل وراجل - باعتبار أنه يمشى على رجليه - (١)

فالرجل في اللغة العربيّه موضوعه للعضو المخصوص، ولا يمكن استعمال هذه المفردة إلّا في العضو المخصوص، وإذا استعملت في غير ذلك تكون مجازاً أو عنايه أو كنايةً أو تأويلاً، أو نحو ذلك.

وفيما يرتبط ب-(القدم) قال الراغب: (القدم قدم الرجل وجمعه أقدام، قال تعالى: وَيُثَبِّتْ بِهِ الْأَقْدَامَ وبه اعتبر التقدّم والتأخر) (٢).

فالعلامة الراغب الأصفهاني يقول بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ: إنّ الرّجل لا تُستعمل إلّا في العضو المخصوص، وهكذا الحال بالنسبة للقدم.

ونكتفي بما ذكره الراغب الأصفهاني على المستوى اللغوي، لأنّ جميع اللّغويين اتّفقوا على هذا المعنى.

والسؤال المطروح هنا هو: عندما نقول بأنّ الله له قدّم، وله رجل، فهل هذا اللفظ استعمل في العضو المخصوص أم لا؟

وإذا استعمل ابن تيمية وأتباعه اللفظ في المعنى اللغوي له، فيكونون قد أثبتوا بأنّ الله تعالى له عضو (القدم - الرجل)، وهذا ما قالوه في الواقع.

ولكنّهم في ظاهر القول قالوا: نحن لا نثبت لله تعالى الأعضاء، لأنّه إذا صار له أعضاء صار له أجزاء، وعند ذلك يكون مركّباً من أعضاء وأجزاء.

وأما إذا قال هو وأتباعه بأننا نطلق القدم والرجل ولا نريد منها

الأعضاء، فيكون ذلك من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ويكون استعمالاً مجازياً، واستعمالاً بالتأويل، ونعم ما قاله أحد أئمّه أهل السنّه

١- المفردات: ص ١٨٩، مادّه رجل.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٩٧، مادّه قدّم.

والجماعه المعاصرين من مدرسه الأزهر الشريف وهو الإمام محمد أبو زهره فى كتابه (ابن تيميه حياته وعصره...):

(ونتهى من هذا إلى أن ابن تيميه يرى الألفاظ فى اليد والنزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها، ولكن بمعانٍ تليق بذاته الكريمه كما نقلنا من قبل، وهنا نقف وقفه أن هذه الألفاظ وضعت فى أصل معناها لهذه المعانى الحسيه - أى العضو الخاص المحسوس - وإذا أطلقت على غيرها، سواء كان معلوماً أو مجهولاً، فإنها قد استعملت فى غير معناها، ولا تكون بحالٍ من الأحوال مستعمله فى ظواهرها، بل تكون مؤوله، وعلى ذلك يكون ابن تيميه قد فرّ من التأويل ليقع فى تأويلٍ آخر، وفرّ من التفسير المجازى ليقع فى تفسيرٍ مجازىٍ آخر) (١)

قد يقول قائل: من أين لكم أن تقولوا بأن ابن تيميه يعتبر بأن هذه الألفاظ محموله على ظاهرها، وأن هذه الصفات من المحكمات؟ فلعله يقول بأن هذه الصفات من المتشابهات، ولا بدّ من إرجاعها إلى المحكمات.

فحتى لا- نستبق البحث، ولا نحكم مسبقاً على ابن تيميه وأتباعه، نرجع إلى كلمات ابن تيميه وأعلام الوهابيه المعاصرين أمثال: العثيمين والفوزان والغنيمان والهزاس وغيرهم لنرى بماذا التزم هؤلاء؟

فهل أرجعوا الصفات إلى المتشابهات، أم قالوا إنها من المحكمات؟ هذا أولاً.

وثانياً: هل قالوا بأن الله تعالى يوصف بها حقيقةً أو مجازاً؟

فإذا قالوا تطلق حقيقةً، وأنها من المحكمات، فهم آمنوا بأن الله جسم،

وهذا الجسم جسم آدمى مركب من أعضاء، ومن أعضائه القدم والرجل.

فالبحت هنا في كلمات هؤلاء وماذا فيها من معانٍ:

المصدر الأوّل: الفتاوى الحمويّة الكبرى، لابن تيميّه، حيث ينقل رأياً لبعض الأعلام ولا يردّ عليه خلافاً لعادته في النقل عن الفخر الرازي والأشاعره والجهميّه حيث يعرض كلماتهم ويردّ عليها.

وفي موضع الشاهد ينقل كلاماً لا يردّ عليه، ممّا يعنى موافقته عليه، فيقول: (ثمّ قال) (١) والقائل ذكره قبل هذا الموضع بقوله: (وقال الإمام أبو عبد الله محمد بن خفيف في كتابه الذي سمّاه اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات) (٢)

(ثمّ قال - الإمام الخفيف - ثمّ إنّ الله تعرّف إلى عباده المؤمنين، وأنّه قال له يدان قد بسطهما بالرحمه، وذكر الأحاديث في ذلك، ثمّ ذكر شعر أميّه بن أبي السلط، ثمّ ذكر حديث

«يلقى في النار وتقول هل من مزيد حتّى يضع فيها رجله»، وهي روايه البخارى، وفي روايه أخرى يضع عليها قدمه، ثمّ رواه مسلم البطين عن ابن عباس أنّ الكرسي موضع القدمين، وأنّ العرش لا يقدر قدره إلّا الله، وذكر قول مسلم البطين وقول السندني وفلان وفلان وبعضهم يقول: موضع قدميه وبعضهم يقول: واضع رجله عليه - على الكرسي - ثمّ قال: فهذه الروايات قد رويت عن هؤلاء من صدر هذه الأمّه موافقاً لقول النبيّ (ص) متداولاً في الأقوال محفوظاً في الصدور لا ينكر خلق عن سلف ولا ينكر عليهم أحد من نظائرهم نقلتها الخاصّه والعامّه مدوّنه في

١- الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص ٣٩٥.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٨٥.

كتبهم، إلى أن حدث في آخر الأُمَّه من قَلل الله عددهم مَمَّن حذَرنا رسول الله (ص) عن مجالستهم ومكالمتهم، وأمرنا أن لا نعود مرضاهم، ولا نشيِّع جنازتهم (١).

وفي هذه الكلمات إشاره إلى أن الله جلس على العرش، ومدَّ قدميه، وقدماه موضعهما على الكرسي، فأذن: الكرسي ليس موضع جلوسه تعالى بناءً على هذا الكلام، وإنما هو موضع القدمين، وبهذا يتبين أن الله سبحانه وتعالى عنده قدما كالإنسان، وهي إثنان فقط لا أقل ولا أكثر.

ثم أظهر بوضوح منطقته في عدم مجالسه ومكالمه المخالفين له، وعدم عياده مرضاهم أو تشييع جنازتهم، ثم قال: (فقصد هؤلاء إلى هذه الروايات فضربوها بالتشبيه، وعمدوا إلى الأخبار فعملوا في دفعها على أحكام المقاييس). وبهذا يستنكر ابن تيمية على هؤلاء اعتبارهم هذه الروايات من المتشابهات التي لا بد من ردّها إلى المحكمات.

المصدر الثاني: شرح العقيدة الواسطية، للعلامة محمد خليل هراس، وتعليق الشيخ محمد بن صالح العثيمين.

فبعد أن ينقل الرواية التي فيها:

«لا تزال جهنم . . .» يقول: (وهذه صفة تجرى مجرى بقيه الصفات، فتثبت لله على الوجه اللائق بعظمته . . . حَقَّق وعده تعالى فوضع فيها قدمه، فحينئذ يتلاقى طرفاها، ولا يبقى فيها فضل عن أهلها) (٢).

المصدر الثالث: شرح العقيدة الواسطية، لمحمد بن صالح العثيمين، وفيه:

(وقوله فيها رجله، وفي روايه عليها قدمه، في وعلى بمعنى واحد . . . وفي

١- الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص ٣٩٥.

٢- شرح العقيدة الواسطية: ص ٢٠٥.

هذا الحديث من الصفات أولاً.. ثانياً.. ثالثاً.. رابعاً: أنّ الله تعالى رجلاً وقدماً حقيقه، لا تماثل أرجل المخلوقين (١)، أى: لكل مخلوق رجل لا تشابه رجل المخلوق الآخر، ورجل الإنسان لا تماثل رجل الفيل وهكذا.. وهؤلاء من أجل المحافظه على معنى الآية لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ قالوا: له رجل لا كالأرجل.

وهل هذه الرجل من صفاته الفعلية، أم الذاتية؟ يقول: (ويسمى أهل السنه هذه الصفه بالصفه الذاتيه الخبريه، لأنها لم تعلم إلا بالخبر، ولأنّ مسماها أبعاض لنا وأجزاء، لكن لا نقول بالنسبه إلى الله أنّها أبعاض وأجزاء لأنه هذا ممتنع على الله) (٢).

المصدر الرابع: التعليق على شرح مسلم، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، وقد صرح بهذه الحقيقه بقوله:

(وكذلك أيضاً حديث

«فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها»، هذه قطعاً ليس المراد ظاهرها؛ لأنّ يد الإنسان حادثه لم تكن، ولا يمكن أن يكون الله عزّ وجلّ جزءاً من بشر) (٣).

فأصل القاعده - الله تعالى له قدم ورجل - يقبلها هؤلاء، ولا ينكرونها، وهى ممكنه عندهم وليست بممتنعه، وإلا لقالوا أنّها ليست محموله على ظاهرها.

المصدر الخامس: فتح البارى بشرح صحيح البخارى، بتعليق العلامة

١- شرح العقيد الواسطيه: ص ٤١٤.

٢- المصدر السابق.

٣- التعليق على صحيح مسلم: العثيمين: ج ١ ص ٦٢٥.

محمد البراك أحد أبرز أعلام الوهابية.

يقول البراك: (لم يختلف أهل السنّة والجماعه فى المراد بالقدم المذكور، فالقدم عندهم هو قدم الربّ سبحانه وتعالى، والرجل كذلك، فالله تعالى موصوف بأنّ له قدماً ورجلاً. . . وهو الإثبات لحقائقتها اللانقّه به سبحانه، ويقولون فى النصوص: أنّها لا تماثل صفات المخلوقين ولا- يعلم العباد كُنْهها، فمعانيها معلومه، وكيفياتها مجهوله. . . ويقولون أمرّوها كما جاءت - على ظاهرها - بلا كيفيه) (١)

وفى هذا الكلام أمور نشير إليها:

أولاً: أنّه تدليس على أهل السنّة لأنّهم وإن قالوا بأنّه تعالى له قدم، ولكن قالوا بأنّ هذا اللفظ من المتشابهات، ولا بدّ من إرجاعه إلى المحكمات.

