

سلسلة التراث للتراث العامية (٢٦١)

قلب الأمل

على الطول في المصيبة

في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

تأليف

ميمم بن عبد العزيز بن محمد القاضي

المجلد الأول

مكتبة التراث
تأليف

ح مكتبة الرشيد، ١٤٣٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

القاضي، تميم عبد العزيز محمد

قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات. / تميم
عبد العزيز محمد القاضي. - الرياض، ١٤٣٣ هـ.

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

١- الفرق الإسلامية ٢- التوحيد - دفع مطامع. - أ- العنوان

١٤٣٣/٨٠٥٣

ديوي ٢٤٥

رقم الإيداع ١٤٣٣/٨٠٥٣

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

الطبعة الثانية ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م

جميع الحقوق محفوظة

مكتبة الرشيد - ناشرون

الملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة: مركز البستان - طريق الملك فهد - هاتف: ٤٦٠٤٨١٨

ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - فاكس: ٤٦٠٢٤٩٧

E-mail: info@rushd.com.sa

Website: www.rushd.com.sa



فروع المكتبة داخل المملكة

- * الرياض: المركز الرئيسي: الدائري الغربي، بين مخرجي ٢٧ و ٢٨ - هاتف: ٤٢٢٩٣٣٢
- * الرياض: فرع طريق عثمان بن عفان - هاتف: ٢٠٥١٥٠٠
- * فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
- * فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٢٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٢٨٣٤٢٧
- * فرع جدة: حي الجامعة: شارع باخشب: هاتف: ٦٣٣١١٨٣ - فاكس: ٦٣٣٠٣١٥
- * فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٣٦٩٥٤٥١
- * فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦
- * فرع الأحساء: هاتف: ٥٨١٣٠٢٨ - فاكس: ٥٨١٣١١٥
- * فرع تبوك: هاتف: ٤٢٤١٦٤٠ - فاكس: ٤٢٣٨٩٢٧
- * فرع خميس مشيط: شارع الإمام محمد بن سعود: هاتف: ٢٣٧٨١٢٩ - فاكس: ٢٢١٧٩١٣
- * فرع القاهرة: شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر - هاتف: ٢٢٧٢٨٩١١ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

- * القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠٠٢٠١٠٢٣٩١١٦٦٠ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥
- * بيروت: تلفاكس: ٠١/٨٠٧٤٧٧ - موبايل: ٠٣/٢٠٧٤٨٨
- * الإمارات العربية المتحدة: دبي: منطقة الرقة: هاتف: ٠٠٩٧١٥٢٩٤٨٨٦٧٨ - فاكس: ٠٠٩٧١٤٢٥٦٧٩٠٦

قَلْبُ الْإِسْلَامِ

عَلَى الطُّورِ الْمَضِيِّ

فِي تَوْجِيدِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ

تأليف

تَيْمُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاضِي

المجلد الأول

مكتبة الرشيد
سائبروت



مقدمة

الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضال تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم.

ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عقال الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يُشبهون عليهم، فعوذ بالله من فتن المضلين^(١).

وأصلي وأسلم على من بعثه الله رحمة للعالمين، وقدوة للمتقين، وهادياً للخلق أجمعين، البشير النذير، والسراج المنير، بعثه الله على حين فترة من الرسل، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، فصلوات الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد.

فإن الله قد خلق الإنسان لغاية عظيمة، ومقصد شريف، ألا وهو إقامة عبوديته تعالى على هذه الأرض، وإخلاص الطاعة له.

(١) مقتبسة من مقدمة الإمام أحمد رحمته لرسالته: الرد على الزنادقة والجهمية.

فمنذ أن خلق الله البشر، واستخلفهم في هذه الأرض، وأمرهم بإقامة العبودية له فيها، والصراع بين الحق والباطل لم يزل سجالاتاً، فقد أخذ إبليس العهد على نفسه أن يغوي الناس ويصدهم عن عبادة الله: ﴿...وَلَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٣٩]، ومن حينها بدأت الحرب والنزاع بين الحق وأهله، وبين الباطل وأهله، كلما علا الباطل وانتفش بعث الله من يمحو زيفه، ويكشف دَجَلَه، ويعلي راية الحق وأهله، ولذلك أرسل الله رسله مبشرين ومنذرين، يخرجون الناس من الظلمات إلى النور، ليقيموا الباطل وأهله، وينصروا الحقَّ وجنده، إلى أن ختم الله رسالاته بخيرة خلقه، وخاتم رسله، محمد ﷺ، فانمحي الشرك وتقهقر، واندحر وتأخر، وأنار الله به أعينا عمياً، وقلوباً غلفاً، وترك أمته على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، بعثه الله بخير كتبه، وهو القرآن الكريم، والنور المبين: ﴿...فَقَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]، ولم يمت - صلوات الله عليه - إلا بعد أن أكمل الله به الدين، وأتم به النعمة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

ولقد كان مما أخبر به عليه الصلاة والسلام أن أمته ستقفو أثر الأمم السالفة الهالكة، وستفترق أحزاباً وشيعاً، أخبر بذلك منذراً ومحذراً، ولمجاهدة تلك الفرق الضالة أمراً، وللثابتين على منهج النبوة مبشراً، كيف لا وقد كان من أعظم ما بعث به ﷺ جهاد الحجة والبيان، حيث كان قريناً لجهاد السيف والسنان، إذ بهما تكمل العزة والتمكين لهذا الدين، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَطِيعَ الْكٰفِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]، أي بهذا القرآن.

وقال عز من قائل: ﴿وَكَذٰلِكَ نَفِصَلُ الْآيٰتِ وَلِتَسْتَبِيْنَ سَبِيْلَ الْمُجْرِمِيْنَ﴾

قال ابن كثير^(١) رحمته الله: «أي: ولتظهر طريق المجرمين المخالفين للرسول»^(٢).

فعلم بهذا أن استبانة طريق المجرمين والمبتدعين المخالفين لرسول رب العالمين، وهتك أستارهم، وكشف شبههم من أعظم ما جاء به شرعنا الحنيف، فهذه آيات القرآن المتتابعة في ذكر عقائد الأمم الكافرة، من يهود ونصارى ومشركين وصابئة وغيرهم، قد ذكرها الله وكررها، إذ بيان عقائدهم يتم للمؤمنين الحذر منها، وبيانها يتحقق للمؤمنين مبدأ الولاء والبراء، ولهذا دأب علماء أهل السنة على التصدي لأهل البدع، ورد باطلهم.

ولقد كان من طريقة أهل الباطل على مرّ العصور أن يلبسوا باطلهم بالزخرف من القول والزور، بدءاً من إبليس الذي احتج على كفره بالقدر حيث قال: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٣٩] ومروراً بأعداء الرسل الذين لم يتركوا سبيلاً للتضليل إلا وسلكوه، وانتهاءً بفرق الضلال من هذه الأمة، الذين ورثوا زبالات الأمم الماضية، وشبهات الفلاسفة الصابئة، ثم مؤهوها بألفاظ حسنة، وبكلمات قرآنية، ليحسبها الجاهل عسلاً صافياً، وماءً زلالاً، وهي السم الزعاف.

إلا أن هذه الشبهات لم تكن لتنتطلي على أهل الإيمان، ممن تنورت عقولهم بالسنة والقرآن، فجردوا في وجوه الباطل سيوف الحججة والبرهان،

(١) هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشي البصري، ثم الدمشقي، أبو الفداء عماد الدين، الحافظ، المفسر، الفقيه الشافعي، المؤرخ، برع في الفقه والتفسير والنحو والحديث والتاريخ والرجال، وصنف في هذه العلوم تصانيف مفيدة، ومشهورة شاعت في حياته، وتوفي بدمشق سنة ٧٧٤هـ.

انظر: الدرر الكامنة (١/٤٤٥)، البدر الطالع-مطبعة السعادة (١/١٥٣).

(٢) تفسير ابن كثير (٣/٢٦٣).

وقابلوا شبهاتهم بالكشف والبيان، فأضحت شبهات الضلال كعصف مأكول،
 وذهب زبد باطلهم جفاءً، وبقي الحق جلياً ناصعاً: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ
 وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ
 الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧].

ولقد كان من أبلغ الطرق التي واجه بها أهل الإيمان شبه المبطلين،
 وأنكاهها وقعاً في قلوب المبتدعين: طريقة قلب الحجة والدليل، حيث جعلوا
 ما احتجّ به المخالف بنفسه دليلاً عليه، وما توهمه عاضداً لقوله جعلوه هادماً
 له وداحضاً، فإذا بسيف الباطل يرتد إلى صاحبه، ويفلق رأس حامله، وإذا
 بدليل المبتدع يكون دليلاً لقول أهل الحق والسنة، وشاهداً بصدق مذهبهم.

وقد كان حامل لواء هذه الطريقة في الرد: نبي الله وخليله: إبراهيم
 ﷺ، وذلك حين عارضه قومه وخوفوه من آلهتهم، فقال قابلاً عليهم حجّتهم
 وتخويفهم: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ
 يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: ٨١]

قال ابن القيم رحمه الله عن هذه الآية: «وهذا من أحسن قلب الحجة، وجعل
 حجة المبطل بعينها دالة على فساد قوله، وبطلان مذهبه..»^(١).

ثم لم يزل أهل الإيمان والهدى على سيرة الخليل ﷺ سائرين، وبطريقته
 محتذين، فقام أئمة العلم من أهل السنة والجماعة على مدى العصور
 يصنفون في الرد على المبتدعة ويناظرون، ولأدلتهم ينقضون ويقلبون، حتى
 التزم الإمام الهمام -شيخ الإسلام- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد
 السلام رحمه الله أن يقلب كل ما صح من أدلة الخصوم وشبههم، نقليةً كانت أو
 عقليةً، فقال لصفوة تلاميذه -ابن القيم رحمه الله-: «أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل
 بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض

(١) إغاثة اللهفان (٢/٢٥٤).

قوله»^(١).

وقال مبيناً انقلاب حججهم العقلية: «وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أنني تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص فوجدتها على نقيض قولهم أدل منها على قولهم [ثم عدد بعض الأمثلة القرآنية على ذلك، ثم قال:] ثم تبين لي بعد ذلك مع هذا أن المعقولات في هذا كالسمعيات، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدلُّ منها على قولهم، كما يستدلون به على نفي الصفات، ونفي الأفعال، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم ونحو ذلك»^(٢).

ولمَّا كانت هذه الطريقة في الرد من أقوى الطرق وأنكأها على المخالف المبتدع، فقد رأيت أنه من الأهمية بمكان أن يُخَصَّ هذا النوع من الرد بالدراسة والبحث، بتأصيل طريقة قلب الدليل، وبيان مفهومه، وضبط حدِّه وشروطه، وبيان صورته وأنواعه، ثم بتطبيق ذلك على مباحث الاعتقاد، وتبع موارد استعمال السلف له، فاستعنت بالله واستخرته، ثم عزمت الأمر على تسجيل رسالة الماجستير حول هذا الموضوع، ووسَّمته بعنوان:

قَلْبُ الْأَدْبِيَّةِ عَلَى الطَّوَائِفِ الْمُضَلَّةِ فِي تَوْحِيدِ الرِّبَوِيَّةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ.



أهمية الموضوع:

وأهمية هذا الموضوع يمكن إبرازها من جوانب، ومنها:

١- أن هذا النوع من الرد آية من آيات الله، بل هو من الميزان الذي

(١) حادي الأرواح (٢٠٢).

(٢) دره تعارض العقل والنقل (١/٣٧٤)، وسيأتي -بإذن الله- كلام تفصيلي عن أقوال شيخ الإسلام في قلب الأدلة.

أنزله الله .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «فهؤلاء... كل ما احتجوا به من دليل صحيح فإنه لا يدل على مطلوبهم، بل إنما يدل على مذهب السلف المتبعين للرسول، فتبين أن الأدلة العقلية الصحيحة من جميع الطوائف إنما تدل على تصديق الرسول، وتحقيق ما أخبر به، لا على خلاف قوله، وهي من آيات الله الدالة على تصديق الأنبياء التي قال الله فيها: ﴿سَرُبِهِمْ عَابِتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣]، وهي من الميزان الذي أنزله الله تعالى»^(١).

٢- بكاره هذا الموضوع، وجدته، وتفرقت أجزائه ومباحثه، مما يحفز الهمم ويدفع النفوس إلى جمع أطرافه، والتأصيل له، واستقراء ضوابطه، وتوضيح أقسامه.

٣- أن الكتابة في هذا الموضوع تجمع - في آن واحد - بين طريقتي السلف المشهورتين في التصنيف في الاعتقاد: (تقرير الاعتقاد، والرد على المخالف).

٤- قوة هذا النوع من الرد، وعمق أثره في النفوس، وعظم وقعه على المخالف، ولا شك أن بلاغة الرد على المبتدع، وقوة إفحامه، من أعظم مقاصد الشريعة.

٥- أن طريقة الرد هذه قرآنية سلفية، فقد اهتم علماء السلف كثيراً بمثل هذا النوع من الرد، وضرب ابن القيم له مثلاً من كتاب الله كما سبق، ولعل هذا الأمر من أهم الدوافع لِمَّ أطراف هذا الموضوع من كتب الأئمة.

٦- أن تحرير القول في هذا الموضوع من أعظم ما يبين ويجلي حقيقة

مذهب أهل السنة، وأنهم أحظَّ الطوائف بالنصوص الشرعية، وبالمقابل فإن هذا الموضوع يبين أن أهل الباطل هم أعظم الناس إفلاساً من النصوص، بل ومن المعقولات أيضاً.

٧- أن الكلام في هذا الموضوع مُنصب على الأدلة، ثبوتاً ودلالة، ولا شك أن البحث في الأدلة يمثل لبَّ المباحث في المسائل، فالشريعة عموماً، والعقائد خصوصاً، مبنية على الأدلة.

٨- عظم شأن هذا الباب من العلم (ربوبية الله وأسمائه وصفاته) ورفعة منزلته، وأن المخالف فيه على شفا هلكة، خاصة أن الخلاف فيه لا يزال قائماً على أشده مع المخالفين.

٩- أن الاعتراض بالقلب على كثير من أدلة المخالفين في العقيدة يحتاج إلى مزيد عناية من الناظر، كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في طيَّات كلامه، وبيَّن أن هذا النوع من الرد يحتاج إلى (تدبر)^(١) و (تأمل)^(٢)، وأنه بحاجة إلى أن (يعطى حقه، ويميز ما فيه من حق وباطل، وأن يبين ما يدل عليه)^(٣)، فكثير من الأدلة والردود تحتاج إلى إعادة صياغة وترتيب للمقدمات ليتبين وجه انقلابها، مما جعله حرياً أن يفرد بالدراسة.



أسباب اختيار الموضوع

ومن أبرز الأسباب التي كشفت عن أهمية هذا الموضوع، ودعت لاختياره ما يلي:

(١) انظر: درء التعارض (١/٣٧٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٢٨٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/٢٨٨) بتصرف يسير.

- ١- جدة الموضوع وأصالته، وقلة البحوث فيه.
- ٢- تفرق كلام السلف حوله، وفقد بعض مؤلفاتهم فيه.
- ٣- قوة هذا النوع من الرد، وعمق أثره على المخالف.
- ٤- تعلق الموضوع بأهم أبواب العلم (العلم بربوبية الله تعالى وأسمائه وصفاته).
- ٥- انتشار المذاهب المخالفة، واستغلالها لوسائل الإعلام المختلفة، وظهور من يطعن في أهل السنة بالحشو، والجمود، وعدم فهم النصوص، وعدم مراعاة المعقولات.
- ٦- قلة الدراسات الجامعة بين التأصيل الأصولي، والتطبيق العقدي.



أهداف هذا الموضوع

يهدف هذا البحث إلى أمور، ومنها:

- ١- تحرير مفهوم القلب عند علماء أصول الفقه، وبيان حقيقته وضوابطه، وتحرير محل النزاع في حجيته.
- ٢- استقراء نصوص الكتاب والسنة، وكلام علماء السلف، واستخراج ما ورد في ذلك من رد على أهل الباطل بطريقة قلب الدليل.
- ٣- إعادة الصياغة لبعض استدلالات المخالفين - خصوصاً الأدلة العقلية - أو لأوجه الاستدلال، أو لأوجه الرد في توحيد الربوبية والأسماء والصفات، لكي يتضح أن الرد فيها مندرج ضمن قلب الدليل.
- ٤- بيان تناسق الأدلة الشرعية، وتوافقها بعضها مع بعض، وأنها لا يمكن أن تدل إلا على الحق، وكشف الشبه التي تثار حول ذلك.
- ٥- الجمع بين التنظير الأصولي للاعتراض بطريقة (قلب الدليل) وبين

التطبيق على الأدلة في العقيدة.

٦- جمع ألقاب المدح التي أطلقها أهل البدع على أنفسهم، وتبيين أحوالهم، للوصول إلى الحكم بأنهم هم الأحق بأضدادها، وأن أهل السنة هم الأحق بها.

٧- وبالمقابل: جمع ألقاب الذم التي نبزوا بها أهل السنة، وتبيين أحوالهم، للوصول إلى الحكم بأنهم هم الأحق بها، وأن أهل السنة هم الأحق بأضدادها.



الدراسات السابقة

يمكن أن أقسم الدراسات السابقة-حول هذا الموضوع-إلى قسمين :

القسم الأول: ما كان في الكلام على نفس الموضوع.

أما في الدراسات المعاصرة - جامعية كانت أو غيرها - فبعد البحث في قوائم الرسائل الجامعية وسؤال ذوي الخبرة لم أجد بحثاً في هذا الموضوع ولا قريباً منه.

وأما في كتب السلف السابقين رحمهم الله، فبعد البحث والاطلاع، لم أجد من كتب في هذا الموضوع إلا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله، فقد ذكر ابن القيم رحمته الله في الرسالة المنسوبة إليه (أسماء مؤلفات ابن تيمية)^(١) رسالتين في هذا الموضوع:

(١) ص (٢١)، وهذه الرسالة نشرها صلاح الدين المنجد، ونسبها لابن القيم، وقد ذكر بعض الباحثين خطأ هذه النسبة، ورجَّح أنها لأبي عبد الله ابن رشيق رحمته الله، وعلى كل حال فابن رشيق من الملازمين لشيخ الإسلام، بل قد قال عنه ابن كثير: «أبصرُ بخط شيخ الإسلام منه، إذا عذب شيء منه على الشيخ استخرجه أبو عبد الله هذا» البداية والنهاية (١٤/ ٢٤١)، وانظر: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية (٩-١١، ٢٢٠).

- ١- إحداهما بعنوان: (٣٠- قاعدة في أن كل آية يحتج بها مبتدع ففيها دليل على فساد قوله).
- ٢- والأخرى بعنوان: (٣١- قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتج به مبتدع فيه دليل على بطلان قوله)، وقال ابن القيم عن الثانية: إنها (نحو مائة ورقة)، وقد ذكر هاتين الرسالتين ابن عبد الهادي في العقود الدرية (ص٣٩)، وقد بحثت عنهما في مصادر كتب شيخ الإسلام المطبوعة، والمخطوطة، والمصادر العامة كتاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين، وتاريخ الأدب العربي (لبروكلمان)، ومعجم المؤلفين، (لعمر رضا كحالة)، والأعلام (للزركلي)، وغيرها وسألت أصحاب الخبرة، فلم أجد لهما ذكراً.
- ٣- ثم وجدت بعد ذلك رسالة في مجموع الفتاوى (٢٨٨/٦)، أولها: «فصل فيه قاعدة شريفة، وهي أن جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق، لا تدل على قول المبطل». وبالتالي في مضمون الرسالة فقد تبين لي فيه ما يلي:
 - تتكون الرسالة (أو القاعدة) من إحدى وخمسين صفحة، من ص (٢٨٨)، وحتى ص (٣٣٨).
 - مقصود الشيخ في هذه الرسالة هو الكلام على قلب الأدلة العقلية، قال الشيخ (٢٨٨/٦): «والمقصود هنا بيان أن الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول والعلوم الكلية والإلهية هي كذلك»، وتكلم الشيخ رحمته الله في هذه الرسالة عن ست حجج عقلية.
 - أما الأدلة السمعية، فقد تكلم في بداية الرسالة - بإيجاز شديد - على خمسة أدلة سمعية (٢٨٩/٦). وكأنه يشير إلى كلام آخر له في الأدلة السمعية، فقد قال في (ص٢٨٨-٢٨٩): «والمقصود هنا

بيان أن الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول والعلوم الكلية والإلهية هي كذلك، فأما الأدلة السمعية فقد ذكرت من هذا أموراً متعددة مما يحتج به الجهمية والرافضة وغيرهم، وذكر الأمثلة الخمسة التي سبق الإشارة إليها.

- والمهم في الموضوع، هل هذه الرسالة هي الرسالة التي أشار إليها ابن القيم (أو ابن رشيق) وابن عبد الهادي، أو هي بعضها؟ هي قطعاً ليست الأولى، لأن الأولى خاصة بالأدلة السمعية، لكن هل هي الثانية؟ في الحقيقة أن هذا أمر محتمل، ولكن قد يصعب القطع به:

فقد سبق أن تلك الرسالة نحو مائة ورقة، بينما هذه إحدى وخمسون صفحة. كما أن عنواني الرسالتين بينهما اختلاف، فتلك الرسالة بعنوان: (قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتج به مبتدع فيه دليل على بطلان قوله).

بينما هذه بعنوان: (فصل فيه قاعدة شريفة، وهي أن جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق، لا تدل على قول المبطل).

فالأولى في جعل أدلته تدل على بطلان قوله، والثانية في جعل أدلته تدل على الحق، وهذان الأمران وإن كان بينهما تلازم، إلا أن بينهما نوع تمايز، مما يصعب معه الجزم بأنها هي، وإن كان غير بعيد، فاختلاف الصفحات قد يكون لاختلاف الصف والطباعة، كما أن اختلاف الأسماء أمر معروف في كتب الشيخ، والله أعلم.

القسم الثاني: ما لم يكن في نفس الموضوع، بل كان في الرد على المخالف عموماً.

وهذا بابه واسع، فكتب الردود كثيرة، وأصحابها يوردون الرد بالقلب -

وإن لم يصرحوا بهذا المصطلح - ضمن الردود، ومن أمثلة ذلك: كتب السنة المتقدمة، وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرها، وقد ورد الكثير منها في هذه الرسالة.



خطة البحث.

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد، وأربعة أبواب وخاتمة، تتلوها الفهارس.

المقدمة، وتحتوي على: الاستهلال، أهمية الموضوع وأسباب اختياره، أهداف البحث، الدراسات السابقة، خطة البحث، منهج البحث.

التمهيد، ويحتوي على:

- شرح مفردات عنوان البحث.
- الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة.
- الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند المخالفين.
- عرض المذاهب في توحيد الأسماء والصفات.

الباب الأول

قلب الأدلة، حقيقته، وحجيته.

وفيه فصلان:

□ الفصل الأول: حقيقة الاعتراض بالقلب وأقسامه.

وفيه أربعة مباحث:

- ◆ المبحث الأول: تعريف القلب (لغة واصطلاحاً).
- ◆ المبحث الثاني: أقسام الاعتراض بالقلب.

- المبحث الثالث : قلب الدليل في الكتاب والسنة.
 المبحث الرابع : كيفية الجواب عن القدح بالقلب.
 □ الفصل الثاني : حجية الاعتراض بالقلب وضوابطه.
 وفيه ثلاثة مباحث :

- ◆ المبحث الأول : مدى حجية القدح بالقلب (تحرير محل النزاع).
 ◆ المبحث الثاني : ضوابط القلب الصحيح.
 ◆ المبحث الثالث : قلب الدليل ، ومدى احتجاج السلف به.
الباب الثاني

قلب الأدلة الإجمالية التي استدلت بها الطوائف
 المضلّة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وفيه ثلاثة فصول :

- الفصل الأول : قلب أدلة المخالفين الإجمالية في توحيد الربوبية.
 وفيه مبحثان :

- ◆ المبحث الأول : قلب الأدلة التي استدلت بها أهل الحلول والاتحاد.
 ◆ المبحث الثاني : قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث.
 □ الفصل الثاني : قلب أدلة المخالفين في مباحث أسماء الله الحسنى :
 وفيه مبحثان :

- ◆ المبحث الأول : قلب أدلة المخالفين في مسألة الاسم والمسمى.
 ◆ المبحث الثاني : قلب أدلة نفاة الأسماء الحسنى.

□ الفصل الثالث: قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله ﷻ

وفيه ثلاثة مباحث :

- ◆ المبحث الأول : قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه.
- ◆ المبحث الثاني : قلب الأدلة التي استدلوا بها على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل.
- ◆ المبحث الثالث : قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

الباب الثالث

قلب الأدلة التفصيلية التي استدلت بها الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وفيه فصلان :

□ الفصل الأول : قلب أدلة المخالفين التفصيلية في توحيد الربوبية.

وفيه ثلاثة مباحث :

- ◆ المبحث الأول : قلب أدلة المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف.
 - ◆ المبحث الثاني : قلب أدلة المخالفين في مسألة دليل التمانع.
 - ◆ المبحث الثالث : قلب أدلة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم.
- الفصل الثاني : قلب أدلة المخالفين التفصيلية في باب صفات الله ﷻ.

وفيه مبحثان :

- ◆ المبحث الأول : قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله ﷻ الذاتية.
- ◆ المبحث الثاني : قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله ﷻ الفعلية.

الجواب الرابع

قلب الألقاب التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم، أو على أهل السنة.

وفيه فصلان :

□ الفصل الأول : قلب ألقاب الذم التي أطلقها المبتدعة على أهل السنة، وبيان أنهم هم الأحق بها.

وفيه خمسة مباحث :

◆ المبحث الأول : قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الممثلة، والمشيهة).

◆ المبحث الثاني : قلب تسميتهم أهل السنة بـ (المجسمة).

◆ المبحث الثالث : قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الحشوية).

◆ المبحث الرابع : قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابتة) أو (الغناء) و(الغثاء).

◆ المبحث الخامس : قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلة) أو (العامة).

□ الفصل الثاني : قلب ألقاب المدح التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم.

وفيه ستة مباحث :

◆ المبحث الأول : قلب تسميتهم بـ (أهل التوحيد).

◆ المبحث الثاني : قلب تسميتهم بـ (أهل العدل).

◆ المبحث الثالث : قلب تسميتهم بـ (أهل الحق) و (أهل البرهان).

◆ المبحث الرابع : قلب تسميتهم بـ (أهل التنزيه).

◆ المبحث الخامس : قلب تسميتهم بـ (أهل السنة والجماعة).

◆ المبحث السادس : قلب تسمي الفلاسفة بـ (الحكماء).

الخاتمة : وفيها أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

الفهارس:

- ١- فهرس الآيات
- ٢- فهرس الأحاديث
- ٣- فهرس الآثار
- ٤- فهرس الأعلام المترجم لهم
- ٥- فهرس الفرق والطوائف

ثبت المراجع

فهرس الموضوعات.



منهجي في البحث

- ١- التقرير الأصولي لمسألة القدح بالقلب، بتعريفه وبيان أقسامه، وأمثلتها وضرب بعض الأمثلة لها من مسائل العقيدة، وذكر وروده في نصوص الوحي، ثم ذكر كيفية الجواب عنه.
- ٢- تحرير القول في حجّة القلب، واستقراء ضوابط القلب الصحيح.
- ٣- استقراء كتب السلف من أهل السنة والجماعة-متقدميهم ومتأخريهم- لحصر وجمع الأدلة النقلية والعقلية التي قلبوها على أهل البدع في باب الربوبية والأسماء والصفات، وبيان مدى اعتمادهم على الرد بالقلب.
- ٤- أذكر المسألة التي ورد فيها الدليل الذي يراد قلبه على الخصم، بذكر مذهب أهل السنة فيها وأبرز أدلتهم، ثم أورد أقوال الفرق المخالفة فيه، مع حججهم التي أنقضها بعد ذلك بطريقة قلب الدليل، مع

الإشارة لمواضع بقية الأدلة وبقية الردود بأنواع الرد الأخرى.

٥- دراسة هذه الأدلة دراسة مفصلة، بالرجوع للكتب المعتمدة، عند أهل

السنة، وعند المخالفين، من كتب العقيدة والتفسير وشروح الأحاديث وغيرها، لتبيين كيف استدلت كل فرقة بذلك الدليل، وقد يتطلب الحال في بعض المواضع إعادة الصياغة للاستدلال ولمقدماته ليتبين كيف يكون اعتراض أهل السنة على تلك الأدلة اعتراضاً بالقلب، إذ إن القلب قد يكون بمقدمة معينة من مقدمات الدليل، أو يكون في جزء أو رواية أخرى لذلك الدليل، ونحو ذلك، فقد لا يتبين كون الاعتراض من باب الاعتراض بالقلب لأول وهلة.

٦- رَجِّعْ كل مثال من الأمثلة والأدلة المقلوبة إلى القسم الذي تكون فيه من أقسام القلب المتعددة حسب الإمكان.

٧- أذكر كلام من وقفت على كلامه من الأئمة الذين قلبوا ذلك الدليل على الخصم، مبيناً معنى قوله عند الحاجة.

٨- وبهذا فإنني لا أورد من الردود إلا ما كان سبيله قلب الدليل، بأي نوع من أنواع القلب، ولكن قد أخرج عن هذا، وأذكر بعض الردود من غير القلب، وذلك لأمر:

أ- أن أكون قد تكلمت على مسألة ما، ولهذه المسألة أدلة أساسية في تفعيدها وفهمها، وتقوم تلك المسألة عليها، ولا أجد لهذه الأدلة الأساسية رداً بطريقة القلب، وإنما أجد القلب المذكوراً لأدلة أخرى ضمن تلك المسألة، فما كان هذا حاله فإنني لم أجد بداً من إيراد تلك الأدلة الأساسية فيه، مع الرد عليها بشيء من الاختصار.

ب- وقريب منه أن يكون بعض الأدلة عليه جواب بطريقة القلب، إلا أن الجواب بالقلب لذلك الدليل قد لا يكون فيه الحل التام لتلك

الشبهة، بل يكون القلب من قبيل النقض الذي يبين اضطراب ذلك الدليل وتناقضه، ومن المعلوم أن الشبهة إذا أوردت فلا بد من الرد عليها بما يكشفها، فيكون من اللازم في هذه الحالة الإشارة إلى كشف تلك الشبهة بطريق الحل والكشف، مع الجواب عليها بالقلب، خصوصاً وأن القلب قد يكون في بعض المواضع لدليل فاسد، ويكون من باب إلزام الخصم بدليله وبيان أنه لو صح لكان مؤدياً لتقيض حكمه، من غير التزام لصحة ذلك الدليل^(١).

ج- أن بعض حجج الخصوم قد تكون مبنية على عدة مقدمات (خصوصاً الأدلة العقلية، كدليل الأعراض والتركيب وغيرها)، ويكون الرد بالقلب متوجهاً لإحدى تلك المقدمات أو لبعضها، فلذكر القلب لا بد من ذكر ذلك الدليل بمقدماته، ليتبين المراد به، وإذا ذكرت المقدمات كان من اللازم كشف باطلها والجواب عنها، وقد لا يتأتى الجواب بالقلب في جميع تلك المقدمات.

د- أن يكون الرد بقادح من القوادح التي تشترك مع القلب في معناه العام، وإن لم تجتمع فيها شروطه، والتي قد تجوز بعض الأئمة بإطلاق القلب عليها، وأخص هذه القوادح: النقض، والقول بالموجب، وقد بينت مسوغات إطلاقي للقلب على القدح بالنقض ضمن الباب الأول.

ه- أن أرى رداً من الردود القريبة من القلب، ولكنها لا تدخل فيه، كالمعارضة بنظير دليل المستدل، لا بعين دليله، فقد استعملت ذلك قليلاً في هذه الرسالة.

(١) انظر على سبيل المثال: قلب أدلة الفلاسفة في نفهم لعلم الله بالجزئيات.

ومن ذلك على سبيل المثال للتوضيح: احتجاج بعض الأشاعرة على قولهم بالكلام النفسي بما ورد من تقييد بعض الأقوال بأنها في النفس، كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨].

فَرَدَّ عَلَيْهِمْ بَعْضُ الْأُئِمَّةِ بِأَنَّ هَذَا يُعَارَضُ بِمَا وَرَدَ مِنْ تَقْيِيدِ بَعْضِ الْأَقْوَالِ بِأَنَّهَا فِي النَّفْسِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨].

٩- استعملت - في هذا البحث - مفهوم القلب بأشمل معانيه: (جعل دليل المستدل دليلاً عليه)، ولم ألتزم جميع ضوابط القلب التي ذكرها الأصوليون للقلب الخاص، وذلك لأمر:

أ- صدق المفهوم اللغوي والاصطلاحي العام للقلب على تلك الردود، ألا وهو (جعل دليل المستدل دليلاً عليه) فكل ما تحقق فيه هذا المعنى أمكن إيرادها ضمن تلك الأجوبة، سواء كان دليلاً عليه في نفس المسألة (وهذا هو الأصل والغالب) أو في غيرها مما يشترك معها في الموضوع العام (وهو ما يسمى بالنقض) والغالب أنني أجمع بين كلمتي النقض والقلب فيما هذا شأنه.

ب- أن هذا التوسع في إطلاق القلب قد استعمله جمع من أكابر العلماء عند التطبيق، بل استعمله جمع من الأصوليين الذين وضعوا تلك الضوابط للقلب، وذلك كالغزالي^(١) وابن القيم،

(١) محمد بن محمد بن محمد الإمام أبو حامد الطوسي الغزالي الفقيه، الشافعي، الأشعري المتصوف، ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة، وصنف في كثير من العلوم، كالفقه والأصول والرقائق والمنطق والكلام، من أشهر مصنفاته: إحياء علوم الدين، والمستصفي والاقتصاد في الاعتقاد وتهافت الفلاسفة، توفي سنة (٥٠٥هـ) انظر: طبقات الشافعية (١/٢٩٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٦/١٩١).

وابن عقيل^(١)، وغيرهم^(٢).