فلو قال بأنّ أهل السنّة لم يختلفوا فى ثبوت القدم لكان كلامه صحيحاً، ولكنّه قال: أهل السنّة لم يختلفوا فى المراد من القدم، والحقّ أنّهم اختلفوا فى ذلك - أى فى المراد منها -.

ثانياً: أنّه أراد من القدم العضو المخصوص المحسوس بقوله: (وهو الإثبات لحقائقتها).

ثالثاً: أنّه أراد حمل الألفاظ على ظاهرها باعتبار أنّ العباد لا يعلمون كُنْهها، وحملها على الظاهر بلا كيفيه، أى بلا أن تحكى عن طولها وعرضها. .

المصدر السادس: التعليقات الزكيه على العقيدّه الواسطيّه، للشيخ عبد الله عبد الرحمن الجبرين.

يقول: (هذا الحديث ذكره المؤلّف - أى ابن تيميه - لاشتماله على صفه القدم، وقد ورد فى القرآن ذكر الساق، وورد فى حديث الجمع يوم القيامه

١- انظر: تعليق العلّامه البراك على كتاب فتح البارى: ج ١٠ ص ٦٢٠.

والقدم فى روايه والرجل فى روايه أخرى صفه ذات - لا- فعل - تؤمن بها كما يشاء الله، ونثبتها، وقد أنكرها المبتدعه وأهل الكلام واستعظموا إثباتها على أهل السنّه، وقالوا إنّ فى إثباتها إثبات حدوث وإثبات تجسيم وإثبات تحديد وترتيب وتشبيه وما أشبه ذلك من مقالاتهم المبتدعه.

ويُجاب عن ذلك: بأنّا متّبعون لا مبتدعون. فقال بعضهم... .

وبأنّا نقف حيث وقفت الأدلّه ولا نتكلّف التأويل... (١).

ولذلك يعتبر بعد ذلك أنّ المبتدعه من الأشاعره والمعتزله لا يعرفون من التوحيد شيئاً.

ولكن كيف ادّعى الشيخ الجبرين أنّ الأشاعره وغيرهم قد أنكروا صفه القدم، مع أنّهم قالوا فقط بأنّها من المشابهات التى يجب إرجاعها إلى المحكمات!

المصدر السابع: اللآلئ البهيّه فى شرح العقيدة الواسطيّه، للشيخ صالح آل الشيخ، حيث يشير أيضاً إلى نفس هذا المعنى وهذه الحقيقه، فيقول:

(القدم والرجل والساق لله تبارك وتعالى، فنثبت ذلك كما جاء فى النصوص من غير تأويل، ومن غير تمثيل، ومن غير أن يطرأ على بالنّفى أو تشبيه أو تمثيل أو نحو ذلك) (٢).

المصدر الثامن: السبائك الذهبيّه بشرح العقيدة الواسطيّه، للشيخ عبد الله الغنيمان، حيث يقول:

(وفيه إثبات صفه الرجل لله جلّ وعلا، وليست رجلاً واحده، فله قدماں جلّ وعلا، كما جاء أنّ الكرسي موضع القدمين أى قدمى الرحمن جلّ

١- التعليقات الزكيه على العقيدة الواسطيّه: ج ٢ ص ٢٥-٢٦.

٢- اللآلئ البهيّه فى شرح العقيدة الواسطيّه: ج ٢ ص ٥٩.

وعلا، وأنه يضع رجله فيها. . . (١).

المصدر التاسع: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى، أيضاً للشيخ الغنيمان، يقول:

(ففى مجموع هذه الروايات البيان الواضح بأن القدم والرجل كليهما عبارته عن شىء واحد صفه لله تعالى حقيقةً. . .) (٢).

المصدر العاشر: تيسير الكريم الرحمن فى تفسير كلام المَنَّان، للعلامه السعدى.

فى هذا التفسير المفصل المطول يقول: (حتى يضع ربّ العزّه عليها قدمه الكريمه المنزّهه عن التشبيه. . .) (٣).

وغير ذلك من المصادر التى تؤكد إجماع أصحاب هذه المدرسه الوهابيه التى شرحت كتب ابن تيميه، أو بينت معتقداته فى هذه النظرية، وحمل هذه

الألفاظ على ظاهرها، وكونها من المحكمات، ولا يجوز إرجاعها إلى المتشابهات.

وقد يقول قائل: فى كلّ هذه الكلمات لم يصرّح أحد من أصحابها بأنّ هذه الصفات من المحكمات، فلماذا تنسبون إليهم مثل هذا القول؟

نقول: هذا صحيح، ولكن وفقاً لمعتقدات هذه المدرسه فإنّ نصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه، وهذا ما تسالمت عليه أقوالهم، ومن ذلك ما ذكره صالح بن فوزان، الأستاذ بالمعهد العالى للقضاء فى السعوديه، وعضو هيئه كبار العلماء فيها، وقد نقلنا كلماته سابقاً فى كتابه (الإرشاد إلى

١- السبائك الذهبية بشرح العقيدة الواسطية: ص ٢٦٨.

٢- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى: ج ٢ ص ١١٧.

٣- تيسير الكريم الرحمن فى تفسير كلام المَنَّان: ذيل الآيه ٣٠ من سورة ق: ص ٩٥٩.

صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد).

ولذلك فإنّ هؤلاء إذا كانوا في مسأله معيّنه يعتقدون خلاف ذلك، فلا بدّ لهم من بيان ذلك، والتصريح به.

وهنا في صفه القدم والرجل لم نجد مورداً واحداً يقول فيه هؤلاء بأنّ هذه الصفات من المتشابهات التي لا بدّ من إرجاعها إلى المحكمات.

إذن مجرّد عدم ذكرهم لهذا الأمر، يعنى - بالضرورة - أنّهم يعتقدون فيها ما يعتقدونه في سائر الصفات بكونها من المحكمات.

ص: ٤٧٣

الفهارس العامه

فهرس الآيات

فهرس الروايات

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الكتاب

ص: ٤٧٤

فهرس الآيات

١. ءَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ ٢٩٨, ١٣١
٢. اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ١٥٤, ١٥٥, ١٥٦
٣. أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ١٠
٤. الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ ٣٧٩
٥. اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ١٧٠
٦. إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ٢٥
٧. إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ٢٩٨
٨. أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ٢٥٣ t
٩. إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ ٢٨٩
١١. إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ ١٤, ٢٤١
١٢. إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ٢٩٨
١٣. اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٢٩٢ t
١٤. بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ٢٥٩, ٣٠٣
١٥. تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ ٢٥٣, ٣٦٢
١٦. ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ٢٤٢, ٣٧ t
١٧. ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ٨٠, ٣٣٣
١٨. خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ٢١٠ t, ٣٠٣
١٩. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ١٥٣ t
٢٠. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ١٧٠

٢١. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ٢١٠، ١٤٧، ٣٧، ١٣١، ١٤٤، ٣٤٨، ٢٤٢، ١٥٣، ١٥٥

٢٢. السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ ١٤٥, ٣٦٣

٢٣. سُجَّحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ ٤٥

٢٤. سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ ٨٣

٢٥. فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ ١٥٥

٢٦. فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي ٤٥١

٢٧. فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ١٤

٢٨. فَالْمَدْبُرَاتِ أَمْرًا ١٢

٢٩. فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا ٢٢٨

٣٠. فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ٣٩٣

٣١. فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ١١

٣٢. فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى ١٠

٣٣. فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بِالْعُودِ ٤٣٤

٣٤. فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ ٤٣٢, ٤٣٤

٣٥. قُلْ هَلْ تَتَّبِعُونَكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ ٤٠

٣٦. قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ٢٧٤

٣٧. لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ٧٦, ٧٨

٣٨. لَتَشْتَوْا عَلَى ظُهُورِهِ ١٥٥

٣٩. لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ ٣٣٢, ٣٢٧

٤٠. لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ٨٩, ٨٨, ٧٦, ٤٨, ٣١٠, ١١٣,

٤١. مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ١٧٠

٤٢. مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ٤٠

٤٣. مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ ٢٥٩

٤٤. مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسِهِ إِلَّا هُوَ ٣٣٢

٤٥. مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ ٤٦

٤٦. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ١١٨

٤٧. هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ١٤٣

٤٨. هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ٨٣

٤٩. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ ٣٠٩، ٢٩١، t، ٣٣٨ - ٣٣٦

٥٠. وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ١١ t

٥١. وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٥٠، ١٣٤، t، ٣٢١

٥٢. وَاسْتَوْت عَلَى الْجُودِيِّ ١٥٥

٥٣. وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ٤٠، ١٢

٥٤. وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ ٤٦٣ t

٥٥. وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ١٦٩

٥٦. وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ٣٢٦

٥٧. وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا كَسَبُوا ٢٢٨

٥٨. وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ٢٢٨

٥٩. وَجَاءَ رَبُّكَ ٢١٠ t

٦٠. وَسَبَّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ ٤١٢

٦١. وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ١٢

٦٢. وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ ٣١٩

٦٣. وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا ٤٠

٢٨٩. ٦٤. وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

١٥٢. ٦٥. وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

١٢. ٦٦. وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

٢٩٤. ٦٧. وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ

٣٣. ٦٨. وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ

٦٩. وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ ٢٥
٧٠. وَلَا تُطْع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ١٠
٧١. وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَهُ انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ ٣٢٧
٧٢. وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ٣٧٩
٧٣. وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا ٢٨٨
٧٤. وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٤٠، ١٢، ٤٥
٧٥. وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ١٩، ٣٢٨، ٣٢٥
٧٦. وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ ١٩، ٣٢٨، ٣٢٥
٧٧. وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ١١٨
٧٨. وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ٩
٧٩. وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ ١٠
٨٠. وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ١٣٤، ١١٧
٨١. وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ١٠٨ t
٨٣. وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ١٣٤، ١٥١
٨٤. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ١٩، ٣٠٣، ٤٦٠
٨٥. وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ ٣٧٩
٨٦. وَيُجِيبُ بِهِ الْأَقْدَامَ ٤٦٤ t
٨٧. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ ٢٨١، ٢٨٢
٨٨. يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ١٣١

٨٩. يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ٢٩٥

٩٠. يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ٢٣١

٩١. يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ ٤٣٢، ٤٣٤

فهرس الأحادس

الله خالق كل شىء، لا يُقاس بالقياس ولا يشبه بالناس ١٥٢

الله فى السماء، وعلمه فى كل مكان، ولا يخلو منه شىء ١٥١

اللهم أنت الأول فليس قبلك شىء، وأنت الآخر فليس بعدك ١٤٤

أتانى الليله ربى فى أحسن صوره ٣٨٩، ٣٩٠

احذروا فى صفاته من أن تقفوا له على حدّ تحدّونه بنقص ١٣٢

أخبرنى عن الله تبارك وتعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا ٣٨٠

أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرّ ١١

إذا دخل أهل الجنة الجنة: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً ٤١٣

إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سّمّاهم الله ٣٣٧

إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه ٣٨٥، ٣٨٦، ٤٠٠، ٤٣٧، ٤٥٨

إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه ٤٥٧، ٤٤١، ٤٣٦، ٣٨٥

الاستغفار وقول لا إله إلا الله خير العباده ١٤

استوى على العرش فما يفضل منه إلا مقدار أربع أصابع ٣٥٣

استوى على عرشه، واستلقى ووضع إحدى رجليه ٥٣

إعتقها فإنها مؤمنة ١٤٨، ٣٠٠

ألا أدلك على عملٍ إن عملته كنت من أهل الجنة ٢٠٢

أما ترى أنه كفر من قال: إنه ثالث ثلاثة ٣٢٧

أما قول الواصفين: إنه ينزل تبارك وتعالى، فإنما يقول ذلك ١٣٢

إِنَّ الْحِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لَكَثْرَهُ ذُنُوبِهِمْ، فَأَمَّا هُوَ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ ١٠٥

إِنَّ الرَّحْمَنَ يَثْقُلُ عَلَى حَمَلِهِ الْعَرْشِ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ ١٤٤

إِنَّ اللَّهَ أَيْنَ الْأَيْنِ فَلَا أَيْنَ لَهُ، وَجَلَّ مِنْ أَنْ يَحْوِيَهُ مَكَانٌ ١٥٣

إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ عَنْ صِفَةِ الْوَاصِفِينَ وَنَعْتِ النَّاعِتِينَ ١٣٢

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقًا وَخَلَقَ رُوحًا، ثُمَّ أَمَرَ مَلَكًا فَنَفَخَ فِيهِ ٤٥٢

إِنَّ اللَّهَ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مَتَعَمِّقُونَ ٨٤

إِنَّ اللَّهَ عَلَى (فَوْقِ) عَرْشِهِ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ، وَسَمَاوَاتِهِ مِثْلَ الْقَبَةِ ١٤٩، ٣٥٦

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا الْعِبَادُ مَقْتَرِفُونَ فِي لَيْلِهِمْ ٢٢٢

إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ، وَلَا حَرَكَةٍ ١٥٢

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِلُ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْزَلَ، وَإِنَّمَا مَنْظَرُهُ فِي الْقُرْبِ ١٣٢

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْدُ لَهُ مِنْ جَهْلِ ٢٣٤، ٢٢٤

إِنَّ اللَّهَ لَمَّا فَرَّغَ مِنْ خَلْقِهِ ٥٣

إِنَّ اللَّهَ مَا خَلَقَ الْخَلْقَ (الْعِبَادَ) إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ ٤١، ٢٤١

إِنَّ اللَّهَ مَلَأَ عَرْشَهُ، يَفْضُلُ مِنْهُ كَمَا يَدُورُ الْعَرْشُ أَرْبَعَةَ ٢٠٦

إِنَّ اللَّهَ يَقْدَمُ مَا يَشَاءُ، وَيَمْحُو مَا يَشَاءُ، وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ وَعِنْدَهُ ٢٢٤

إِنَّ أَوَّلَ الْآيَاتِ خُرُوجًا طُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَخُرُوجَ الدَّابَّةِ ٢٢٢

إِنَّ ثَلَاثَةَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أُبْرَصَ وَأَقْرَعَ وَأَعْمَى بَدَأَ اللَّهُ ٢٢١، ٢٢٦

إِنَّ عَرْشَهُ عَلَى سَمَاوَاتِهِ لِهَكَذَا ٣٦٦

إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ ٣٧

إِنَّ كَرْسِيَهُ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَإِنَّهُ يَقْعُدُ عَلَيْهِ ١٥٩

إِنَّ كَرْسِيَهُ وَسِعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ٣٥٠، ٣٤٧، ٣٤٥، ٢٠٦، ٣٧٠، t

إِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةُ عَظِيمِهِ كَرِيمِهِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ١٤

إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ، مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بَتَشْيِيهِ ٨٤

إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مِنْ ذَلِكَ ٢٢٣

إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ، فَتَكُونُ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا ٧٧

إِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ، كَذَلِكَ يَحْشُرُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ: ٤١١

إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ عَيَانًا ٤١٢

إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْتِهِ ٤١١، ٤١٣

إِنَّمَا صُورُهُ الْإِنْسَانُ ٤٥٨، ٤٤١، ٤٣٦ t

إِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدَنَا قَوْمٌ لَهُمْ نَبْزٌ يُقَالُ لَهُمُ الرَّافِضَةُ ٢٠٢

إِنَّهُ لَا يُحَدِّدُ ١٠٥

إِنَّهُ لَيَنْطُطُ أَطْيَطُ الرَّحْلِ بِالرَّابِعِ ١٤٩، ١٦٠، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٤

إِنَّهُ يَسْمَعُ بِمَا يَبْصُرُ وَيَرَى بِمَا يَسْمَعُ، بِصَيْرٍ لَا بَعِينَ مِثْلَ عَيْنِ ٣١٦ t

إِنَّهُ يَقْعُدُ عَلَيْهِ مَا يَفْضَلُ مِنْهُ مِقْدَارُ أَرْبَعِ أَصَابِعِ ٣٤٨

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ ٤٠، ١٣ t، ١١٣، ٨٦

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ ٣٢٠، ٣١٤، ١٠٥، ٤١ t

بَابُ الْبَحْثِ مُمْكِنٌ، وَطَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ ٨٦ t

بَعْدَ مَا بَيْنَهُمَا إِمَّا وَاحِدَةً أَوْ اثْنَتَانِ أَوْ ثَلَاثَ وَسَبْعِينَ سَنَةً ١٤٩

بَلْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِالْمَكَانِ قَبْلَ تَكْوِينِهِ كَعَلِمِهِ بِهِ بَعْدَ مَا كَوَّنَهُ ٢٢٣

بَلْ هُوَ الْخَالِقُ لِلْأَشْيَاءِ لَا لِحَاجَةٍ، فَإِذَا كَانَ لَا لِحَاجَةَ اسْتِحَالَ ١٣٣

بَلَى، قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ ٢٣٤، ٢٢٤

تَبْقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ وَفِيهَا مَنْافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي الصُّورِ ٤١٠

٤٤١ تحاجت النار والجنه، فقالت النار اوثرت بالمتكبرين

٤١٢ تضارون في رؤيه الله تبارك وتعالى يوم القيامة

١٥٣ تعالى الله عن ذلك

تعمد إلى خلقٍ من خلقى على صورتى t٣٩٥

ثكلتك أمك ومتى لم يكن حتى يقال متى كان؟! كان ربى قبل ٣٣١

جاء جبرائيل إلى رسول الله، فقال: يا محمد طوبى لمن قال ١٨

حدّ الأشياء عند خلقه لها إبانة لها فى شبهها ٣٢٤، ١١٣، ١٠٤ t

الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسيد ١٣٣

الحمد لله الواحد الأحد، الصمد المتفرد، الذى لا من شىء كان ٣١٤

حياه لا موت فيه t٨٣

خلق آدم على صورته طوله ستون ذراعاً ٣٨٣-٣٨٦، ٣٩٢، ٤٠٠-٤١٠، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٣٦، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥٤-٤٥٨

خلق الله آدم (ابن آدم) على صورة الرحمن ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠٥، ٤١٠، ٤٣٦-٤٣٨، ٤٤١، ٤٥٥

خير العبادة قول لا إله إلا الله ١٤

داخلٌ فى الأشياء لا بالممازجه، وخارجٌ عنها لا بمزايله ١١٢

دعوه، فإنّ الذى يريده الأعرابى هو الذى نريده من القوم؟ ٣٢٣

ذاك رسول الله (ص) دنا من حجب النور فرأى ملكوت ١٥٣

ذاك محمد كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه جعله فى نور مثل نور الحجب ٣٧٨

رأى ربّه فى المنام فى صورته شابّ موفّر رجلاه فى خضر t١٦٠

رأيت ربى فى أحسن صورته t٥٧

رأيت ربى فى المنام فى خضر...، فى رجله نعلان من ذهب ١٦٠

رحمتى سبقت غضبى t٣٠٠

سبحان من لا يحدّ ولا يوصف، ليس كمثله شىء وهو السميع ١٣٢

سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك، فمن أجل ذلك وصفوك ٣٧٨

سبحانه من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ليس كمثله شيء ١٧٠، ٢٠٣

السميع لا بأداه، والبصير لا بتفريق آله، والشاهد لا بمماسه ٣١٥

سيكون بعدنا قومٌ لهم نيز يُقال لهم الراضه ٢٠٢ t

سيكون بعدنا قومٌ ينتحلون مودتنا يكذبون علينا ٢٠٢

صانع لا بجارحه... بصيرٌ لا يوصف بالحاشه ٣١٥

طوبى لمن قال من أمتك: لا إله إلا الله وحده ١٨ t

العامل على غير بصيره كالسائر على غير طريق، فلا تزیده ٣٩ t، ٤٥

العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم وقدره، وعرش فيه كل ٣٧٩

علم لا جهل فيه ٨٣ t

فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره ٤١٩، ٤٦٨ t

فاعلٌ لا باضطراب آله... ولا يوصف بشيء من الأجزاء ٣١٥

فالحدّ لخلقه مضروب، وإلى غيره منسوب ٣٢٣، ٣١٤

فتبارك الله الذى لا يبلغه بعدُ الهمم، ولا يناله ٧٧، ١٠٥

فتثبت المعرفة ونسوا الموقف وسيدكرونه، ولولا ذلك لم يدر ١١

فطهرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم ١١

فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد ٢١، ٣٢٧

فكل أمر يريد الله فهو فى علمه قبل أن يضعه ٢٢٤

فكل ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكل ما يمكن فيه ٣٧٧

فكل من يدخل الجنه... على صوره آدم ٣٨٤، ٤٠٧، ٤٢٣، ٤٥٨

فلم يحلل فيها، فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها، فيقال ١١٢

فلم يزل الخلق ينقص t ٤٥٨

فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته t ١١٤، ١٤١، ٤٢٠

فليس يحتاج إلى أن يسمّى نفسه، ولكنّه اختار لنفسه أسماء ٤١

فما من السماوات سماء إلّا لها أطيّط كأطيّط الرّحل العِلافى ٣٤٢

فوق السبعة بحر بين أسفله وأعله مثل ما بين سماء إلى سماء ١٤٩

فيأتيهم الله في صورته غير صورته التي يعرفون ٤١٣، ٤١٤، ٤١٧

فيرونه في صورته غير صورته التي رأوه فيها أول مره ٤١٤

فيكشف عن ساقه فيخزون له سجداً ٤٣٢

قال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون ٣٨٥

كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون ٢٢٢

كان رباً ولا مربوب، وإلهاً ولا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم ٣١٥