ج- أن المراد الأصلي في نقاش تلك الأدلة هو إبطالها وبيان اضطراب أصحابها، فتبقى تسمية ذلك النوع من الرد وتحت أي اسم يندرج وهل تحققت فيه ضوابط القلب.. إلخ - تبقى قضية فرعية لفظية اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا تبين المقصود، وصحَّ طريق الاعتراض على وفق قواعد الاستدلال والرد المحكمة.

١٠- وبالنسبة لقلب الألقاب فإنني أوردت أشهر الألقاب التي أطلقها المخالفون في باب الربوبية والأسماء والصفات على أنفسهم، أو التي نبزوا بها أهل السنة والجماعة.

١١- بينت معاني الغامض من تلك الألقاب في اللغة والاصطلاح، ومراد من استخدمها من المخالفين بإطلاقها، مع ذكر مواطن استخدامهم لها.

١٢- بيّنت - إجمالاً - واقع تلك الفرق وأنهم هم الأحق بألقاب السوء التي نبزوا بها أهل السنة والجماعة، وأنهم هم الأحق أن يوصفوا بنقيض ما أطلقوه على أنفسهم من ألقاب المدح، وأن أهل السنة هم

(١) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، أبو الوفا، البغدادي، الأصولي، الفقيه الحنبلي الواعظ، المتكلم المقرئ، ولد سنة ٤٣١هـ، كان يميل إلى الاعتزال في حدائته لاجتماعه بعلمائهم، ثم عدل عن هذا المذهب، وكان ثاقب الفهم، نادر الذكاء، كثير التصانيف، من تصانيفه: الفنون، و: الواضح في أصول الفقه، توفي ببغداد سنة ٥١٣هـ.

انظر: البداية والنهاية (١٢/١٧٩)، سير أعلام النبلاء (١٩/٤٤٣)، المقصد الأرشد (٢/٢٤٥).

(٢) حول هذا التوسع وأمثله، انظر من هذه الرسالة: الباب الأول - الفصل الثاني - المبحث الثاني - المطلب الثاني (شروط القلب)، وانظر: تهافت الفلاسفة (٧٥)، بدائع الفوائد لابن القيم (٤/٨٤٥).

- الأحق بألقاب المدح تلك، كلقب أهل التوحيد والعدل وغيرهما مثلاً.
- ١٣- ذكرت ما وقفت عليه من كلام الأئمة الذين قلبوا تلك الألقاب على أهل البدع، وما لم أجد لهم فيه قلباً فقد اجتهدت - ملتصقاً بالتوفيق من الله - في محاولة القلب لما بدا لي وجهاً من القلب فيه، من طريق لغوي أو غيره، أو بالقياس على ما ذكره العلماء في الأمثلة التي قلبوها، بالسير على منوالها.
- ١٤- أعزو الآيات القرآنية الكريمة الواردة في البحث بذكر السورة ورقم الآية، بعد كتابتها بالرسم العثماني.
- ١٥- وأما الأحاديث فما كان منها في الصحيحين - أو أحدهما - اكتفيت بعزوه إليهما.
- وما لم يكن فيهما ذكرت تخريجه في الكتب الستة أو التسعة، إن كان فيها، وغيرها من الكتب التي خرجته، مع ذكر حكم لأحد الأئمة عليه إن وجدت ذلك.
- وقد اكتفيت في ذلك بذكر الجزء والصفحة ورقم الحديث، دون ذكر لأسماء الأبواب، تخفيفاً من مقدار الحواشي.
- ١٦- وثقت ما نقلته من الأقوال والأدلة والردود وغيرها بعزوه إلى مصدره.
- ١٧- ترجمت للأعلام غير المشهورين فقط الواردين في صلب البحث، فلم أترجم للأنبياء - صلوات الله عليهم - ولا للصحابة - رضوان الله عليهم، ولا للأئمة المشهورين، كالأئمة الأربعة وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن حجر رحمهم الله، وكذا أصحاب الكتب المسندة ورواتها وكذا رواة الأحاديث والآثار، مما جاء ذكره، وكذا الباحثين المعاصرين، كما أنني لم ألتزم الترجمة للأعلام الواردين ضمن النصوص المنقولة عن أحد العلماء، وإنما التزمت بالترجمة لما ورد ضمن ما كتبه الباحث من إنشائه، ولا شك أن الشهرة أمر نسبي،

يختلف حسب الفن والناظر فيه، ولكنني اجتهدت في ذلك حسب المستطاع.

١٨- عرفت بالفرق غير المشهورة، وأما ما اشتهر منها - كالمذاهب الأربعة - وكذا الديانات المشهورة فلم أعرف به.

١٩- عرّفت بالطوائف والمصطلحات والألفاظ الغريبة الواردة في البحث.

٢٠- وضعت الآيات بين قوسين مزهرين: ﴿،﴾، والأحاديث بين قوسين مكررين: «-»، وأثار الصحابة بين قوسين مفردين: (-)، والنصوص بين قوسين مكررين: «-»، وما أوردته من كلامي في وسط بعض النصوص المنقولة للتوضيح، فإنني قد وضعته بين قوسين معقوفين: [-].

٢١- الكلام المنقول بنصه يكون بين قوسي تنصيص كما سبق: «»، وأحلت إليه بعد نقله بذكر المرجع مباشرة، وأما المنقول بمعناه، فلم أجعله بين أقواس، بل أحلت إليه بعد ذكر معناه بقولي: انظر.

٢٢- إذا أطلق في هذا البحث (شيخ الإسلام) فالمراد به ابن تيمية رحمته الله، وإذا أطلق في المراجع: مجموع الفتاوى، فالمراد بها مجموع فتاواه.



ولقد واجهتني في هذه الرسالة مصاعب عديدة، ومن أهمها:

١- كثرة مباحث هذه الرسالة، وعمق مسائلها، حيث إنها لم تختص بمسألة معينة من مسائل الاعتقاد، بل تناولت الكلام على جميع أبواب توحيد الربوبية والأسماء والصفات، مما يمثل غالب ما كتبه السابقون - من أهل السنة وغيرهم - في علم العقائد والكلام والفلسفة، مما استغرق من الباحث جهداً في تتبع مسائل الرسالة ودراستها.

٢- أن هذا البحث قد تداخل فيه تخصص أصول الفقه مع تخصص العقيدة، وقد أوعز للباحث التوسع في التنظير الأصولي لقلب الدليل،

حيث خصص لهذا الأمر باباً كاملاً، شمل الجانب التنظيري من كتب أصول الفقه، وشيئاً من الجانب التطبيقي من كتب الفروع الفقهية، مما سبب طول ذلك الباب بما لم يكن في الحسبان.

٣- أن هذا البحث قد تناول قلب الأدلة على عامة المدارس الفكرية المخالفة، حيث تمت دراسة أدلة المدارس الكلامية، كالمعتزلة ومن تبعهم من الزيدية ونحوهم، وكذا الأشاعرة والماتريدية. كما تناولت دراسة المدرسة الصوفية، وخصوصاً الغالية منها، كأهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

وكذلك شملت دراسة المدارس الفلسفية، سواء من انتسب إلى الملة منهم أو من لم ينتسب، فضلاً عن مدرستي علم أصول الفقه (متكلميههم وفقهائهم)، وعلم الجدل، والذي تضمنه الباب الأول من الرسالة.

ولا شك أن لكل مدرسة من هذه المدارس مصنفاتها العميقة، ولغتها الخاصة، وطريقتها المتميزة، والتي تستلزم ممن أراد نقدها جهداً كبيراً، ووقتاً مديداً في اكتساب آلتها، وتتبع كتبها، وتأمل كلامها، وفك مصطلحاتها ورموزها، والوقوف مع أدلتها، ثم محاولة كشف تلك الأدلة وحلها وقلبها، بالرجوع إلى كتب أهل السنة، أو إلى ردود بعض تلك الفرق على بعض.

٤- أن هذه الرسالة مختصة بالرد على أدلة المخالفين بطريقة من أدق أنواع الرد والنقض، ومن المعلوم أن رد الأدلة هو آخر مرحلة يتطرق إليها الباحث في كافة العلوم، ذلك أن رد الدليل مبني على دراسة الدليل، ودراسة الدليل فرع عن بيان قول المستدل به وشرحه، وذلك مبني على بيان أصل المسألة وشرحها، بل إنه كثيراً ما يكون الدليل المقلوب دليلاً لمسألة متفرعة عن أحد الأقوال، لا دليلاً لأصل القول، مما يستلزم بيان أصل المسألة و فرعها وأدلتها، بل إن نفس القلب للدليل

كثيراً ما يكون مبنياً على نوع آخر من الرد، بالنقض أو غيره.
 وكل هذه الأمور كانت بحق سبباً رئيسياً لطول هذا البحث وتشعبه بما
 لم يكن بالحسبان، إذ إن تجاوز بعض هذه المراتب هو مما يخل ولا شك
 بالبحث، مما استغرق من الباحث وقتاً وجهداً في هذه الرسالة.
 والحمد لله أولاً وآخراً، فلقد يسر الله الأمور، وأعان بفضلته على إتمام
 هذا البحث، وتذليل صعابه، وتجاوز عقباته، أسأل المولى عز وجل أن
 يجعل ذلك خالصاً لوجهه الكريم.



وفي الختام لا يسعني إلا أن أتوجه بالحمد لله الشكر الجزيل له على
 عظيم منته، وواسع كرمه، وجزيل فضله، فنعمه لم تزل علي تترى، وآلاؤه
 الجمة غامرة لي عموماً، وفي بحثي هذا على الخصوص، فله الحمد أولاً
 وآخراً، باطناً وظاهراً.

ثم أنني بالشكر الجزيل لمن قرن الله حقهما بحقه، وهما الوالدان
 حفظهما الله، فأسأل الله أن يحفظهما، وأن يرحمهما كما ربياني صغيراً،
 وأن يعفوا عن تقصيري في حقهما.

كما أتوجه بالشكر الجزيل لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،
 ممثلة في كلية أصول الدين، وقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، حيث
 أتاحت لي فرصة الدراسة فيها، واللقيا بالمشايخ الكرام، ونهل العلم منهم،
 ثم أتاحت لي الفرصة لمواصلة الدراسة وإعداد هذه الرسالة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل لفضيلة شيعي المشرف على هذه الرسالة،
 فضيلة الشيخ:

د.عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف حفظه الله، الذي غمرني برعايته

الكريمة، وأعطاني من وقته الثمين، ونورني بتوجيهاته القويمة، وسدّدني بملحوظاته الدقيقة، وصبر على طول المدة واتساع البحث وكسل الباحث، وأفادني - قبل علمه - بحلمه، وقبل دلّالته بدلّه، وبخلقه وتريبته وسمته، فأسأل المولى أن يجزيه عني خير الجزاء، وأن يبارك في علمه، وألا يحرمنا في المستقبل من مزيد إرشاده وتوجيهه، وأن يجعله مباركاً أينما كان.

كما أنني أشكر كل من وقف معي في هذا البحث وساندني فيه، من الزوج المؤازر العزيز، والشيخ المبارك الموجّه، والأخ الناصح المقوم.

أسأل الله عز وجل أن يجعل هذا العمل - وكل الأعمال - خالصة لوجهه الكريم، صواباً على سنة خير المرسلين ﷺ، وأن يهدي بهذا المكتوب ضالاً، ويرشد به حائراً، وينور به مهتدياً، كما أسأله أن يجعلنا مباركين أينما كنّا، وأن يختم بالصالحات أعمالنا، وأن يرينا الحقّ حقاً ويرزقنا اتّباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، وأن يهدينا لما اختلف فيه من الحق بإذنه، إنه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



التمهيد

أولاً: شرح مفردات عنوان البحث.

عنوان هذه الرسالة هو: (قَلْبُ الْأَدِلَّةِ عَلَى الطَّوَائِفِ الْمُضِلَّةِ فِي تَوْحِيدِ الرَّبَوِيَّةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ).

وعليه فالمفردات التي يحتويها هذا العنوان هي: (القلب) و(الأدلة) و(الطوائف المضلّة) و(توحيد الربوبية والأسماء والصفات).

- فأما (القلب): فسيأتي بيانه مفصلاً في الباب الأول من هذه الرسالة، وخلاصة القول في معناه الاصطلاحي العام: أنه بيان المعترض (القلب) أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له.

وبهذا القيد (القلب) تخرج بقية أنواع الردود، كالرد بعدم صحة الدليل، أو بفساد الاعتبار، أو بعدم التأثير... إلخ، فلا أذكره إلا إذا كان ذكره من لوازم قلب الدليل، أو كان داخلاً في المعنى الإجمالي للقلب، ومقارناً له، كفساد الوضع.

- وأما (الأدلة): فسيأتي الكلام عنها أيضاً في المبحث الثاني (التالي) من هذا التمهيد، وخلاصة القول في المعنى الشرعي للدليل: أنه ما يُتَوَصَّلُ بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن.

والأدلة التي تم مناقشتها في هذه الرسالة هي على نوعين:

النوع الأول: الأدلة الإجمالية، ويعنى بها الأصول الكلية والطرق العامة التي بنى عليها المخالفون مذاهبهم، وترتب عليها عامة أقوالهم التفصيلية، وهي:

- في توحيد الربوبية :

١- الأدلة العامة التي استدلت بها أهل الحلول والاتحاد^(١).

٢- مسألة حدوث الحوادث.

- وفي توحيد الأسماء :

١- الأدلة التي استدلت بها المخالفون في مسألة الاسم والمسمى.

٢- الأدلة التي استدلت بها نفاة الأسماء الحسنی.

- وفي توحيد الصفات :

١- الأدلة التي استدلتوا بها على التنزيه.

٢- الأدلة التي استدلتوا بها على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل.

٣- دليل التركيب والتجسيم.

النوع الثاني: الأدلة التفصيلية: وهي الأدلة المختصة بأعيان المسائل

والصفات في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

ويدخل في ذلك: الأدلة من القرآن الكريم، ومن السنة -صحيحها

وضعيفها^(٢)- ومن الآثار كذلك، كما يدخل فيه الأدلة العقلية التفصيلية،

والاحتجاجات العامة بأقوال العرب، أو بأشعارهم، أو بأقوال أئمة اللغة

والنحو، فكل ذلك داخل في مفهوم الأدلة التي تناولتها هذه الدراسة.

وعلى هذا فالأدلة التي تدخل في البحث هي ما استدلت به المخالف على

(١) وهذه المسألة وإن تضمنت بعض الأدلة الخاصة التفصيلية، إلا أنها قائمة على أصلين عامين، بنى عليهما أهل وحدة الوجود مذهبهم، وهما: قولهم إن المعدوم شيء ثابت في عدم، وقولهم: إن وجود الأعيان هو عين وجود الله.

(٢) سيأتي البيان بأن قلب الدليل لا يشترط فيه صحة الدليل، إذ المراد منه الرد على الخصم وإبطال استدلاله والبيان بأن الدليل (الذي ارتضاه الخصم، وسلم به واستدل به) لا تصح دلالاته على مطلوبه، بل إنه يدل على نقيض مقصوده.

بدعته، ويخرج بهذا القيد ما أجاب به المخالف عن أدلة أهل السنة بتحريف أو تفويض ونحوه، فلا يدخل، اللهم إلا إذا كان المخالف قد حرّف النص، واستدل على تحريفه بدليل آخر، فقد يُقَلَّب عليه الدليل الآخر ليكون شاهداً على بطلان تحريفه للنص الأول، ومبيناً أن تفسيره الصحيح موافقٌ لأهل السنة، ولهذا عدة أمثلة مثورة في طيات الرسالة.

وقد استعملت عبارة: (قلب الأدلة) دون (قلب الاستدلال)، لأن أكثر ما وقفت عليه من استعمال العلماء-وبخاصة أهل الأصول- قولهم: (قلب الدليل)، ولا يبدو لي في هذا تنقص للدليل، إذ إن القلب لغة: (رد الشيء من جهة إلى جهة)^(١)، فحيث كان الدليل متجهاً للدلالة على الامتناع -مثلاً- رُدَّ إلى جهة الدلالة على الوجوب أو الإمكان، وعلى كل فالأمر في هذا واسع.

وقد رأيت أن ألحق بهذا البحث مسألة شبيهة به، ألا وهي: (قلب الألقاب التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم، أو على أهل السنة)، وقد أدخلتها في موضوع قلب الأدلة من باب التبع، أو من باب المعنى اللغوي لكلمة (الدليل)، ألا وهو: (الأمارة في الشيء)^(٢)، فالألقاب هي من الأمارات والعلامات التي تدل على الفرق التي أطلقت عليها، والله أعلم.

-وأما: (الطوائف المضلّة):

فالأصل أن المراد بهم طوائف المتكلمين المنتسبين إلى الإسلام، وأبرزها: الجهمية، والمعتزلة (ومن تبعهم من الزيدية ونحوهم)، والأشاعرة، والماتريدية. وثمة طوائف أخرى قُصِدَت بالأصالة أيضاً، إلا أنها في بعض مباحث هذه الرسالة، ومنها:

- الفلاسفة، وذلك في مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم

(١) معجم مقاييس اللغة (١٧/٥).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢/٢٥٩).

بقدم العالم)، وكذلك في مبحث: (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم)، وقد يُذكَرون تبعاً في بقية المباحث.

-غلاة الصوفية، وذلك في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود).

ووصف هذه الطوائف بأنها (مُضِلَّة) معتبر بالمسائل التي خالفوا فيها في موضوع البحث (توحيد الربوبية والأسماء والصفات)، ولا يمنع ذلك أن يكون ممن ينتمي إلى بعض هذه الطوائف من قد وافق الحق، وكان له قدم صدق فيما سوى هذا الباب من أبواب الدين علماً وعملاً، في أمور الفقه وميادين الدعوة والجهاد ونحو ذلك، فليس الكلام هنا على شخص بعينه، وإنما على (طوائف)، فالوصف يكون لما اختصت به تلك الطوائف من بدع مخالفة لمذهب سلف الأمة في أبواب الاعتقاد، فبهذا الاعتبار صح وصفها بالضلال والإضلال، ولم يُقْتَصَر على وصفها بمطلق (المخالفة) التي يدخل فيها من كان مندرجاً ضمن أهل السنة، كالمذاهب الفقهية المختلفة.

وبيان ذلك أن الخلاف على مراتب متفاوتة:

١- فمنه: خلاف التنوع اللفظي: من مثل الاختلاف في ألفاظ أشبه بالمترادفات.

كمن عرّف الإيمان بأنه: قول وعمل. ومن عرفه بأنه: قول وعمل ونية ومن عرّفه بأنه: قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان^(١).

٢- ومنه خلاف التنوع غير اللفظي: وهو أوسع من سابقه، كالخلاف في المتلازمات المتباينات أو المتداخلات.

وذلك كمن عرّف الصراط المستقيم بأنه الإسلام، ومن عرفه بأنه القرآن. أو من عرّف الظالم لنفسه بأنه من لا يؤدي الزكاة، ومن عرّفه بأنه

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٠٥-٥٠٧).

الذي يؤخر الصلاة عن وقتها^(١).

ويدخل فيه الاختلاف في الأعمال المشروعة من العمليات والدعويات، كمن اشتغل بعلم الحديث ومن اشتغل بعلم الفقه.

٣- ومن الخلاف: خلاف التَّضَادِّ السَّائِغِ، كمن رأى في مسألة فقهية فرعية القول بالتحريم ومن رأى القول بالجواز مع احتمال الأدلة لذلك، ولا داعي للتمثيل فهو أمرٌ بَيِّنٌ.

٤- ومن الخلاف: خلاف التَّضَادِّ الذي لا يسوغ، إلا أنه لا يُضَلَّلُ صاحبه ولا يُبَدَّعُ.

كالخلاف في بعض الفقهيات التي استبان دليلها، واتضح خطأ المخالف فيها.

من مثل خلاف الحنفيَّة في النكاح بلا ولي، وقد يدخل فيه من خالف في الصورة من السَّلفِ.

فهذه أربعة أنواع من الخلاف، وليست هي المرادة بهذا البحث.

٥- ومن الخلاف نوع خامس، ألا وهو: خلاف التَّضَادِّ الذي يُضَلَّلُ صاحبه بمخالفته، وقد يُبَدَّعُ، بل قد يُكْفَرُ بها، إما بتكفير مقالته دون عينه، أو حتى مع تكفير عينه.

وهذا من مثل خلاف الخوارج الذين يَقْتُلُونَ أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان.

ومن مثل خلاف الفلاسفة القائلين بقدم العالم، ونفي علم الله للجزئيات، أو نفي علمه لكل ما سواه، أو خلاف غلاة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، أو خلاف الجهمية والمعتزلة والرافضة القائلين بخلق

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/٣٩٠-٣٩١).

القرآن، وكذلك نفاة الصفات أو بعضها، على اختلاف طوائفهم، وتفاوتهم في تحقُّقهم بالبدعة والضلال.

ومرتبة الخلاف التي تتناولها هذه الدراسة إنما هي المرتبة الأخيرة دون ما قبلها، حيث تناولت الكلام على غلاة الفلاسفة في مبحث قدم العالم وغيره، وعلى غلاة الصوفية - أصحاب وحدة الوجود - في مبحث الحلول والاتحاد، وعلى طوائف الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم في بقية المباحث، وجميع الخلاف الواقع هنا هو من النوع الأخير الذي يكون صاحبه ما بين التبديع والتكفير، وكلاهما داخل في مفهوم خلاف البدعة والضلالة، ولهذا كان التعبير في عنوان هذه الرسالة بـ(الطوائف المضلة) أدق وأصح من التعبير بـ(الطوائف المخالفة).

قال الإمام أبو المظفر السمعاني^(١): «وبهذا يظهر مفارقة الاختلاف في مذاهب الفروع اختلاف العقائد في الأصول، فإننا وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ من بعده اختلفوا في أحكام الدين، فلم يفتروا، ولم يصيروا شيعاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، ونظروا فيما أُذِنَ لهم، فاختلفت أقوالهم وآراؤهم في مسائل كثيرة [ثم عدد بعض الفقهيات التي اختلف فيها الصحابة، ثم قال:] فصاروا باختلافهم في هذه الأشياء محمودين، وكان هذا النوع من الاختلاف رحمة من الله لهذه الأمة، حيث أيدهم باليقين، ثم وسَّع على العلماء النظر فيما لم يجدوا حكمه في التنزيل والسنة، فكانوا مع

(١) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن أبو المظفر السمعاني الحافظ، من أهل مرو، ولد سنة (٤٢٦هـ)، وتفقه أولاً على أبيه في مذهب أبي حنيفة، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، كان زاهداً ورعاً واعظاً متمسكاً بالسنة وعقيدة السلف والرد على المبتدعة، وكانت له يد طولى في فنون كثيرة، من مصنفاته: تفسير القرآن، والانتصار لأهل الحديث وقواطع الأدلة في أصول الفقه، وتوفي سنة (٤٨٩هـ).

انظر: طبقات الشافعية (١/٢٧٣)، البداية والنهاية (١٢/١٥٣)، سير أعلام النبلاء (١٩/١١٤).

هذا الاختلاف أهل مودة ونصح، وبقيت بينهم أخوة الإسلام، ولم ينقطع عنهم نظام الألفة.

فلما حدثت هذه الأهواء المردية الداعيةً صاحبها إلى النار ظهرت العداوة، وتباينوا، وصاروا أحزاباً، فانقطعت الأخوة في الدين، وسقطت الألفة، فهذا يدل على أن هذا التباين والفرقة إنما حدثت من المسائل المُحدثة التي ابتدعها الشيطان، فألقاها على أفواه أوليائه ليختلفوا، ويرمي بعضهم بعضاً بالكفر»^(١).

- وأما (توحيد الربوبية والأسماء والصفات): فبيان ذلك ببيان نوعي التوحيد، فإن التوحيد الذي جاءت به الرسل يتضمن أمرين:

١- توحيد المعرفة والإثبات، ويدخل فيه: إثبات ربوبية الله تعالى، وإثبات أسمائه الحسنى وصفاته العُلا، ولذا فإن كثيراً من أهل العلم من يجعل هذا التوحيد على قسمين:

أ- توحيد الربوبية.

ب- توحيد الأسماء والصفات.

والخلاف في هذا التقسيم خلاف لفظي.

٢- توحيد القصد والطلب، وهو التوحيد العملي الإرادي، ويسمى بتوحيد الألوهية، أو توحيد العبودية، ويراد به أفراد العبادة لله، فلا يعبد إلا إياه، ولا يدعى سواه^(٢).

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٤٨-٤٩).

(٢) انظر: الصفدية (٢/٢٢٨-٢٢٩)، مجموع الفتاوى (٤/١٥٠-١٥٢) (١٧/١٠٧-١٠٨)، منهاج السنة النبوية (٣/٢٨٩-٢٩٢)، بيان تلبس الجهمية (١/٤٧٨-٤٧٩)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٤-٢٢٦، ٢٨٤)، شرح العقيدة الأصهبانية - ت: د: السعوي (١/٨٥).

والمقصود بهذه الرسالة هو النوع الأول من التوحيد، فيشمل القول في ربوبية الله، وفي أسمائه الحسنى، وفي صفاته العلا.

ثانياً: الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة.

● المسألة الأولى: الدليل، ومعناه في اللغة والشروع.

الدليل في اللغة (فَعِيل) بمعنى: (فاعل)، فالدَّلِيلُ هو الدَّالُّ، وهو ما يُستدلُّ به، وهو الأمانة على الشيء.

يقال: دَلَّه على الطريق يَدُلُّهُ دَلَالَةً ودِلَالَةً ودُلُولَةً: إذا هداه إليه، وعَرَّفَه عليه، وهو بَيْنُ الدَّلَالَةِ والدِّلَالَةِ^(١).

وأما في الاصطلاح فقد عرفه الموفق ابن قدامة^(٢) بأنه: «ما يَتَوَصَّلُ بصحيح النظر فيه إلى علمٍ أو ظنٍ»^(٣).

ويلاحظ في هذا التعريف شمول مفهوم الدليل لما أفاد العلم وما أفاد الظن، فالجميع يسمَّى دليلاً، وهذا هو قول عامة الفقهاء، وهو الصحيح^(٤).

وأما (الاستدلال) في اللغة فهو: طلب الدليل.

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢/٢٥٩)، تهذيب اللغة (٤٨/١٤)، لسان العرب (١١/٢٤٨).

(٢) هو أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، صاحب التصانيف، منها: المغني، الكافي، وغيرها، ولد سنة ٥٤١هـ، وتوفي سنة ٦٢٠هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/١٦٥-١٧٣)، البداية والنهاية لابن كثير (١٣/٩٩-١٠١).

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة مع حاشية ابن بدران (٢/٤٦)، وانظر: شرح الكوكب المنير (١/٥٢).

(٤) انظر: قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني-ت: هيتو (٥٥-٥٦)، التمهيد لأبي الخطاب (١/٦١)، شرح الكوكب المنير (١/٥٣).

وعليه فالمستدل: هو طالب الدليل، فيشمل السائل والمسؤول، لأن السائل (المستفتي) يطلب الدليل من المسؤول، والمسؤول (المفتي) يطلب الدليل من الأصول^(١).

إلا أن الشائع هو إطلاق (المستدل) على الثاني، وهو من يحتج بالدليل ويستنبط الحكم منه.

وعلى هذا فيكون الاستدلال - كما عرّفه الباجي^(٢) - : «الاهتداء بالدليل والافتقار بآثره حتى يوصل إلى الحكم»^(٣).

وقد نُقل عن الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه قال: «الدالُّ: الله تعالى، والدليل: القرآن، والمُبيِّن: الرسول، والمُستدِلُّ: أولو العلم، هذه قواعد الإسلام»^(٤).

● المسألة الثانية: بياض أدلة أهل السنة في مسائل الاعتقاد.

لقد قام مذهب أهل السنة والجماعة في أبواب الاعتقاد على ثلاثة مصادر، وهي:

كتاب الله، وسنة نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإجماع سلف الأمة^(٥).

(١) انظر: العدة لأبي يعلى (١/١٣٢)، قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني - ت: هيتو (٥٦)، التحبير شرح التحرير (١/٢٠٨)، شرح الكوكب المنير (١/٥٥).

(٢) هو سليمان بن خلف بن سعد الأندلسي الباجي القرطبي المالكي، ولد سنة (٤٠٣هـ)، برع في علم الكلام والنظر، وسافر من الأندلس للحج وطلب العلم ثلاث عشرة سنة، وعاد بعلم غزير، وله مناظرات مشهورة مع ابن حزم الظاهري، من مصنفاته: الإشارة في أصول الفقه والتشديد إلى معرفة التوحيد وتوفي سنة (٤٧٤هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/٥٣٥)، الوافي بالوفيات (١٥/٢٢٩).
(٣) الحدود للباقي (١٠٤).

(٤) التحبير شرح التحرير (١/٢٠٨)، شرح الكوكب المنير (١/٥٥).

(٥) والإجماع لا بد له من مستند من الكتاب أو السنة، ولذا نرى في كلام بعض العلماء جعل مصادر العقيدة عند السلف: الكتاب والسنة، انظر: مناقب الإمام الشافعي للبيهقي (٤٦٢)، ولا تعارض بين القولين.

قال الإمام ابن عبد البر^(١) رحمته الله: «ليس في الاعتقاد كلّ في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصاً في كتاب الله، أو صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أو أجمعت عليه الأمة»^(٢).

وقال شيخ الإسلام رحمته الله في عقيدته الواسطية عن أهل السنة والجماعة: «ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وآله، ويؤثرون كلام الله على كلام غيره من كلام أصناف الناس، ويقدمون هدي محمد على هدي كل أحد... والإجماع هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين، وهم يزنون بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة مما له تعلق بالدين»^(٣).

وقال كذلك: «من قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة»^(٤).

فمصادر المعرفة في الاعتقاد موقوفة على هذه الأصول الثلاثة عند السلف الصالح، فعنها يصدر، ومنها ينهلون، إذ لا حاجة لهم إلى غيرها في تلك المطالب، فقد ضمن الله لعباده فيها الهدى والنور، والعصمة من الغي والضلال، وفيها الكفاية والرحمة والذكرى لمن طلب الحق وصرح

(١) هو يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، النمري، القرطبي، أبو عمر، الفقيه المالكي، من أئمة حفاظ الحديث، المؤرخ، الأديب، وهو إمام عصره في الحديث، ولد بقرطبة سنة ٣٦٨هـ، له كتب منها: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جامع بيان العلم وفضله وغيرها، توفي بشاطبة سنة ٤٦٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٦٦/٧)، سير أعلام النبلاء (١٥٣/١٨)، طبقات الحفاظ (٤٣١/١).

(٢) جامع بيان العلم وفضله (٩٦/٢).

(٣) الواسطية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧٥/٣).

(٤) شرح حديث الافتراق ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٦/٣).

قصده ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿٥١﴾ [الغنكبوت: ٥١].

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وأما الأمور الإلهية، والمعارف الدينية، فهذه العلم فيها مأخذه عن الرسول، فالرسول أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها، فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود»^(١).

وهذا المنهج المتين الذي قام عليه مذهب السلف في الاستدلال قد دلت عليه أدلة كثيرة من النقل والعقل السليم، فمنها:

قوله تعالى: ﴿فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْتِي بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَأَتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ ﴿١٥٨﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وقوله: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ ﴿٨٠﴾ [النساء: ٨٠].

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ ﴿٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

والرُّدُّ إلى النبي ﷺ يكون إليه في حياته، وإلى سنته بعد مماته^(٢).

وإن تمسك السلف بالكتاب والسنة في أبواب الاعتقاد لهو أعظم معالم منهجهم الذي خالفوا به عامة الطوائف المنحرفة، كما أنه من أعظم نعم الله عليهم، وذلك أن من فتح الباب لعقله في هذه المطالب الغيبية ضل وانحرف عن السبيل، وتاه في ظلمات الغي والضلال.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/١٣٦)، وانظر: مفتاح دار السعادة (٢/١١٧).

(٢) انظر: القواعد المثلى (٧٣).

قال الإمام أحمد بن حنبل رحمته الله: «أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله، والاقتراء بهم، وترك البدع، وكل بدعة فهي ضلالة، وترك الخصومات والجلوس مع أصحاب الأهواء، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين»^(١).

وقال شيخ الإسلام رحمته الله عن أهل السنة: «وكان من أعظم ما أنعم الله به عليهم: اعتصامهم بالكتاب والسنة.

فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان: أنه لا يُقبَل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وَجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات، والآيات البيئات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم... .

فكان القرآن هو الإمام الذي يقتدى به، ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة»^(٢).

هذه هي مصادر أهل السنة في التلقي في أبواب الاعتقاد، وأما ما سواها - كالعقل ونحوه - فليس بمصدر مستقل للتلقي في هذه المطالب، إذ إن باب العقيدة مبني في مجمله على الغيب، والغيب لا يعلم إلا بالنص الصحيح عن المعصوم، وهذا لا يعني إهمال العقل وإغفاله - كما يذهب إليه من عطل عقله من المتصوفة الغالية ونحوهم - بل للعقل مجاله المعلوم في إدراك معاني النصوص في العقيدة، وإدراك القضايا المجملة في العقيدة، كوجوب الكمال لله، وتنزهه عن النقص، كما أنه يدرك بعض القضايا التفصيلية، كعلم الله وعلوه، وقد لا يدرك بعضها ابتداءً، لكنه لا يحيلها بل

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/١٥٦).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/٢٨-٢٩).

يحكم بإمكانها وثبوتها إذا ورد بها النص، على أن هذه الأصول التي أدركها العقل هي مما ثبت بالنص أيضاً، فالعقل فيها تابع للنص^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «إنه يعلم بالفطرة وبالعقل إثبات الصانع على طريق الإجمال، وأما تفصيل صفاته وأسمائه فتعلم بالسمع»^(٢).

وبهذا يتبين أن العلاقة بين العقل والنقل علاقة تكامل وتوافق، لا علاقة تنازع وتعارض، بل يقال: إن العلاقة بين صحيح النقل وصريح العقل علاقة تضمن، فإن نصوص الشرع قد جاء فيها الإشارة إلى مجامع الطرق العقلية الصحيحة التي يعلم بها أصول المطالب الإلهيات وإثبات النبوات والمعاد، وليست مقصورة على الخبر الوارد فحسب.