كان في غماء ما تحته هواء، وما فوقه هواء، ومن ثم خلق عرشه ١٥٠

كذب العادلون بك إذ شبهوك بأصنامهم، ونحلوك حليه ٧٦

الكرسى الذى يجلس عليه الرب ما يفضل منه إلّا قدر أصابع ٣٤٧ t

كل ما ميّزتموه بأوهامكم فهو مردودٌ إليكم ٤٣٣

كلّ محدود متناهٍ إلى حدّ، فإذا احتمل التحديد ١٠٥

كلُّ محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج ٣٧٩

كلّ مولود يولد على الفطره ١٢

كمال التصديق به توحيده... كمال توحيده الإخلاص له، t ٩، ١٤

لا إخلاص مع التشبيه ٤٢٥

لا تجرى عليه الحركة والسكون ٣١٢

لا تدركه الحواس ٢٠٣ t

لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه ٣٠٥

لا تزال جهنم يُلقى فيها وتقول: هل من مزيد، حتى ٣٠٨

لا تُقَبِّحُوا الوجوه ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٤٥، ٤٤١، ٤٣٧

لا يَقُلْ: قَبِّحَ اللهُ ٤٠٠، ٣٨٦، ٣٨٥، ٤٣٠، ٤٠١، ٤٥٨، ٤٣٧

لا تقع الأوهام له على صفه، ولا تُعقدُ القلوبُ منه على كيفية ٧٧

لا تناله الأوهام فتقدّره، ولا تتوهمه الفطن فتصوّره ٧٧

لا جسم ولا صوره، وهو مجسّم الأجسام ومصوّر الصور ٢٠٤

لا ديانه إلّا بعد المعرفة، ولا معرفه إلّا بالإخلاص ٣١٢، ١١١ t

لا فى إبانته عن الخلق ضيم إلّا بامتناع الأزلى أن يثنى ١١٣

لا يتوهمون ربّهم بالتصوير، ولا يُجرون عليه صفات ٧٧

لا يُحدّ ولا يحسّ ولا يجسّ ولا يمسّ، ولا يحيط به شيء ١٧٠

لا يُدرك بؤهم، ولا يُقدّر بفهم، . . ولا يُحدّ بأين ١٠٤

لا يردّ القدر إلّا الدّعاء، ولا يزيد فى العمر إلّا البرّ ٢٣٢

لا يُشمل بحدّ ولا يُحسب بعدّ، وإنّما تحدّد الأدوات أنفسها ١٠٤

لا يُنظر بعين، ولا يُحدّ بأين، ولا يُوصف بالأزواج ٧٨

لا ينفع الحذر من القدر، ولكنّ الله يمحو بالدعاء ٢٣٢ t

لافترق الصانع من المصنوع، والحادّ من المحدود ٣٢٣

لاقرنّ عينيك بتفسيرها، ولاقرنّ عين أمتى بعدى بتفسيرها ٢٣١

لكن لا بدّ من الخروج من جهه التعطيل والتشبيه ٨٥

لم يزل الله جلّ وعزّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم ٣١٥

لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء ٢٢٢

لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه ٢٢٣ t

لم يزل مع الزائلين ٣٨٠ t

لم يُطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته ٨٤

لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر، أدركت الأبصار ٧٨

له أطيح كأطيح الرّحل الجديد ٩٧، ١٥٩، ٢٠٦، ٣٤٤ - ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٧٣

لو علم النّاس ما فى القول بالبداء من الأجر، ما فتروا ٢٢٥

لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً ٨٥، ٨٧

لولا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم ١١

ليريه ملكوت السماوات وما فيها من عجائب صنعه ١٥٣

ليس له حد ينتهي إلى حده ١٠٤، ١٣٣

ما السماوات السبع، والأرضون... إلّا كخردله في يد أحدكم t ١٦٩

ما بدا لله في شيء إلّا كان في علمه قبل أن يبدو له ٢٣٤، ٢٢١

ما بعث الله نبياً إلّا بتحريم الخمر، وأن يقرّ الله بالبداء ٢٢٥

ما تسمون هذه؟ ١٤٨

ما تتبأ نبيّ قطّ حتى يقرّ الله بخمس خصال: بالبداء والمشيه ٢٢٤

ما عظم الله بمثل البداء ٢٢٤

ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا إله إلّا الله ١٣

مباينته إياهم مفارقتة إنتتهم ١١٣

من أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عدّه ٣٢٤، ٣٢٧

من حده فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه ١٠٠، ١١٥

من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس ٢٢٣

من زعم أنّه يضيف الموصوف إلى الصفه فقد صغرّ بالكبير، وما ٨٦

من زعم هذا فقد صير الله محمولاً، ووصفه بصفه ١٥٢

من قاتل فليجتنب الوجه، فإنّ صورته وجه الإنسان ٤٠٤

من قال لا إله إلّا الله مخلصاً دخل الجنّه، وإخلاصه أن تحجزه ١٥

من قال هذا فأخزاه الله ٢٢٤، ٢٣٤

من قالها كاذباً عصمت ماله ودمه, وكان مصيره إلى النار ١٥

من كنت مولاه فعليّ مولاه ٣٥٦

من وَصَفَه فَقَدَ حَدَّهُ, وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدَ عَدَّهُ ٢٠، ٣٢٤

مَه، لَا تَقُلْ هَذَا فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ ٣٨٧

الموجبتان؛ مَنْ مات يشهد أن لا إله إلاَّ الله دخل الجنَّة ١٤

نحن آل محمَّد، النمط الأوسط ٣٧٨ t

نهى أن تضرب الصُّور، يعنى الوجه ٣٩٨

هل تدرون ما بين السماء والأرض؟ ١٤٩

هل تمارون فى الشمس (فى القمر) ٤١١

هل من مزيد؟ فيضع الربَّ قَدَمه عليها فتقول: قَطَّ قَطَّ ٤٦١

هو الله الحقَّ المبين، أحقَّ وأبَّين ممَّا ترى العيون ٧٨

هو سميعٌ بصير، سميعٌ بغير جارحه، وبصيرٌ بغير آله ٣١٦

هو على العرش العظيم متَّكئٌ واضعٌ إحدى رجليه ٥٣ t

هو نور لا ظلمه فيه ٨٣ t

هى صورته محدثه مخلوقه اصطفاهها الله واختارها ٤٥١, ٣٨٧

هى مخلوقه خلقها الله بحكمته فى آدم وعيسى (ع) ٤٥٢

ويحك أتدرى ما الله!! إنَّ عرشه على سماواته ١٤٩, ٣٤٨, ٣٦٨

ويحك أتدرى ما الله؟ إنَّ شأنه أعظم من ذلك ١٥٩, ٣٤٨, ٣٤٩

ويحك إنَّه لا يستشفع بالله على أحدٍ من خلقه، شأن الله أعظم ٣٤٨, ٣٤٩

ويلك إنَّما أنا عبدٌ من عبيد محمَّد (ص) ٣٣١

ويله! أما علم أنَّ الجسم محدودٌ متناه، والصوره ٢٠٤

يا حادَّ كلِّ محدود ٣٣٣ t

يا على أنت وشيعتك فى الجنَّة، وأنَّ قوماً لهم نبيُّ يقال لهم ٢٠٢ t

يَأْخُذُ الْجَبَّارُ سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضَهُ بِيَدِهِ فَيَجْعَلُهَا فِي كَفِّهِ ١٦٩ t

يَبْقَى أَهْلُ النَّارِ فَيَطْرَحُ مِنْهُمْ فِيهَا فَوْجٌ ٤٦٢ t

يَجِيءُ قَوْمٌ قَبْلَ قِيَامِ السَّاعَةِ يَسْتَمُونَ الرَّافِضَةَ بَرَاءً مِنَ الْإِسْلَامِ ٢٠١

يُخْبِرُ بِلَا لِسَانٍ وَلِهَوَاتٍ، وَيَسْمَعُ لَا بِخُرُوقِ وَأَدْوَاتِ ٣١٥

يخرجه من الحدّين حدّ التعطيل وحدّ التشبيه ٨٤

يد الله ملأى لا تغيضها النفقه t٣٠٣

يدخل الجنه قوم أفندتهم مثل أفنده الطير ٥٧

يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل في الصوره التي رأوه فيها أوّل ٤١٧

يضع الجبار قدمه في النار ٣٧، ٣٠٣، ٣٠٧، ٤٥٥، ٤٦١

يظهر لهم في الصوره التي يعرفونها t٣٠٣

يقال لجهنّم: هل امتلأت ٤٦١

يقبض الله عليهما فما يرى طرفاهما بيده t١٦٩

يقول الله للعلماء يوم القيامة إذا قعد على كرسيه t٣٧١

يلقى في النار أهلها وتقول هل من مزيد ثلاثه ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٦

فهرس المصادر والمراجع

١. آثار شيخ الإسلام ابن تيمية : جواب الاعتراضات المصريه على الفتوى الحمويه لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد عزيز شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط ١، ١٤٢٩هـ-.
٢. الإبانة على أصول السنه والديانه : عبد الله بطة العكبرى، مكتبة عبد الرحمن، ط ١، ١٤٢٨هـ-.
٣. إبطال التأويلات لأخبار الصفات : القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء (أبو يعلى)، (ت ٤٥٨هـ-)، تحقيق ودراسة أبو عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدى، دار إيلاف، الكويت، دون تاريخ.
٤. ابن تيمية ذلك الوهم الكبير، ومخالفاته لأهل السنه : أبو هشام الشريف، مكتبة الرحمة.
٥. ابن تيمية، حياته وعصره - آراؤه وفقهه : الإمام محمد أبو زهره، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٩١م.
٦. أبو هريره : السيد عبد الحسين شرف الدين، مؤسسه أنصاريان، إيران، قم.
٧. إثبات الحيد لله عز وجل وبأنه قاعد وجالس على عرشه : أبو محمد محمود بن أبي القاسم الدشتي (ت ٦٦٥هـ-)، وبذيله الرد على منكر الحيد من كلام ابن تيمية فى كتابه تلبس الجهميه، قدم له وعلق عليه أبو معاذ مُسلط بندر العتيبي، وأبو عبد الله آل حمدان، جدّه، ط ١، ١٤٣٠هـ-.
٨. اجتماع الجيوش الإسلاميه : الإمام ابن القيم الجوزيه، إعداد وتحقيق الدكتور عواد عبد الله المحقق، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ١٤١٥هـ - - ١٩٩٥م.
- ٩.

الأجوبه المفيده عن أسئله المناهج الجديده : إجابات الشيخ صالح بن فوزان عبد الله الفوزان، جمع وتعليق وتخريج جمال بن فريحان الحارثي، دار المنهاج السعوديه، ط ٣، ١٤٢٤هـ.

١٠. أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين جمعاً ودراسه : الدكتور سليمان بن محمد الديخي، دار المنهاج، الرياض، ط ٢، ١٤٣١هـ.

١١. أحاديث مُعلَّه ظاهرها الصَّحَّه : أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، دار الآثار، اليمن، ط ٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٢. الإحكام في أصول الأحكام : الحافظ أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت ٤٥٦هـ) ، عنى بتصحيحه أحمد محمد شاكر، مكتبه الإمام البخاري، القاهره، ط ١، ١٤٢٩هـ.

١٣. الإحكام في أصول الأحكام : علي بن محمّد أبو الحسن الآمدي، تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي.

١٤. إرشاد الساري، شرح صحيح البخاري : أبو العباس شهاب الدّين أحمد بن محمّد القسطلاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد : د. صالح الفوزان، إداره الثقافه والنشر في جامعه الإمام محمّد بن سعود الإسلاميه، السعوديه، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

١٦. استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرئوط في تأويله بعض أحاديث الصفات : خالد بن عبد الرحمن بن عمد الشايع، قرأه وعلّق عليه الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (المفتي العالم للمملكه السعوديه) ، دار بنسيه، الرياض، ط ١، ١٤١٩هـ.

١٧. الاستقامه : ابن تيميّه، تحقيق د. محمّد رشاد سالم، منشورات جامعه الإمام

محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط ١، ١٤٠٣هـ-.

١٨. أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنّة والجماعه: الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ-)، حقّقه وعلّق عليه محمد محبّ الدّين أبو زيد، مكتبه التوعيه الإسلاميه.

١٩. أصول الإيمان: محمد بن عبد الوهّاب: تحقيق باسم فيصل الجوابره، وزاره الشؤون الإسلاميه والأوقاف والدعوه والإرشاد، السعوديه، ط ٥، ١٤٢٠هـ-.

٢٠. أصول التفسير والتأويل: السيّد كمال الحيدري، دار فراقده، إيران، ١٤٢٧هـ-.

٢١. أصول الحديث: الدكتور عبد الهادي الفضلي، مؤسسه أمّ القرى، بيروت، ط ٣، ١٤٢١هـ-.

٢٢. أضواء على الصحيحين: محمد صادق النجمي، ترجمه يحيى كمال البحراني، مؤسسّه المعارف الإسلاميه، قم، ط ١، ١٤١٩هـ-.

٢٣. إكمال المعلم بفوائد مسلم (شرح صحيح مسلم): الإمام الحافظ أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض (ت ٥٤٤)، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط ١، ١٤١٩هـ- - ١٩٩٨م.

٢٤. الإلهيات على هدى الكتاب والسنّه والعقل: محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن مكّي العاملی، قم ١٤٠٩هـ-.

الأمالی: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق، تحقيق قسم

٢٥. الدراسات في مؤسسّه البعثه، مؤسسّه البعثه، قم، ط ١، ١٤١٧هـ-.

٢٦. الإنحرافات العقديّه والعلميه في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياه الأمّه: علي بن بخيت بن عبد الزهراني، إشراف الشيخ محمد قطب، دار طيبه، مكّه المكرّمه، ودار آل عمّار، الشارقه، ط ٢، ١٤١٨هـ-.

أوائل المقالات فى المذاهب المختارات : أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (العكبرى البغدادى المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣هـ-) ، دار المفيد، قم، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٨. الإيضاح فى أصول الدين : أبو الحسن على بن عبيد الله الزاغونى (ت ٥٢٧هـ-) ، دراسته وتحقيق عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميه، السعوديه، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢٩. الإيضاح : الفضل بن شاذان الأزدي، تحقيق جلال الدين الحسينى الأرموى المحدث، مؤسسه نشر وطبع جامعه طهران، ط ١، ١٩٧٢م.

٣٠. بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار : محمد بن باقر المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.

٣١. بحوث فى الملل والنحل : دراسته موضوعيه مقارنة للمذاهب الإسلاميه: جعفر السبحانى، قم، ط ٢، ١٤١١هـ-.

٣٢. البدايه والنهائيه : للحافظ عماد الدين أبى الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشى الدمشقى (٧٠١-٧٧٤هـ-) ، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركى، دار عالم الكتب للطباعه والنشر، ط ٢، ١٤٢٤هـ-.

٣٣. بيان تلييس الجهميه فى تأسيس بدعهم الكلاميه : شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميه الحرانى (ت ٧٢٨هـ-) ، تحقيق د.

أحمد معاذ حقى، طباعه مجمع الملك فهد، المدينه المنوره، ١٤٢٦هـ-.

٣٤. تاج العروس من جواهر القاموس : محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسينى أبو الفيض الزبيدى، تحقيق على هلالى، وزاره الإعلام فى حكومه الكويت، ط ٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٥. تاريخ أبى الفداء المسمى المختصر فى أخبار البشر : الملك المؤيد شاهنشاه بن

أيوب (ت ٥٧٣٢هـ-) ، علق عليه محمود ديوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، دون تاريخ.

٣٦. تاريخ الخلفاء : جلال الدّين السيوطي، المكتبة العصريّة، بيروت (صيدا) .

٣٧. تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة : الإمام محمّد أبو زهره، دار الفكر العربيّ.

٣٨. تاريخ بغداد أو مدينة السلام : الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ-) ، دراسته وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٩. تأويل مختلف الحديث والردّ على من ريب في الأخبار المدّعى عليها التناقض : الإمام أبي محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦هـ-) ، حقّقه وضبط نصّه وخرّج أحاديثه وآثاره وعلّق عليه أبو أسامة سليم بن عبد الهاللي السلفي الأثري، دار ابن عفّان ودار ابن القيم، القاهرة - الرياض، ط ٢، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٤٠. التجسيم في الفكر الإسلامي : صهيب السقا التركاوي: شهادة دكتوراه، إشراف الدكتور محمّد رمضان عبد الله.

٤١. تحف العقول عن آل الرسول (ص) : الشيخ الحسن بن علي بن شعبه الحراني (ت ٣٨١هـ-) ، مؤسّسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ-.

٤٢. تحقيق العبوديّة بمعرفة الأسماء والصفات : فوز بنت عبد اللطيف بن كامل الكردي، إشراف د. زينب بنت محمّد الحربيّ البلادي، دار طيبة، السعوديّة، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٤٣. تحكيم الناظر فيما جرى من الاختلاف بين أمّه أبي القاسم (سلسله من تراث العلماء) : الشيخ صالح بن أحمد، قرأها وقدم لها عبد العزيز بن باز، علق

عليها د. خالد بن عبد العزيز الجناحي.

٤٤. التسعينيه : شيخ الإسلام ابن تيميه (٦٦١-٧٢٨هـ-) دراسه وتحقيق د. محمد بن إبراهيم العجلان، عضو هيئه التدريس بقسم العقيدة والمذاهب المعاصره بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميه، مكتبه المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها سعد بن عبد الرحمن الراشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ-.

٤٥. التعليق المختصر على القصيده النبويه المسمّاه الكافيه الشافيه : الشيخ صالح بن فوزان العبد الله فوزان، أشرف على طبعه وإخراجه عبد السلام بن عبد الله السلیمان، ط ١، ١٤٢٤هـ-.

٤٦. التعليق على صحيح مسلم : الشيخ محمّد صالح العثيمين، مكتبه الرشد.

٤٧. التعليقات الزكيه على العقيدة الواسطيّه : الشيخ عبد الله عبد الرحمن الجبرين، اعتنى به على حسين، دار الوطن، السعوديه.

٤٨. تعليقه على نهايه الحكمه : محمّد تقى مصباح اليزدي، مؤسسه طريق الحق، رقم ١٤٠٥هـ-.

٤٩. تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور التونسي : الإمام الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور التونسي، الدار التونسيّه، تونس، ١٩٨٤م.

٥٠. تفسير القرآن الكريم : الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، دار الثريا، ط ١، ١٤٢٥هـ-.

٥١. تفسير القرآن : الإمام أبو المظفر السمعاني الشافعي (ت ٤٨٩هـ-)، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن، السعوديه، ط ١، ١٤١٨هـ-.

٥٢. تفسير القمي : لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، ط ٤، قم، ١٩٨٨م.

٥٣. التفسير الكبير : تقى الدين ابن تيميه، تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميره،

دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.

٥٤. تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم) : محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، ط ٢، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.

٥٥. تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل : نصير الدين الطوسي، إعداد عبد الله نوراني، طبعه جامعه طهران، ١٩٨٠م.

٥٦. التنبيه على المخالفات العقديّه في فتح الباري : علي عبد العزيز الشبل، دار الشبل، ودار الوطن، مع تقرير لبعض العلماء.

٥٧. التنديد بمن عدّد التوحيد، إبطال التثليث في التوحيد والعقيدته الإسلاميه : حسن بن علي السقاف الشافعي، دار الإمام النووي، عمان، ١٩٩١م.

٥٨. تنزيه الأنبياء : السيد أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المرتضى علم الهدى، دار الأضواء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٥٩. التوحيد (الصف الأول والثاني) ، منهج المملكة العربيّه السعوديه، وزاره التربيه والتعليم، التطوير التربوي، طبعه ١٤٢٩هـ.

٦٠. التوحيد أولاً يا دعاه الإسلام : محمد ناصر الألباني، دار الفضيله، ودار الهدى النبوي، ط ١، ١٤٢٠هـ.

٦١. التوحيد ومعرفه أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته على الاتّفاق والتفرّد : الإمام الحافظ ابن منده (ت ٣٩٥هـ-) ، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مكتبه العلوم والحكم، ط ١، ١٤٢٣هـ.

٦٢. التوحيد : محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق، دار المعرفه، بيروت.

٦٣. التوحيد، بحوث تحليليه في مراتبه ومعطياته : السيد كمال الحيدري، بقلم جواد كسار، دار فراقده، إيران، ط ٦، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

التوحيد - محمد عبد الوهاب :

٦٥. تهذيب التهذيب : الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر شهاب الدين العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢هـ-) ، باعتناء الزبيد وعادل مُرشد، مؤسسه الرساله.

٦٦. تهذيب اللغه : أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى الهروى (٢٨٢ - ٣٧٠هـ-) ، تحقيق الدكتور رشيد عبد الرحمن العبيدى، الهيئه المصريه العامه للكتاب، القايره، ١٩٦١م.