قال شيخ الإسلام: «إن الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كُلاً منهما مستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يُعرف الله وتوحيده وصفاته وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا، فمنهم من رجَّح السمعيات، وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية»^(٣).

وقال كذلك - مبيناً طرق حصول المعرفة بالشرع - : «لكن حصولها [أي المعرفة] بالشرع على وجوه:

(١) سيأتي تفصيل الكلام في العقل وموقفه من مسائل الاعتقاد، وذلك في مبحث: (قلب الأدلة التي استدلت بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٠٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/٢٤-٢٥).

أحدهما: أن الشرع ينبه على الطريق العقلية التي بها يعرف الصانع، فتكون عقلية شرعية.

الثاني: أن المعرفة المفصلة بأسماء الله وصفاته - التي بها يحصل الإيمان - تحصل بالشرع..»^(١).

هذا حاصل القول في أدلة أهل السنة والجماعة، والتي بنوا عليها مذهبهم في أسماء الله وصفاته وسائر أبواب الاعتقاد.

● المسألة الثالثة: أبرز معالم الاستدلال عند أهل السنة في أبواب الاعتقاد.

ويراد بذلك طريقة أهل السنة والجماعة في التعامل مع المصادر السالفة الذكر، وفهم معانيها، واستنباط الأحكام العقديّة منها، ويمكن أن نجمل ذلك في النقاط التالية:

١- أن أهل السنة والجماعة يُسلّمون تسليماً مطلقاً لكل ما صح في نصوص الوحي، فما أثبتته النقل أثبتوه، وما نفاه نفوه، وما سكت عنه توقفوا فيه دون إثبات أو نفي^(٢).

قال الإمام الزهري^(٣) رحمته الله: «من الله الرسالة، وعلى رسول الله البلاغ، وعلينا التسليم»^(٤).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣٧-٣٨/٩)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣٦-١٣٧/١٣).

(٢) انظر: القواعد المثلى (٧١-٧٢).

(٣) هو محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب الزهري القرشي، المدني، أبو بكر، أحد الأئمة الأعلام، وعالم الحجاز والشام، كان من أكابر الحفاظ والفقهاء، قال الشافعي: لولا الزهري لذهبت السنن من المدينة، توفي سنة ١٢٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٣٢٦/٥).

(٤) صحيح البخاري (٢٧٣٨/٦)، فتح الباري (٥٠٤/١٣).

وهذا التسليم والقبول المطلق شامل لما فهموه منها، أو لما قصرت عنه عقولهم وإدراكاتهم.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «إن ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه، أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به، وإن لم يفهم معناه، وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها»^(١).

٢- أن أهل السنة مجمعون على الأخذ بكل ما صح من السنة النبوية في مسائل الاعتقاد، سواء كان ذلك من المتواتر أو من الأحاد^(٢).

قال الإمام ابن عبد البر رحمته الله: «وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر، من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج^(٣)، وطوائف من أهل البدع، شرذمة لا تعد خلافاً، وقد أجمع المسلمون على.. قبول خبر

(١) التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤١/٣).

(٢) يقسم الأصوليون وأهل الاصطلاح الأحاديث إلى قسمين: متواتر وأحاد. فالمتواتر: ما رواه عدد كثير أحالت العادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء، وكان مستندهم الحسن. والآحاد: ما تخلف فيه شرط من شروط التواتر السابقة (المذكورة في تعريفه). انظر: نزهة النظر: (٥٦-٧٠).

(٣) الخوارج: هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - عليه السلام - ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي - عليهما السلام - كما أجمعوا - عدا النجدات - على تكفير مرتكب الكبيرة وتخليده في النار إذا مات مصرأً عليها، وفرق الخوارج تصل إلى عشرين فرقة، وقيل: أربع عشرة. (انظر الملل والنحل ١/١١٤، الفرق بين الفرق - ت: محيي الدين عبد الحميد ص ٧٢، مقالات الإسلاميين - ت: ريتز ١/١٦٧ مفتاح العلوم للخوارزمي ١٩).

الواحد العدل فيما يخبر به مثله»^(١).

٣- وبالمقابل فإن أهل السنة لا يأخذون بالأحاديث الضعيفة في مسائل الاعتقاد.

قال الموفق ابن قدامة رحمته الله: «وأما الأحاديث الموضوععة التي وضعتها الزنادقة ليُلَبَّسُوا بها على أهل الإسلام، أو الأحاديث الضعيفة - إما لضعف رواتها، أو جهالتهم، أو لِعِلَّةٍ فيها - فلا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها، بل وجودها كعدمها»^(٢).

٤- أن أهل السنة والجماعة يُجرون نصوص العقيدة على ظاهرها، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكيف ولا تمثيل.

٥- أن ظاهر هذه النصوص - وخصوصاً ما يتعلق بالله تعالى - معلوم لنا باعتبار المعنى، ومجهول لنا باعتبار الكيفية^(٣).

وذلك «أن النبي ﷺ بيّن لأصحابه القرآن لفظه ومعناه، فبلغهم معانيه كما بلغهم ألفاظه، ولا يحصل البيان والبلاغ المقصود إلا بذلك، قال تعالى: ﴿لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]: النحل... وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]»^(٤).

٦- أنهم لا يعارضون نصوص الكتاب والسنة بعضها ببعض، فضلاً عن أن يعارضوها بالعقل الفاسد ونحوه، بل ما قد يتوهمه البعض من وقوع التعارض بين بعض النصوص فإنما هو لقصور في فهم ذلك الناظر، كما أن ما يتوهمه الآخرون من معارضة العقل لبعض النصوص فإنما هو راجع لفساد

(١) التمهيد (٢/١)، وانظر: جامع بيان العلم وفضله له (٢/٩٦)، مختصر الصواعق المرسلّة-ت: د. العلوي (٤/١٤٦٥-١٦٤٨).

(٢) ذم التأويل (٤٧).

(٣) انظر: القواعد المثلى (٧٥-٧٨).

(٤) مختصر الصواعق المرسلّة-ت: د. العلوي (٤/١٤١١).

في عقل المعارض، أو عدم ثبوت ذلك النص^(١).

٧- أن فهم السلف الصالح - من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان - لنصوص الوحيين حجة معتبرة.

ولهذا فإن ابن عباس رضي الله عنهما لما ناظر الخوارج، احتج عليهم بفهم الصحابة للقرآن، فقال: «جتتكم من عند أصحاب النبي ﷺ - المهاجرين والأنصار - ومن عند ابن عم النبي ﷺ وصهره، وعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد»^(٢).

وقال الإمام القصاب الكرجي^(٣) رحمته الله - ضمن كلامه عمّا ورد عن بعض

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨/١٣-٢٩)، وانظر تفصيل ذلك في مبحث: (قلب

الأدلة التي استدلت بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (١٦٥/٥-١٦٦) رقم (٨٥٧٥)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٠٤/٢)، وانظر: المتتظم لابن الجوزي (١٢٤/٥).

وفي قول هذا الصحابي الجليل ردّ قانع لدعاة العصرية والعلمنة ممن ينادي بإعادة فهم النصوص فهما مستقلاً مجرداً عما فهمه السلف من الصحابة ومن بعدهم، وزعمهم أن لكل أحد - مهما كان - الحق الخاص في فهم تلك النصوص على ما يمليه عليه عقله، وعلى ما أشرب من هواه (كما تراه في كتابات الجابري، وأركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وغيرهم).

فأنت ترى أن أول ثمرة لهذا المنهج الفاسد: بزوغ أول بذرة للافتراق في الإسلام، وخروجهم على أفضل هذه الأمة، وتكفيرهم، واستباحة دمائهم، وتكفيرهم لكل عاصٍ وفاجر، كل ذلك لأخذهم المباشر من النص مجرداً عن فهم الصحابة، فهل يريد عصرنا يوماً تجديد هذه الثمرة؟! ع

(٣) هو أبو أحمد، محمد بن علي بن محمد الحافظ الكرجي القصاب، سمي بذلك لكثرة

ما أهرق من دماء الكفار في مغازيه، نشأ في بيت علم، وقضى وقتاً من عمره في الجهاد في سبيل الله، من مصنفاته: كتاب ثواب الأعمال و: كتاب عقاب الأعمال، وشرح السنة، وتأديب الأئمة، وله تفسير مطبوع سماه: نكت القرآن. توفي سنة (٣٦٠هـ).

انظر: الوافي بالوفيات (٨٥/٤)، سير أعلام النبلاء (٢١٣/١٦).

السلف من تفسير آيات الصفات - : «إن كان السلف صحابياً، فتأويله مقبول مُتَّبِع، لأنه شاهد الوحي والتنزيل، وعرف التفسير والتأويل... فأما إذا لم يكن السلف صحابياً نظرنا في تأويله، فإن تابعه عليه الأئمة المشهورون من نقلة الحديث والسنة، ووافقه الثقات الأثبات تابعناه، وقبلناه، ووافقناه، فإنه - وإن لم يكن إجماعاً حقيقةً - إلا أن فيه مشابهة الإجماع، إذ هو سبيل المؤمنين، وتوافق المتقين، الذين لا يجتمعون على الضلالة، ولأن الأئمة لو لم يعلموا أن ذلك عن الرسول والصحابة لم يتابعوه عليه»^(١).

هذه بعض الإشارات العابرة لأبرز الملامح التي تميز بها منهج السلف في الاستدلال في أبواب العقيدة، والله أعلم^(٢)

ثالثاً: الدليل والاستدلال. في أبواب الاعتقاد عند المخالفين.

● **المسألة الأولى: الدليل، ومعناه عند المخالفين.**

بالنظر في الكتب الكلامية والأصولية للفرق المخالفة نرى أن كثيراً منهم

(١) الفصول في الأصول للقصاب الكرجي، بواسطة بيان تلبيس الجهمية-ط: المجمع (٦/٤٠١-٤٠٤)، وانظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد - د عثمان حسن (٢/٥٠١-٥٣٠).

(٢) لقد اكتفيت في هذا المبحث بذكر إشارات مجملة حول الدليل والاستدلال نظراً لأن هذا الموضوع قد تطرق له الكثير من العلماء والباحثين، وفصّلوا القول فيه، بل وخصوه بالتأليف، فلم أرَ التوسع فيه على ما ذكر، وللإستزادة حول هذا الموضوع انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣٥-٦٩)، القواعد المثلى للشيخ العثيمين (٦٩-٩٠)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، رسالة ماجستير - د عثمان بن علي بن حسن (جميع الكتاب)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة - د سليمان الغصن (١/٦١-٧٣)، المعرفة في الإسلام - د عبد الله القرني (١٧٥-١٧٧)، المنهج السلفي - د مفرح القوسي (٢١٣-٢١٩).

قد يعرف الدليل في الاصطلاح بنحو ما عرفه أصوليو أهل السنة^(١)، وبينهم في تعريف الدليل خلافات بعضها لفظي وبعضها معنوي له أثر، إلا أن غالبها لا يرجع إلى خلاف في الاعتقاد، فلا حاجة لذكره هنا.

ومن تعريفاتهم للدليل: قول ابن فورك^(٢): «حدُّ الدليل: هو كل ما أمكن أن يُتَّصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار»^(٣)، وبنحوه قال الباقلاني^(٤)، والجويني^(٥).

(١) انظر: الحدود في الأصول لابن فورك (٨٠)، المحصول لابن العربي المالكي (٢١)، الإبهاج للسبكي (٢٦/١).

(٢) هو محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأصبهاني الأنصاري، الفقيه الشافعي الأشعري الأصولي المتكلم، الأديب النحوي، توفي مسموماً سنة ٤٠٦هـ، من تصانيفه: مشكل الحديث وغريبه وغير ذلك.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٧٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/١٢٧).

(٣) الحدود في الأصول لابن فورك (٨٠).

(٤) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني-ت: عماد حيدر (٣٣).

والباقلاني هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري، أبو بكر الباقلاني، القاضي الأصولي الفقيه، المتكلم، المناظر، وهو من كبار علماء الكلام على طريقة الأشعري، ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ، له تصانيف منها: شرح اللمع، كشف أسرار الباطنية، التمهيد، الإنصاف، توفي سنة ٤٠٣هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٦٩)، سير أعلام النبلاء (١٧/١٩٠).

(٥) انظر: الإرشاد (٨).

والجويني هو: عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن محمد الجويني، أبو المعالي، المعروف بإمام الحرمين، الفقيه الشافعي، الأشعري، الأصولي المتكلم، ولد في جوين سنة ٤١٩هـ، وله تصانيف منها: الإرشاد في علم الكلام، نهاية المطلب في دراية المذهب، والبرهان في أصول الفقه، والكافية في الجدل، وغيرها، توفي بنيسابور سنة ٤٧٨هـ.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٥/١٦٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٨).

ولكن ثمة غلط مشهور وقع فيه جمعٌ من المتكلمين^(١) حين عرّفوا الدليل، حيث زعموا أن الدليل هو ما أفاد العلم اليقيني، وأما ما أفاد غلبة الظن فلا يسمى دليلاً عندهم، وإنما يُسمّى أمانة.

قال أبو الحسين البصري المعتزلي^(٢): «الدلالة: هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم، والأمانة: هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى غالب الظن»^(٣).

وقال الرازي الأشعري^(٤): «وأما الدليل: فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم.

وأما الأمانة: فهي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن»^(٥).

(١) بل جعله الشيرازي والسمعاني قول أكثرهم، كما في: اللمع للشيرازي (٥)، قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني-ت: هيتو (٥٥).

(٢) هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري، شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف الكلامية، كان يقرر الاعتزال ببغداد، من مصنفاته: المعتمد في أصول الفقه وغرر الأدلة وشرح الأصول الخمسة، مات ببغداد سنة (٤٣٦هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/٥٨٧)، وفيات الأعيان (٤/٢٧١)، شذرات الذهب (٣/٢٥٩).

(٣) المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي (١/٥).

(٤) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، التيمي البكري، أبو عبدالله الرازي، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، الأصولي المتكلم الأشعري، ولد في الري سنة ٥٤٤هـ، وتوفي في هراة سنة ٦٠٦هـ، ومن مصنفاته: المطالب العالية، الأربعون في أصول الدين، وغير ذلك.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/٥٠٠)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/٨١).

(٥) المحصول في أصول الفقه (١/١٠٦)، وانظر: المحصل في أصول الدين للرازي (١٤١)، اللمع للشيرازي (٥)، قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني - ت: هيتو (٥٥)، المستصفي للغزالي - ط: دار الكتب العلمية (١٩١)، الإحكام للآمدي - ط: دار الكتاب العربي (١/٢٨)، أبحار الأفكار له (١/١٨٩)، شرح المقاصد (١/٥٢)، شرح المواقيف (١/١٧٧).

ولو كان الخلاف هنا في مجرد التعبير واللفظ لهان الأمر، إلا أن هذا الغلط قد ترتب عليه أخطاء عقدية فادحة.

فإن هؤلاء لَمَّا حصرُوا الدليل بما أفاد اليقين بينوا مرادهم بما أفاد اليقين، وأنه محصور بما أجمعت عليه الأمة، وبما ثبت في الأدلة العقلية عندهم.

وعلى هذا فإن أخبار الآحاد، والأقيسة الفقهية العملية لا تسمى دليلاً عندهم.

ولهذا قال الإسنوي^(١) - في كلامه عن تعريف أصول الفقه بأدلة الفقه - : «واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه، كالعمومات، وأخبار الآحاد... فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها، فليست عندهم أدلة للفقه، بل أمارات له، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به»^(٢).

ثم قالوا: إن أصول العقائد لا يقبل فيها إلا الأدلة المفيدة لليقين، دون ما أفاد الظن، فلا يقبل فيها خبر الواحد، فهم قد سموا أخبار الآحاد أمارات، لأن الأمانة أضعف من الدليل، وقالوا: إن ما ثبت بالأمانة لا يوجب علماً، وإنما يوجب الظن فحسب^(٣).

وبهذا رد المتكلمون أكثر الأحاديث الواردة في مسائل الاعتقاد،

(١) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي، جمال الدين أبو محمد الإسنوي الفقيه الشافعي، ولد سنة (٧٠٤هـ) بإسنا من صعيد مصر، اشتغل بطلب العلم والتصنيف، وولي وكالة بيت المال والحسبة، من تصانيفه: المهمات، والهداية، ونهاية السؤل شرح منهاج الوصول، توفي سنة (٧٧٢هـ).

انظر: الدرر الكامنة (٣/١٤٧)، أسماء الكتب (٢٩٧).

(٢) نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول (١/١١).

(٣) انظر: المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه - د محمد العروسي (٢٥).

كالصفات الثابتة بالسنة وغيرها، بدعوى كونها من الآحاد^(١).

وقد ردَّ على دعوى التفريق بين الدليل والأمانة جمع من الأصوليين، كأبي يعلى^(٢)، وأبي الخطاب^(٣) من الحنابلة، والشيرازي من الشافعية^(٤)، والباجي من المالكية^(٥).

قال القاضي أبو يعلى: «وحكي عن بعض المتكلمين أن الدليل اسم لما كان موجِباً للعلم، فأما ما كان موجِباً للظن فهو أمانة.

وهذا غير صحيح؛ لأن ذلك اسم لغوي، وأهل اللغة لا يفرقون بينهما، وأيضاً فإنه مرشد إلى المطلوب، فوجب أن يكون دليلاً، كالموجب للعلم،

(١) انظر: دلائل الإعجاز للباقلاني (٣٨٦)، تمهيد الأوائل له (٤٤٥)، أصول الدين للبغدادي (١٧-١٨، ٢٢)، التفسير الكبير للرازي (١٧/٢٥)، المحصول له (٢٨٥/١) (١٥٦/٢) (٤/٢٣٠)، أساس التقديس له (١٢٧-١٢٩)، الإحكام للآمدي (٤٧/٢-٥٥)، غاية المرام له (٣٤٩)، شرح المواظف (١/١٤٨، ١٥٠)، التقرير والتحجير لابن أمير الحاج - ط دار الكتب العلمية (١/٣٧٧) (٢/٣١٣).

(٢) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، أبو يعلى الفراء الحنبلي، القاضي، الفقيه الحنبلي الأصولي، المحدث، المفسر، المفتي، كان عارفاً بعلوم القرآن، وانتهت إليه رئاسة الحنابلة في وقته وله تصانيف نافعة منها: العدة في أصول الفقه، الأحكام السلطانية وغيرها، توفي سنة ٤٥٨هـ.

انظر: طبقات الحنابلة (٢/١٩٣)، سير أعلام النبلاء (١/٨٩).

(٣) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/٦١).

وأبو الخطاب هو: محفوظ بن أحمد بن الحسان الكلوزاني، إمام الحنابلة في عصره، ولد ببغداد سنة ٤٣٢هـ، وتوفي بها سنة ٥١٠هـ، من كتبه: التمهيد في أصول الفقه، الانتصار.

انظر: طبقات الحنابلة (٢/٢٥٨)، العبر في خبر من غير (٤/٢١).

(٤) اللمع للشيرازي (٥).

(٥) انظر: الحدود في الأصول (١٠٣).

وأيضاً: فإن اعتقاد موجبهما والعمل بهما واجب، فلا فرق بينهما^(١).

وإذا كان هذا التفريق باطلاً، فأبطل منه ما رُتب عليه من النتائج الفاسدة، وأخصها القول بعدم قبول خبر الآحاد في المسائل العلمية، وهي مباحث الاعتقاد، وأن القول في العقائد مقصور على دلائل العقول أو ما ثبت بالتواتر، ولا يخفى ما ترتب على ذلك من سد باب الاستدلال بعامة الأحاديث النبوية، إذ من المعلوم أن غالبها من الآحاد، والمتواتر منها قليل، خصوصاً مع ما اشترطوه في المتواتر من شروط قد يتعذر تحققها إلا في أحاديث معدودة على الأصابع، ثم إن هذا القول مخالف لفعل النبي ﷺ من إرساله الرسل من صحابته إلى البلدان البعيدة ليعلموهم العقيدة أولاً، مع تعليمهم شرائع الدين - وذلك كبعثة معاذ - إلى اليمن - ولم يرسل معهم من يتحقق به شرط التواتر عند المتكلمين، إلى غيرها من وجوه فساد هذا القول^(٢).

● المسألة الثانية: أبرز معالم الاستدلال عند المخالفين.

منهج المخالفين في الاستدلال في العقائد يمكن إجماله بما يلي:

١- أنهم جعلوا العقل هو العمدة في الاستدلال بمسائل الاعتقاد، فلا تنال معرفة الله إلا بدليل العقل.

(١) العدة في أصول الفقه (١/١٣١-١٣٢)، وانظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/٦١).

(٢) انظر: الانتصار لأصحاب الحديث لأبي المظفر السمعاني (٣٤-٤١)، ومختصر الصواعق المرسله - ت العلوي (٤/١٤٠٧-١٤٠٩، ١٤٤٨-١٦٤٨)، حيث استورد الإمام ابن القيم رحمه الله في الرد على المتكلمين في ردهم أخبار الآحاد في العقائد، وبين مخالفة قولهم لعمل النبي ﷺ، ولعمل الصحابة - كقبولهم خبر الواحد في تحول القبلة - وإجماع الأمة من بعده، ونقل أقوال السلف وغيرهم في قبوله، وبين شواهد وأدلته، وفصل القول في ذلك - بما يقارب مائتي صفحة من هذه الطبعة - فشفى وكفى، فرحمه الله ورضي عنه.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي^(١): «اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»^(٢).

٢- أنهم فرضوا التعارض بين العقل والنقل، وقدموا العقل، فهم قد جعلوا عقولهم الفاسدة مُقدِّمةً على الكتاب والسنة، حاکمةً عليهما، مبطلّة لهما.

يقول الجويني: «إن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع»^(٣).

٣- زعم بعضهم أن الكتاب والسنة لا يستفاد منهما القطع واليقين، وذلك لتوقف الاستدلال به على أمور لا يمكن القطع بها.

وهذا ما قرره الرازي، وقال: «إن التمسك بالأدلة النقلية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على الظني ظني، وذلك لا شك فيه، فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلا الظن»^(٤).

٤- ردهم لأخبار الآحاد في مسائل العلم والاعتقاد، فأخرجوا بذلك غالب

(١) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد أبو الحسن الهمداني الأسدي، القاضي المعتزلي، الأصولي المتكلم، إمام المعتزلة في زمانه، وكان ينتحل مذهب الإمام الشافعي في الفروع، ويطلق عليه المعتزلة: قاضي القضاة، مات في الري سنة ٤١٥هـ، ومن تصانيفه: تنزيه الشريعة عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة وغير ذلك. انظر: تاريخ بغداد (١١٣/١١)، طبقات الشافعية الكبرى (٩٧/٥).

(٢) شرح الأصول الخمسة (٨٨).

(٣) الإرشاد (٣٦٠) وسيأتي تفصيل هذه المسألة وذكر مراجعها في بحث: (قلب الأدلة التي استدلت بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل).

(٤) المحصول للرازي (١/٥٤٧)، وانظر: المرجع السابق (١/٥٤٧-٥٧٦)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣).

أحاديث العقيدة عن دائر الاحتجاج والاعتماد، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في المسألة الأولى.

٥- إنكار كثير منهم لبعض ما ثبت بالتواتر، كإنكار المعتزلة لرؤية الله^(١)، وللشفاعة^(٢)، وإنكار بعضهم لعذاب القبر^(٣)، ونحو ذلك، إما جهلاً منهم بتواترها، وتوهمهم أنها من الآحاد، أو لورود المعارض العقلي عندهم، والذي يقدم عليها.

٦- أنهم قد جعلوا نصوص الصفات من المتشابه الذي يجب تأويله، والمرجع في تحديد المتشابه عندهم هو أدلة العقول^(٤)، وهي القوانين الفلسفية التي ابتدعوها، ولهذا اضطربت أقوالهم في تحديد المتشابه، فكل من نفى شيئاً من الصفات أو غيرها جعل النصوص الدالة عليها من المتشابه.

٧- تحريفهم لنصوص الوحي التي تعارض أهواءهم وآراءهم وعقولهم الفاسدة، وتسميتهم ذلك التحريف تأويلاً^(٥)، وهم في ذلك التحريف على مذاهب شتى مضطربة بل متناقضة، فإن المتأولين على «أصناف

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي (١٠٢/٢)، شرح الأصول الخمسة (٢٣٢).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١٢٧)، التبصير في الدين (٦٦-٦٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨٤/٤).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٦٧٨).

(٤) انظر: متشابه القرآن لعبد الجبار (٧)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة-د سليمان الفصن (٣٨٣/١).

(٥) والتأويل في اصطلاحهم: «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترب به». انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٥/٣)، وانظر: المستصفي للغزالي-دار الكتب العلمية (١٩٦/١)، المحصول للرازي (٣/٢٣٢)، الإحكام للآمدي-دار الكتاب العربي (٥٩/٣).

عديدة بحسب الباعث لهم على التأويل... فكلماً ساء قصده وقصر فهمه كان تأويله أشدّ انحرافاً، فمنهم من يكون تأويله لنوع هوى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق، ومنهم من يكون تأويله لنوع شبهة عرضت له، أخفت عليه الحق... ومنهم من يجتمع له الأمران: الهوى في القصد، والشبهة في العلم^(١).

قال ابن القيم رحمته الله: «وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلته ومذهبها، فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصّلتها، فما وافقها أقره، ولم يتأولوه، وما خالفها: فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه... فهذا في الحقيقة هو عيار التأويل عند الفرق كلها»^(٢).

٨- ومع قولهم بهذا التأويل، والذي حقيقته التحريف والتبديل، فإن كثيراً من متأخريهم قد سوّغوا في النصوص مذهباً آخر، ألا وهو التفويض، وحقيقته التجهيل، وإخلاء نصوص الصفات من معانيها، والقول بأنها ألفاظ لا معاني لها، أو أن لها معاني لا يعلمها إلا الله، مع اعتقادهم أن ما يفهم من ظواهر النصوص غير مراد^(٣).

رابعاً: عرض المذاهب في توحيد الأسماء والصفات.

لقد افتقرت طوائف الأمة في توحيد الأسماء والصفات على مذاهب عديدة، وأقوال متفرقة، وفيما يلي بيان لقول أهل الحق القويم، والصراط المستقيم، أهل السنة والجماعة، أعرضه عرضاً مجملاً حسب ما يقتضيه

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٢٥٠-٢٥١).

(٢) الصواعق المرسله (١/ ٢٣٠-٢٣٢).

(٣) انظر - حول التفويض وتفصيل القول فيه - : مذهب أهل التفويض - د. أحمد القاضي، و- حول منهج المخالفين في الاستدلال - : موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة - د. سليمان الغصن.

المقام، ثم أتبعه بذكر أبرز الأقوال في هذا الباب.

القول الأول: قول أهل السنة والجماعة.

وهم الذين أثبتوا أسماء الله وصفاته، كما أثبتوا لنفسه، وكما أثبتوا له رسوله ﷺ من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل.

قال الإمام أحمد رضي الله عنه: «نعبد الله بصفاته كما وصف به نفسه، قد أجمل الصفة لنفسه، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ولا نزيل عنه -تعالى ذكره- صفةً من صفاته بشناعة شُنَّعت، ولا نزيل ما وصف به نفسه من كلام ونزول وخلوة بعبده يوم القيامة... [ثم عدد بعض الصفات، ثم قال: فهذه صفات الله وصف بها نفسه، لا تُدفع ولا ترد»^(١).

وقال الإمام أبو عثمان الصابوني^(٢) حاكياً عقيدة أصحاب أهل الحديث: «أصحاب الحديث - حفظ الله أحياءهم، ورحم أمواتهم - يشهدون لله تعالى بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم -عز وجل- بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسول الله ﷺ على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلت العدول الثقات عنه، ويثبتون له جل جلاله ما أثبتته لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه،.. ولا يحرفون الكلم عن مواضعه..»

(١) انظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة-ت: الأثيوبي (٣/٣٢٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٦)، درء تعارض العقل والنقل (٢/٣١)، اجتماع الجيوش الإسلامية (١٣٢).

(٢) هو إسماعيل بن عبدالرحمن بن أحمد بن إسماعيل بن عائد أبو عثمان، الصابوني، الواعظ، أحد الأعلام، ولد سنة ٣٧٢هـ، وتوفي سنة ٤٤٩هـ، وله من الكتب: عقيدة أصحاب الحديث.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/١١٧).

وقد أعاذ الله تعالى أهل السنة من التحريف والتشبيه والتكليف، ومنَّ عليهم بالتعريف والتفهم، حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واتبعوا قول الله - عز وجل - : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

إلى أن قال ﷺ: «وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت به^(١) الأخبار الصحاح - من السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقوة والقدرة والعزة والعظمة والإرادة والمشية والقول والكلام والرضا والسخط والحب والبغض والفرح والضحك وغيرها - من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى، وقاله رسوله ﷺ، من غير زيادة عليه، ولا إضافة إليه، ولا تكليف له ولا تشبيه، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير، ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه، بتأويل منكر مستنكر، ويجرون على الظاهر، ويكلون علمه إلى الله تعالى..»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «ومذهب سلف الأمة وأئمتها: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكليف ولا تمثيل، فلا يجوز نفي صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه، ولا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين، بل هو سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»^(٣).

(١) هكذا، ولعلها: (ووردت بها).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (١٦٠-١٦٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٥/٥).

القول الثاني: نفي جميع الأسماء والصفات.

وقال به الجهمية الغلاة^(١)، والفلاسفة^(٢)، والقرامطة^(٣)

(١) الجهمية: هي فرقة تنتسب إلى الجهم بن صفوان، وقد اشتهر ببدع مغلظة، أبرزها ثلاث بدع، التعطيل الغالي، والمتمثل بإنكار جميع الأسماء والصفات، والجبر الغالي، والمتمثل بنفي فعل العبد وقدرته على الفعل، والإرجاء الغالي، وذلك بجعل الإيمان مقولاً على مجرد المعرفة بالله، وأن الكفر هو الجهل به فقط كما أن له بدعاً أخرى، كقوله بفناء الجنة والنار وقد صار لقب (الجهمية) بعد ذلك علماً على كل من نفي الصفات أو شيئاً منها ولو لم يقل بكل مقالات الجهم.

انظر: (مقالات الإسلاميين (٢٧٩)، الفرق بين الفرق (١٩٩)، الملل والنحل (٨٦/١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٦٠/٨) (١٢/١١٩، ٢٠٦-٢٠٧)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١١٤/٢).

(٢) الفلاسفة: الفلسفة باليونانية: هي محبة الحكمة، والفيلسوف لفظ مركب من كلمتين: (فيللا) ومعناها المحب، و(سوفلا) وتعني: الحكمة، أي محب الحكمة، وهي كلمة يونانية ومعناها طلب الحقائق العلمية والعملية بالنظر أو التجريد، وقد عرف أرسطو الفلسفة بأنها: «البحث عن علل الأشياء ومبادئها الأولى أو هي العلم الذي يبحث في الوجود من حيث هو وجود»، وقد قال الإمام ابن أبي العز عن الفلاسفة: «من علم حقيقة قولهم، علم أنهم لا يؤمنوا بالله ولا رسله ولا كتبه ولا ملائكته ولا باليوم الآخر... انظر: الملل والنحل ٥٨/٢، شرح العقيدة الطحاوية ٤٠٢/٢، مفتاح العلوم للخوارزمي ٧٩، أرسطو المعلم الأول لماجد فخري (ص ٢١-٢٥).

(٣) القرامطة: هي حركة باطنية رافضية تنتسب إلى رجل اسمه: حمدان قرمط، من خوزستان في الأهواز، وهم ينتسبون في الجملة إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، ومنهم من زعم أنه حيٌّ إلى اليوم لم يموت، ولا يموت حتى يملك الأرض، وأنه هو المهدي، ومنهم من قال بإلهيته

انظر: مقالات الإسلاميين (٢٦)، الفرق بين الفرق (٢٦٦)، الفصل لابن حزم (٤/١٤٣)، التبييه والرد (٢٠).

الباطنية^{(١)(٢)}.

فهؤلاء «يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان...»

فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حيّ لا ميت، ولا عالم ولا جاهل..

وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسُّلوب والإضافات، دون صفات الإثبات^(٣).

القول الثالث: القول بإثبات الأسماء ونفي الصفات.

وهو قول المعتزلة^(٤)، ووافقهم عليه الخوارج، وبعض

(١) الباطنية: لقب على من ادعى أن للنصوص ظواهر وبواطن، وأن الجهلة والعامّة يأخذون بالظواهر ويغترون بها، بينما يأخذ الأذكياء بتلك البواطن والرموز المخفية، وربما صاروا إلى أن من خلص إلى تلك البواطن سقطت عنه التكاليف الشرعية، وإنما مرادهم بذلك إبطال الشريعة وهدمها بهذه الدعوى الكاذبة، فلا يبقى للشرع نص يرجع إليه ويعول عليه، وقد اندرج تحت هذا اللقب طوائف عديدة، كالإسماعيلية من الرافضة، والقرامطة، وبعض غلاة الصوفية.

انظر: التبصير في الدين (٢٢، ٣٨، ١٤٠-١٤٧)، الفرق بين الفرق (٢٦٥)، فضائح الباطنية للغزالي (١١).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (٤٨٣)، التمهيد لقواعد التوحيد للماشي الماتريدي (٦٧)، التفسير الكبير للرازي (١٥٨/٢٨)، أبحار الأفكار للآمدي (١/٢٦٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣١١/١٢) (٣٤٨/١٤)، درة تعارض العقل والنقل (٢/٦٠٤)، التسعينية (١/٢٦٥-٢٦٩)، النبوات (٤٥، ١٤٣)، منهاج السنة النبوية (٥/٣٩٢)، شرح العقيدة الأصفهانية-طبعة مكتبة الرشد (١١١-١١٢).

(٣) التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٧-٨).

(٤) المعتزلة: فرقة عقلانية كلامية فلسفية، خلطوا بين الشرعيات والفلسفة في كثير =

المرجئة^(١)، والزيدية^(٢)(٣).

= من مسائل العقيدة، وقد ظهرت في أول القرن الثاني الهجري وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول، سُموا بذلك لاعتزال واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد مجلس الحسن البصري، لقولهما بأن الفاسق (مرتكب الكبيرة) لا مؤمن ولا كافر، ويسمون أيضاً القدرية، وقد اختلفوا إلى ما يقارب العشرين فرقة، يجمعهم الأصول الخمسة: العدل، والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهم في هذه الأصول معان خالفوا فيها الحق.

انظر: مقالات الإسلاميين-ت: ريتز ١/٣٣٥ الملل والنحل ١/٤٣، الفرق بين الفرق-ت محيي الدين عبد الحميد ٢٠، التنبيه والرد (٣٦).

(١) المرجئة: أصلها من الإرجاء، وهو التأخير، وسموا بذلك لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان، أو من الرجاء، والمرجئة قد تفرقت إلى عدة فرق، فأشدهم غلواً الجهمية، الذين جعلوا الإيمان مجرد المعرفة، وأقلهم غلطاً مرجئة الفقهاء، الذين جعلوا الإيمان اعتقاد القلب وقول اللسان، ومنهم الأشاعرة الذين جعلوا الإيمان مجرد التصديق، والجامع لفرق المرجئة إخراج العمل عن مسمى الإيمان.
انظر: الملل والنحل (١/١٣٩)، مقالات الإسلاميين-ت: ريتز ١/٢١٣، الفرق بين الفرق (١٩، ١٩٠).

(٢) الزيدية: هي إحدى فرق الشيعة، تنتسب إلى زيد بن علي -زين العابدين- بن الحسين بن علي بن أبي طالب، كما أنهم مالوا إلى المعتزلة ووافقوهم في عامة أبواب الإلهيات والقدر، وهم ثلاث فرق: الجارودية، وهم يطعنون في الشيخين -أبي بكر وعمر رضي الله عنهما- والسليمانية وهم يعظمون الشيخين، ويكفرون عثمان، والصالحية، وهم يعظمون الشيخين، ويتوقفون في حق عثمان، وقد اتفقوا على تفضيل علي رضي الله عنه على سائر الصحابة وعلى الخروج على أئمة الجور، وعلى عدم الصلاة خلف الفاجر.
انظر: التبصير في الدين (٢٧)، الفرق بين الفرق (١٦)، الملل والنحل (١/١٥٤)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٥٢).

(٣) انظر: المحيط بالتكليف للمقاضي عبد الجبار (١٠٤-١١٠، ٣١٦)، شرح الأصول الخمسة له (١٦٢، ١٨٢-١٨٣، ٤٤٠)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٨٠-١٨٣)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (٣٤٧)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/٢٠٥)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي =

فهؤلاء لا يثبتون لله أي صفة على التحقيق، سواء ما كان من قبيل الأفعال المتعاقبة، أو ما كان لازماً قديماً، بل يثبتون الأسماء دون ما تضمنته من صفات.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «الدرجة الثانية من التجهم: هو تَجْهَمُ المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة، لكن ينفون صفاته، وهم -أيضاً- لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز، وهؤلاء هم الجهمية المشهورون»^(١).

وقال عنهم: «وأما المعتزلة فإنهم ينفون الصفات مطلقاً، ويثبتون أحكامها، وهي ترجع عند أكثرهم إلى أنه عليم قدير، وأما كونه مريداً متكلماً فعندهم أنها صفات حادثة، أو إضافية، أو عدمية»^(٢).

وبهذا يُعلم أن المعتزلة - وإن وجد في بعض كلامهم إضافة العلم والقدرة أو غيرها إلى الله - إلا أنهم يفسرون ذلك بما ينفي كونه من الصفات، ولهم في ذلك طرق، ومنها:

= (١٧٤)، يتابع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٥)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (٨٤)، الدليل الكبير ليحيى بن حمزة العلوي الزيدي (٦٢). وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (٧٠، ١٦٤-١٦٨، ٤٨٣- وما بعدها)، الفرق بين الفرق للبغدادي (٩٣)، التبصير في الدين للإسفرائيني (٦٣)، أصول الدين للبيزدي (٤٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (٣٠٦/١)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٨٠)، وكذلك: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٣)، مجموع الفتاوى (٣٥٩/٦)، (٣١١/١٢) (٣٤٨/١٤)، درء تعارض العقل والنقل (٦٠٤/٢)، منهاج السنة النبوية (٣٩٢/٥)، النبوات (٤٥، ١٤٣)، شرح العقيدة الأصفهانية - طبعة مكتبة الرشد (١١١-١١٢).

(١) التسعينية (١/٢٧٠).

(٢) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى (٦/٣٥٩).

الأول: أن يردوا تلك الصفات إلى ذات الله ونفسه، فيقولوا: «إنه تعالى قادر لذاته»^(١) «عالم لذاته»^(٢)، أو: «إن الله لم يزل عالماً لنفسه، لا بعلم سواه قديم»^(٣)، أو يقولوا: «عالم بعلم هو نفسه»^(٤)، أو يقولوا: «هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو»^(٥)، وأصرح من ذلك قول من قال: «إن علم الله هو الله»^(٦).

وهم إنما أرادوا بهذه العبارات نفي قيام هذه الصفات بالله تعالى، لذا قال عبد الجبار: «فإن قيل: أتقولون إنه عز وجل عالم بعلم، وقادر بقدرة... قيل له: لا، بل نقول: هو عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته»^(٧)، وأنه «يستحقُّ هذه الصفة لنفسه»^(٨).

- (١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (١٦٢)، وانظر: نفس المرجع (١٨٢)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (٣٤٧)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (٢٠٥/٥)، البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (١١٤)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧٤)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٥)، شرح العقائد النسفية للفتازاني (١٠١).
- (٢) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٨٠/١).
- (٣) الانتصار لابن الخياط (١٠٨)، وانظر: مقالات الإسلاميين (١٦٤) التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٦)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧٤)، وكذلك: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٣).
- (٤) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (١٨٠).
- (٥) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (١٨٣)، مقالات الإسلاميين (١٦٥، ٤٨٤).
- (٦) الانتصار لابن الخياط (١٦٧)، وانظر: نفس المرجع (١٢٨، ١٨٥).
- (٧) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٨٢/١).
- (٨) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٢٠٥/٥).

وقال الحسين بن القاسم العياني الزيدي^(١): «إن علمه وقدرته صفتان من صفات ذاته، هما الذات، والذات هما»^(٢)، بل إنه قد صرح بأن جميع الصفات والذات شيء واحد، فقال: «فَقَدَّمُهُ هو ذاته، وذاته قَدَّمُهُ، فكذلك علمه قدرته، وقدرته علمه، وكذلك القول في سمعه وبصره وحياته أنها شيء واحد هو الله عز وجل»^(٣).

والثاني: أن يردوا تلك الصفات إلى السلب المحض، الذي لا يتضمن أي معنى ثبوتي، فيقولوا: هو عالم بمعنى أنه لا يجهل، وقادر بمعنى أنه لا يعجز، من غير ثبوت صفة هي العلم والقدرة^(٤)، وقريب من ذلك قول من قال: «هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، حي لا بحياة، وسميع لا بسمع»^(٥).

الثالث: أن يفسروا الصفات بشيء من المخلوقات، فيقولوا: «له علم بمعنى: معلوم، وله قدرة بمعنى: مقدور»^(٦).

(١) هو الحسين بن القاسم بن علي العياني، ولد سنة (٣٧٦هـ)، وكان من أئمة الزيدية باليمن، قام بالإمامة بعد أبيه، وكانت إقامته بصنعاء، وقاتله بعض معارضية، فقتل بالبون (شمال صنعاء) سنة (٤٠٤هـ)، من مصنفاته: التحدي للعلماء والجهال، وكتاب المعجز، وقد غلت فيه فرقة من الزيدية، اعتقدت رجعتة، تسمى (الحسينية)، ولكنها انقرضت.

انظر: الأعلام للزركلي (٢/٢٥٢)، مقدمة تحقيق كتابه (المعجز) لإمام حنفي، ومقدمة مجموع رسائله لمجد الدين المؤيدي.

(٢) كتاب شواهد الصنع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (١٣٩).

(٣) كتاب التوحيد والتناهي والتحديد ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (١٧١)، وانظر: نفس المجموع: (٢٠٠-٢٠٣).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ٤٨٦).

(٥) مقالات الإسلاميين (١٦٦)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (٥٠).

(٦) مقالات الإسلاميين (١٦٥)، وانظر (١٨٨).

قال الحسين بن القاسم العياني الزيدي: «و[أما] الإرادة فهي المراد، وهو الفعل لا غير ذلك، والسخط.. هو العقاب، والرحمة فهي الرزق.. والمحبة هي الثواب»^(١).

وقد يجمع بعضهم بين أكثر من طريق مما تقدم، كقول بعضهم: «معنى قولي (عالم): إثبات ذاته، ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي (قادر): إثبات ذاته، ونفي العجز عنه... وكذلك قوله في سائر صفات الذات»^(٢)، فجمع بين الوجهين - الأول والثاني فيما سبق.

والحاصل أن نفي الصفات عن الله هو من الإجماعات المستقرة عند المعتزلة.

قال ابن المرتضى المعتزلي^(٣): «اجتمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا ليمعان...»^(٤).

وقال عبد الجبار المعتزلي: «وعلى هذا أجمعوا [يعني المعتزلة] في كل صفات الله تعالى أنها للذات، أو ترجع للذات، ومنعوا في شيء من صفاته أن يكون بمعنى أزلّي... وعلى هذا قالوا للصفاتية: إنهم خارجون من التوحيد بإثبات علم وقدرة لم تزل...»^(٥).

(١) كتاب الأدلة ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٢٠٠).

(٢) مقالات الإسلاميين (١٦٦-١٦٧)، وانظر: (٤٨٤).

(٣) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى، من أئمة الزيدية المعتزلة، ولد بذيمار (قرية باليمن) عام (٧٦٤هـ)، قرأ في علوم اللغة والكلام والمنطق، من مؤلفاته: البحر الزخار وغاية الأفكار ونهايات الأنظار، والمنية والأمل شرح كتاب الملل والنحل، توفي سنة (٨٤٠هـ). انظر: مقدمة تحقيق: المنية والأمل.

(٤) كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٢٦)، وانظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (١٨٦-١٨٧).

(٥) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (٣٤٧).

وعلى هذه الطرق السابقة فسروا جميع الصفات الإلهية، فقالوا في وجه الله: هو الله (فردُّوا الوجه إلى الذات)، ويد الله عندهم: هي النعمة (فردُّوها إلى مخلوق منفصل)^(١).

وبهذا فإن تعدد الأسماء والصفات لا يرجع عندهم إلى تعدد معانٍ قائمة بالذات، بل هو راجع لتعدد ما ينفي عنه، أو لتعدد المخلوقات، فهي «إنما اختلفت لاختلاف ما ينفي عنه من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه» أو أنها اختلفت «لاختلاف المعلوم والمقدور، لا لاختلاف فيه»^(٢).

ولا يخفى أن من لازم ذلك أن يكون معنى العالم والقادر والحي واحداً لا يتغير، وهذا ما صرح به بعضهم «فكان إذا قيل له: أفتقول: (إن معنى أنه عالم لا كالعلماء معنى: أنه قادر لا كالقادرين) قال: نعم، ومعنى ذلك: أنه شيء لا كالأشياء»^(٣).

ومن هنا يتبين أن ما قد يطلقه بعضهم من إضافة العلم أو القدرة وغيرها لله لم يكن من ورائه إضافة أي معنى ثبوتيّ لله، ولهذا فإن أبا الحسن الأشعري^(٤) - وهو من خبر مذهبهم وسار عليه أربعين سنة - قد بين أن هذه

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٥، ١٦٧).

(٢) مقالات الإسلاميين (١٦٧)، وانظر: (٤٨٦-٤٨٧).

(٣) مقالات الإسلاميين (١٦٨) وانظر: (٤٨٦).

(٤) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر، أبو الحسن الأشعري، النظار المتكلم، إليه تنسب الطائفة الأشعرية، ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ، وهو من أهلها، ثم سكن بغداد إلى أن توفي بها سنة ٣٢٤هـ، تتلمذ على أبي هاشم الجبائي المعتزلي، وكان زوج أمه، وبقي على طريقة المعتزلة أربعين سنة، ثم رجع عن مذهب الاعتزال، وسلك طريق ابن كلاب في نفي الصفات الاختيارية، ثم انتسب لطريقة الإمام أحمد، ومن مصنفاته: كتاب الإبانة، مقالات الإسلاميين، واللمع وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٨٤) طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٣٤٧).

الإطلاقات لم يريدوا بها إثبات أي معنى لله، وإنما قالوها هرباً من السيف، قال أبو الحسن عن قول المعتزلة: «وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صناعاً لم يزل، ليس بعالم، ولا قادر، ولا حيٍّ ولا سميع، ولا بصير، ولا قديم... غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارئ علمٌ وقدرةٌ وحياءٌ وسمعٌ وبصرٌ، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك»^(١).

القول الرابع: إثبات الأسماء وبعض الصفات، ونفي سائرهما.

وهو قول الكلاية^(٢)، وأتباعهم من الماتريدية^(٣) والأشاعرة^(٤).

(١) مقالات الإسلاميين (٤٨٣)، وانظر: (٤٨٥).

(٢) الكلاية: فرقة تنتسب إلى عبدالله بن سعيد بن كلاب، القطان البصري، أحد المتكلمين في أيام المأمون، اشتهر بإنكار الصفات الاختيارية وغيرها من الأقوال الكلامية، وقد سلك طريقه الأشعري بعد تركه لمذهب الاعتزال.
انظر: مقالات الإسلاميين ١٦٩ طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٩٩، لسان الميزان ٣/٢٩٠.

(٣) الماتريدية: هم أتباع أبي منصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، المتوفى سنة (٣٣٣هـ)، كانت في بدايتها فرقة مغمورة لا تعرف إلا في بلاد ما وراء النهر، وإنما اشتهرت هذه الفرقة حينما مكّنت لها الدولة العثمانية، وقد قاربوا الأشاعرة في كثير من أقوالهم، كنفي الصفات الخبرية والفعلية، والإرجاء في باب الإيمان.

انظر: الماتريدية لشمس الدين السلفي (١/٢٤٠)، الموسوعة الميسرة (١/٩٩).

(٤) الأشاعرة: هي فرقة تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري في مذهبه الثاني بعد رجوعه عن الاعتزال، وقد خالفوا أهل السنة في كثير من الأبواب، فهم في الصفات من المعطلة، فجمهورهم لم يثبتوا من الصفات إلا سبباً، وعامتهم ينفون عن الله علو الذات، وهم في الإيمان مرجئة، فالإيمان عندهم هو التصديق فقط، وهم في القدر جبرية مقتصدة، =

فهؤلاء قد أثبتوا أصل الصفات في الجملة، إلا أنهم قد اختلفوا فيما يثبتونه من آحاد الصفات^(١):

- ١- فأما الصفات الفعلية الاختيارية، فإنهم قد اتفقوا على نفيها عن الله^(٢).
- ٢- وأما الصفات السبع - والتي يسمونها: صفات المعاني، أو الصفات النفسية- فقد اتفقوا على إثباتها، وهذه الصفات هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر^(٣).
- ٣- وأما الصفات الخبرية، كالوجه واليدين، وكذا العلو الذاتي لله، فقد اختلف فيها قولهم.
- أ- فعامة الكُلابية، والمتقدمين من الأشاعرة - كالأشعري

= كما في نظرية الكسب عندهم وإنكارهم لفعل العبد حقيقة، ولهم مخالفات أخرى مشهورة، كما هو ظاهر من كتبهم كالأربعين للرازي، والمواقف للأيجي، وغيرها، وإن كانوا من أقرب الفرق إلى أهل السنة.

انظر: الملل والنحل (١/٩٤)، مذاهب الإسلاميين لعبدالرحمن بدوي (١/٤٨٧)، الموسوعة الميسرة (١/٨٧).

- (١) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٩، ٥٤٦)، التسعينية (١/٢٧٠)، النبوات (١٤٣).
- (٢) وهم يعبرون عن نفيها بنفي حلول الحوادث، انظر: قواعد العقائد (١٨٥)، المحصل للرزاي (٣٦٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤/٣٤٨)، النبوات (٤٦)، (١٤٣).

- (٣) انظر: الإرشاد للجويني (٣٠، ٦١-٧٩)، قواعد العقائد للغزالي (١٧٧-١٨٨)، المقصد الأسنى له (١٥٧)، الاقتصاد في الاعتقاد له-ت: حسن آتاي (٧٩-١٢٩)، نهاية الإقدام (١٨١)، معالم أصول الدين للرازي (٥٣-٦٩)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٤٥-٥٥)، الأربعين في أصول الدين له (١/١٧٤-٢٤٧)، المحصل له (٣٧٢-٤٠٨)، غاية المرام للآمدي (٣٨-١٣٤)، أبقار الأفكار له (١/٢٦٥-٤٣٨)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (١٦٨-١٩٠)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٥٨-٣٥٩).

والباقلاني - على إثباتها^(١).

ب- وعامة متأخريهم على عدم إثباتها متابعاً للمعتزلة في ذلك، فمنهم من يتوقف في نفي ما سوى تلك الصفات السبع، وأما غلاتهم فيقطعون بنفي ما سواها^(٢).

وأول من اشتهر عنه نفي الصفات الخبرية من الأشاعرة: أبو المعالي الجويني^(٣).

وما نفاه هؤلاء من الصفات الخبرية، فلهم فيه طريقتان:

- ١- التأويل، وهو التحريف على الحقيقة.
 - ٢- التفويض، ويعرفونه بأنه: «صرف اللفظ عن ظاهره، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوض علمه إلى الله تعالى بأن يقول: الله أعلم بمراده»^(٤).
- يقول صاحب جوهره التوحيد:
- وكل نصٍّ أوهم التشبيهاً أوله أو فوض ورم تنزيهاً^(٥)

-
- (١) انظر: الإبانة للأشعري (٢٢، ١٢٥)، رسالة إلى أهل الشغرة له (٢٢٥)، مقالات الإسلاميين للأشعري (٢١١، ٢٩٠)، مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٦)، الاعتقاد لليهقي (٧١، ٨٨)، التمهيد للباقلاني (٢٩٥-٢٩٦)، الإرشاد للجويني (١٥٥)، أبعاد الأفكار للآمدي (١/٤٤٠، ٤٥١، ٤٥٣)، غاية المرام (١٣٥)، شرح المواقف (٣/١٤٥)، وكذلك: بيان تلبيس الجهمية - طبعة المجمع (١/٢٥١-٢٥٣)، مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/٩٧١).
 - (٢) انظر: معالم أصول الدين للرازي (٦٩)، غاية المرام للآمدي (١٣٥)، أبعاد الأفكار له (١/٤٣٩-٤٤٠)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٩٨-٩٩) (٦/٣٥٨-٣٥٩).
 - (٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/١٨).
 - (٤) انظر: مذهب أهل التفويض - د. أحمد القاضي (١٥٢).
 - (٥) جوهره التوحيد مع شرح الصاوي (٢١٥).

- ومنهم من يضطرب قوله بين الأمرين، وربما يصير إلى التوقف^(١).

وأما ما نفوه من الصفات الفعلية، فلهم فيه مسلكان أيضاً:

١- فمنهم من فسرها بشيء من المخلوقات، وقال: إن الفعل هو المفعول، فالخلق عندهم هو المخلوق، وليس صفة قائمة بالله يفعلها إذا شاء، وهذا منهج الأشعري ومن وافقه.

٢- ومنهم من قال: بل فعل الرب قديم أزلي، وهو من صفاته الأزلية، وهو قول قدماء الكَلَّابِيَّة^(٢).

وغالب أمرهم أن يردُّوا هذه الصفات الفعلية إلى شيء من الصفات السبع التي أثبتوها، خصوصاً صفة الإرادة، فالغضب عندهم إرادة الانتقام، والمحبة إرادة الإحسان، وهكذا.

قال أبو بكر ابن الطيب الباقلاني: «فإن قيل: قد أثبتتم أنه حيٌّ عالم قادر سميع بصير متكلم، أف تقولون: إنه يغضب ويرضى، ويحب، ويبغض، ويوالي، ويعادي، وأنه موصوف بذلك؟ قيل لهم: أجل، ومعنى وصفه بذلك: أن غضبه على من غضب عليه، ورضاه عن من رضي عنه، وحيه لمن أحب، وبغضه لمن أبغض، وموالاته لمن والى، وعداوته لمن عادى، أن المراد بجميع ذلك: إرادته إثابة من رضي عنه وأحبه وتولاه، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه، لا غير»^(٣).

وقال الرازي: «وأما الصفات الفعلية فليست عبارة عن حالة ثابتة لذات الله تعالى، ولا معنى قائم بذات الله تعالى، بل هي عبارة عن مُجَرَّد صدور الآثار عنه، ولا معنى للخالق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته»^(٤).

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٤٨-٢٤٩).

(٢) النبوات (٤٦) بتصرف يسير.

(٣) الإنصاف للباقلاني (٦١).

(٤) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٤٨).

وأما الماتريدية، فإنهم على مذهب متأخري الأشاعرة، حيث أثبتوا الأسماء لله، مع إثبات لأصل الصفات، إلا أنهم اقتصروا على الصفات السبع السابقة^(١)، مع صفة ثامنة أيضاً، وهي: صفة التكوين، وهي ما بينها أبو المعين النسفي^(٢) - من أئمة الماتريدية - بقوله: «اعلم أن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة، يراد بها كلها معنى واحد، وهو: إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود»^(٣).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن ما أثبته هؤلاء من الصفات لم يثبتوه كما أثبته أهل السنة والجماعة، بل إن لهم أغلظاً مشهورة في إثباتها، سواء من جهة الاستدلال، أو من جهة التقرير، وذلك من مثل أغلظهم في إثبات صفة الكلام، ومسألة رؤية الله، وغير ذلك^(٤).

هذا ملخص القول في مذاهب أبرز الطوائف في صفات الله، وقد أشرت فيها إلى مذهب أهل السنة، مع أبرز مذاهب المعطلة، وأما مذاهب المشبهة فلم أتطرق لهم، إذ ستأتي الإشارة إلى أبرز أقوالهم ضمن الكلام على التجسيم.

(١) انظر: التوحيد للماتريدي (٤٤-٤٩)، أصول الدين للبزدي (٤٣-٥٠)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٥-٦٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١٨٨/١-١٩٥)، شرح العقائد النسفية للفتازاني (١٠٠-١٢٥)، إشارات المرام (٨٩-وما بعدها).

(٢) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد أبو المعين النسفي المكحولي الماتريدي الحنفي، من مصنفاته: تبصرة الأدلة في أصول الدين، والتمهيد لقواعد التوحيد وبحر الكلام، توفي سنة (٥٠٨هـ).

انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/١٨٩)، هدية العارفين (٦/٤٨٧).
(٣) تبصرة الأدلة (١/٣٠٦)، وحول صفة التكوين انظر: التوحيد للماتريدي (٤٦-٤٩)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٧٤)، شرح العقائد النسفية للفتازاني (١١٩)، إشارات المرام (١٨٩).

(٤) سيأتي بيان ذلك عند الكلام على صفة الكلام ورؤية الله.

الباب الأول

قلب الأدلة، حقيقته، وحجيته.

ويشتمل على توطئة وفصلين:

- توطئة: عن قوادح الاستدلال.
- الفصل الأول: حقيقة الاعتراض بالقلب وأقسامه.
- الفصل الثاني: حجية الاعتراض بالقلب وضوابطه.

توطئة

قواعد الاستدلال.

لما كان القلب معدوداً عند أهل الجدل والأصول ضمن قواعد الاستدلال، كان من الأهمية بمكان بيان نبذة عامة عن تلك القواعد بما يناسب المقام، إذ بيانها تتضح ماهية القلب، ومعنى كونه (قادحاً)، والعلوم التي تناولت بحثه، وموضع بحثه من تلك العلوم، كما أنه بيان هذه التوطئة تتضح بعض الملامح والأحكام العامة المتعلقة بالقواعد والتي يفيد بيانها في فهم الاعتراض بالقلب، كما سيأتي بيانه - بإذن الله - من ظاهرة تداخل تلك القواعد، ورجوع بعضها إلى بعض، وأن التمايز بينها ليس تمايزاً تاماً، فذلك مهم من حيث إن تمام الفهم لقادح ما - كالقلب - قد يستدعي بعض الدراسة لغيره من القواعد المتداخلة معه، ولهذا بدا للباحث أن يمهد لهذا الفصل بهذه التوطئة عن قواعد الاستدلال، والله أعلم.

أولاً: الأدلة.

الكلام على الأدلة هو عمدة مباحث أصول الفقه، وإنما صنفت كتب أصول الفقه لدراسة الأدلة، والأحكام المستنبطة منها، وضبط طرق الاستدلال، كما يذكر ذلك علماء الأصول عند تعريفهم لهذا العلم، كما عرف الجويني رحمته الله علم أصول الفقه بأنه: «طُرُقُه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها»^(١).

وقال الجويني كذلك: «علم أصول الفقه أدلته، فالأدلة الدالة على

(١) متن الورقات (٨).

أحكام الشرائع أصولها، والعلم بها هو العلم بالأصول»^(١)، وعرف أبو الخطاب أصول الفقه بأنها: «الأدلة والطرق ومراتبها، وكيفية الاستدلال بها»^(٢)، ولهذا كانت عامة أبواب أصول الفقه تدور حول الأدلة وطرق الاستدلال وما يتعلق بها^(٣).

وقد درج عامة أهل الأصول على ترتيب الأدلة ابتداء بالأدلة المتفق عليها، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس^(٤). ثم يذكرون بعد ذلك الأدلة المختلف فيها^(٥).

ثانياً: قواعد الأدلة.

وهي موضوع هذه التوطئة، والكلام عليها سيكون من خلال عدة نقاط:

١- أسماء القوادح

اختلفت تعبيرات أهل الأصول والجدل في تسمية هذه القوادح، وفيما يلي ذكر لأشهر هذه الأسماء، علماً بأن بعض العلماء قد يضيف هذه الأسماء إلى عموم الأدلة، كأن يبوب لها بقوله: (قوادح الأدلة)، وبعضهم

(١) التلخيص (١/١٠٦).

(٢) التمهيد لأبي الخطاب (٦/١)، وانظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٥).

(٣) وللمزيد من البيان حول مسالك العلماء في ترتيب كتب أصول الفقه، والمقارنة بين مناهجهم انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٨/١)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١٠١/١).

(٤) والقياس وإن كان قد خالف أهل الظاهر فيه، لكن جماهير أهل الأصول يدرجونه ضمن الأدلة المتفق عليها، إما باعتبار أن خلاف أهل الظاهر خلاف شاذ، أو باعتبار أن الإجماع منعقد على الاستدلال بالقياس قبل خلاف أهل الظاهر، كما جاء استعمال الصحابة للقياس في عدة وقائع انظر: العدة في أصول الفقه (٤/١٣٠٧)، والبحر المحيط (٥/٢٥).

(٥) كالاستحسان والاستصحاب وقول الصحابي، وشرع من قبلنا... الخ.

يضيفها إلى دليل معين، لا سيما دليل القياس، فيقول: (قواعد القياس) أو (قواعد العلة)، وهذه الأسماء هي:

الإطلاق الأول: الاعتراضات^(١).

الإطلاق الثاني: القواعد^(٢).

الإطلاق الثالث: الأسئلة^(٣).

الإطلاق الرابع: المفسدات (مفسدات القياس)^(٤).

الإطلاق الخامس: (الطرق الدالة على أن الوصف ليس بعلة).

وهو من الإطلاقات المختصة بالقياس^(٥).

-
- (١) انظر: الغنية في الأصول (١٦٥)، العدة في أصول الفقه (١٤٤٢/٥)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٢٧)، القياس الشرعي لأبي الحسين البصري، ملحق بكتابه: المعتمد (٤١٥/٢)، المنهاج في ترتيب الحجج للباقي (١٤٩)، البرهان في أصول الفقه (٢/٦٢٧)، أصول السرخسي (٢/٢٣٢)، المنخول من تعليقات الأصول (٥٠٥)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٩٩)، الواضح لابن عقيل (٢/١٢٧)، الإحكام في أصول الأحكام للأمامي (٤/٨٥)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٥٧٢)، شرح العضد (٣٣٩)، البحر المحيط (٥/٢٦٠)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٢٩)، التقرير والتحير - ط دار الكتب العلمية (٣/٣١٥).
- (٢) انظر: جمع الجوامع (٩٧)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/٣٥٤٤)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٢٩)، نشر البنود على مراقبي السعود (٢/٢٠٣).
- (٣) انظر: أصول الشاشي (٢١٤)، العدة في أصول الفقه (٥/١٤٦٥)، الواضح لابن عقيل (٢/١٩٢)، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة (٢/٢٩٨)، المسودة (٢/٨٢٠)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٦١٢) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٤٥٨)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٤٩).
- (٤) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/٨٧١)، تقريب الوصول إلى علم الأصول (٣٧٣).
- (٥) ومن أطلق ذلك البيضاوي في المنهاج، انظر شرح المنهاج للبيضاوي بشرح الأصفهاني (٢/٧١٠).

الإطلاق السادس: الدفع (دفع العلل).

وهو من الإطلاقات المختصة بالعلل في القياس، وقد استعمله بعض الحنفية^(١).

٢- تعريف (قوادح الأدلة).

وسأتناول هنا بيان معاني الإطلاقات الثلاثة الأولى (الاعتراضات- القوادح- الأسئلة)؛ لأنها هي الغالبة في إطلاقات أهل العلم، وأما الإطلاقان الأخيران، فاستعمالهما قليل، كما أن معناهما بيّن.

تعريف الإطلاق الأول: الاعتراضات.

جمع اعتراض، وهو في اللغة بمعنى المنع، قال في القاموس: «والاعتراض: المنع، والأصل فيه أن الطريق إذا اعترض فيه بناء أو غيره منع السابلة من سلوكه»^(٢).

أما في الاصطلاح فقد عرفها أهل الأصول بأنها: «كل ما يورده المعترض على كلام المستدل»^(٣).

وقال صاحب خلاصة المآخذ: «الاعتراض: عبارة عن معنى لازمه هدم قاعدة المستدل»^(٤).

وهذان التعريفان عامان في كل ما يذكره المستدل، دليلاً كان أو غيره.

تعريف الإطلاق الثاني: القوادح.

وهي جمع قادح، ويأتي في اللغة بمعنى الطعن، والعيب، والتأثير.

(١) انظر: كشف الأسرار شرح المصنف في المنار للنسفي (٣١٩/٢).

(٢) القاموس المحيط، مادة عرض (٨٣٣)، وانظر: الكليات للكفوي (١٤٤).

(٣) البحر المحيط (٢٥٠/٥).

(٤) المرجع السابق، وانظر: الكافية في الجدل للجويني (٦٧).

أما الطعن فيقال: قدح في نسبه، أي طعن في نسبه^(١).

وأما العيب - وهو قريب من سابقه - فيقال: قَدَحَ فِي عَرَضِ أَخِيهِ يَقْدَحُ قَدْحًا: عابه^(٢).

وكذلك يأتي بمعنى التأثير، يقال: قدح الشيء في صدري. أي: أثر فيه^(٣).

وصلة هذه المعاني بالمعنى الاصطلاحي بينة، فالمعترض إذا أراد أن يقدح في دليل المستدل، فإنه كالطاعن في هذا الدليل، والعائب له، ببيان عدم إفضائه إلى مقصود المستدل منه، والطعن والعيب نوعٌ من التأثير في هذا الدليل أو في دلالة التي يزعمها المستدل.

أما معناه في الاصطلاح فقريب من معنى الاعتراض.

قال المحلي^(٤): «القوادح: ما يقدح في الدليل من حيث العلة وغيرها»^(٥).

تعريف الإطلاق الثالث: الأسئلة.

الأسئلة جمع سؤال، والسؤال في اللغة يرد على عدة معانٍ:

- (١) انظر: القاموس المحيط (١٠٣) مادة قدح، مختار الصحاح (٢١٩) مادة (قدح).
- (٢) لسان العرب (٥٥٥/٢) مادة (قدح).
- (٣) لسان العرب (٥٥٤/٢) مادة (قدح).
- (٤) هو جلال الدين محمد بن أحمد بن إبراهيم المحلي الشافعي، ولد بمصر سنة (٧٩١هـ)، برع في الفقه والأصول والمنطق، من مصنفاته: شرح المنهاج في الفقه، وشرح جمع الجوامع للسبكي، وتفسير القرآن (القسم الأول من تفسير الجلالين، إلى سورة الكهف)، توفي سنة (٨٦٤هـ).
- انظر: شذرات الذهب (٣٠٣/٧)، الضوء اللامع (٣٩/٧).
- (٥) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٥٣/٢)، وانظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣٥٤٤/٧)، التعاريف (٥٦٩)، نشر البنود (٢٠٣/٢).

منها: السؤال بمعنى الطلب والاستدعاء، يقال: (سألته الشيء) بمعنى استعظيته إياه، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾ [مَحَمَّد: ٣٦]. ومن ذلك سؤال الفقير المال ونحوه.

ومنها: السؤال بمعنى الاستخبار والاستفهام، يقال: (سألته عن الشيء) بمعنى: استخبرته^(١).

ومنها: سؤال الاستفادة، كسؤال المتعلم للمعلم.

ومنها كذلك: سؤال العناد والتعجيز، كسؤال المعارض للمستدل.

أما السؤال في الاصطلاح فيرجع إلى أحد المعنيين الأخيرين: (الاستفادة أو العناد)؛ لأن الأسئلة على الأدلة تكون من مستفيد يقصد معرفة الحكم خالصاً مما يردُّ عليه، وقد تكون من معاند يقصد قطع خصمه وردّه إليه^(٢).

وعليه فإن المراد بـ (الأسئلة الواردة على الأدلة) هو المراد بالقوادح والاعتراضات، وهذا ما عليه عامة أهل الأصول والجدل ممن استخدم هذا المصطلح.