٦٧. تيسير الكريم الرحمن فى تفسير كلام المنان : عبد الرحمن بن ناصر السعدى، اعتنى به سعد بن فؤاد الصميل، دار ابن الجوزى، السعوديه.

٦٨. جامع البيان فى تأويل القرآن : محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملى، أبو جعفر الطبرى، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٦٩. الجامع الصحيح (صحيح البخارى) : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى، قام بشرحه وتصحيح تجاربه وتحقيقه محبّ الدين الخطيب، أتمّ كتبه وأبوابه وأحاديثه واستقصى أطرافه محمّد فؤاد عبد الباقي، نشره وراجعه وقام بإخراجه وأشرف على طبعه قصيّ محبّ الدين الخطيب، المكتبه السلفيه، القايره، ط ١، ١٤٠٠هـ-.

٧٠. جامع المسائل لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن تيميه (آثار شيخ الإسلام ابن تيميه وما لحقها من أعمال) ، تحقيق محمّد عزيز شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبوزيد، المجموعه الثامنه، رقم ١٨، دار عالم الفوائد، مكّه المكرّمه، ط ١، ١٤٢٢هـ-.

٧١. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه : الإمام محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخارى (ت ٢٥٦هـ-) ، تحقيق شعيب

الأرنؤوط وعادل مرشد، خرّج أحاديثه محمّد يوسف الحوراني ومحمّد أشرف الأتاسي، الرسالة العلميّه، ط ١، ١٤٣٢هـ-.

٧٢. الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنّه وآي القرآن : أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٥٦٧هـ-) ، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسه الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦م.

٧٣. جزء على بن محمّد الحميري : أبو الحسن على بن محمّد بن هارون بن زياد الحميري، تحقيق ودراسه وتخريج عبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم البعيمي، مكتبه الرشد، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ-.

٧٤. الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح : تقى الدّين ابن تيميّه، تحقيق وتعليق د. على بن حسن بن ناصر ود. عبد العزيز بن إبراهيم العسكري، ود. حمدان بن محمّد الحمدان، دار العاصمه، السعوديه، ط ٢، ١٤١٩هـ- - ١٩٩٩م.

٧٥. الجوهر المنظم في زياره القبر المكرّم : شهاب الدّين ابن حجر الهيتمي، عُنى به قصي محمّد نورس الحلاق، دار السنابل، ودار الحاوي، ط ١، ١٤٢٧هـ-.

٧٦. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به : الدكتور عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الأخضرير، مكتبه دار المنهاج، السعوديه، ط ٤، ١٤٣١هـ-.

٧٧. حقيقه التوحيد بين أهل السنّه والمتكلمين : عبد الرحيم بن صمايل السلمي، دار المعلمه، دون تاريخ.

٧٨. الحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة : صدر الدّين محمّد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٤، ١٤١٠هـ-.

٧٩. خلق أفعال العباد والردّ على الجهميه وأصحاب التعطيل : الإمام محمّد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ - ٢٥٦هـ-)، دراسه وتحقيق فهد بن سليمان الفهيد، دار أطلس الخضراء، الرياض - دمشق، ط ١، ١٤٢٥هـ- - ٢٠٠٥م.

الدرّ المشثور فى التفسير بالمأثور : جلال الدّين السيوطى (ت ٩١١هـ-) ، دار المعرفه، بيروت.

٨١. درء تعارض العقل والنقل أو موافقه صحيح المعقول لصحيح المنقول : تقىّ الدّين أحمد بن عبد الحليم بن تيمّيه، تحقيق محمّد رشاد سالم، إداره الثقافه والنشر فى جامعه الإمام محمّد بن سعود الإسلاميه، السعوديه، ط ٢، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٨٢. الدرر السنيه فى الأجوبه النجديه (مجموعه رسائل ومساائل علماء نجد، الأعلام المعاصرين من عصر الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب إلى عصرنا هذا) ، جمع عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمى القحطانى النجدى الحنبلى (ت ١٣٩٢هـ-) ، ط ٦، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، دار القاسم، والمكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٢٥هـ-.

٨٣. دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمّيه ، عرض ونقد: الدكتور عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دار ابن الجوزى.

٨٤. دفاع أهل السنّه والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صورته الرحمن (مجموعه مؤلّفات الشيخ عبد الله الدويش) : الشيخ عبد الله بن محمّد بن أحمد الدويش (ت ١٤٠٨هـ-) ، أشرف على طبعتها وتصحيحها عبد العزيز بن أحمد المقيشع، دار العليان، ط ١، ١٤١١هـ-.

٨٥. دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه : الإمام الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلى (ت ٥٩٧هـ-) ، تحقيق حسن السقّاف، دار الإمام النووى، الأردن، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٨٦. دفع شبهه التشبيه : الإمام عبد الرحمن أبى الحسن الجوزى (ت ٥٩٧هـ-) ، تحقيق وتعليق محمّد زاهد الكوثرى، المكتبه الأزهرية للتراث.

الديباج على مسلم : جلال الدين السيوطي، دار ابن عقّان، السعوديّة، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٨٨. ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد : صحّحه وعلّق عليه محمّد حامد الفقى (من جماعه الأزهر الشريف ورئيس جماعه أنصار السنّه المحمّديّه) ، دار الكتب العلميه، بيروت، لبنان، ط ١، ١٣٥٨هـ.

٨٩. الردّ على الجهميه (سلسله عقائد السلف) : الإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ-) : قدّم له بدر الدين بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، والدار السلفيه، الكويت، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٩٠. الردّ على المبتدعه : ابن بداء الحنبلي (ت ٤٧١هـ-) ، تحقيق أبو عبد الله عادل بن عبد الله آل حمدان، دار الأمر الأوّل.

٩١. الرسائل الكبرى : ابن تيميه.

٩٢. رساله التشيع في العالم المعاصر : السيّد محمّد حسين الطباطبائي، ترجمه جواد على كسّار، مؤسّسه أمّ القرى، بيروت، ١٤١٨هـ.

٩٣. رساله في الردّ على الرافضه : محمّد بن عبد الوهّاب، حقّقها وعلّق عليها أبو بكر عبد الرزّاق بن صالح بن علي النهمي، دار الآثار، صنعاء، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٩٤. رسالتان في البداء : الشيخ محمّد جواد البلاغي (١٢٨٢ - ١٣٥٢هـ-) والسيّد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣هـ-) ، إعداد السيّد محمّد علي الحكيم، قم، ١٤١٤هـ.

٩٥. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : أبو الفضل شهاب الدين السيّد محمود الألوسي البغدادي (ت ١٢٧٠هـ-) ، مؤسّسه رساله.

٩٦. الرياض النديه على شرح العقيدة الطحاويه : الإمام القاضي علي بن علي بن

محمّد بن أبي العزّ الدمشقي، تعليق الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبريت والدكتور طارق بن محمّد بن عبد الله الخويطر، دار الصميعي، ط ١، ١٤١٣هـ-.

٩٧. الرياض النضرة في مناقب العشرة: أحمد بن عبد الله الطبري، محبّ الدّين، اعتنى به وأخرجه عبد المجيد طعمه حليبي، دار المعرفة، بيروت.

٩٨. سؤال في حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميه، تحقيق وتعليق محمّد عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، السعوديّه، الرياض، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٩٩. السبائك الذهبية بشرح العقيدة الواسطية: عبد الله بن محمّد الغنيمان، دار أبي الجوزي.

١٠٠. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: محمّد ناصر الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط ٢، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٠١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعه وأثرها السيئ في الأمّة: محمّد ناصر الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٠٢. سلسلة الرسائل الأنصاريّه، رسائل في التوحيد (رساله تعريف أهل الإيمان بصحّه حديث: إنّ آدم خُلق على صورة الرحمن): محدّث المدينة النبويّه أبي عبد اللطيف حمّاد بن محمّد الأنصاري (ت ١٤١٨هـ-)، مكتبة الفرقان، السعوديّه، دون تاريخ.

١٠٣. سلسلة دراسات في مباحث توحيد الأسماء والصفات، معتقد أهل السنّه والجماعه في توحيد الأسماء والصفات: الدكتور محمّد بن خليفه التميمي، أضواء السلف، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

سلسله شرح الرسائل، شرح أصول الإيمان : محمّد بن عبد الوهّاب (ت ١٢٠٦هـ-) ، شرح الشيخ الدكتور صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، اعتنى بإخراجه وأشرف على طبعه عبد السلام بن عبد الله السليمان، الرياض، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٠٥. سلسله موسوعات المصطلحات العربيّه والإسلاميّة، موسوعه اصطلاحات علم الكلام الإسلامي : د. سميع دغيم، مكتبه لبنان، ناشرون، بيروت.

١٠٦. السُّنَّه : الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠هـ-) ، تحقيق ودراسه د. محمّد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم (جامعه أمّ القرى - كليّه الدعوى وأصول الدّين) ، دون تاريخ.

١٠٧. السنّه : الحافظ أبي بكر ابن أبي عاصم الضحّاك بن مخلّد الشيباني (ت ٢٧٨هـ-) حَقَّقَه وخرَّجَ أحاديثه د. باسم بن فيصل الجوابره، ومعه ظلال الجنّه : لمحمّد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، السعوديّة.

١٠٨. سنن ابن ماجه : أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ-) ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٠٩. سنن أبي داود : ابن الأشعث السجستاني، تحقيق وتعليق سعيد محمّد اللّخام، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

١١٠. سير أعلام النبلاء : الإمام شمس الدّين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ - ١٣٧٤م) ، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ٩، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١١١. شذرات الذهب في أخبار من ذهب : الإمام شهاب الدّين أبي الفلاح عبد الحيّ بن أحمد بن محمّد العكبريّ الحنبليّ الدمشقيّ (١٠٣٢ - ١٠٨٩هـ-) ،

أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرثووط، تحقيق: محمود الأرثووط، دار ابن كثير، بيروت ودمشق، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١١٢. شرح أصول الإيمان: صالح بن فوزان الفوزان، اعتنى بإخراجه وأشرف على طبعه: عبد السلام عبد الله السليمان.

١١٣. شرح أصول الكافي: المولى محمّد صالح المازندراني، تعليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١١٤. شرح الأسماء الحسنى: المألهادي السبزواري، منشورات بصيرتي، إيران، الطبعة الحجرية.

١١٥. شرح الأصبهانيّ لأبي عبد الله محمّد بن محمود بن محمّد بن عبّاد العجليّ الأصبهانيّ (ت ٤٨٨هـ-) : شيخ الإسلام تقيّ الدّين ابن تيميّه، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤١٥هـ-.