على أن بعض أهل الجدل قد استعمل السؤال بمعانٍ أخرى، حيث ذكر أن السؤال الجدلي على خمسة أضرب:

الأول: السؤال عن إثبات مذهب المسؤول.

الثاني: السؤال عن ماهية مذهبه.

الثالث: السؤال عن دليل المذهب.

(١) لسان العرب (٣١٩/١١)، الكليات للكفوي (٥١٠) وانظر كذلك: الكافية في الجدل للجويني (٦٩).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٤٥٨/٣-٤٥٩).

الرابع: السؤال عن وجه الدليل.

الخامس: السؤال على وجه القدح في الدليل.

وبعضهم زاد سؤالاً سادساً، ومحلله بعد السؤال الثاني: هل له دليل في المسألة أم هل يقلد فيها^(١).

وعلى هذا فإن القوادح تكون داخلة في القسم الخامس من أقسام السؤال.

٣- العلوم التي تتناول ذكر هذه الاعتراضات:

أبرز العلوم التي تتناول ذكر قواعد الاستدلال علمان:

١- علم الجدل: فقوادح الاستدلال هي في الأصل من علوم الجدل، بل إنها من لب هذا العلم وعليها تدور جل مباحثه.

قال القاضي أبو يعلى الفراء: «الجدل كله سؤال وجواب»^(٢).

وقال أبو الوفاء بن عقيل: «الجدل هو سؤال السائل»^(٣).

وقال أبو حامد الغزالي: «الجدل ... في اصطلاح النظائر: عبارة عن تخاوض وتفاوض يجري بين منازعين فصاعداً، لتحقيق حقٍّ، أو لإبطال باطل، أو لتغليب ظن»^(٤).

ولهذا يستطرد أهل الجدل في ذكر الاعتراضات على الأدلة وتقسيمها كما سيأتي إن شاء الله، بل إن أبا حامد الغزالي رحمته الله قد عرض عن ذكر هذه

(١) المنهاج في ترتيب الحجج للباجي (٣٤)، وانظر كذلك: شرح الكوكب المنير (٤) / (٣٧٥)، قواعد الاستدلال بالإجماع (٥٠).

(٢) العدة في أصول الفقه (١/١٨٤).

(٣) الواضح لابن عقيل (١/٢٩٨).

(٤) المتخل في الجدل للغزالي (٣٠٤-٣٠٥).

القوادح في كتابه (المستصفى من علم الأصول) - خلافاً لصنع أغلب أهل الأصول - لأنها - كما ذكر - ليست من مباحث علم الأصول، بل هي من مباحث علم الجدل^(١).

وقال الصفي الهندي^(٢) - بعد كلامه على بعض القوادح في كتابه الأصولي (نهاية الوصول في دراية الأصول) - : «فإنه [أي هذا الكلام عن القوادح] وإن لم يك من هذا الفن، لكن أوردنا البعض منها [أي من القوادح] لثلا يخلو الكتاب عن فائدة، وأما الاستقصاء فيه فإليق بفن الجدل، فإنه منه»^(٣).

٢- علم أصول الفقه: فإن جماهير علماء الأصول قد درجوا على ذكرها في كتبهم الأصولية على تتابع القرون، وذلك لشدة تعلقها بالأدلة التي هي أصل مباحث علم الأصول، فهذه القوادح «هي من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء، ولهذه الشبهة أكثر قوم في الأصول من ذكر المنطق والعربية، والأحكام الكلامية؛ لأنها من موارده ومكملاته»^(٤).

(١) قال ﷺ عن هذه الاعتراضات: إنها «ليست فائدة من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل، فينبغي أن تفرد بالنظر، ولا تمزج بالأصول التي يقصد بها تدليل طرق الاجتهاد للمجتهدين». المستصفى من علم الأصول (٣٧٨/٢) مع أنه ﷺ قد ذكرها في كتابه الأصولي: (المنخول من تعليقات الأصول).

(٢) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الشيخ العلامة صفي الدين أبو عبد الله الهندي الأرموي المتكلم، على مذهب الأشعري في الأصول، والشافعي في الفروع، ولد بالهند سنة (٥٦٤٤هـ)، انتقل إلى ليمن ثم مصر، كان فقيهاً أصولياً متكلماً أديباً، من مصنفاته: النهاية، والفاثق، ونهاية الوصول، توفي سنة (٧١٥هـ).

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٢٦/٩)، طبقات الشافعية (٢٢٩/٢).

(٣) (٨/ ٣٦١٥).

(٤) شرح مختصر الروضة (٤٥٩/٣).

ومن المعلوم أن الشيء لا يتم إلا بتمام شروطه وانتفاء موانعه، قال شيخنا ابن عثيمين رحمته الله في منظومته^(١):

والشيء لا يتم إلا أن تتم شروطه ومانع منه عدم

فكما أن الكلام على الأدلة - من جهة ثبوتها ودالاتها - إنما هو تحقيق لشروط إفادتها الحكم المطلوب، وهو من لب علم أصول الفقه، فكذلك الكلام على هذه القوادح، إنما هو كلام على موانع الاستدلال، والتي لا يتوصل إلى الحكم إلا بتحقيق انتفائها، وكثير من هذه القوادح - عند التأمل فيها- إنما هي شروط عدمية للأدلة أو للعلل، فتكون سلامة الدليل من هذه القوادح من لوازم تحقيق تلك الشروط^(٢)، ولا شك أن هذه الشروط من لب علم أصول الفقه^(٣)، وكما أن عامة الفقهاء قد درجوا في كثير من كتب الفروع الفقهية على إيراد أدلة الخصم والاعتراض عليها، وإيراد اعتراضاته على أدلتهم والجواب عنها - وقُلْ مثل ذلك في الكثير من كتب الاعتقاد-

(١) منظومة في أصول الفقه وقواعد فقهية (١٠).

(٢) انظر في ذلك الشروط: الأول، والرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والتاسع، والحادي عشر، والعشرين من شروط العلة التي ذكرها الزركشي في البحر المحيط (١٣٢/٥-١٥٤) وعلى سبيل المثال فالشرط الأول الذي ذكره هو: (أن تكون العلة مؤثرة في الحكم)، وهذا الشرط هو بعينه السلامة من القادح المسمى (عدم التأثير)، والشرط الخامس: (أن لا يعارض العلة من العلل ما هو أقوى منها)، وهذا الشرط هو بعينه السلامة من قادح (المعارضة)، والشرط السادس: (أن تكون العلة مطردة)، وهو عين السلامة من قادح (النقض)، بل قد ذكر بعض أهل الأصول أن من شرط العلة سلامتها من قادح القلب، انظر البرهان في أصول الفقه (٦٧٤/٢).

(٣) بل قد قرر الطوفي أن علم الجدل إنما هو جزء من علم أصول الفقه، فقال: «واعلم أن مادة الجدل أصول الفقه من حيث هي... فالجدل إذن أصول فقه خاص، فهي تلزم الجدل، وهو لا يلزمها؛ لأنها [أي أصول الفقه] أعم منه، وهو [أي الجدل] أخص منها»، علم الجدل، في علم الجدل (٤).

كان لزاماً بحث وتأسيس ما يتعلق بهذه الاعتراضات في كتب أصول الفقه كما تؤصل طرق الاستدلال، بل إن بعض أهل الأصول - عند كلامهم على العلة - اشترطوا للعلة سلامتها إما من الموانع جميعاً^(١) أو من بعضها (كالنقض)^(٢)، فكيف - بعد ذلك - ينكر إدخال الاعتراضات في علم الأصول؟ والله تعالى أعلم.

٤- مواطن ذكر العلماء لهذه القوادح:

بتتبع مناهج العلماء في المواضيع التي يوردون فيها هذه القوادح نجد أن لهم في ذلك منهجين:

الأول: ذكر عوارض كل دليل من الأدلة على حدة.

فيوردون الكلام على القوادح المختصة بالاستدلال بالكتاب ثم بالسنة ثم بالإجماع، ثم بالقياس، وهكذا.

وهذا المنهج هو المتبع عند عامة أهل الجدل فيما وقفت عليه من كتبهم^(٣)، وتبعهم على ذلك بعض أهل الأصول^(٤).

ومما ينبه إليه أن من سلك هذا المسلك من العلماء غالب عملهم أن يسموا القلب الوارد على نصوص الكتاب والسنة: (المشاركة في الدليل)^(٥)، وسيأتي بإذن الله بيان أن (القلب) و (المشاركة في الدليل) اسمان لمسمى واحد.

(١) انظر: تعليقات الشريني على حاشية البناي (٢/٤٥٣، ٤٥٤).

(٢) انظر: المسودة (٢/٨٠٩)، البحر المحيط (٥/١٣٥).

(٣) كالمناهج في ترتيب الحجاج للباي، والمعونة في الجدل للشيرازي.

(٤) كأبي يعلى في العدة (٥/١٤٧٢-١٥٠٧)، وابن عقيل في الواضح (٢/١٢٧-٣٤٧)،

وانظر كذلك: شرح العضد (٣٤٧-٣٤٨).

(٥) انظر: المعونة في الجدل (١٥٠، ١٧٢، ١٩٢).

الثاني : ذكر عوارض الاستدلال بعد الكلام على الأدلة، وذلك إما أن يكون بعد كلامهم على الأدلة جميعاً، أو بعد كلامهم على الأدلة المتفق عليها، أي بعد كلامهم على دليل القياس، وهذا هو عمل عامة علماء أصول الفقه^(١).

وثمة مسلك ثالث يسلكه بعض أهل الأصول، وهو أنهم - عند كلامهم على العلة في باب القياس - يقسمون الكلام عنها إلى قسمين:

القسم الأول: في الطرق الدالة على أن الوصف علة الحكم.

القسم الثاني: في الطرق الدالة على أن الوصف لا يجوز أن يكون علة الحكم.

فيذكرون عوارض الاستدلال تحت هذا القسم الثاني، ومع ذلك فهم ينصون عند بعضها بأنها لا تختص بالقياس، بله العلة، بل هي عامة في جميع الأدلة^(٢).

(١) وهؤلاء العلماء وإن لم يفرّدوا قواعد مختصة بكل دليل على حدة، إلا أنهم يذكرون بعض المباحث - في أثناء كلامهم عن تلك الأدلة - مما له علاقة كبيرة بالقواعد، ككلامهم عن مباحث التعارض، بأن يرد نص يوهم ظاهره مخالفة نص آخر أو قياس، فالكلام على هذا يدخل في القادح المسمى بالمعارضة، وكذلك مثلاً كلامهم على شروط العلة، فقد سبق بيان أن كثيراً من هذه الشروط إنما هي احترازات من بعض القوادح.

(٢) ممن سلك هذا المسلك الرازي، كما في المحصول (١٣٧/٥-٢٣٥)، والبيضاوي في المنهاج، انظر: شرح المنهاج للبيضاوي بشرح الأصفهاني (٦٦٨/٢-٧٠٩)، وممن سلك هذا المنهج أيضاً صفي الدين الهندي، فقد تكلم عن العلة في القياس من خلال هذين القسمين، وذكر بعض القوادح تحت القسم الثاني، (انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٣٢٥٥-٣٣٩٣)، لكنه عاد مرة أخرى للكلام عن عوارض القياس بعد أن أنهى الكلام عن القياس، فذكر الاعتراضات، وقسمها لصحيحة وفاسدة، [انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٣٥٧٢/٨)، وهذا منهج لم أره لغيره من =

ولعلماء الحنفية مسلك سلكه كثير منهم قريب من المسلك السابق (الثالث)، وهو أنهم بعد كلامهم على العلل يتكلمون عن دفع العلل، ويقسمون الكلام عليها إلى قسمين:

- ١- الكلام على دفع العلل المؤثرة، أي الاعتراضات الواردة عليها، وهذه يقسمها بعضهم إلى قسمين أيضاً، طرقٍ صحيحة وطرقٍ فاسدة.
 - ٢- الكلام على دفع العلل الطردية (غير المؤثرة)^(١).
- تنبيه: في عدم اختصاص القوادح بالقياس.

مما سبق يتبين أن ذكر عامة علماء أصول الفقه للقوادح بعد دليل القياس لا يعني أنها مختصة به، بل ذلك لأن القياس هو آخر الأدلة المتفق عليها عندهم، فيذكرونها بعده ليكون شاملاً لجميع هذه الأدلة، وكون هذه القوادح - أو كثير منها - شاملاً لغير القياس مما لا شك فيه، ويتضح ذلك من خلال أمور:

- ١- تصريح كثير من أهل الأصول بذلك، أي بشمول هذه القوادح لغير القياس^(٢).

= أهل الأصول، ويبدو - والله أعلم - أنه تبع الرازي في عد هذه الاعتراضات ضمن الطرق الدالة على أن الوصف لا يجوز أن يكون علة، وتبع عامة أهل الأصول في ذكر هذه الاعتراضات بعد الكلام على القياس، ولذا اضطر رحمته إلى أن يكرر بعضها، كسؤال عدم التأثير. [انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٤٤١، و٣٥٩٧].

(١) انظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي (٢/٣١٩)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٤/٧٥-١٧٥)، التلويح إلى كشف حقائق التنقيح للفتازاني (٢/١٩٠-٢٠٩).

(٢) انظر: التوضيح شرح التنقيح لعبيد الله المحبوبي (٢/٢١١)، شرح العضد (٣٣٩، ٣٤٥)، البحر المحيط (٥/٣٤٥)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج الحلبي - ط دار الكتب العلمية (٣/٣١٦)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/٣٥٤٤)، =

- ٢ - تصريح كثير من أهل الأصول بذلك عند ذكرهم لبعض القوادح، بذكر أن ذلك القادح بعينه غير مختص بالقياس^(١).
- ٣- تمثيل كثير من أهل الأصول ببعض الأمثلة من غير القياس عند ذكر بعض هذه القوادح^(٢).
- ٤- دخول الأدلة الأخرى غير دليل القياس في تعريف أهل الأصول للاعتراضات والقوادح^(٣).
- ٥- دخول الأدلة الأخرى غير دليل القياس في تعريف أهل الأصول لبعض هذه القوادح^(٤).

وإنما تكلمت عن النقاط السالفة الذكر لأن كثيراً من أهل العلم قد بَوَّبَ لهذه القوادح بقوله: (قوادح القياس)، أو (قوادح العلة)^(٥)، كما أن كثيراً

- = شرح الكوكب المنير (٢٢٩/٤)، نشر البنود على مراقي السعود (٢٠٣/٢).
- (١) شرح العضد (٣٤٧)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (١٣/٦)، تقريب الوصول إلى علم الأصول (٣٨٤)، نثر الورود على مراقي السعود (٥٤٩/٢).
- (٢) انظر على سبيل المثال: الواضح لابن عقيل (٢٦٦/٢)، حيث عدَّ (القول بالموجب) من قوادح القياس، ومثَّل له بمثالٍ من السنة، هذا مع أن ابن عقيل قد ذكر في كتابه هذا مبحثاً مختصاً بقوادح الاستدلال بالكتاب، ومبحثاً آخر في قوادح الاستدلال بالسنة، بل إن الزركشي قد قال عن (القول بالموجب): (أكثر الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إليه؛ لأن النص إذا ثبت فلا يمكن رده) (البحر المحيط /٥/ ٢٩٩)، وانظر كذلك: تقريب الوصول إلى علم الأصول (٣٨٥)، التوضيح شرح التنقيح (٢١١/٢)، نثر الورود على مراقي السعود (٥٥٥/٢)، آداب البحث والمناظرة (١٣٩/٢).
- (٣) كما سبق تعريف الاعتراضات بأنها: كل ما يورده المعترض على كلام المستدل، وتعريف القوادح بأنها: ما يقدر في الدليل من حيث العلة وغيرها، وهذه التعاريف صريحة في عموم القوادح لغير القياس من الأدلة.
- (٤) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٣٤٥٩ /٨).
- (٥) انظر مبحث: أسماء هذه الاعتراضات.

منهم - وربما غالبهم - إذا ذكر هذه القوادح فجعل الأمثلة التي يذكرها فيها إنما هي من أمثلة القياس، بل ربما كان أصل الوضع لبعض هذه القوادح إنما هو مختص بالقياس^(١)، أضف إلى ذلك ما سبق بيانه من أن غالب عمل أهل الأصول هو ذكر هذه القوادح بعد دليل القياس، وقد يقال لأن غالبها موجه إلى العلة بالخصوص^(٢)، فلهذه الأمور وغيرها قد يتوهم البعض اختصاص هذه القوادح بدليل القياس دون ما سواه من الأدلة، فلذا لزم هذا البيان والله أعلم.

٥ - مناهج العلماء في إيراد هذه القوادح:

سلك أهل العلم مسالك عدة في إيراد هذه القوادح، وسأتناول ذكر هذه المسالك - مع ذكر موقع القدح بالقلب منها - من خلال الاعتبارات التالية:

أولاً: مناهج العلماء في ترتيب القوادح:

الكلام على (ترتيب القوادح) يطلق ويراد به أحد أمرين:

أحدهما: ترتيب الاعتراضات بالنظر إلى حال المعترض مع المستدل، أي ما القادح الذي يجب - أو يستحسن - أن يبدأ به المعترض في اعتراضه على المستدل، وما القادح الذي يُثني به، وهكذا، وقد عرف الطوفي^(٣) هذا

(١) فهناك من القوادح ما يظهر أنه خاص بالقياس دون غيره من الأدلة، كقوادح فساد الوضع (أن يعلق على العلة ضد ما تقتضيه) انظر التمهيد لأبي الخطاب (٤/١٩٩).

(٢) انظر: التقرير والتحجير - ط دار الكتب العلمية لابن أمير الحاج الحلبي (٣/٣١٦)، والتحجير شرح التحرير للمرداوي (٧/٣٥٤٤).

(٣) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، نجم الدين الطوفي الحنبلي، كان فقيهاً، أصولياً، شاعراً، أديباً، سمع الحديث من التقّي سليمان وغيره، وقرأ العربية على محمد بن الحسين الموصلي، مات سنة (٧١٠هـ).

ينظر: المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد (١/٤٢٥)، ويغية الوعاة (١/٥٩٩).

الاعتبار بأنه: «جعل كل سؤال في رتبة على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم»^(١)، وهذه مسألة يتكلم عنها أهل الأصول والجدل عادةً بعد ذكرهم للقوادح، وبينهم خلاف في ترتيبها^(٢)، وهذا المراد بالترتيب ليس هو مقصودي بهذا المبحث.

المراد الثاني: ترتيب الاعتراضات بالنظر إلى طريقة أهل الأصول والجدل في إيرادهم وترتيبهم لهذه الاعتراضات في كتبهم، وهذا المراد هو ما أعنيه بذكر هذا المبحث.

فالناظر في كتب الأصول والجدل يرى أن ثمة طرقاً متعددة لترتيب هذه القوادح، وأن اعتباراتهم قد تنوعت في ذلك:

- ١- فمن أهل الأصول والجدل من رتبها بمراعاة المراد الأول، والذي تقدم ذكره، فيقدم منها ما يرى فيه أن الأولى للمعترض أن يبدأ به^(٣).
- ٢- ومنهم من رتبها حسب أركان القياس، فذكر القوادح المتعلقة بكل ركن على حدة^(٤).
- ٣- ومنهم من قسمها إلى قسمين:

(١) شرح مختصر الروضة (٣/٥٦٩).
(٢) المرجع السابق، وانظر كذلك البحر المحيط (٥/٣٤٦).
(٣) كما يظهر من صنع السجستاني في الغنية في الأصول (١٦٥)، وابن قدامة في روضة الناظر، انظر: روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة مع حاشية ابن بدران (٢/٣٤٤).
(٤) قال الإيجي في شرح العضد: (وإذا ثبت وجوب الترتيب [أي ترتيب الاعتراضات]، فالترتيب المناسب للترتيب الطبيعي أن يقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالأصل، ثم بالعلة؛ لأنها مستنبطة منه، ثم بالفرع، لابتناؤه عليها)، وهذا الوجه هو الذي يبدو أن الآمدي قد اعتمده، كما في الأحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/٨٥-١٣٥)، وانظر ص (١٤٣-١٤٤)، وكذلك ابن النجار كما في شرح الكوكب المنير (٤/٢٢٩-٣٣٩)، وأيضاً اعتمده صاحب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٨٠).

القسم الأول: في القوادح الصحيحة.

والقسم الثاني: في القوادح الفاسدة^(١).

وحسب ما وقفت عليه من المراجع، فإن كل من قَسَم هذا التقسيم يذكر القلب ضمن الاعتراضات الصحيحة، وقد يذكر بعضهم بعض أنواع القلب ضمن الاعتراضات الفاسدة، كالقلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً^(٢).

٤- ومن العلماء من رتب القوادح بحسب ما ترجع إليه - كما سيأتي في الفقرة بعد التالية - فيبين أن القوادح ترجع إلى قادحين أو ثلاثة، ثم يذكر تحت كل واحد من هذه الثلاثة ما يدخل فيه من القوادح^(٣).

٥- ومنهم من رتبها بحسب كثرة ورودها في المناظرات، فيقدم ما يكثر إيرادها في المناظرات الفقهية^(٤).

ثم إن من أهل العلم من جمع بين أكثر من اعتبار في ترتيب هذه القوادح، كمن قسم هذه القوادح لصحيح وفاسد، ثم رتب الصحيح منها حسب قوته^(٥).

ثانياً: مناهج العلماء في عدد ما يوردونه من هذه القوادح.

فقد اختلفت مسالك أهل الأصول والجدل في عددها من هذه الناحية،

(١) انظر: الغنية في الأصول (١٦٥-١٦٩)، العدة في أصول الفقه (١٤٤٢/٥ و١٤٦٥)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٢٧)، البرهان في أصول الفقه (٦٢٧/٢)، التلخيص (٣/٢٦٧-٣٠٢)، أصول السرخسي (٢/٢٣٢)، المنخول من تعليقات الأصول (٥٠٥-٥٢٤)، كتاب الجدل لابن عقيل (٣٨٩) نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٥٧٢).

(٢) انظر: المنخول من تعليقات الأصول (٥٢٩).

(٣) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (١٤٩) وما بعدها.

(٤) انظر: البحر المحيط (٥/٢٦١).

(٥) انظر: الغنية في الأصول (١٦٥-١٦٩).

حسب منهج كل منهم في كتابه من ناحية الاختصار أو البسط، فبينما نجد أن بعضهم ذكر منها ستة قواعد، نجد البعض الآخر قد أوصلها إلى خمسة وعشرين قادحاً^(١) بل إن البعض قد أنهاها إلى ثلاثين قادحاً^(٢)، وهذا الاختلاف في عددها يرجع فيما يظهر للأسباب الآتية:

١- أن بعض العلماء قد يدرج بعض هذه القواعد ضمن قادح آخر، ويرجعه إليه، بينما نجد الآخر يفرق بينها، فنجد بعضهم قد يذكر قادحاً واحداً ويقسمه لأقسام، أو يذكر تحته عدة معانٍ، بينما نجد الآخر يجعل كل قسم من هذه الأقسام قادحاً مستقلاً.

ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: قادح المنع. ذكره كثير من أهل الأصول على أنه قادح واحد، ثم قسموه إلى أربعة أقسام: منع حكم الأصل، ومنع وجود المُدَّعى علة في الأصل، ومنع كون الوصف علة، ثم منع وجود ذلك الوصف في الفرع^(٣).

بينما نجد أن بعضهم جعل كل قسم من هذه الأقسام قادحاً مستقلاً^(٤).

٢- البعض يذكر كل ما قيل فيه إنه قادح، حتى ما كان ضعيفاً منها، ثم قد يصرح بضعفه وقد لا يصرح، وكما سبق فإن بعضهم يفرد قسماً خاصاً بالقواعد الضعيفة، بينما يقتصر الآخر منهم على ما صح منها.

٣- وقد يقتصر البعض على ذكر أهمها نظراً لأن كتابه ذلك من

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٨٥)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٣٣٩)، وأصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٣٥٢)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٩-٣٩٤).

(٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٦٠).

(٣) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٣٠٥).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٩٢، ٩٩، ١٠٠، ١٢٣)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٢٤٦-٢٥٥-٣١٦).

المختصرات التي قد لا يقصد منها الاستيعاب^(١) والله أعلم.

ثالثاً: ما ترجع إليه هذه القوادح

ذكر كثير من أهل الأصول والجدل - حتى من أطال في عدّ القوادح - أن هذه القوادح على تنوعها ترجع إلى قوادح معينة، فتكون القوادح الأخرى كالتفصيل لها.

وللعلماء - فيما ترجع إليه هذه القوادح - ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: أنها ترجع إلى ثلاثة قوادح، وهي: المطالبة، والاعتراض، والمعارضة.

ووجهوا قولهم هذا بأن اعتراض المعترض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل، أو لا.

فما تضمن تسليم مقدمات الدليل هو: المعارضة.

وما لم يتضمن تسليم مقدمات الدليل فهو على ضربين؛ لأنه إما أن يكون جوابه ذلك الدليل، أو لا، فما كان جوابه ذلك الدليل فهو: المطالبة.

وما كان جوابه غير ذلك الدليل فهو: القدح^(٢).

وبعض أهل العلم رجع هذه القوادح إلى ثلاثة قوادح، وذكر أنها: المنع، والنقض، والمعارضة^(٣).

(١) كالغنية في الأصول للسجستاني الحنفي، فقد عد أربعة منها (١٦٥)، وكرسالة في أصول الفقه لأبي علي العكبري، فقد ذكر أربعة من القوادح فحسب، وكلاهما ذكر القلب مع هذه الأربعة.

(٢) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج للباقي (١٤٩) حيث ذكر هذه الثلاثة، وعدت تحت كل واحد منها ما يدخل تحته من الاعتراضات، والبحر المحيط (٥/٢٦٠) وانظر حاشية ابن بدران على روضة الناظر (٢/٢٩٨).

(٣) وهو قول لابن الحاجب، كما في شرح الولدية (١٢٠)، وكذلك البهاري الحنفي كما في فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٨١).

الاتجاه الثاني: أنها ترجع إلى قادحين، وهما: المنع، والمعارضة^(١).

قال الطوفي: «جميع الأسئلة المذكورة على تعددها راجعة عند التحقيق إلى منع حال الدليل ليسلم مذهب المعترض من إفساده له، أو إلى معارضة الدليل بما يقاومه أو يترجح عليه؛ لتضعف قوته عن إفساد مذهب المعترض»^(٢).

وذهب هؤلاء إلى أن القادح إن لم يرجع إلى أحد هذين القادحين فإنه فاسد ولا يسمع.

وعللوا قولهم بأن غرض المستدل الإلزام بإثبات مدَّعاه بدليله، وغرض المعترض عدم التزام ذلك بمنع المستدل عن إثبات مدعاه.

وإثبات المستدل لمدعاه بدليله يكون بأمرين:

الأول: صحة مقدمات دليله؛ ليصلح للشهادة.

والثاني: سلامة دليله عن المعارض؛ لتنفيذ الشهادة، فيترتب عليه الحكم.

وعليه فإن هدم المعترض لقول المستدل يكون بهدم أحد هذين الأمرين:

(١) ممن ذهب إليه ابن الحاجب المالكي، وهو القول الثاني له كما في مختصره، انظر: شرح العنصر على مختصر ابن الحاجب (٣٣٩)، وكذلك صفي الدين الهندي الشافعي، كما في نهاية الوصول في دراية الأصول (٨ / ٣٦١٣)، والطوفي الحنبلي، كما في شرح مختصر الروضة (٣ / ٥٦٥)، والمحلي كما في شرح جمع الجوامع له مع حاشية البناني (٢ / ٥١٠)، وابن همام الحنفي، كما في التقرير والتحبير - ط دار الكتب العلمية (٣ / ٣١٦)، وابن نجار الحنبلي، كما في شرح الكوكب المنير (٤ / ٢٢٩) وانظر: البحر المحيط (٥ / ٣٥٠)، وقد ذكر فيه ما يدخل تحت كل واحد منهما من القواعد الأخرى.

(٢) شرح مختصر الروضة (٣ / ٥٦٥).

فهو إما أن يقدح في صحة دليل المستدل؛ ليبطل شهادته، وذلك يكون بمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل (وهذا هو المنع).
أو أنه يأتي بما يعارض ويقاوم دليل المستدل؛ ليهدم نفوذ شهادته، ويمنع ثبوت حكمها، (وهذا هو المعارضة)^(١).

ومثلوا لذلك بأن المعترض مع المستدل كسلطان في بلاده وقلاعه وحصونه، دهمه سلطان آخر يريد أخذ بلاده منه، فالملك الذي هو صاحب تلك البلاد يتوصل إلى الاعتصام من الملك الوارد عليه، إما بأن يمنعه من دخول أرضه بمانع يجعله بين يديه، من إرسال ماء، أو نار، أو خندق، أو غير ذلك، أو بأن يعارض جيشه بجيش مثله أو أقوى منه؛ ليمنع استيلاءه، أو يطرده.

فكذلك المستدل إذا نصب الدليل وقرره، فهو مبطل لمذهب المعترض، إما تصريحاً، أو لزوماً، فيحتاج المعترض إلى منع دليله، أو إلى معارضته^(٢).

وقد ذكر الزركشي^(٣) أن من رجع هذه القوادح إلى ثلاثة قوادح هم المتقدمون، وأن من رجعها إلى اثنين (المنع والمعارضة) هم المتأخرون^(٤).
الاتجاه الثالث: من رجع القوادح جميعاً إلى قادح واحد، وهو: المنع.

(١) انظر: شرح العضد (٣٣٩)، شرح جمع الجوامع للمحلي مع حاشية الباني (٥١٠/٢).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٥٦٥-٥٦٦/٣).

(٣) هو محمد بن بهادر بن عبد الله بدر الدين أبو عبد الله المصري الزركشي الشافعي، ولد

سنة (٧٤٥هـ)، كان فقيهاً أصولياً أديباً فاضلاً، من مصنفاته: البحر المحيط في

الأصول، وتشنيف المسامع شرح جمع الجوامع للسبكي، توفي سنة (٧٩٤هـ).

انظر: طبقات الشافعية (١٦٧/٣)، طبقات المفسرين للأذنه وي (٣٠٢).

(٤) البحر المحيط (٢٦١/٥).

وممن ذهب إلى ذلك ابن السبكي^(١)، والطوفي.

فقد قال الطوفي بعد أن ذكر رجوع القوادح إلى المنع أو المعارضة: «وحيث اتضح أن مرجع الأسئلة إلى منع أو معارضة، فالمعارضة أيضاً راجعة إلى المنع»^(٢).

وعللوا قولهم هذا بأن المعارضة منعٌ للعلّة عن الجريان والنفوذ، فهي في النهاية ترجع إلى المنع، فالمنع وإن لم يكن من معنى المعارضة، إلا أنه لازمٌ لها^(٣).

وقال صاحب مراقبي السعود في منظومته ذاكراً رجوع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة، أو إلى المنع وحده:

وللمعارضة والمنع معا أو الأخير الاعتراض رجعا

وقال في شرحه: «إن كثيراً من الاعتراضات ليس صريح معناها هو نفس المنع أو المعارضة كما هو في غاية الظهور، فتأمل ما ذكره في معانيها، وإنما ترجع إلى أحدهما بنوع تأويل، ولذا عبروا بالرجوع إليهما»^(٤).

وعند النظر في الأقوال الثلاثة السابقة، لا نجد تضاداً بين القولين الثاني والثالث، ولذا قال بهما بعض أهل العلم كالطوفي، وأما القول الأول، وهو

(١) كما في جمع الجوامع (١٠٤).

وابن السبكي هو عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي بن علي، أبو نصر، تاج الدين السبكي، الفقيه الشافعي، الأشعري، الأصولي المؤرخ، الأديب، ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧، وتوفي بها بالطاعون سنة ٧٧١هـ، ومن تصانيفه: طبقات الشافعية الكبرى، معيد النعم ومبيد النقم، وغيرها.

انظر: طبقات الشافعية (١٠٤/٣)، البدر الطالع-مطبعة السعادة (١/٤١٠).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٦٦).

(٣) انظر: شرح جمع الجوامع للمحلي مع حاشية البناني (٢/٥١٠-٥١١).

(٤) نشر البنود على مراقبي السعود (٢/٢٣٧).

رجع القوادح إلى المطالبة والاعتراض والمعارضة، فإن الاعتراض عندهم بمعنى المنع، فتكون الزيادة في هذا القول في المطالبة، والمطالبة يرجعها أصحاب القول الثاني إما إلى المنع - وعليه غالبهم - وإما إلى المعارضة.

فالمطالبة: هي طلب دليل عليه الوصف من المستدل، أي أن يطلب المعترض من المستدل الدليل على أن الوصف الذي جعله جامعاً بين الأصل والفرع علة^(١). وقد نص كثير من العلماء على أنها راجعة للمنع، بل إن بعضهم عرفها بقوله: «هي منع كون الوصف علة الحكم»^(٢)، ولذا أعرض كثير من العلماء عن ذكرها في القوادح واكتفوا بذكر المنع بأقسامه.

وذهب بعض أهل العلم إلى رد المطالبة إلى المعارضة.

وقال الزركشي: «وَأَمَّا الْمُطَالَبَةُ فَهِيَ مَعَ لُزُومِ الْحُكْمِ عَنِ الْوَصْفِ فَهِيَ دَاخِلَةٌ فِي النَّقْضِ. وَأَمَّا النَّقْضُ فَمُعَارَضَةٌ؛ لِأَنَّهُ يُبْطِلُ الْعِلَّةَ»^(٣).

وبهذا يجاب أيضاً عن رد القوادح إلى ثلاثة وهي: المنع، والنقض، والمعارضة.

فإن النقض راجع إلى المعارضة.

والنقض: هو تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود ما ادعاه المعلل علة^(٤).

فتحصل مما سبق ظهور القول بأن جميع القوادح ترجع إلى منع أو

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٤٩٨)، وانظر: روضة الناظر وجنة المناظر (٢/

٣١٣)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٥٩٣).

(٢) نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٥٩٣)، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٤٩٧)،

وانظر: نشر البنود على مراقي السعود (٢/٢٣٥).