١١٦. شرح الرسالة التدمرية أو العقيدة التدمرية (تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وبيان حقيقه الجمع بين القدر والشرع): الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك، إعداد عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمرية، ط ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

١١٧. شرح الرسالة التدمرية لابن تيميّه: شرح الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك، إعداد سليمان بن صالح الغصن، كنوز أسبيليه للنشر والتوزيع.

١١٨. شرح العقيدة السفاريتيه: محمّد بن صالح العثيمين، قام بإخراجه ووضع حواشيه شباب مسجد سالم العلي، الكويت، ومؤسسه الشيخ العثيمين الخيريّه، المدار الوطني للنشر.

١١٩. شرح العقيدة الطحاوية: الإمام القاضي محمّد بن أبي العزّ الدمشقيّ (ت

٥٧٩٢هـ-)، حَقَّقَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ وَخَرَّجَ أَحَادِيثَهُ وَقَدَّمَ لَهُ الدُّكْتُورُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمُحْسِنِ التُّرْكِيُّ وَشَعِيبُ الأَرْنَؤُوطِ.

١٢٠. شرح العقيدة الطحاوية: الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك، إعداد عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمرية، السعودية، ط ٢، ١٤٢٩هـ-.

١٢١. شرح العقيدة الواسطية: الشيخ محمد بن صالح العثيمين، خرَّجَ أَحَادِيثَهُ وَاعْتَنَى بِهِ سَعْدُ بْنُ فَوَّازِ الصَّيِّمِلِ، إِعْدَادُ فَهْدِ بْنِ نَاصِرِ بْنِ إِبرَاهِيمِ السَّلِيمَانَ، دَارُ ابْنِ الْجُوزِيِّ، السُّعُودِيَّةُ - الدَّمَامُ، ط ٦، ١٤٢١هـ-.

١٢٢. شرح العقيدة الواسطية: محمد خليل هراس، دار الدرر السنية، السعودية، ط ٦، ١٤٢٩هـ-.

١٢٣. شرح القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية: ابن قيم الجوزية، شرح وتحقيق الشيخ محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ودار الإمام أحمد، ط ١، ١٤٢٩هـ-.

١٢٤. شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: محمد صالح العثيمين، خرَّجَ أَحَادِيثَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ أَبُو مُحَمَّدٍ أَشْرَفُ بْنُ عَبْدِ الْمُقْصُودِ، أَضْوَاءُ السُّلْفِ وَأَصْدَاءُ الْمَجْتَمَعِ.

١٢٥. شرح غرر الفوائد: الحاج ملا هادي السيزواري، طهران، ١٩٨١م.

١٢٦. شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: عبد الله بن محمد الغنيمان، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط ٣، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٢٧. شرح كتاب الشرح والإبانه على أصول السنه والديانه ومجانبه المخالفين: ابن بطه العكبري، شرح عبد الله الراجحي، مكتبه عباد الرحمن.

١٢٨. شرح مختصر الروضه: نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن

عبد الكريم بن سعيد الطوفي (ت ٥٧١٦هـ-) ، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، توزيع وزاره الشؤون الإسلاميه والأوقاف والدعوه والإرشاد فى السعوديه.

١٢٩. شرح مسلم : يحيى بن شرف الحزامى الحورانى دمشقى النووى (ت ٥٦٧٦هـ-) ، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٣٠. الشريعه : الإمام المحدث أبو بكر محمد بن الحسين الآجرى (ت ٣٦٠هـ-) ، دراسه وتحقيق د. عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، جامعه أم القرى ودار الوطن، الرياض، ط ٢.

١٣١. شيخ المضيره أبو هريره : محمود أبو ريه، مؤسسه الأعلمى، بيروت، ط ٣.

١٣٢. الصارم المسلول على شاتم الرسول : تقى الدين ابن تيميه، دراسه وتحقيق محمد بن عبد الله بن عمر الحلوانى ومحمد كبير شودرى، تقديم الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد والشيخ محمد بن سعيد القحطانى، رمادى للنشر، مؤمن للتوزيع، السعوديه، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، وطبعه المكتبه العصريه، صيدا، تحقيق وتعليق محمد محيى الدين الكاتب، ١٤١٥هـ -.

١٣٣. الصحاح : إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ -.

١٣٤. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان : الأمير علاء الدين على بن بلبان الفارسى (ت ٥٣٩هـ-) ، حقه وخرج أحاديث شعيب الأرناؤوط، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٣٥. صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير : محمد ناصر الألبانى، المكتب الإسلامى، بيروت - دمشق، ط ٣، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٣٦. صحيح مسلم : أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابورى (ت

(٥٢٦هـ-) ، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان.

١٣٧. الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقه : ابن حجر الهيتمى أحمد بن محمد بن على السعدى، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله التركى وكامل الخراط، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.

١٣٨. الصواعق المرسله على الجهميه والمعطله : الإمام شمس الدين أبى محمّد عبد الله محمّد بن الشيخ الصالح أبى بكر بن أيوب بن سعد الشهير بابن قيم الجوزيه، حقه وخرج أحاديثه وعلق عليه د. على بن محمد الدخيل، دار العاصمه، الرياض، دون تاريخ.

١٣٩. طبقات الحنابله : أبو الحسين محمّد بن أبى يعلى الفراء البغدادى (ت ٥٢٦هـ-) ، حقه وقدم له وعلق عليه د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، جامعه أم القرى، مكّه، ومكتبه العبيكان.

١٤٠. عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى : السيد مرتضى العسكرى، ط ٦، ١٤١٣هـ-.

١٤١. عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث : أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيميه، تحقيق الشيخ عبد العزيز السّيروان، دار العلوم العربيه، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ- - ١٩٩٥م.

١٤٢. العرش : أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبى (ت ٧٤٨هـ-) ، دراسه وتحقيق: د. محمّد بن خليفه التميمى، دار أضواء السلف، توزيع مؤسسه الجريسي (السعوديه) ، ومكتبه الإمام البخارى (مصر) ، ط ١، ١٤٢٠هـ- - ١٩٩٩م.

١٤٣. العظمه : أبو الشيخ الأصبهاني، أبى محمّد عبد الله بن محمّد بن جعفر بن حيان، جامعه بغداد، ١٤٢٢هـ- - ٢٠٠٢م. (٢٧٤ - ٣٦٩هـ-) ، دراسه

وتحقيق رضاء الله بن محمد بن إدريس المالكفوري، دار العاصمة، الرياض، ط ٢، ١٤١٩هـ-.

١٤٤. عقيدة الراسخين في العلم من الصحابه والتابعين والأئمة المرضيين في صفات رب العالمين : سعود العثمان.

١٤٥. عقيدة السلف وأصحاب الحديث، أو رساله في اعتقاد أهل السنه وأصحاب الحديث والأئمة : الإمام أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني (ت ٤٤٩هـ-) ، دراسه وتحقيق د. ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، دار العاصمة، الرياض، ط ٢، ١٤١٩هـ- - ١٩٩٨م.

١٤٦. عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورته الرحمن : حمود بن عبد الله بن حمود التويجري، دار اللواء، السعوديه، ط ٢، ١٤٠٩هـ-.

١٤٧. العلو للعلو العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ-) ، دراسه وتحقيق عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن، السعوديه، ط ١، ١٤٢٠هـ-.

١٤٨. العلو للعلو العظيم : الذهبي الشافعي الأثرى، دراسه وتحقيق عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن، دون تاريخ.

١٤٩. عمد القارى شرح صحيح البخارى : العلامة أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد الحنفى العيني (ت ٨٥٥هـ-) ، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد على بيضون ودار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ- - ٢٠٠١م.

١٥٠. غربه الإسلام : الشيخ حمود بن عبد الله التويجري (ت ١٤١٣هـ-) ، حقه وعلق عليه عبد الكريم بن حمد التويجري، طبع بإشراف أبناء الشيخ، دار الصمعي، السعوديه، ط ١، ١٤٣١هـ-.

الغريب فى القرآن والحديث : محمّد الهروى صاحب الأزهرى (ت ١٤٠١هـ-) ، تحقيق أحمد فريد، مكتبه نزار مصطفى الباز، السعوديه، ط ٢، ١٤٢٨هـ-.

١٥٢. فتاوى الأئمه النجديه من شيخ الإسلام محمّد بن عبد الوهاب إلى سماحه الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، تقديم الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، جمعه وأعدّه أبو يوسف مدحت بن حسن آل فراح، مكتبه الرشد، السعوديه، ط ٢، ١٤٢٨هـ-.

١٥٣. فتاوى الأستاذ الدكتور العلامه محمّد خليل الهراس : جمع وترتيب عبد الكريم عبد المجيد الدرويش، دار طيبه.

١٥٤. فتاوى الإمام عبد الحلیم محمود، دار المعارف، مصر، ط ٣.

١٥٥. الفتاوى الحمويه الكبرى : تقى الدّين أبى العباس أحمد بن تيميه، دراسه وتحقيق د. حمد بن عبد المحسن التويجى، دار الصمعي، الرياض، ط ٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٥٦. فتاوى اللّجنه الدائمه للبحوث العلميه والإفتاء : جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدّويش، دار المؤيّد، الرياض، ط ٥، ١٤٢٤هـ-.

١٥٧. فتاوى نور على الدرب : عبد العزيز بن عبد الله بن باز مفتى عام المملكه العربيه السعوديه، إعداد عبد الله بن محمّد الطيّار ومحمّد بن موسى بن عبد الله الموسى، مدار الوطن للنشر، السعوديه، ط ١، ١٤٢٨هـ-.

١٥٨. فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ : جمع وترتيب وتحقيق محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعه الحكومه بمكّه المكرّمه، ١٣٩٩هـ-، تصوير طبق الأصل عن الطبعه الأولى.

١٥٩. فتح البارى بشرح صحيح البخارى : الحافظ أحمد بن على بن حجر

العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢هـ-)، عُنِيَ بإخراجها الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وقام بإكمال التعليقات بتكليف وإشراف منه تلميذه علي بن عبد العزيز الشَّبل، ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها محمد فؤاد عبد الباقي، دار السلام، الرياض، ط ١، ١٤٢١هـ - - ٢٠٠٠م.

١٦٠. فتح المعين: حسن بن علي السَّقاف، مكتبة الإمام النووي، الأردن، ط ١، ١٤١٠هـ - - ١٩٩٠م.

١٦١. فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان: الشيخ سلامه القضاعي الشافعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٦٢. فضائل الصحابة: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، حَقَّقَهُ وخرَّجَ أحاديثه وصيَّ الله بن محمد عبَّاس، دار ابن الجوزي.