(٣) البحر المحيط (٥/٣٥٠).

(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/٦٣٤)، المنخول من تعليقات الأصول (٥٠٨).

معارضة كما هو مذهب أكثر أهل الأصول.

وبقي أن نبين - بإيجاز - معنى المنع ومعنى المعارضة لتتم الفائدة:

فالمنع: يراد به منع مقدمة فأكثر من الدليل.

ومثاله: قول المالكي للحنبلي: كون الكيل علة الربا ممنوع.

والمعارضة: هي مقابلة الخصم للمستدل بمثل دليله أو بما هو أقوى

منه.

ومثالها: كمستدل قال بجواز نكاح المُحرّم، واستدل بما في الصحيحين

من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة وهو محرم.

فيقول المعترض: هو معارض بما جاء عن ميمونة وأبي رافع من أنه

تزوجها وهو حلال، وميمونة صاحبة القصة، وأبو رافع سفيرها، فهما أعلم

بها من ابن عباس رضي الله عنهما ^(١).

٦ - الكلام على تداخل بعض هذه القوادح:

سبق في الفقرة الماضية ذكر مناهج العلماء في عد هذه القوادح، وأن

من أسباب اختلافهم في عدّها أن منهم من يجعل بعض تلك القوادح راجعاً

لل بعض الآخر، وذلك يبين أن التمايز بين هذه القوادح ليس تمايزاً تاماً،

وبيان هذا الأمر مهم من ناحية أن إتمام الكلام على قادح ما (كالقلب مثلاً)

قد يستدعي بعض الكلام على قادح آخر (كفساد الوضع)، كما أنه يفيد أيضاً

من ناحية ذكر الأمثلة التي تدخل في ذلك القادح، وصلاحيّة إدراج بعض

الأمثلة لقادح ما تحت قادح آخر، ومما يدل على تداخل هذه القوادح أمور:

(١) انظر: الحدود في الأصول للبايجي (١٢٦) طبعة دار الكتب العلمية، المنهاج في ترتيب

الحجاج (١٥١)، نثر الورود على مراقي السعود (٥٥٦/٢).

- ١- نصُّ عددٍ من العلماءِ على هذا التداخل.
 - قال الزركشي: «وقد أطنب الجدليون فيها [أي في القوادح] لاعتمادهم إياها، ومنهم من أنهاها إلى ثلاثين، وغالبها يتداخل»^(١).
 - ٢- نص عدد منهم على رجوع بعض هذه القوادح لبعض، وذلك ضمن كلامهم عن بعض القوادح، وسبق الكلام عن ذلك^(٢).
 - ٣- الاختلاف في عدها، حيث إن من اقتصر على ذكر بعض القوادح أدخل بعضها في بعض، أو رجع بعضها إلى بعض، كما سبق ذكره أيضاً.
 - ٤- دخول التعريف الذي يذكره العلماء لبعض القوادح تحت معنى قادح آخر، وكذلك التقارب بين تعريفات بعض القوادح. كما نرى التقارب بين تعريفي قادح فساد الوضع مع تعريف القلب^(٣).
 - ٥- نص بعض أهل العلم عند ذكرهم لأمثلة بعض القوادح على أن هذه الأمثلة صالحة للدخول في قادح آخر، مما يدل على تقارب أو تداخل هذين القادحين^(٤).
- وما سبق من الكلام هو بيان لمنهج العلماء في ذكر القوادح عموماً، أما ما يتعلق بقادح القلب بخصوصه، فالكلام عنه سيأتي لاحقاً بإذن الله.

(١) البحر المحيط (٥/٢٦٠)، وممن نص على التداخل: ابن الحاجب، والطوفي، انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٦٩)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/٣٦٩١).

(٢) وانظر أيضاً: البحر المحيط (٥/٣٥٠)، آداب البحث والمناظرة (٢/١٣٢).

(٣) كما نبه على ذلك الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (٤/١٣١)، وانظر كذلك: الآيات البيئات للعبادي (٤/١٩٧)، حيث جعل تعريف القول بالموجب صادقاً على القلب.

(٤) انظر: تقرير الشربيني على حاشية البناني (٢/٤٨٨)، والآيات البيئات للعبادي (٤/١٩٦).

ولكن من ناحية موضع ذكر قاذح القلب، وتحت ماذا يندرج، فهذه المسألة تُتناوَل من ناحيتين:

الناحية الأولى: القلب المتوجه للأدلة من الكتاب والسنة.

فأهل الجدل - كما سبق بيانه - يذكرون هذا القلب ضمن القواعد المتعلقة بدليل الكتاب، وبدليل السنة، وغالباً ما يسمونه هناك باسم: (المشاركة في الدليل)، وسيأتي بإذن الله بيان أن هذا اسم من أسماء القلب.

الناحية الثانية: القلب المتوجه لدليل القياس.

ولعلماء الجدل والأصول فيه مسلكان:

الأول: من يذكر القلب كقسم من أقسام المعارضة، فيدرج ذكره تحتها، وهذا سلكه عامة علماء الحنفية^(١).

الثاني: من يذكر القلب كقاذح مستقل، وعليه غالب عمل علماء الجدل والأصول، وهل يرجع - عند هؤلاء - إلى المنع أم إلى المعارضة؟ هذا ما سيأتي بيانه وتفصيله - بإذن الله - في مطلب ماهية القلب.



(١) انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول (٢/٦٤٦)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٩٦)، ومن كتب غير الحنفية: العدة في أصول الفقه (٥/١٥٢١).

الفصل الأول:

حقيقة الاعتراض بالقلب وأقسامه.

ويشتمل على مبحثين وملحق:

- ◆ المبحث الأول: تعريف القلب وماهيته.
- ◆ المبحث الثاني: أقسام القلب.
- ◆ الملحق: علاقة القلب بغيره من القوادح.

المبحث الأول

تعريف القلب وماهيّته.

ويشتمل على أربعة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: أسماء الاعتراض بالقلب.
- ❖ المطلب الثاني: التعريف اللغوي للقلب.
- ❖ المطلب الثالث: التعريف الاصطلاحي للقلب.
- ❖ المطلب الرابع: ماهية القلب (هل القلب اعتراض أو معارضة).



□ المطلب الأول: أسماء الاعتراض بالقلب: □

لقد أطلق علماء الأصول والجدل عدة إطلاقات على قادح القلب، ومن أبرز هذه الإطلاقات ما يلي:

١ - الإطلاق الأول: القلب.

وهو أشهرها، وسيأتي الكلام عنه بالتفصيل، وهذه التسمية غالباً ما تذكر ضمن ذكر الأسئلة - أو الاعتراضات - الواردة على القياس.

٢ - الإطلاق الثاني: المشاركة في الدليل أو الاشتراك في الدليل^(١).

وغالب عمل أهل الأصول والجدل إطلاق هذه التسمية (المشاركة في

(١) انظر: الحدود في الأصول (٧٧)، رسالة في أصول الفقه للعكبري، العدة في أصول الفقه (١٥١٣/٥) لأبي يعلى، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤٦٨/٢) للتاج السبكي.

الدليل) على الاعتراض بالقلب الوارد على الكتاب والسنة، وإطلاق التسمية الأولى (القلب) على الاعتراض بالقلب الوارد على القياس ثم يذكرون (في القلب الوارد في القياس) أن القلب غير مختص بالقياس بل عام لكل الأدلة.

وقد ذكر أبو المعالي الجويني أن القلب والعكس يسمى في الظواهر والنصوص اشتراكاً، وفي الدعاوى مقابلة، وأن أكثر وقوعه في العقليات^(١).

ومن أهل الأصول من يسمي قلب النصوص: (قلب دلالة الألفاظ)^(٢).

٢- الإطلاق الثالث: (المعارضة التي فيها مناقضة) أو (المعارضة على سبيل القلب).

وهذه التسمية غالب من يوردها هم علماء الحنفية رحمهم الله، كما سيأتي بيانه بإذن الله في أقسام القلب^(٣).

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمته الله: «ما يسمى في البحث والمناظرة: (المعارضة على سبيل القلب) هو بعينه القادح المسمى في الأصول: (القلب)»^(٤).



□ المطلب الثاني: التعريف اللغوي للقلب: □

القلب في اللغة مصدر للفعل الثلاثي (قَلَبَ).

يُقَالُ: قَلَبَ الشَّيْءَ يَقْلِبُهُ قَلْبًا: حَوَّلَهُ عَنْ وَجْهِهِ، كَأَقْلَبَهُ وَقَلَّبَهُ، وَأَصَابَ فُؤَادَهُ: يَقْلِبُهُ وَيَقْلِبُهُ.

- (١) الكافية في الجدل (٢١٧).
- (٢) المتخل في الجدل للغزالي (٤٦٢).
- (٣) انظر: أصول السرخسي (٢/٢٢٣)، الكافي شرح البزدوي (٤/١٨٧٦) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٣٩٥).
- (٤) آداب البحث والمناظرة (٢/١٢١).

وجمع القلب: أَقْلَابٌ وَقُلُوبٌ وَقَلْبَةٌ^(١).

وأما معاني تصريفات هذا الفعل فإنها - كما ذكر ابن فارس^(٢) ﷺ -
ترجع إلى أحد أصليين:

الأصل الأول: يدلُّ على خالصِ شيءٍ وشريفه ولُبِّه ومَحْضِهِ.

والأصل الثاني: يدل على رد شيء من جهة إلى جهة، وتحويله عن
وجهه، أو تحويله ظهراً لبطن.

- ففي الأصل الأول: تقول: (جئتُك بهذا الأمرِ قَلْباً) أي: مَحْضاً لا
يشوبه شيء، وكل شيءٍ خالصٍ فهو قُلْبٌ وَقَلْبٌ، وفي الحديث «إن لكل
شيء قلباً وقلب القرآن يس»^(٣). ومنه سمي قلب الإنسان وغيره^(٤)؛ لأنه

(١) القاموس المحيط ١٦٢ مادة (قَلْبَهُ).

(٢) هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي، أبو الحسين، كان واسع
الأدب، متبحراً في اللغة، فقيهاً شافعيّاً، من كتبه: المجلد، وحلية الفقهاء، ومعجم
مقاييس اللغة، مات سنة (٣٩٠هـ).

ينظر: وفيات الأعيان (١/١١٨)، وإنباه الرواة (١/١٢٧).

(٣) رواه الترمذي في سننه (٥/١٦٢) ح: (٢٨٨٧)، وقال: حديث غريب، والدارمي في
سننه (٢/٥٤٨) ح: (٣٤١٦) من حديث أنس ﷺ مرفوعاً بلفظه، ورواه الإمام أحمد
في المسند (٥/٢٦) ح: (٢٠٣١٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٦/٢٦٥) ح:
(١٠٩١٤)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٠/٢٢٠) ح: (٥١١)، و (٢٠/٢٣٠) ح:
(٥٤١) من حديث معقل بن يسار ﷺ مرفوعاً بلفظ (ويس قلب القرآن...).

والحديث حكم عليه الشيخ الألباني بالوضع كما في السلسلة الضعيفة (١/٣١٢)،
وضعف الشيخ شعيب الأرناؤوط سند الإمام أحمد لجهالة راويين فيه.

(٤) معجم المقاييس في اللغة (٨٥٧) وانظر: العين (٥ / ١٧١)، جمهرة اللغة لابن دريد
(١/٣٧٣)، الاشتقاق لابن دريد أيضاً (٢٠٦)، أساس البلاغة للزمخشري (٢/٣٧٠)
مادة (قَلْبَ)، القاموس المحيط (١٦٢) مادة (قَلْبَهُ)، لسان العرب (١ / ٦٨٥ -
٦٨٨) مادة (قَلْبَ).

أخلص شيء فيه وأرفعه^(١)، ومنه قيل لجُمَّار النخلة: (قَلْبُ النخلة)، وهي شطبة بيضاء رخصة في وسطها عند أعلاها^(٢).

ومنه قيل للمرأة الخالصة النَّسَبِ: (القُلْبَةُ)، ورجل قَلْبٌ، وقَلْبٌ: مَحْضُ النَّسَبِ.
قال أبو وجزة يصف امرأة:

قَلْبٌ عَقِيلَةٌ أَقْوَامٍ ذَوِي حَسَبٍ يُرْمِي المِقَانِبُ عَنْهَا والأَرَاجِيلُ^(٣)

- وأما الأصل الآخر، فهو رد الشيء من جهة إلى جهة.

قال الليث: «القَلْبُ: تحويلك الشيء عن وجهه»، وبه قال الخليل^(٤) في

(١) هذا ما ذكره ابن فارس في معجم المقاييس في اللغة (٨٥٧) فَرَجَعَ (قلب الإنسان) إلى الأصل الأول، وهو ما دل على خالص الشيء وشريفه، بينما يدل كلام غيره على أنه راجع إلى الأصل الثاني، فقد جاء في الزاهر لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (٢/ ٣٧٣): (إنما سمي القَلْبُ قَلْبًا لِتَقَلُّبِهِ وكثرة تَغْيِيرِهِ)، وفي لسان العرب (١/ ٦٨٧) مادة (قَلَبَ): قال بعضهم: سمي القلب قلباً لتَقَلُّبِهِ، وأنشد:

مَا سُمِّي القَلْبُ إِلَّا مِنْ تَقَلُّبِهِ والرَّأْيُ يَصْرِفُ بِالإنْسَانِ أَطْوَارًا

واستشهد له بحديث النبي ﷺ أنه قال: «سبحان مُقَلَّبِ القُلُوبِ». [ولم أجد بهذا اللفظ، لكن يعني عنه في الاستشهاد ما رواه البخاري في صحيحه (٦/ ٢٦٩١) ح: (٦٩٥٦) (عن عبد الله قال: أكثر ما كان النبي ﷺ يحلف لا ومقلب القلوب)] ويقول الله تعالى ﴿وَتَقَلَّبُ أَعْيُنَهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ كَمَا﴾ [الأنعام: ١١٠]، وانظر كذلك: العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧١/ ٥).

(٢) تهذيب اللغة للأزهري (٩/ ١٧٤) لسان العرب (١/ ٦٨٨) مادة (قَلَبَ). و (الشطبة): هي ما شُطِبَ من جريد النخل وهو سعفه (لسان العرب ١/ ٤٩٦) مادة (شَطَبَ).

(٣) تهذيب اللغة ص ١٧٦، وانظر: القاموس المحيط ١٦٣.

(٤) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، أبو عبدالرحمن، أستاذ سيوييه، وصاحب العربية والعروض، من مصنفاته: كتاب الجمل، والعروض، والشواهد، مات سنة (١٧٥هـ).

ينظر: إنباه الرواة (١/ ٣٧٦)، وبغية الرعاة (١/ ٥٥٧).

كتابه العين^(١)، يقال: (قَلَبْتُ الشيءَ لوجهه قَلْباً) إذا كَبَبْتُهُ، وَقَلَبْتَهُ ظهراً لبطن، يُقال: قَلَبْتُهُ بيدي تَقْلِيباً^(٢).

والقَلْبُ: صَرَفُكَ الرجلَ عن جهة يريدُها، يقال: قلبه عن وجهه: أي صرفه.

والانقلاب إلى الله عز وجل: المصير إليه والتحول^(٣).

وتَقَلَّبَ في الأمور وفي البلاد: تَصَرَّفَ فيها كيف شاء، وفي التنزيل العزيز: ﴿فَلَا يَغْرُوكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْأَلْبَانِ﴾ [غافر: ٤]. معناه: فلا يغررك سلامتهم في تصرفهم فيها فإن عاقبة أمرهم الهلاك. ورجل قَلْبٌ: يَتَقَلَّبُ كيف شاء^(٤).

وقَلَبَ الثوبَ والحديثَ وكلَّ شيءٍ: حَوَّلَهُ^(٥).

وفي كشف الأسرار عن أصول البزدوي^(٦): «القلب في اللغة: تغيير

(١) العين (٥ / ١٧١).

(٢) جوهرة اللغة (١/ ٣٧٣)، أساس البلاغة للزمخشري (٢/ ٣٦٩) مادة (قَلَبَ).

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ٩/ ١٧٤-١٧٥، معجم المقاييس في اللغة لابن فارس (٨٥٨) مادة (قلب)، لسان العرب (١ / ٦٨٦-٦٨٧) مادة (قلب)، المصباح المنير للفيومي (١٩٥) مادة (قلبت).

(٤) انظر: أساس البلاغة للزمخشري (٢/ ٣٧٠)، مادة (قَلَبَ)، لسان العرب (١ / ٦٨٥-٦٨٦) مادة (قَلَبَ).

(٥) وانظر بقية معاني التصاريف المشتقة من القلب في: العين (٥/ ١٧٠-١٧٢)، جوهرة اللغة لابن دريد (١/ ٣٧٣)، الاشتقاق لابن دريد أيضاً (٢٠٦)، تهذيب اللغة للأزهري (٩/ ١٧٢-١٧٦)، أساس البلاغة للزمخشري (٢/ ٣٦٩)، مادة (قَلَبَ)، لسان العرب (١ / ٦٨٥-٦٨٩) مادة (قَلَبَ)، القاموس المحيط (١٦٣) مادة (قَلَبَ)، مختار الصحاح (٢٢٨/ ١).

(٦) (٤/ ٩١).

هيئة الشيء على خلاف الحالة التي كان عليها».

وقد ذكر الكفوي^(١) في كتابه الكلبيات معاني القلب في اللغة، ويبيّن أنها ترجع إلى معنيين:

أحدهما: جعل أعلى الشيء أسفل، قال: «ومنه أخذ قلب العلة حكماً وبالعكس؛ لأن العلة أعلى من الحكم لكونها أصلاً، والحكم أسفل لكونه تبعاً....»

والثاني: جعل ظاهر الشيء باطناً، كقلب الجراب، ومنه أخذ قلب الوصف شاهداً على الخصم بعد أن يكون شاهداً للخصم^(٢).

وهذا التقسيم الذي ذكره الكفوي هو الذي ذكره أهل الأصول من الحنفية في عامة كتبهم، وبنوا عليه تقسيمهم الاصطلاحي للقلب، كما سيأتي بيانه بإذن الله في مبحث أقسام القلب، قال الدبوسي الحنفي رحمته الله^(٣): «أما القلب فتفسيره لغة: جعل الأعلى أسفل أو البطن ظهراً، يقال: قلبت الإناء: إذا نكسته، وقلبت الجراب: إذا جعلت باطنه ظهراً، والعرب تقول: قلبت الأمر ظهراً لبطن، وقلب العلة مأخوذ من هذين المعنيين...»^(٤).

وقد ذكر هذا التقسيم اللغوي للقلب القليل من الأصوليين من غير

(١) هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء في (كفة) بتركيا، وبالقدس وبغداد، ومن أشهر مصنفاته (الكلبيات)، توفي بأستامبول سنة (١٠٩٤هـ).

انظر: الأعلام (٣٨/٢).

(٢) الكلبيات (٧٠٣).

(٣) هو أبو زيد الدبوسي عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضي، من كبار فقهاء الحنفية، من مصنفاته: كشف الأسرار، وتقويم الأدلة، توفي ببخارى سنة (٤٠٣هـ).

انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/٢٥٢).

(٤) تقويم الأدلة للدبوسي (٣٣١).

الحنفية^(١).

وقد ذكر الكفوي معاني القلب عند أهل البلاغة والمعاني، والنحو والصرف، وعند أهل مصطلح الحديث، مما لا علاقة له بما نحن بصدد الحديث عنه، فليراجع هناك^(٢).

ولكن عند التأمل في المعنيين السابقين، نجد أنهما يرجعان إلى القسم الثاني من أقسام القلب التي أوردها ابن فارس في معجم المقاييس، وكأنه تقسيم داخل تقسيم.

ولهذا قال عبد العزيز البخاري الحنفي^(٣) عن هذين المعنيين بعد ذكره لهما: «ويرجع المعنيان فيه إلى معنى واحد أيضاً وهو تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها»^(٤).

وهذا التقسيم الأخير مهمٌ من ناحية صلة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي للقلب الذي تناوله هذه الرسالة، وهو القلب الأصولي، فمن الواضح أن المعنى الذي يدخل تحته القلب الأصولي هو المعنى الثاني من معاني القلب، وهو القلب بمعنى رد شيءٍ من جهة إلى جهة، وتحويله عن وجهه، أو تحويله ظهراً لبطن، سواء كان بالمعنى الأول الذي ذكره الكفوي أو بالمعنى الثاني.

(١) كأي المظفر السمعاني، انظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٤٠١).

(٢) انظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي (٧٠٢-٧٠٣).

(٣) هو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي، من العلماء في الفقه والأصول، من مصنفاته: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، و: الكشف على تفسير الكشاف، توفي سنة (٧٣٠هـ).

انظر: طبقات المفسرين للأذنه وي (٢٧٠)، أسماء الكتب (٨٧).

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٤/٩١).

وإنما أوردت كلام بعض أهل الأصول ضمن التعريف اللغوي للقلب لما سبق من بيان العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، وسيأتي - بإذن الله - مزيد بيان لهذه العلاقة بعد ذكر المعنى الاصطلاحي، والله أعلم.



□ المطب الثالث: التعريف الاصطلاحي للقلب □

تعددت مسالك أهل الأصول والجدل في تعريفهم للقلب، فمنهم من عرف القلب بمعناه العام الوارد على جميع الأدلة، ومنهم من عرفه بمعناه الخاص بدليل القياس، ومنهم من جمع بين ذكر الاعتبارين العام والخاص، كما أن تعريفاتهم للقلب قد اختلفت أيضاً بحسب تنوع المدارس الأصولية، فللجمهور من المتكلمين طابعهم الخاص في التعريف، ولفقهاء الحنفية طريقتهم المختصة بهم أيضاً، وفيما يلي شرح ذلك:

● المسألة الأولى: المعنى الاصطلاحي للقلب عند الجمهور.

أولاً: القلب بمعناه العام.

والمراد به تعريف القلب باعتبار كونه قادحاً في الأدلة جميعاً، من غير اختصاص بأحدها كالقياس، وهذا وجه أعميته^(١).

وممن عرفه بذلك: الآمدي^(٢)، وصفي الدين الهندي، والطوفي، والتاج

(١) انظر: حاشية العطار (٢/٣٥٦).

(٢) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الآمدي الأشعري شيخ المتكلمين في زمانه، ولد بآمد سنة (٥٥٠هـ)، ورحل إلى بغداد، بدأ حنبلياً ثم تحول إلى الشافعية، واشتغل بالفقه والأصول والكلام والفلسفة والمنطق، ومن تصانيفه (الإحكام في أصول الأحكام)، و(أبكار الأفكار في أصول الدين)، و(غاية المرام في علم الكلام) توفي سنة (٦٣١هـ).

انظر: طبقات الشافعية (٢/٧٩)، سير أعلام النبلاء (٢٢/٣٦٤).

السبكي، وابن النجار^(١)، وابن بدران^(٢)، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي وغيرهم.

وحاصل كلام من عرفه بهذا الاعتبار العام أن قلب الدليل هو:

بيان المعترض (القالب) أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له^(٣).

وهذا القدر من الحد هو الذي يتفق عليه من عرف القلب بمعناه العام، ثم منهم من يضيف بعد ذلك زيادات أخرى في التعريف، وهذه الزيادات إما أن تكون قيوداً تقتضي التخصيص لماهية القلب والحصص لصوره - كالقيد الثاني والثالث والرابع فيما يلي - أو أنها تكون من باب العطف الذي

(١) هو هو تقي الدين، أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المصري الحنبلي، الشهير بابن النجار، ولد بمصر سنة (٨٩٨هـ) وبرع في فني الأصول والفقه، تولى القضاء في إيوان الحنابلة بمصر، وانتهت إليه رئاسة المذهب في زمنه، من أشهر مصنفاته: منتهي الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات في فروع الفقه، والكوكب المنير مختصر التحرير وشرحه في أصول الفقه، توفي سنة (٩٧٢هـ).

انظر: السحب الوابلة (٣٤٧)، الأعلام (٦/٦)، مقدمة تحقيق (شرح الكوكب المنير).
(٢) هو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمن بن محمد بن بدران، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، ولد في (دومة) قرب دمشق، ولي إفتاء الحنابلة، من تصانيفه: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ونزهة خاطر العاطر شرح روضة الناظر توفي بدمشق سنة (١٣٤٦هـ).
انظر: الأعلام (٣٧/٤).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٢٩)، شرح مختصر الروضة (٣/٥١٩) للطوفي رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين السبكي (٢/٤٦٨)، الحدود الأنيقة لذكريا الأنصاري (٨٣)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣١)، التعاريف للمناوي (٥٨٩)، نزهة خاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن بدران (٢/٣٢٣)، مذكرة أصول الفقه (٥١١)، وآداب البحث والمناظرة (٧٤) كلاهما للشيخ محمد الأمين الشنقيطي.

يقتضي التعميم لماهية القلب، والزيادة في صورته - كالتقيد الأول - ، ومن وجه آخر فهذه الزيادات إما أن تكون قيوداً بيانية - بمعنى: أن من أغفل ذكرها لم يرد عدم اعتبارها، وإنما تركها لوضوحها أو لدلالة بعض ألفاظ التعريف عليها، أو تركها اختصاراً (كالتقيد الثاني) - أو أنها قيود مؤثرة تركها من تركها لعدم اعتبارها، كما سيأتي بيانه.

وفيما يلي ذكر لهذه الزيادات مدرجة في موضعها ضمن تعريف القلب، وأما بيان المراد منها، فسيأتي ضمن شرح التعريف بإذن الله:

١ - التقيد الأول:

القلب: بيان المعترض أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له، أو يدل عليه وله باعتبارين.

وممن أضاف هذا القيد الآمدي، والطوفي، وابن بدران الدمشقي^(١).

٢ - ٣ - القيد الثاني والثالث:

قلب الدليل: بيان المعترض أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له في تلك المسألة المتنازع فيها بعينها، على ذلك الوجه.

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣٠)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٥١٩) للطوفي، نزهة خاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن بدران (٢/ ٣٢٣). والملاحظ أن الآمدي لم يضيف هذا القيد في تعريفه، بل أورده بعد ذكره للتعريف كما في الإحكام، ونص كلامه فيه: (وأما قلب الدليل: وهو عبارة عن بيان كون ما ذكره المستدل يدل عليه. ثم لا يخلو: إما أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه، أو يبين أنه لا دلالة له على مذهب المستدل ولا من وجه... إلخ). لكن من ذكر تعريف الآمدي من أهل الأصول أدرج هذا القيد في صلب تعريفه له، انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٨٩) للزرکشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٤) للزرکشي أيضاً، حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٤٨٠).

وقد أضاف هذين القيدين في التعريف صفي الدين الهندي^(١)، كما أضافه أيضاً التاج السبكي^(٢)، والمناوي^(٣).

ويظهر أن هذين القيدين هما المرادان بتعريف الإمام الشاطبي رحمته الله^(٤) للقلب، حيث عرفه في كتابه (الإفادات والإشارات) بقوله: «هو الاستدلال على نقيض الحكم بعين الدليل صورةً ومادّةً»^(٥).

فيكون مراده بقوله: «صورة» معنى قول غيره: على ذلك الوجه، ومراده بقوله: «ومادّة» معنى قولهم: في تلك المسألة، والله أعلم.

٤ - القيد الرابع:

القلب: بيان المعترض أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له إن صح [ذلك المُستدَلُّ به].

(١) نهاية الوصول في دراية الأصول (٣٤٤٩/٨)، الفائق في أصول الفقه (٢٤٥/٤) كلاهما لصفى الدين الهندي.

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤٦٨/٢) للتاج السبكي، وانظر أيضاً: الإبهاج في شرح المنهاج (١٢٧/٣-١٢٨) لعلي السبكي، وابنه تاج الدين السبكي، وجمع الجوامع (٩٩) للتاج السبكي.

(٣) انظر: التعاريف للمناوي (٥٨٩).

والمناوي هو محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي المُنَاوي، عالم، فاضل، عاش بالقاهرة، وانزوى للبحث والتصنيف، من مصنّفاته: فيض القدير، وشرح السمائل للترمذي، وتيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف، مات سنة (١٠٢٩هـ).

ينظر: طبقات المفسرين للأذنه وي (٤١٣)، والأعلام (٢٠٤/٦).

(٤) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ، كان من أئمة المالكية، من مصنّفاته: الموافقات، والاعتصام، والإفادات والإشادات، مات سنة (٧٩٠هـ).

ينظر: الأعلام (٧٥/١).

(٥) الإفادات والإشارات (١٧٠).

وهذا القيد أضافه أيضاً التاج السبكي كما في جمع الجوامع^(١) وكذلك المناوي^(٢)، ولم يذكره السبكي في رفع الحاجب ولا في الإبهاج.

- ويدخل في تعريف القلب بمعناه العام من عرف القلب بأنه: مشاركة الخصم للمستدل في دليله.

كما عرفه بذلك أبو علي العكبري^(٣)، وأبو الوليد الباجي^(٤).

وبعضهم جعل هذا الإطلاق من أسماء الاعتراض بالقلب، كما سبق بيانه في أسماء الاعتراض بالقلب.

شرح التعريف:

- قوله في التعريف: (دليل المستدل): أي ما استدل به المستدل عموماً، سواء كان ذلك من الكتاب أو من السنة أو من الإجماع أو من القياس أو من اللغة أو غيرها من الأدلة.

ويخرج بقولنا (دليل المستدل) ما يكون قلباً لغير الدليل، كقلب الدعاوى، أو قلب الأسئلة^(٥).

(١) جمع الجوامع (٩٩) للتاج السبكي، وانظر: حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (٤٨١/٢)، وما بين المعقوفين هو من إضافة المحلي على تعريف السبكي.

(٢) التعاريف للمناوي (٥٨٩).

(٣) هو الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب أبو علي العكبري الحنبلي، ولد بعكبر سنة (٣٣٥هـ)، وسمع الحديث على كبر سن، وصنف في الفقه والفرائض والنحو، وله رسالة مطبوعة في أصول الفقه، توفي سنة (٤٢٨هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٣٢٩/٧)، طبقات الحنابلة (١٨٦/٢)، سير أعلام النبلاء (١٧/٥٤٢).

(٤) رسالة في أصول الفقه للعكبري (١٠٢)، الحدود في الأصول للباجي (٧٧).

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للأمدى (١٢٩/٤)، الكافية في الجدل (٢١٧).

- قوله في التعريف: (يدل عليه لا له، أو يدل عليه وله باعتبارين):

وذلك أن للمعترض (القلب) مع دليل المستدل حالتين:

الحالة الأولى: أن يزعم القلب أن ما ذكره المستدل من الدليل ليس بدليل للمستدل، بل هو دليل عليه ومبطل لقوله، من غير أن يكون لهذا الدليل أي وجه للدلالة على الحكم الذي استنبطه المستدل من هذا الدليل، وهذا هو المراد بقولهم في التعريف: (يدل عليه لا له).

وهذا الوجه هو أقوى الوجهين، وقد ذكر الآمدي أن هذا الوجه قلما يتفق له مثال في غير النصوص، ثم مثل له.

وكلام الآمدي هذا قد جاء في سياق الكلام عن الأدلة الفقهية الفرعية، وأما في مجال الاستدلال العقدي فقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله في مواطن عديدة أن عامة أدلة المخالفين العقلية - كما النقلية - إنما تدل على نقيض مقصودهم، وأنها مبطله لقولهم، شاهدة لقول أهل الحق، وسيأتي ذكر كلامه في ذلك^(١).

الحالة الثانية: أن يُسَلَّم القلب أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه، كما أنه يدل عليه من وجه آخر، فتكون هاتان الدالتان المتعارضتان لهذا الدليل الواحد سبباً في إسقاط الاستدلال به، وهو المطلوب. وهذا هو المراد بقولهم: (أو يدل عليه وله باعتبارين)^(٢).

- قوله في التعريف: (في تلك المسألة المتنازع فيها بعينها): هذا القيد

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٧٤) (٤/٢١٨)، مجموع الفتاوى (٦/٢٥٤،

٢٩٢)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٦٢٣) ت: محمد بن عبدالرحمن القاسم رحمته الله، وانظر

من هذه الأطروحة: الباب الأول/الفصل الثاني/المبحث الثالث/المطلب الثالث

(منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله، وأقواله في قلب الدليل).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣٠).

احتراز عن دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل عليه لا له في مسألة أخرى، لا في المسألة المتنازع فيها، فلا يسمى ذلك قلباً.

وسبق أن هذا المعنى - فيما يظهر - قريب من معنى قول الشاطبي رحمته الله في تعريف القلب بأنه «الاستدلال على نقيض الحكم بعين الدليل صورةً ومادةً».

فمادة الشيء هي أصوله وعناصره التي يتركب منها، حسية كانت أو معنوية، كمادة البناء، ومادة البحث، وتطلق المادة في المنطق على الحدود التي تتألف منها القضية، أو على القضايا التي يتألف منها القياس^(١).

- وقوله: (في تلك المسألة): جار ومجرور، لكن ما هو متعلقهما؟ اختار بعض شراح كلام السبكي أنه راجع لقوله: (عليه) أي للكون العام الذي تعلق به الجار والمجرور في قوله: (عليه)، فيكون التقدير: القلب: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل كائن عليه في تلك المسألة... فيكون قوله: (في المسألة) قيماً في قوله: (عليه).

ولكن قال العبادي^(٢) رحمته الله: «وينبغي أن يكون قيماً أيضاً في قوله (استدل به)، احترازاً عما استدل به في مسألة أخرى، إذا ادعى المعترض أنه عليه في هذه المسألة المتنازع فيها؛ فإن الظاهر أن هذا أيضاً ليس من القلب»^(٣).

(١) المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/٣٠٦-٣٠٧) وانظر كذلك: الكليات للكفوي (٨٦٥).

(٢) هو شهاب الدين أحمد بن قاسم العبادي القاهري الشافعي، من مصنفته: الآيات البيئات شرح جمع الجوامع في الأصول، وحاشية على شرح الورقات وحاشية على المختصر في المعاني والبيان، توفي بالمدينة المنورة سنة (٨٨١هـ). انظر: شذرات الذهب (٨/٤٣٤).

(٣) الآيات البيئات على شرح جمع الجوامع للعبادي (٤/١٨٧).

وعلى هذا فيكون الجار والمجرور في قوله (في تلك المسألة) مُتَعَلِّقَيْن أيضاً بالفعل: (استدل).

وعلى ما سبق يكون التقدير عند العبادي: القلب: (دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في تلك المسألة عليه في تلك المسألة... إلخ).
فالحاصل أن هذا القيد يخرج به أمران:

الأول: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في هذه المسألة يدل عليه في مسألة أخرى.

والثاني: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في مسألة أخرى يدل عليه في هذه المسألة، فكلا هذين الأمرين خارج عن القلب عند العبادي^(١).

- قوله في التعريف: (على ذلك الوجه): المراد به أن يكون الوجه الذي استدل به المستدل من الدليل هو الوجه الذي اعترض به المعترض، فلو كان الدليل ذا وجهين، فنظر المستدل إلى وجه واستنبط منه حكماً، ونظر المعترض إلى الوجه الآخر واستنبط منه حكماً آخر - في تلك المسألة بعينها - منافياً لحكم المستدل فإن هذا لا يعد قلباً عند من قيد القلب بهذا القيد.

مثال ذلك: أن يستدل المستدل بنص على جهة الحقيقة، والمعارض يعترض به عليه في تلك المسألة بطريق التجوز، فإن ذلك لا يسمى قلباً، بل إن الصفي الهندي حكى الاتفاق على عدم تسمية ذلك قلباً^(٢).

(١) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٣٤٤٩/٨)، الفائق في أصول الفقه (٢٤٥/٤) كلاهما لصفي الدين الهندي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤٦٨/٢) للتاج السبكي، الآيات البيئات على شرح جمع الجوامع للعبادي (١٨٧/٤).

(٢) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٣٤٤٩/٨)، الفائق في أصول الفقه (٢٤٥/٤) كلاهما لصفي الدين الهندي، الإبهاج في شرح المنهاج (١٢٧/٣-١٢٨) لعلي السبكي، وابنه تاج الدين السبكي، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع (١١٤/٢) للزركشي، وحاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (٤٨٠/٢).

وسبق ذكر تعريف الشاطبي للقلب، وهو: «الاستدلال على نقيض الحكم بعين الدليل صورة ومادة»، وسبق البيان بأن الذي يظهر من مراده بـ (الصورة) هذا القيد، ويحتمل أن يكون مراده به القيد الذي قبله أيضاً، فإن الصورة تطلق على ترتيب الأشكال، ووضع بعضها من بعض، واختلافها في تركيبها، وقد تطلق على تركيب المعاني التي ليست محسوسة، فإن للمعاني ترتيباً وتركيباً وتناسباً، ويسمى ذلك صورة، فيقال: صورة المسألة، وصورة الواقعة^(١).

وقد اعترض بعض أهل الأصول على هذا القيد، وذكر أنه لا حاجة له، وأنه لو استدل المستدل على المسألة بدليل بطريق الحقيقة، واعترض المعترض عليه بنفس الدليل ولكن بطريق المجاز، فإن ذلك يسمى قلباً، واستدل على قوله ذلك بالمثال الذي ذكره كثير من أهل الأصول - حتى من اشترط هذا الشرط - فيما سيأتي من استدلال من أثبت التورث للخال بحديث: «الخال وارث من لا وارث له»^(٢)، وقد استدل به بطريق الحقيقة، فاعترض عليه المعترض بأن هذا الدليل يدل على عدم تورث الخال بطريق المبالغة، كقولهم: (الجوع زاد من لا زاد له) و(الصبر حيلة من لا حيلة

(١) انظر: الكليات للكفوي (٥٥٩)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٧٤٢).

(٢) رواه الترمذي (٤٢٢/٤) ح (٢١٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً، وقال: هذا حديث حسن غريب، والحاكم في المستدرک (٣٨٣/٤) ح (٨٠٠٣)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ورواه أبو داود في سننه (١٢٣/٣) ح (٢٨٩٩)، وابن ماجه في سننه (٨٧٩/٢) ح (٢٦٣٤)، وابن حبان في صحيحه (١٣/٣٩٧) ح (٦٠٣٥) من حديث المقدم الكندي مرفوعاً، ورواه الترمذي كذلك من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوعاً (٤٢١/٤) ح (٢١٠٣)، وقال الترمذي: وفي الباب عن عائشة والمقدم بن معدي كرب وهذا حديث حسن صحيح، والحديث حسنه أبو زرعة الرازي، كما في علل الحديث لعبد الرحمن الرازي (٥٠/٢) رقم (١٦٣٦) وابن حجر كما في فتح الباري (٣٠/١٢).

له)، واعتراض المعترض بذلك إنما هو بطريق المجاز، وأهل الأصول قد عدوا هذا المثال من قبيل القلب، وذلك منافٍ لمقتضى قول من اشترط هذا الشرط^(١).

بل إن مقتضى تعريف الآمدي للقلب - كما سبق في القيد الأول - عدم اعتبار هذا القيد حيث قال في التعريف: «أو يدل عليه وله باعتبارين»^(٢).

وهو ما دل عليه كلام الآمدي أيضاً حول قادح فساد الوضع - والذي سيأتي بيان تداخله مع القلب - حيث ذكر أن من أقسام فساد الوضع: أن يكون الوصف مناسباً لنقيض الحكم من جهة أخرى (غير الجهة التي تمسك بها المستدل)، فهذا لا يلزم منه أن وصف المستدل غير مناسب لحكمه، بل قد يكون مناسباً لحكمه من الجهة التي تمسك بها. ثم بين أن حاصل هذا القسم يرجع إلى: الاشتراك في الدلالة^(٣)، وقد سبق في أسماء القلب أن الاشتراك في الدلالة هو قلب النصوص، وهذا إشارة إلى عدم اشتراط هذا الشرط في القلب.

وقد أجاب البعض - كالعبادي - عن هذا الاعتراض بأن المراد بقيد (على ذلك الوجه) أن يخرج من القلب ما لو استدل المستدل على مسألة بدليل فاعتراض المعترض على الاستدلال وجعل الدليل حجة على المستدل لا له، لكن بعد أن تصرف المعترض في دليل المستدل، كأن يضم إليه مقدمة أخرى، فإن هذا ليس من القلب مع أنه يصدق أن يقال عن دليل المعترض إنه هو دليل المستدل في الجملة، أو يتوهم صدق ذلك عليه^(٤).

(١) انظر: الآيات البيئات للعبادي (٤/١٨٨).

(٢) كما في الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣٠)، وانظر: حاشية البناني (٢/٤٨٠).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/٩٠-٩١).

(٤) انظر: الآيات البيئات للعبادي (٤/١٨٩).

وممن يظهر من كلامه مخالفة اشتراط هذا القيد في القلب: إمام الحرمين أبو المعالي الجويني رحمته الله، حيث قال: «وقد يكون القلب بأن يستدل القلب بخلاف ما استدل به المستدل في غير الوجه الذي استدل به على الضد: بما استدل به»^(١).

والحاصل - فيما يظهر والله أعلم - أن المعترض إذا جعل دليل المستدل حجة عليه، وكان نظر المعترض واعتراضه صحيحاً من جهة قواعد الاستدلال العامة، فإن هذا الاعتراض صحيح، سواء كان من نفس الجهة أو غيرها، ولكن هل يسمى ذلك قلباً، أو لا يسمى قلباً؟ في نظري أن ذلك مجرد اصطلاح لا يلزم الترجيح فيه، فالمقصود المعاني لا مجرد الألفاظ والتسميات، خاصة ما كان من هذه التسميات اصطلاحياً محضاً لا يلزم منه موافقة نص ولا مخالفته، ولا مشاحة في الاصطلاح^(٢)، والله أعلم.

- قوله في التعريف: (إن صح ذلك المستدل به): سبق أن هذا القيد قد أضافه التاج السبكي في جمع الجوامع، وهذا القيد مبني على اختيار السبكي في مسألة سيأتي - بإذن الله - بيانها، ألا وهي مسألة: (ماهية القلب)، أو (هل القلب معارضة للدليل، أو قدح فيه).

فأما على القولين المشهورين: (أنه معارضة أو قدح)، فلا يتوجه إيراد هذا القيد في التعريف^(٣).

(١) الكافية في الجدل (٢٢٢).

(٢) وسيأتي في نهاية هذا الباب - عند الكلام على قيود القلب - مزيد بيان لهذا الأمر، ولتوسع بعض العلماء في إطلاق (القلب)، وإطلاقه على قادح (النقض) أو غيره ضمن كلامهم على آحاد المسائل والدلائل الفقهية والعقدية.

(٣) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٨٣/٢).

وأما على ما اختاره السبكي من الجمع بين القولين - وهو قوله بأن القلب معارضة عند التسليم قاذحٌ عند عدمه - فيتوجه إضافته، وذلك أن قوله: (إن صح) لا يلزم منه أن يكون المعترض غير مسلم بصحة الدليل مطلقاً، كما أنه غيرُ نافيٍ لذلك، بل قد يسلم بصحته تارة فيكون معارضاً، وقد لا يسلم بصحته تارة أخرى (إما لتعلق الحكمين المتناقضين بنفس الدليل، فيبطل الدليل، أو لأمرٍ آخر) فيكون قاذحاً في الدليل، وهذا التفصيل إنما يتأتى عند قول السبكي السالف الذكر.

ثم إنَّ شُراح جمع الجوامع قد أطلوا النفسَ في الكلام على هذا القيد والمراد به، وحاصل كلامهم يتلخص فيما يلي:

- معنى هذا القيد: أن يقول المعترض للمستدل: دليلك هذا إن صح (أي إن سلمتُ لك بصحته ظاهراً) فهو دليل عليك لا لك (وهذه معارضة الدليل وتسليمه)، أما إن لم يصح فلا يصلح دليلاً لك ولا عليك (وهذا هو القدح في الدليل)، وعلى الحالين يبطل استدلالك به.
- والمرادُ بقوله: (إن صح ذلك المستدل به) صحةُ الدليل ظاهراً، أي صحته في نفسه، وليس المرادُ صحةً دلالةً على مذهب المستدل؛ لأن ذلك ينافي أصل اعتراض المعترض بأن الدليل يدل على المستدل لا له، وهذا أمر ظاهر، تُبَّه عليه لدفع توهم قد يطرأ.
- وعلى هذا فيكون هذا القيد من كلام المعترض، والظاهر أنه لا يلزم أن يكون بلسان مقاله، بل هو بلسان حاله، قد ينطق به وقد لا ينطق، بدليل أن الأمثلة التي مثَّل بها مَنْ ذكر هذا القيد لم تُذكر فيها هذه العبارة ضمن كلام المعترض.

هذه خلاصةٌ لما ذكره بعض شراح جمع الجوامع حول هذا القيد، وفي كلامهم بعض الخلافات والاعتراضات مما لا يحتمله المقام، وليس

بمقصود في هذا الموضع، فليراجع في مظانه^(١).

- أما من عَرَّفَ القلبَ بأنه (مشاركة الخصم للمستدل في دليله). فأصل كلمة (المشاركة) مفاعلة مشتقة من الشُّرْك، ومعناها في اللغة يدل على المقارنة وعدم الانفراد، وذلك بأن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما عن الآخر، عيناً كان ذلك الشيء أو معنى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَشْرِكُوا فِي أَمْرِي﴾ [٣٢] (٢).

والمشاركة في موضوعنا من هذا الباب، فالمستدل والمعترض يشتركان في الاستدلال بالدليل نفسه، سواء كان في القياس أو في غيره، لكن كلاً منهما ينظر إلى جهة منه - بغض النظر عن صحة هذه الجهة أو بطلانها، وبغض النظر أيضاً عن المعترض هل يسلم بصحة استنباط المستدل أو لا - فيستنبط المستدل من هذا الدليل حكماً، ويستنبط المعترض منه حكماً معارضاً للحكم الذي استنبطه المستدل، بحيث يتعذر الجمع بين الحكمين.

قال أبو الوليد الباجي رحمته الله: «المشاركة بالاستدلال بالكتاب هو أن يجعل السائل ما استدل به المستدل دليلاً له في المسألة التي سأل عنها»^(٣).

وقال كذلك: «القلب مشاركة الخصم للمستدل في دليله، ومعنى ذلك أن يستدل المستدل على إثبات حكم بقياس يدعي اختصاصه به، فيقلبه السائل، ويطبق عليه ضد ذلك الحكم بتلك العلة، مع رده إلى ذلك

(١) انظر: الآيات البيئات على شرح جمع الجوامع (٤/١٨٩-١٩٠)، حاشية البتاني على شرح المحلي لجمع الجوامع مع تعليقات الشربيني (٢/٤٨١-٤٨٣)، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين لعبد الحكيم السعدي (٦٢٨-٦٢٩).

(٢) معجم المقاييس في اللغة مادة (شرك) (٥٥٧)، المفردات في غريب القرآن للأصفهاني، كتاب الشين (١/٢٥٩)، وانظر: لسان العرب مادة (شرك) (١٠/٤٥٠).

(٣) المنهاج في ترتيب الحجاج (٥٨).

الأصل»^(١).

وقال أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي في ذكر الاعتراضات على الاستدلال بالكتاب: «ورابعها [أي رابع الاعتراضات] المشاركة في الدليل، فيقرر السائل أن له في الآية دلالة من وجه، كما أن للمستدل دلالة من وجه»^(٢).

ثانياً: القلب بمعناه الخاص.

والمراد بذلك تعريف القلب باعتبار كونه من الاعتراضات الواردة على القياس خصوصاً.

وبهذا الاعتبار عرّف القلب عامة أهل الأصول.

ومجمل تعاريف أهل الأصول للقلب بهذا الاعتبار ترجع إلى أن القلب

هو:

أن يعلق المعترض (القالب) نقيض حكم المستدل على علة المستدل بعينها^(٣).

وهذا القدر يكاد يتفق عليه من عرف القلب بمعناه الخاص، باستثناء ما يتعلق بالتعبير بلفظ (نقيض) وسيأتي بيانه في شرح التعريف بإذن الله.

(١) كتاب الحدود في الأصول (٧٧).

(٢) الواضح في أصول الفقه (١٣٢/٢).

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه لأبي يعلى (١٥٢١/٥)، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢٨٢/٢)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (١/١١٥)، المحصول للرازي (٥/٢٦٣)، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة (٢/٣٢٣)، معراج المنهاج للجزري (٢/١٨٨)، الفائق في أصول الفقه لصفى الدين الهندي (٤/٢٤٥)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥١٩)، تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزى الكلبي (١٨٩)، المختصر في أصول الفقه للبعلي (١٥٦)، نشر البنود على مراقى السعود (١/٢١٤)، نثر الورود على مراقى السعود (٢/٥٣٨).

ثم إن منهم من يزيد في التعريف قيوداً أخرى زائدة على ما سبق، وهي كما يلي (مدرجةً في موضعها ضمن تعريف القلب):

١ - القلب: أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل على عِلَّةِ المستدل بعينها، ويرده إلى أصل المستدل بعينه.

وهذا القيد أضافه كثير من أهل الأصول، ومنهم: أبو الحسين البصري المعتزلي، والشيرازي، ومحمد بن عمر الرازي، والموفق ابن قدامة، والبيضاوي^(١) في المنهاج (وتبعه عامة شراح المنهاج)، وشمس الدين الجزري، وصفي الدين الهندي، وشمس الدين الأصفهاني^(٢)، والإسنوي، وفخر الدين الجاربردي، وغيرهم^(٣).

٢ - القلب: أن يعلق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدل، أو لازمه على عِلَّةِ المستدل بعينها.

(١) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي، من مصنفاته: المصباح في أصول الدين، والغاية القصوى في الفقه، والمنهاج في أصول الفقه، كان نظاراً متعبداً، ولي قضاء القضاة بشيراز، وتوفي بمدينة تبريز سنة (٦٨٥هـ). انظر: طبقات الشافعية (٢/١٧٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/١٥٧)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٢٥٤).

(٢) هو محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي بكر الأصفهاني، شمس الدين، أبو الثناء، الفقيه الأصولي، ولد سنة (٦٧٤هـ)، طلب العلم في أصفهان ثم تبريز، ثم دمشق، وتولى التدريس بها، ثم القاهرة، من مصنفاته: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، وأنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية، وشرح منهاج الوصول في علم الأصول، توفي سنة (٧٤٩هـ). انظر: طبقات الشافعية (٣/٧١)، الدرر الكامنة (٦/٨٥)، الأعلام (٧/١٧٦).

(٣) انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢/٢٨٢)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (١/١١٥)، المحصول للرازي (٥/٢٦٣)، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة (٢/٣٢٣)، معراج المنهاج للجزري (٢/١٨٨)، الفائق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي (٤/٢٤٥).

وممن ذكر هذا القيد: ابن النجار الحنبلي^(١).

ثم إن ما أضيف إلى القلب بمعناه العام من القيود فإنها شاملة للقلب بمعناه الخاص، فهذا هو مقتضى أعمية الاعتبار الأول للقياس وغيره، وقد أضاف بعض تلك القيود عددًا من أهل الأصول في تعريفهم للقلب بالاعتبار الخاص، خلافاً لعمل غالب الأصوليين.

فقيد (في تلك المسألة بعينها) الذي ذُكر في تعريف القلب باعتباره العام، ذكره بعض من عرف القلب بمعناه الخاص بالقياس حيث قال: «القلب: تعليق خلاف ما قاله المستدل، بالوصف الذي جعله المستدل علة لثبوت الحكم في صورة النزاع، وإحاقه بأصل المستدل»^(٢)، ويظهر أن اشتراط اتحاد العلة والأصل في التعريف الخاص للقلب - كما سبق - يغني عن قيد (في صورة النزاع)، فيكون ذكره لزيادة البيان والإيضاح، إلا أن يكون المقصود بصورة النزاع: الفرع، أي أن يأتي المعارض بنفس الأصل والعلة التي أتى بها المستدل، ويأتي بنفس الفرع الذي ذكره المستدل أيضاً، فيعلق به نقيض حكم المستدل، فيكون هذا القيد (في صورة النزاع) مخرجاً لما اعترض به المعارض من صور اتحاد فيه أصل المستدل وعلته، واختلف الفرع فيه.

شرح التعريف:

- معنى التعريف: أن يقول المعارض: إن العلة التي علقت عليها حكمك أيها المستدل، إنما تقتضي عند التحقيق نقيض الحكم الذي علقته عليها - ثم يُثبِتُ المعارضُ هذا الاقتضاء بمسلك من مسالك العلة، أو

(١) شرح الكوكب المنير (٤/٣٣١).

(٢) السراج الوهاج في شرح المنهاج لفخر الدين الجاربردي (٢/٩٤٥)، وانظر كذلك:

الإبهاج شرح المنهاج (٣/١٢٧).

- بغيره - وعندها تكون علتك دالة عليك لا لك.
- وقوله في التعريف: (نقيض حكم المستدل) هو ما عبر به عامّة أهل الأصول، وعليه فلا بد أن يكون الحكم الذي ذكره المعترض في هذا القلب مناقضاً للحكم الذي ذكره المستدل، ولا يكفي مطلق المخالفة.
- بينما عبر بعض أهل الأصول بلفظ (خلاف حكم المستدل)، واعتراضوا على التعبير بلفظ (نقيض) بأن الحكم الذي يثبتته القالب لا يشترط أن يكون مناقضاً لحكم المستدل، بل يكفي بمطلق المخالفة، سواء كانت بمناقضة أو بغير مناقضة، وممن ذهب إلى ذلك البيضاوي في المنهاج، وتبعه عامة شراح المنهاج، وكذلك عضد الدين الإيجي^(١)، وزكريا الأنصاري^(٢).
- قال السبكي في شرحه للمنهاج: «وإنما قال [البيضاوي]: (خلاف قوله) ولم يقل: (نقيض قوله) كما فعل الإمام [يقصد الرازي] لأن الحكم الذي يثبتته القالب جاز أن يكون مغايراً لا نقيضاً»^(٣).
- وقال الإسنوي عن تعبير الرازي بلفظ (نقيض قول المستدل): «وهو لا يستقيم، فإن الحكم الذي يثبتته القالب يشترط أن يكون مخالفاً له لا نقيضاً»^(٤).
- وقد عبر بعض أهل الأصول بلفظ (المنافاة) بدلاً من التعبير بلفظ

(١) هو عبدالرحمن بن أحمد بن محمد بن عبدالغفار بن أحمد، المعروف بعضد الدين الأيجي، أبو الفضل، الفقيه الشافعي، القاضي الأصولي، المتكلم، الأشعري، من علماء العربية، مات سنة ٧٥٦هـ.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤٦/١)، الدرر الكامنة (٣/١١٠).

(٢) انظر: شرح العضد للإيجي (٣٦١)، الحدود الأنيقة (١/٨٣).

(٣) الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٣/١٢٧).

(٤) نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (٢/٨٩٧).

(المخالفة) أو (المناقضة)، وممن عبر بذلك ابن قدامة في روضة الناظر، حيث قال: «القلب معناه: أن يذكر لدليل المستدل حكماً ينافي حكم المستدل، مع تبقية الأصل والوصف بحالهما»^(١)، والذي يظهر أن المراد به نفس المراد بلفظ (المخالفة).

وبقي هنا توضيح المقصود بالنقيض والخلاف، والفرق بينهما:

فقد قسم أهل المنطق والأصول المعلومات إلى ثلاثة أقسام:

نقيضان: وهما: (اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، كالوجود والعدم في الجسم الواحد.

فالنقيضان هما الحدان اللذان ينفي أحدهما الآخر.

وخلافان: وهما: (اللذان يمكن اجتماعهما وارتفاعهما)، كالحركة والبياض في الجسم الواحد.

وضدان: وهما: (اللذان لا يجتمعان، ويمكن ارتفاعهما)، كالسواد والبياض في الجسم الواحد^(٢).

ولو تأملنا في حال الحكمين في القلب - حكم المستدل وحكم القلب - لوجدنا أن أصدق وصف عليهما أنهما من باب الضدين أو المتخالفين، وذلك أقرب من وصفهما بالمتناقضين، إذ إن المستدل لو استنبط من الدليل أو العلة حكم الوجوب، فاستنبط القلب من نفس الدليل أو العلة حكم التحريم، فإن الوجوب والتحريم ها هنا ليسا من باب المتناقضين؛ لجواز ارتفاعهما وحلول حكم الكراهة أو الإباحة أو الندب، وإنما هما من باب

(١) روضة الناظر مع حاشية ابن بدران (٣٢٣/٢).

(٢) تقريب الوصول إلى علم الأصول (١١٢)، شرح الكوكب المنير (٦٨/١) المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٦١١).

الضدين أو المتخالفين، وقد يبدو من خلال التعريفات السابقة أن وصف (الضدين) هو أصدق الأوصاف في باب القلب، إلا أنني لم أجد من أطلق هذا الحرف في تعريف القلب وحدّه.

وقد يكون مراد من أطلق لفظ (الخلاف)، أن يكون بمعنى المغايرة والمنافاة، لا بالمعنى الاصطلاحي سالف الذكر، حيث إن الخلاف ضد الاتفاق^(١)، وقد يدل على ذلك ما سبق من كلام السبكي حين قال: «وإنما قال [البيضاوي]: (خلاف قوله) ولم يقل: (نقيض قوله) كما فعل الإمام [يقصد الرازي] لأن الحكم الذي يثبته القالب جاز أن يكون مغايراً لا نقيضاً»^(٢). فعلى هذا يكون مراد من عبر بالخلاف أن الحكمين المتخالفين هما غير المتوافقين، وعلى هذا فيكون التعبير بالخلاف في تعريف القلب أشمل من التعبير بالتناقض.

وقد يمكن توجيه من عبر بلفظ (الخلاف) مع مراعاة المعنى الاصطلاحي سالف الذكر (أن الخلافين هما اللذان يمكن اجتماعهما وارتفاعهما) - والإشكال الذي قد يطرأ إنما هو في إمكان اجتماعهما - وقد يمكن توجيهه بما سيأتي ذكره إن شاء الله في أقسام القلب أن من أقسام القلب ما يسلم المعترض (القالب) أن الدليل يشهد لمذهب المستدل من وجه، مع قوله بدلالته عليه من وجه آخر، وعلى هذا فيكون الحكمان - حكم المستدل وحكم القالب - يمكن اجتماعهما، بل قد يقصد المعترض لإثبات اجتماعهما لأن اجتماعهما - والحالة هذه - يدل على سقوط الاستدلال بالدليل من أصله، وعدم صلاحيته دليلاً للمستدل حيث أفضى إلى هذين الحكمين المتعارضين، فيبطل استدلال المستدل، وهو المقصود.

(١) الكليات للكفوي (٤٢٧).

(٢) الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (١٢٧/٣).

- وأما من قال في التعريف: أن يعلق المعترض (القالب) نقيض حكم المستدل، أو لازمه... إلخ. فمراده بذلك إدخال صورة ذكرها كثير من أهل الأصول في القلب - حتى من لم يذكر هذا القيد - وهي: ما لو علق المعترض على علة المستدل حكماً، وهذا الحكم لا يكون - بذاته - مناقضاً للحكم الذي ذكره المستدل، لكنه يكون لازماً لحكم آخر (الثالث)، لا يمكن إثبات الحكم الثاني إلا بإثبات ذلك الحكم اللازم (الثالث)، ويكون هذا الحكم الآخر (الثالث) مناقضاً للحكم الذي ذكره المستدل، وسيأتي مثال ذلك وبيانه - إن شاء الله - في ذكر أقسام القلب.

والذي يظهر - والله أعلم - أن من لم يذكر هذا القيد في تعريف القلب لا يلزم من عمله أنه أراد إهماله؛ بدليل ذكره لصورته ضمن أقسام القلب، وإنما مراده أن حاصل ذلك القيد يدخل في التعريف من باب التبعية، وأن اللازم يأخذ حكم الملزوم، فإذا كان حكم ما مناقضاً للزوم حكم آخر، فإنه سيكون مناقضاً لذلك الحكم الآخر؛ لأنه في النهاية لا يمكن الجمع بين ذينك الحكمين، وهذا هو مقتضى المناقضة.

● المسألة الثانية: المعنى الاصطلاحي للقلب عند الحنفية.

ما سبق من تعريفات للقلب هي تعريفات ذكرها الجمهور من الأصوليين والمتكلمين من غير الحنفية، أما علماء الحنفية فقد سلكوا منهجاً مختلفاً عن غيرهم في كلامهم عن القدرح بالقلب، ثم طردوا في هذا المنهج في عامة كتبهم، فلا تجد عندهم الاختلاف في التعريف والتقسيم الذي يوجد عند غيرهم.

وأما عن تعريفهم للقلب، فغالب ما وقف عليه الباحث في كتبهم هو عدم ذكر أي تعريف اصطلاحى عام للقلب، وإنما يذكرون القلب كأحد قسمي المعارضة، ثم يذكرون أن للقلب في اللغة معنيين، ثم يبنون تقسيمهم

للقلب على هذين المعنيين، ويوردون تحت كل قسم تعريفه وأمثله وما يتعلق به، كما سيأتي بيانه مفصلاً بإذن الله في مبحث أقسام القلب.

هذا ما سار عليه عامتهم، إلا أن بعضهم قد ذكر تعريفاً اصطلاحياً للقلب عموماً، كما ذكر ذلك عبد العزيز البخاري الحنفي، فقد قال بعد ذكره للمعنيين اللغويين للقلب: «ويرجع المعنيان فيه إلى معنى واحد أيضاً وهو: تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها»^(١).



□ المطلب الرابع: ماهية القلب، (هل القلب معارضة أو إفساد) □

توطئة.

لقد تقدم معنا الكلام على عوارض الاستدلال، وما ترجع إليه تلك العوارض، حيث ذهب أكثر أهل الأصول إلى ردّ جميع تلك العوارض إلى قادحين، وهما (المنع أو المعارضة)، وبعضهم يزيد على ذلك المطالبة.

وعلى هذا فإن العلماء قد بحثوا في كلامهم على سؤال القلب: هل يرجع إلى المعارضة، أو إلى المنع؟ هذا ما سيأتي بيانه في هذه المسألة وذكر الخلاف فيه وما يترتب على ذلك الخلاف.

أسماء هذه المسألة:

كثير من العلماء من يذكر هذه المسألة بقوله: (هل القلب معارضة أو اعتراض)^(٢).

(١) كشف الأسرار عن أصول البيهقي (٩١/٤).

(٢) انظر: البحر المحيط (٢٣٩/٥)، تشنيف المسامع (١١٦/٢)، الغيث الهامع

(٧٦١/٣).

وبعضهم يقول فيها: (هل القلب تسليم للدليل أم إفساد له)^(١).

والبعض يقول: (هل القلب معارضة للعلة أم إفساد لها)^(٢).

بينما يعنون لها بعضهم بقوله: (ماهية القلب)^(٣).

ومرادهم في كل ذلك واحد، فكون القلب معارضةً، هو المراد بكونه تسليمًا للدليل، أو تسليمًا للصحة.

وكونه اعتراضاً - عند من قال به - هو المراد بكونه قدحاً في الدليل أو إفساداً للعلة، وهذا هو المراد بالمنع^(٤).

تحرير محل النزاع في المسألة:

مما يشار إليه عند الكلام على تحرير محل النزاع في هذه المسألة، وقبل ذكر الخلاف فيها أن كلام الأصوليين والجدليين على هذا الخلاف لا يراد به جميع أقسام القلب، بل كما يقال في مسألة حجية القلب أن من الأقسام ما هو متفق عليه، ومنها ما وقع فيه الخلاف.

وبيان ذلك فيما يلي:

القسم الأول من قلب الدليل - وهو: (ما بين المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه) - فهذا القسم من قبيل الاعتراض على العلة والإفساد لها بلا إشكال، كما ذكره بعض الأصوليين^(٥).

(١) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤/٤٧٠).

(٢) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/٩٢٠)، الجدل لابن عقيل (٤٥١).

(٣) انظر: المستحل في الجدل للغزالي (٤٧١).

(٤) انظر شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٢٦)، حيث جعل الاعتراض منعاً.

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٢٥)، والبحر المحيط (٥/٢٩٣)، وتشنيف

المسامع بجمع الجوامع (٢/١١٥-١١٦).

وذلك أن المعترض - في هذا القسم - مانع للدليل الخصم ومفسد له، ولو كان معارضة لكان مسلماً بدليله، وليس الأمر كذلك كما هو بين.

أما القسم الثاني من قلب الدليل، وهو: (ما سلم المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه). فقد جرى فيه خلاف بين أهل الأصول على قولين مشهورين، وما عداهما من الأقوال إنما هو جمع بين هذين القولين:

القول الأول: أن القلب إفساد للعلة مطلقاً.

وهو ما يعبر عنه بعضهم بأنه اعتراض، وعليه يكون هذا القسم من القلب كسابقه، فيرجع إلى المنع لا إلى المعارضة.

وعلى هذا القول إذا توجه سؤال القلب فلا يصح أن يعلق أحدٌ من الخصمين بتلك العلة حكماً^(١).

وقد قال بهذا القول بعض الشافعية، والقاضي أبو بكر، وهو ظاهر اختيار ابن السمعاني، حيث قال: «ويقال في توجيه سؤال القلب: إنه إذا علق على العلة ضد ما علقه المستدل من الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر، فبطل تعليقهما بها»^(٢).

أدلة هذا القول:

١- قالوا: لأن قلب العلة يشير إلى ضعف فيها، حيث أمكن أن يُستدلَّ بها على نقيض الحكم، فصار ذلك ضرباً من فساد الوضع^(٣).

(١) انظر: البحر المحيط (٥/٢٩٠)، تقارير الشربيني على حاشية البناني (٢/٤٨١).

(٢) قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٣٩٨)، وانظر: تقارير الشربيني على حاشية البناني (٢/٤٨١).

(٣) انظر: المتخل في الجدل للغزالي (٤٧٦)، الجدل لابن عقيل (٤٥١)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٢٥).

فهم قالوا: إن العلة الواحدة لا يجوز أن يتعلق عليها حكمان متضادان، فإذا وجدنا أنه قد علق عليها ذلك - كما في هذا القسم من القلب - دل ذلك على فسادها^(١).

وكانهم بهذا التعليل ألحقوا القسم الثاني من القلب بالقسم الأول، فعلى هذا يكون القلب بنوعيه أخص من فساد الوضع.

وقد أجب عن ذلك: بأنه لا يجوز أن يكون القلب لحكمين متضادين من كل وجه، وإنما يكون لحكمين لا يمكن الخصم أن يجمع بينهما لمعنى آخر^(٢).

قال ابن عقيل في الجواب عن هذا الدليل: «وهذا ليس بصحيح؛ لأنه إنما يكون كذلك إذا كانا متساويين من كل وجه، ولا بد أن يكون لتعلق أحد الحكمين بها ترجيح على الآخر، أو يتوجه على أحدهما إفساد فيسلم الآخر، ويجريان مجرى العلتين إذا تعارضا، فيكون الطريق في الجواب عن القلب بأن يُعترض عليه بما يُعترض به على العلة المبتدأة»^(٣).

وقال السبكي في الجواب عن أصحاب هذا القول: «ولا يحتج بهم، وإلا فالقلب كيف يفسدها مع احتجاجه بها»^(٤).

وقول السبكي هذا لا يمكن أن يرد على القسم الذي يزعم القالب فيه أن علة المستدل مبطله لقوله دون زعمه أنها دالة له، فالقالب - في هذا القسم - لم يحتج بهذه العلة، وإنما بين أنها تدل على نقيض قول المستدل

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/٩٢٠)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٠٣)، الواضح في أصول الفقه (٢/٢٧٣).

(٢) التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٠٣).

(٣) الواضح في أصول الفقه (٢/٢٧٣)، الجدل لابن عقيل (٤٥٢).

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج (٣/١٣١).

تنزلاً على فرض التسليم.

إنما قد يرد هذا القول على القسم الذي يزعم فيه القلب أن ما ذكره المستدل مصحح لقوله ومبطل لمذهب المستدل، وإن كان ذلك ليس لازماً، إذ إن المعترض قد يذكر ذلك من باب التنزل، ولسان حاله: لو صح ما زعمته علةً لكان شاهداً لقولي مبطلاً لقولك، لا العكس، والله أعلم.