١٦٣. الفواكه العذاب في معتقد الشيخ محمد بن عبد الوهَّاب: الشيخ حمد بن ناصر بن عثمان آل معمر، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله التركي، تقديم الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ٢، ١٤١٦هـ - - ١٩٩٦م.

١٦٤. فيض التقدير شرح الجامع الصغير: المحدث عبد الرؤوف المناوي، دار المعرفه، بيروت، ط ٢، ١٣٩١هـ - - ١٩٧٢م.

قمع الدجاجله الطاعنين في معتقد أئمه الإسلام الحنابله:

١٦٥. عبد العزيز بن فيصل الراجحي، تقديم الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، والكتاب ردَّ علي حسن بن فرحان المالكي في كتابه (قراءه في كتب العقائد).

١٦٦. القواعد المثلَى في صفات الله وأسمائه الحسنَى: محمد بن صالح بن عثيمين، حَقَّقَهُ وخرَّجَ أحاديثه أشرف بن عبد المصود بن عبد الرحيم، مكتبة السنه، القاهره، ط ٢، ١٤١٤هـ - - ١٩٩٤.

قواعد كلى فلسفى در فلسفه إسلامى (القواعد الفلسفيه الكليه فى الفلسفه الإسلاميه) - فارسى - غلام حسين إبراهيمى دنيانى، طهران، ط ٢، ١٩٨٧م.

١٦٨. القول السديد فى الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد : عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، دار ابن القيم ودار ابن عفاان، القاهره، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٦٩. القول المفيد على كتاب التوحيد : شرح الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، اعتنى به جمعاً وترتيباً وتصويماً، وعزا آياته، وخرّج أحاديثه، ووضع فهرسه، وأشرف على طبعه د. سليمان بن عبد الله بن حمود أبا الخيل ود. خالد بن على بن محمّد المشيقح، دار العاصمه، السعوديه، ط ١، ١٤١٥هـ.

١٧٠. الكافى : الأصول والروضه، شرح جامع للمولى محمّد صالح المازندراني، مع تعليقات علميه للميرزا أبى الحسن الشعراني، تحقيق على أكبر الغفارى، طهران، ١٣٨٤هـ.

١٧١. الكافى : محمّد بن يعقوب الكليني الرازى (ت ٣٢٩)، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٨٨هـ.

١٧٢. كتاب الأربعين فى دلائل التوحيد : أبو إسماعيل عبد الله بن محمّد بن على بن محمّد الهروى، تحقيق وتعليق الشيخ الدكتور على بن محمّد بن ناصر الفقيهى، دار الإمام أحمد، ١٤٢٧هـ.

١٧٣. كتاب التوحيد الذى هو حقّ الله على العبيد : محمّد بن عبد الوهّاب، راجعه وقابله على أصوله مجموعه من الأساتذه، أشرف على طباعته ونشره إداره الثقافه والنشر بالجامعه فى المملكه العربيه السعوديه، وزاره التعليم العالى، جامعه الإمام محمّد بن سعود الإسلاميه، كليه الشريعه، دون تاريخ.

١٧٤. كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ عزّ وجلّ : أبو بكر محمد إسحاق بن

خزيمه، مكتبه الرشيد، الرياض، تحقيق: د. عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط ٥، ١٩٩٤م

١٧٥. كشف المشكل من حديث الصحيحين : الإمام أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ-) ، تحقيق الدكتور على حسين البوّاب، دار الوطن، الرياض.

١٧٦. اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة : الشيخ صالح بن عبد العزيز محمّد إبراهيم آل الشيخ.

١٧٧. لسان العرب : جمال الدّين أبو الفضل محمّد بن مكرم بن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٦هـ-.

١٧٨. لسان الميزان : الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ-) ، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّه، اعتنى بإخراجه سلمان عبد الفتّاح أبو غدّه، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ومكتب المطبوعات الإسلاميّة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٧٩. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد : الحافظ نور الدّين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ-) ، بتحريه الحافظين العراقي وابن حجر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٨٠. مجموع فتاوى ورسائل فضيله الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، الرياض، ط ١، ١٤٠٧هـ-، والطبعة الأخيرة في ١٤١٣هـ-.

١٨١. مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه : عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، جمع وإشراف د. محمّد بن سعد الشويعر، صادر عن رئاسه إداره البحوث العلميّة والإفتاء، الإدارة العامّة، السعوديّة، دار القاسم، ١٤٢٠هـ-.

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين : شمس الدّين محمّد بن أبى بكر المعروف بابن قيم الجوزيه، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر الجليل، دار طيبه، السعوديه، ودار الكتاب العربى، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣هـ-.

١٨٣. مرآه العقول فى شرح أخبار الرسول : العلامه شيخ الإسلام المولى محمد باقر المجلسى (ت: ١١١١هـ-) ، إخراج ومقابله وتصحيح: السيد هاشم الرسولى، دار الكتب الإسلاميه، ط ٢، ١٤٠٤هـ-.

١٨٤. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، اعتنى بإخراجه الدكتور ناصر بن سعود بن عبد الله السلامه، مكتبه الراشد، ناشرون.

١٨٥. المستخرج من الأحاديث المختاره ممّا لم يخرجه البخارى ومسلم فى صحيحهما : الإمام ضياء الدّين عبد الرحمن الحنبلى المقدسى (ت ٦٤٢هـ-) ، دراسته وتحقيق الأستاذ الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبه الأسدى، مكّه المكرّمه.

١٨٦. مسند الإمام أحمد بن حنبل : أبو عبد الله أحمد بن محمّد الشيبانى (١٦٤-٢٤١هـ-) ، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط، ومحمّد نعيم العرقسوسى ومحمّد رضوان العرقسوسى، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ- - ١٩٩٥م.

١٨٧. مسند الإمام الحافظ الدارمى (ت ٢٥٥هـ-) : تحقيق حسين سليم أسد الدارانى، دار المغنى، الرياض.

١٨٨. المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير : أحمد بن محمّد بن على المقرئ الفيومى، القاهره، ط ٢، ١٩٣٩م.

١٨٩. مصطلح الحديث : محمّد بن صالح بن عثيمين، مطبوع سنه ١٤٢٧هـ- - ٢٠٠٦م.

مصطلحات في كتاب العقائد، دراسه وتحليل : محمّد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، ط ١، ١٤٢٧هـ-.

١٩١. المصنّف: الحافظ الكبير أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٧٦ - ٢١١هـ-)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣هـ-.

١٩٢. معالم الإسلام الأموي من القدح في العترة النبويّة الطاهره إلى استباحتها: العلّامة السيّد كمال الحيدري، بقلم إبراهيم البصري، دار المرتضى، بيروت، ط ١، ١٤٣٢ - ٢٠١١م.

١٩٣. المعجم الفلسفي للألفاظ العربيّة: جميل صليبا، الشركه العالميه للكتاب، بيروت.

١٩٤. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمّد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الإيرانيّة الثانيه، طهران، ١٩٩٥م.

١٩٥. معجم مقاييس اللغه: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، اتّحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٩٦. مفردات ألفاظ القرآن: الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداودي، انتشارات ذى القربى، قم، ط ٣.

١٩٧. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: الحافظ أبو العيّاس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، حقّقه وعلّق عليه مجموعه من الأعلام، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٩٨. المقالات السنيه في كشف ضلالات ابن تيميّه: الشيخ عبد الله الهروي (المعروف بالحبشي)، دار المشاريع، بيروت، ط ٧، ١٤٢٨هـ-.

١٩٩. مقاله التشبيه وموقف أهل السنّه منها: جابر بن إدريس بن علي أمير، دار

أضواء السلف، الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٠٠. المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى : أبو حامد الغزالي، تحقيق الدكتور فضله شحاده، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦م.

٢٠١. الملل والنحل : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨)، تحقيق محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٠٢. المنتخب فى مسند عبد بن حميد : تحقيق وتعليق أبي عبد الله مصطفى بن العدوى، دار بلنسيه، السعوديه، ط ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢٠٣. المنح المكيه فى شرح الهمزيه : شهاب الدين ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ-)، دار المنهاج، ط ٢، ١٤٢٦هـ-.

٢٠٤. منهاج السنه النبويه فى نقض كلام الشيعة القدرية : تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيميه: تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٠٥. منهج شيخ الإسلام ابن تيميه فى تقرير عقيدته التوحيد : إبراهيم بن محمد بن عبد الله البريكان، دار ابن القيم، السعوديه، ودار ابن عثان، مصر، ط ١، ١٤٢٥هـ-.

٢٠٦. موسوعه كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم : محمد على التهانوى، تقديم وإشراف د. رفيق العجم.

٢٠٧. الميزان فى تفسير القرآن : السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسس إسماعيليان (تصوير على الطبعة اللبنايه)، ط ٣، ١٩٧٤م.

٢٠٨. نتيجہ النظر فى نخبہ الفكر : الحافظ كمال الدين الشمى القسطنطينى (٨٢٠هـ-)، اعتنى به مراد بن خليفه سعيدى، مكتبه دار المنهاج، الرياض،

٢٠٩. نقض عقائد الأشاعره والماتريديّه : خالد بن على المرضي الغامدي، دار أطلس الخضراء، السعوديه، منشورات مكتبه الملك فهد الوطنيّه.

٢١٠. نهايه الحكمة : السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٥هـ.

٢١١. النهايه فى غريب الحديث : أبو السعادات المبارك بن محمّد الجزرى المعروف بابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمّد الطناجى، مؤسسه إسماعيليان، إيران، ط ٤، ١٣٦٤هـ. ش.

٢١٢. نهج البلاغه : الإمام على بن أبى طالب (ع)، ضبط نصّه، وابتكر فهارسه العلميه الدكتور صبحى الصالح، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٦٧م.

٢١٣. الوهايه والتوحيد : على الكورانى، دار السيره، بيروت، ط ٢، ١٤١٩هـ.

٢١٤. هدايه الحيارى فى أجوبه اليهود والنصارى (آثار الإمام ابن قيم الجوزيه وما لحقها من أعمال) : الإمام أبو عبد الله محمّد بن أبى بكر بن أيوب بن القيم الجوزيه (٦٩١ - ٧٥١هـ-)، تحقيق عثمان جمعه ضميريه، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكّه، ط ١، ١٤٢٩هـ.

٢١٥. الهدايه الربانيّه فى شرح العقيدة الطحاويّه : عبد العزيز بن عبد الله الراجحى، دار التوحيد، الرياض، ط ١، ١٤٣٠هـ.

٢١٦. الهدايه فى الأصول والفروع : الشيخ محمّد بن على بن الحسين بن بابويه المعروف بالصدوق، مؤسسه الإمام الهادى، قم، ١٤١٨هـ.

٢١٧. هدى السارى مقدّمه فتح البارى بشرح صحيح البخارى، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، دار السلام، الرياض، ١٤٢١هـ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