القول الثاني: أن القلب معارضة.

وهو ما يعبر عنه بعض الأصوليين بأن القلب تسليم لصحة العلة مطلقاً. وعليه فلا يكون القلب إفساداً للعلة ولا اعتراضاً عليها، وذلك أن المعارضة لا تفسد العلة، بل تمنع من التعلق بها إلى أن يثبت رجحانها من الخارج^(١).

فهم رجوعه إلى المعارضة، وجعلوه نوعاً منها.

ذلك أن صورة المعارضة (سوى القلب) أن يقول المعترض للمستدل: (ما ذكرت من الدليل وإن دل على ما ادعيت، فهناك ما يدل على خلافه)، ثم يذكر دليلاً بطريقه الفقهي.

وصورة القلب أن يقول القلب للمستدل: (ما ذكرت من دليل وإن دل على ما ادعيت، فهو - بعينه - يدل على خلافه)^(٢).

وذكر أصحاب هذا القول أن القلب «تميز من سائر المعارضات بهذا الاسم لأنه عارضه بعلته في أصله، فجعل علة المستدل - التي كانت حجة عليه - حجةً له، وهذا قلب المعنى الذي قصده المستدل، بخلاف بقية

(١) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٢٥)، تقارير الشربيني على حاشية البناني (٤٨١/٢).

(٢) انظر: معراج المنهاج (٢/١٩١-١٩٢).

المعارضات، فإنه يقابل العلة بعلة أخرى»^(١).

بل إنهم جعلوا للقلب مزية ومرتبة على المعارضة، وذكروا أنه أولى بالقبول من مطلق المعارضة، وذلك من جهة أن العلتين المتعارضتين تُعزى كل واحدة منهما إلى أصل لا يشهد للعللة الأخرى، والأصل متحد في العلة وقلبيها، فكان ذلك أبين في التناقض مما إذا لم يكن كذلك، فالقلب مانع للمستدل من ترجيح أصله وجامعه على أصل القالب وجامعه للاتحاد فيهما، بخلاف سائر المعارضات^(٢)، وسيأتي - بإذن الله - بيان ذلك مفصلاً في ذكر الفروق بين القلب والمعارضة.

وقد قال بهذا القول عامة الأصوليين، كأبي الطيب الطبري، وأبي إسحاق الشيرازي، وأبي الخطاب، وابن عقيل الحنبلي، والرازي، وغيرهم^(٣)، وقد ذكر ابن مفلح^(٤) أن ابن عقيل نسبه لأكثر العلماء في الواضح، ولم أجد ذلك، إنما الذي في الواضح عن أكثر العلماء أنه سؤال صحيح^(٥)، ومعلوم أن كلا القولين بأن القلب إفساد أو معارضة مبني على

- (١) التمهيد لأبي الخطاب (٢٠٢/٤)، الواضح في أصول الفقه (٢٧٣/٢)، كتاب الجدل لابن عقيل (٤٥١)، روضة الناظر وجنة المناظر (٣٢٥/٢).
- (٢) انظر: البرهان في أصول الفقه (٦٧٠/٢)، كشف الأسرار للبخاري (١٠٠/٤)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٢٤٠/٣).
- (٣) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٥)، التمهيد لأبي الخطاب (٢٠٢/٤)، الواضح في أصول الفقه (٢٧٣/٢)، المحصول (٢٦٥/٥)، أصول الفقه لابن مفلح (١٣٩٨/٤).
- (٤) هو محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الفقيه الحنبلي شمس الدين، ولد في بيت المقدس، اشتغل في الفقه، وبرع فيه إلى الغاية، تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية، وصاهر القاضي جمال الدين المرادوي، وناب عنه في الحكم، من مصنفاته: الفروع في الفقه، والآداب الشرعية وأصول الفقه، توفي بدمشق سنة (٧٦٣هـ).
- (٥) انظر: الدرر الكامنة (١٤/٦)، معجم الكتب (١٠٠)، الأعلام (١٧٠/٧).
- (٥) الواضح في أصول الفقه (٢٧٢/٢).

القول بصحة سؤال القلب، لكن مع ذلك فالذي يظهر أن هذا القول هو قول الجمهور فعلاً لكثرة من قال به منهم، ولأن القول الأول لا ينسب إلا إلى بعض الشافعية، والله أعلم.

أدلة هذا القول:

١ - قال أصحاب هذا القول: إن العلة - وهي الوصف الجامع - دليل، وإنما الخلاف في أنها هل تكون دليلاً للمستدل أو عليه.

وقالوا: إن القالب قد ذكر العلة الصالحة للحكم التي دل على صحتها أحد الدلائل على صحة العلة، فكان معارضاً، كما لو بدأ بعلة لحكمه ذلك، أو ابتداء بتلك العلة قبل أن يعلل بها خصمه^(١).

٢ - كما قالوا: إن حقيقة المعارضة موجودة في القلب.

ذلك أن المعارضة هي إبداء معنى في الأصل أو الفرع، أو دليل مستقل يقتضي خلاف ما ادعاه المستدل، فالمعارض - في المعارضة - يُسَلَّم دليل الخصم، لكنه يقيم دليلاً آخر على خلافه، وهذا المعنى صادق على القلب؛ لأنه إبداء مناسبة وصف المستدل بخلاف حكمه، فحقيقة المعارضة موجودة فيه، لكنه نوع خاص منها^(٢).

وكما سبق فإنهم يجعلون القلب أولى بالقبول من مطلق المعارضة.

القول الثالث: وقال به أبو الوليد الباجي من المالكية، حيث

جعل القلب على ضربين:

الضرب الأول: قلب بجميع أوصاف العلة: فهذا إفساد للعلة.

(١) التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٠٣).

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٢٢)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٣/١٣١)، البحر المحيط (٥/٢٩٢).

والضرب الثاني: قلب ببعض أوصاف العلة: فهذا معارضة وليس إفساداً.

وبيان ذلك:

- أن القلب إذا كان بجميع أوصاف العلة فهو مفسد للعلة، فيكون ذلك مؤثراً في الدليل ومبطلاً له ومانعاً من الاستدلال.

وقد علل هذا القول بقريب مما علل به أصحاب القول الأول، فذكر أن العلة يجب أن يكون لها تعلق بالحكم الذي يعلّق عليها واختصاص، بحيث لا يصلح أن يعلق على تلك العلة ضد ذلك الحكم، فإذا بين القالب أنه يصح أن يعلق عليها ضده وما ينافيه خرجت بذلك عن أن تكون علة.

ومثال ذلك: مسألة الخيار في البيع هل يورث؟

حيث ذهب المالكية إلى أنه يورث، بينما ذهب الحنفية إلى أنه لا يورث.

فإذا استدل المالكي على قوله بأن (الموت معنى يزيل التكليف، فوجب ألا يبطل الخيار، كالجنون والإغماء).

فإن المعارض الحنفي يقول قالباً تلك العلة: (إن الموت معنى يبطل التكليف، فوجب ألا ينقل الخيار إلى الوارث، كالجنون والإغماء)^(١).

- وأما القلب ببعض أوصاف العلة: فهو معارضة، فلا يفسد العلة.

تعليل ذلك: أن المعارض إذا قلب بعض أوصاف العلة، فللمستدل أن

(١) وما يشار إليه هنا أن المقصود بالأمثلة الموردة في هذا الباب إنما هو توضيح المقصود بأنواع القلب المذكورة، لا مناقشة تلك الأمثلة من حيث صحتها في نفسها، إذ محل ذلك كتب الفروع الفقهية، اللهم إلا ما كان منها فيه غلط في الاعتقاد، فقد حرصت على توضيحه بما يناسب المقام.

يقول: إنما جعلت العلة جميع الأوصاف، فإذا قلبت بعضها لم تفسد العلة، وإنما وجبت بالأخرى.

ومثال ذلك: مسألة ضم الذهب والفضة في الزكاة.

حيث يرى المالكية أنهما يضمنان أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب، بينما يرى الشافعية عدم الضم.

فإذا قال المستدل المالكي: الذهب والفضة مالان زكاتهما ربع العشر في كل حال، فيضم أحدهما إلى الآخر في الزكاة، كالصالح والمكسرة.

فإن المعارض الشافعي يقول: أقلب العلة فأقول: الذهب والفضة مالان زكاتهما ربع العشر في كل حال، فلم يضم أحدهما إلى الآخر في القيمة، كالصالح والمكسرة.

فهذا النوع من القلب معارضة؛ لأن أكثر هذه الأوصاف لا يحتاج القلب إليها؛ لأنه لو قال: (مالان) فقط لم ينتقض بشيء، والله أعلم^(١).

القول الرابع: أن القلب معارضة عند التسليم، وقادح عند عدم التسليم.

وقد قال بهذا القول النيلي، كما في جدله، والسبكي كما في جمع الجوامع، وتبعه عليه عامة شراح الجمع^(٢).

وهذا القول هو جمع آخر بين القولين المشهورين، وعليه فكون القلب مذكوراً على سبيل المعارضة أو القدح متروك إلى المعارض (القلب)، والخيرة في ذلك له.

فإن كان مراد القلب أن يقول للمستدل: (إني سلمت لك صحة الدليل

(١) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٥-١٧٦)، الحدود في الأصول للباجي (٧٨).

(٢) انظر الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (٣/٧٦١)، والسبكي، كما في جمع الجوامع انظر: جمع الجوامع (٩٩).

ظاهراً، لكنه إنما يدل على ضد ما تريد) فإنه يكون معارضة، ولا يكون مفسداً للعلة.

وإن كان مراده أن يقول للمستدل: (إن الدليل فاسد؛ لأنه يتعلق به كل من الضدين، ولا أولوية لأحدهما على الآخر، فبطل تعلُّقهما به) فإنه يكون قدحاً، ويبطل كونه دليلاً. واختيار أحد هذين الأمرين موكول إلى رأي المعارض.

- وعلى هذا فيكون كلام المعارض للمستدل على فرض التسليم، ولسان حاله: (إن سلمتُ أن ما ذكرته من العلة يصحُّ دليلاً ولم أفسده، فهو يدل على خلاف ما ذهبت إليه، فهو عليك لا لك (وعلى هذا يكون القالب معارضاً)، ولي أن أمنع كونه دليلاً لتعلق الضدين به، وعليه فلا يكون دليلاً عليك ولا لك (وعلى هذا يكون القالب قادحاً في صحة الدليل)، وعلى كلا الاحتمالين فالمقصود إبطال مذهب المستدل)^(١).

وقد سبق في التعريف الاصطلاحي للقلب ذكر ما اختاره السبكي من التعريف، حيث عرف القلب بأنه: (دعوى المعارض أن ما استدل به المستدل في المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صح ذلك المستدل به).

فقوله في الحد: (إن صح ذلك المستدل به) هو فرع عن اختياره في هذه المسألة، وذلك أن قوله: (إن صح..) بيان أن القالب لا يلزم أن يكون مُسَلِّماً بالدليل، كما لا يلزم أن يكون قادحاً فيه، بل الأمران محتملان، وهو ما قرره السبكي في هذه المسألة.

وقد أورد بعضهم إشكالاً وهو أنه عند إيراد القلب على سبيل القدح والاعتراض فكيف يتوجه للمعارض أن يحتج به على المستدل (سواء في

(١) انظر: تقارير الشربيني على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع (٢/٤٨١-٤٨٣).

إبطال مذهب المستدل، أو في تصحيح مذهب المعترض، كما في القسمين اللذين ذكرهما السبكي).

وقد أجب عنه بأن هذا يحمل على التسامح، وأن المراد أنه عند التصريح بالمنع فإن ذلك لا يكون من قبيل القلب.

وقيل في الجواب: إن أقسام القلب - التي يكون فيها احتجاج من المعترض لتصحيح مذهبه أو إبطال مذهب المستدل - مخصوصة بتقدير التسليم (أي إنها من قبيل المعارضة لا الاعتراض)، فيكون القلب الذي هو على سبيل القدح مقولاً في أقسام أخرى^(١).

وأحسن من ذلك أن يجاب عن هذا الإشكال بأن المعترض حتى لو قدح في الدليل، فإن احتجاجه بهذا الدليل على المستدل إنما هو باعتبار زعم المستدل، فإنه يعتقد صحته^(٢).

وإشكالاً آخر: وهو أن القلب إذا جعله المعترض من قبيل المعارضة فإنه لا يكون قادحاً، ولكن قد سبق - في ذكر أسماء الاعتراضات - أن القلب معدود ضمن قوادح الأدلة، والطرق الدالة على أن الوصف ليس بعله.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن المراد بقولهم: (قوادح الأدلة): ما يعم المفسد للدليل، أو الموقف له عن العمل به، فيعم القلب بكل صورته واحتمالاته.

أما (القدح) الذي يذكر في مسألة (هل القلب معارضة أو قدح) فهو خاص بالإفساد للدليل.

(١) الآيات البيئات للعبادي (٤/١٩٠).

(٢) الآيات البيئات للعبادي (٤/١٩٠، ١٩٤)، حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/٤٨٤).

فالقُدْح - على الإطلاق الأول - شاملٌ للمعارضة وغيرها، وعلى الإطلاق الثاني قسيمٌ للمعارضة^(١).

قال القرافي^(٢) في الجواب عن هذا الإشكال: «إن القلب وإن كان معارضة؛ لكنه قدحٌ في العلة من جهة أن الوصف إذا أمكن أن يصحب النقيضين (الحكم المُدعى، وعدمه) ضَعَفَ استلزامه للمُدعى عندنا، وإذا ضعف استلزامه؛ كان ذلك قادحاً فيه، فاتجه به أن القلب من القوادح في الوصف»^(٣).

ويشهد لهذا الرد ما سبق ذكره في الكلام حول عوارض الاستدلال، حيث ذهب كثير من الأصوليين إلى أن القوادح ترجع إلى قادحين، وهما (المنع أو المعارضة)، ثم بين بعضهم أن المعارضة أيضاً راجعةٌ إلى المنع^(٤)، وذلك بالنظر إلى أن المعارضة منَعٌ للعلّة عن الجريان والنفوذ، فهي في النهاية ترجع إلى المنع، وهذا يبيّن وجه عدّ القلب ضمن القوادح لوجود المعنى العام للقُدْح والمنع فيه، حتى عند من رجعه إلى المعارضة.

والذي يترجح - والله أعلم - بعد ذكر هذا الخلاف هو القول الأخير، فهو جمعٌ عادلٌ بين القولين المشهورين وحجج أصحابهما، ذلك أن حدّ القلب، وبيان ماهيته وأقسامه مسألة اصطلاحٍ محضٍ لا توقيف فيها، فكوننا

(١) الآيات البيّنات للعبادي (٤/١٩٤)، حاشية البناني مع تقارير الشربيني (٢/٤٨٤).

(٢) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي البهنسي المصري، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمته الله، من مصنفاته: الفروق شرح التهذيب وكتاب: نفائس الأصول شرح المحصول والذخيرة توفي سنة (٦٨٤هـ).
انظر: الديباج المذهب (١/٦٢)، الوافي بالوفيات (٦/١٤٦هـ).

(٣) نفائس الأصول في شرح المحصول (٨/٣٦٠١).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٦٦).

نلزم المعترض (القلب) أن يقصر اعتراضه في القلب على وجه معين من الاعتراض أو المعارضة تحكُّم لا دليل عليه ولا اتفاق، فتحديد ماهية قلبه بأن يسوقه على سبيل الاعتراض أو المعارضة متروك إليه ومخير فيه. ثم إن ذلك يختلف باختلاف المسائل والأمثلة، فقد يرى المعترض في بعض المسائل أن ما ذكره المستدل من العلة إنما تدل عليه لا له، أو تدل عليه وله لكن وجه دلالتها عليه أقوى من وجه دلالتها له، فهنا له أن يتوجه للقلب أن يسوق قلبه على سبيل المعارضة. وقد يرى المعترض في مسائل أخرى أن تلك العلة قد علقت بحكمين متعارضين دون مزية لأحدهما على الآخر، فيكون ذلك إسقاطاً لتلك العلة، فيتوجه للمعترض أن يجعل قلبه على سبيل الاعتراض والإفساد، والله أعلم.

وبعد البيان لهذه المسألة فإنه يتبعها مسألتان:

الأولى: ثمرة هذا الخلاف.

والثانية: الفروق بين القلب والمعارضة (عند من رجع القلب إلى المعارضة).

● **المسألة الأولى: ثمرة الخلاف بين من قال في القلب إنه معارضة ومن قال إنه إفساد واعتراض.**

ذكر جمع من علماء الأصول بعض الثمرات المترتبة على هذا الخلاف، ومن أبرز تلك الثمرات ما يلي:

الثمرة الأولى: أنه إن قيل إن القلب معارضة: جازت الزيادة عليه (أي جاز للمعترض أن يزيد على تلك العلة وصفاً في قلبه؛ ليتّم قلبه).

وإن قيل إنه اعتراض: لم تجز الزيادة عليه.

بيان ذلك: في مسألة بيع الغائب.

إذا قال المستدل الحنفي (الذي يرى جواز بيع الغائب، ولكن يشترط فيه

ثبوت خيار الرؤية): بيعُ الغائبِ عقدٌ معاوضةٌ، فيصحُّ قياساً على النكاح. فإنَّ المعترض (الذي يرى عدم جواز بيع الغائب) يقول: بيع الغائب عقد معاوضة مقتضاه التأييد، فلا ينعقد على خيار الرؤية، كالنكاح. ففي هذا المثال: علةُ المستدل هي قوله: (عقد معاوضة)، وحين قلبها المستدل قال (عقد معاوضة مقتضاه التأييد)، فزاد عليه وصف (مقتضاه التأييد).

فهل يجوز للمعترض أن يورد هذه الزيادة؟
إن قلنا: إن القلب معارضة جازت، وإلا فلا.

علة هذه الثمرة:

قالوا: إذا كان القلب معارضة جازت الزيادة عليه؛ لأن المعارضة كدليل مستقل، فلا يتقدَّر بدليل المستدل، فتجوز الزيادة عليه، كما لو أتى ذلك المعترض بدليل مستقل.

أما إذا كان القلب اعتراضاً فلا تجوز الزيادة فيه؛ لأن الاعتراض منعٌ للدليل، فلا تجوز الزيادة فيه، بل الزيادة فيه كالكذب على المستدل، حيث يُقَوَّل ما لم يُقَلَّ^(١).

ملاحظة: ذكر الزركشي أن ظاهر كلام الرازي في المحصول مخالفة هذه الثمرة، حيث جعل من الفروق بين القلب وسائر المعارضات - كما سيأتي - أن القلب لا يمكن فيه الزيادة على العلة، وفي سائر المعارضات يمكن ذلك^(٢).

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/٩٢٠)، المنتخل في الجدل للغزالي (٤٧٧)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٢٥٢)، البحر المحيط (٥/٢٩٣)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/١١٦).

(٢) البحر المحيط (٥/٢٩٣) وانظر: المحصول (٥/٢٦٥).

والذي يظهر أن القول بالتعارض بين هذه الثمرة وبين كلام الرازي يتبين فيما إذا زاد المعترض على علة المستدل وصفاً ثم عارض به، فهل مراد الرازي أن ذلك يبقى قلباً؟ أو مراده أن ذلك جائز (عند من عدَّ القلب معارضة)، وممنوع (عند من عدَّه اعتراضاً) دون أن يسميه الأولون قلباً؟

المسألة فيها قَدْرُ احتمال، ولكن الذي يظهر هو الثاني، ذلك أن كثيراً ممن قبل القلب ورأى أنه معارضة ذكر أن من شروطه اتحاد العلة^(١)، ولا يُفهم من اشتراط اتحاد العلة إلا كونُ علةِ المعترض هي علة المستدل بعينها دون زيادة عليها، كما أنهم صرحوا بأن تغيير بعض أوصاف العلة يجعلها معارضة محضة^(٢)، ولهذا ذكر فقهاء الحنفية - وهم ممن قبل القلب على أنه معارضة - أن زيادة وصفٍ على العلة يجعل سؤال المعترض معارضةً لا قلباً، إلا إذا كانت تلك الزيادة زيادةً تفسيريةً للحكم الذي وقع فيه النزاع^(٣).

وعلى هذا فيكون المقصود بهذه الثمرة: أن من عد القلب اعتراضاً لم يقبل الزيادة فيه؛ لأن العلة قد فسدت، فالزيادة فيها لا فائدة منها. وأما من عدَّ القلب معارضةً فإنه يقبل الزيادة في ذلك الوصف، ولكن عند الزيادة فإنه لا يسميه قلباً، بل معارضةً مطلقةً.

ويتضح ذلك في مثل ما لو قلب المعترض علةً على المستدل، فأجاب المستدل على هذا القلب بأحد الأجوبة، فهل للمعترض أن يعود ليزيد وصفاً على تلك العلة فيعارض بها مرة أخرى؟ هنا محل المسألة، فمن جعل القلب إفساداً لم يقبل ذلك، وأما من جعله معارضةً فقبله، وإن كان لا يلزم من قبوله أن يسمي هذا المعترض - في المرة الثانية - قلباً، ولا يسمي فعله

(١) انظر مبحث: ضوابط القلب ضمن هذا الباب.

(٢) انظر: المنهاج في ترتيب الحجج (١٧٨).

(٣) انظر مبحث تقسيم الحنفية للقلب.

قلباً. والله تعالى أعلم.

الثمرة الثانية: إن قيل إن القلب معارضة: جاز للمستدل أن يقلب هذا القلب على المعترض.

وإن قيل إن القلب اعتراض: لم يجز للمستدل ذلك.

وهذه هي مسألة قلب قلب القلب، وسيأتي بيانها بالتفصيل وذكر الخلاف فيها بعد ذكر هذه الثمرات.

وعلة هذه الثمرة:

إذا قلنا إن القلب معارضة، فإن ذلك يجوز له، كما يجوز للمستدل في مطلق المعارضة أن يرجع على المعترض فيعارضه في مُعارضته.

وإن قلنا إن القلب اعتراض فإن ذلك لا يجوز؛ لأن الاعتراض منع، والمنع لا يمنع^(١).

الثمرة الثالثة: في مسألة ترتيب الاعتراضات والأسئلة^(٢).

فإن قيل إن القلب معارضة: جاز أن يتأخر ذكره عن المعارضة.

وعلة ذلك: لأنه يكون جزءاً منها.

وإن قيل إن القلب اعتراض: لم يجز أن يتأخر ذكره عن المعارضة، بل يجب تقديمه عليها^(٣).

(١) شرح الكوكب المنير (٥٢٦/٤)، البحر المحيط (٥/٢٩٣-٢٩٤).

(٢) ترتيب الأسئلة: هو جعل كل سؤال في رتبة على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم. وقد اتفق الأصوليون والجدليون على أن ترتيبها على هذا الوجه أولى؛ لأن المنع بعد التسليم قبيح، فأقل الأحوال أن يكون الاحتراز منه أولى. أما وجوبه فقد اختلفوا فيه. انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٦٩).

(٣) قال الطوفي في معنى الوجوب المذكور في مسألة ترتيب الاعتراضات: اعلم أن =

وعلة ذلك: لأن الاعتراض منع، والمنع مقدّم على المعارضة^(١).
 الثمرة الرابعة: أنه إن قيل إن القلب اعتراض وإفساد: فلا تتوجه عليه
 المطالبة بصحة العلة في الأصل.

وإن قيل إنه معارضة: توجه عليه ذلك^(٢).

الثمره الخامسة: أنه إن قيل إن القلب معارضة: قُبِلَ فيه الترجيح.

وإن قيل إن القلب اعتراض: لم يقبل فيه الترجيح.

وعلة ذلك: أن المعارضة تقبل الترجيح، كالدليل المبتدأ، أما
 الاعتراض - وهو المنع - فلا يقبل الترجيح^(٣).

قال أبو الخطّاب - بعد ذكره لقول من رأى أن القلب إفساد وليس
 معارضة - : «يفيد ذلك ألا نتكلم عليه بما نتكلم عن العلل المبتدأة».

وقال عن رأي من رأى أن القلب معارضة: «وإذا ثبت هذا جاز أن
 يتكلم عليها بما يتكلم به على العلل المبتدأة»^(٤).

= قولنا: يلزم أو يجب الترتيب في الأدلة، ويجوز الجمع بينها، أو لا يجوز ليس المراد
 الوجوب أو عدم الجواز الشرعي، بمعنى أن المعتراض يأثم بتركه، وإنما هو
 اصطلاحى، أي يكون تاركه مذموماً في اصطلاح النُّظار، فهو قادحٌ في الفضيلة، لا في
 دين ولا مروءة. انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٧٣).

(١) انظر في مسألة ترتيب الاعتراضات والخلاف فيها: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/
 ٥٦٥-٥٧٤)، البحر المحيط (٥/٣٤٦-٣٤٩)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٤٩-
 ٣٥٧)، وانظر في هذه الثمرة: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٧٧)، البحر المحيط
 (٥/٢٩٤).

(٢) انظر: شرح اللمع (٢/٩٢٠).

(٣) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/٩٢٠)، المنتخل في الجدل للغزالي (٤٧٧)، شرح
 مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٢٦)، البحر المحيط (٥/٢٩٤).

(٤) التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٠٢-٢٠٣).

وقال ابن عقيل - بعد ذكره لمسألة (هل القلب اعتراض أو معارضة) وترجيحه كونه معارضة: «فيكون الطريق في الجواب عن القلب بأن يعترض عليه بما يعترض به على العلة المبتدأة»^(١).

وفيما يظهر أن مرادهما بذلك إجمال الثمرات المذكورة آنفاً لهذا الخلاف، فإن قولهما: (بما يتكلم به على العلة المبتدأة) يراد به المعارضة، ولذا فإن المتأمل للفروق السابقة يجد أنها فروقٌ بين المنع والمعارضة، ومن هنا فيمكن أن يقال: كل ما صحَّ فرقا بين المنع ومطلق المعارضة (لا قسماً معيناً منها) صح أن يكون ثمرة لهذا الخلاف، والله تعالى أعلم.

● مسألة تابعة لثمرات الخلاف: قلبُ القلب.

وقد تقدمت الإشارة إلى هذه المسألة في ثمرات الخلاف، والمراد بها: أن المعترض إذا قلب الدليل (أو العلة) على المستدل، فهل للمستدل أن يعود لقلب هذا القلب مرة أخرى على المعترض؟

بيان ذلك: في مسألة بيع الفضولي الآتي ذكرها في أمثلة القلب.

فإذا قال المستدل - الذي يرى بطلان هذا العقد - : (بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، فلا يصح، قياساً على ما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه).

فقال المعترض - الذي يرى صحته - : أنا أقلب هذا الدليل فأقول: (بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، فيصح، قياساً على الشراء، وذلك فيما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه، فإنه يصح، إلا أنه لا يقع لمن أضيف له، وهو المشتري له، وإنما يقع للمشتري، وهو الفضولي).

فهل يجوز للمستدل أن يرجع مرة أخرى فيقول: (أنا أقلب هذا القلب

(١) الواضح في أصول الفقه (٢/٢٧٣).

فأقول: بيعُ الفضولي عقدٌ في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، فلا يقع لمن أضافه إليه، كالشراء، فإنَّ الشراء لم يصح لمن أضيف إليه - وهو المُشترى له -، بل صح للمشتري، وهو الفضولي؟^(١).

وكذلك من أمثله: مسألة ثنية الركوع في صلاة الكسوف.

فإذا قال المستدل الحنفي - الذي يرى عدم ثنية الركوع في صلاة الكسوف - : (صلاة الكسوف صلاة شرعت فيها الجماعة، فلا يشئ فيها الركوع، كصلاة العيدين).

فيقول المعارض الشافعي - الذي يرى ثنية الركوع فيها - : (صلاة الكسوف صلاة شرعت فيها الجماعة، فتختص بزيادة كصلاة العيد، فإنها تختص بزيادة التكبير).

فهل للمستدل الحنفي أن يقول - قالاً هذا القلب - : (صلاة الكسوف صلاة شرعت فيها الجماعة، فلا تختص بزيادة الركوع، كصلاة العيد)؟^(٢)، وبهذا يُعلم أن هذه المسألة ليست لازمة على التمام لمسألة ماهية القلب.

إن قلنا إن القلب معارضة، فإن ذلك يجوز له، وإن قلنا إنه اعتراض لم يجز ذلك.

وكما سبق، فإن القول في هذه المسألة تابع للقول في ماهية القلب:

- فمن قال إن القلب معارضة: فقد أجاز قلب القلب.

- وأما من قال إن القلب اعتراض: فغالهم منع قلب القلب، إلا أن منهم من جوّزه؛ لأنه على صورة المعارضة^(٣).

(١) انظر هذا المثال في: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٤٥١)، شرح الكوكب

المنير (٤/٥٢٦)، البحر المحيط (٥/٢٩٣-٢٩٤).

(٢) انظر في هذا المثال: معراج المنهاج (٢/١٩٢).

(٣) ذكر ذلك الغزالي كما في المتخل في الجدل (٤٧٧)، ولم أقف على القائلين به.

وفيما يلي ذكرٌ للأقوال في هذه المسألة، وحجج أصحابها:

القول الأول: جواز قلب القلب.

وقد قال به من رأى أن القلب معارضة.

وعليه فيجوز للمستدل أن يقلب هذا القلب لحكم آخر غير الذي ذكره في الابتداء - كما سبق في المثالين - ويتوجه عليه كما يتوجه على العلة في المعارضة^(١).

وحجة أصحاب هذا القول: أن القلب معارضة، وإذا كان معارضة فإن قلب القلب يجوز، كما يجوز للمستدل في مطلق المعارضة أن يرجع على المعترض فيعارضه في معارضته.

وقالوا: إذا قلب المستدل هذه العلة على القالب، صارت العلة شاهدةً للمستدل من وجهين، وللقالب من وجهٍ واحدٍ، فيترجح المستدل على القالب^(٢). وعلى ذلك فإذا توجه قلب القلب فسد قلب المعترض، وسلم للمستدل أصل القياس الذي ذكره أولاً.

وقد رجح الرازي جواز أن يقلب المستدل قلب القالب، بشرط ألا يكون قلب القلب مناقضاً لحكم المستدل الذي ادعاه أولاً^(٣).

القول الثاني: عدم جواز قلب القلب.

وقد قال به غالب من رأى أن القلب اعتراض وإفساد.

(١) شرح اللمع (٢/٩٢١).

(٢) انظر: الملخص في الجدل للشيرازي (٢/٧٤٧)، البحر المحيط (٥/٢٩٢-٢٩٤)، شرح الكوكب المنير (٤/٥٢٦).

(٣) انظر: المحصول (٥/٢٦٦)، وفي كلامه بعض الغموض، وكأن فيه سقطاً، وكذلك فيما نقله عنه الزركشي كما في البحر المحيط (٥/٢٩٢)، وقد ذكره الصفي الهندي واضحاً كما في نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٤٥١) وقد نقلت منه.

وحجة أصحاب هذا القول:

أن القلب نقضٌ^(١)، والنقض لا يصلح أن يُنقض، فكذلك القلب لا يقلب^(٢).

وكذلك قالوا إن القلب إفسادٌ للعلّة، فهو منع، والمنع لا يُمنع، فكذلك القلب لا يقلب، «فالقلب - على هذا الاعتبار - ليس معللاً، وإنما هو مفسدٌ لما ذكره المستدل، فكان حكمه حكم الناقض والكاسر ومفسد الاعتبار»^(٣).

وقالوا: «إننا قد بينا أن القلب يفسد العلة ويخرجها عن أن تكون علّة لذلك الحكم، فإذا قلب القلب لم يزد على أن أتى بعلتين يتجه على كل واحدٍ منهما القلب، فيفسدان جميعاً به، كما لو استدلّ بدليل فنقض عليه، فأتى بدليل آخر ينتقض بذلك النقض أيضاً، فإنه ليس فيه ردٌ للنقض ولا اعتذارٌ منه فكذلك في مسألتنا هذه مثله»^(٤).

القول الثالث: وهو قول أبي الوليد الباجي، فقد اختار في مسألة قلب القلب اختياراً تابعاً لاختياره في مسألة ماهية القلب.

فقد ذهب إلى أن القلب إذا كان بجميع أوصاف العلة، فالقلب إفسادٌ للعلّة، وعليه فلا يجوز قلب القلب، كما سبق من كلامه.

وأما إن كان القلب ببعض أوصاف العلة، فذلك معارضة عنده، وعليه فيجوز قلب القلب.

قال الباجي: «لا يصح قلب القلب.. - إلى أن قال: - هذا إذا كانت

(١) راجع مسألة: (علاقة القلب بغيره من القوادح) من هذا الباب.

(٢) انظر: الملخص في الجدل للشيرازي (٧٤٧/٢)، البحر المحيط (٢٩٢/٥).

(٣) شرح اللمع (٩٢٠/٢).

(٤) إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (٦٧١/٢).

أوصاف الدليل وأوصاف القلب قد استوت في التأثير، فأما إذا لم تؤثر بعض أوصاف الدليل في حكم العلة، فإنه يجوز أن تقلب؛ لأننا قد بينا أنها معارضة، والمعارضة يجوز أن تقلب، كالدليل المبتدأ^(١).

● المسألة الثانية: الفرق بين القلب ومطلق المعارضة لعند من رجح القلب إلى المعارضة.

ذكر أهل الأصول والجدل - ممن رجح القلب إلى المعارضة - عدة فروق بين القلب وبين المعارضة، ومنها:

- ١- أن المعارضة أعم من القلب، فكل قلبٍ معارضةٌ ولا عكس. ذلك أن القلب لا يحتاج إلى أصل ولا إثبات وصف من المعارض، إذ إن أصل المعارض فيه هو أصل المستدل، ووصفه هو وصفه. بخلاف بقية المعارضات، فإنها تحتاج إلى أن يذكر المعارض أصلاً ووصفاً غير أصل المستدل ووصفه.
 - ٢- أن القلب معارضةٌ مبنية على إجماع الخصمين على الأصل والوصف، سواء انضم إلى ذلك إجماع الأمة أو لا، بخلاف بقية المعارضات فلا يشترط فيها ذلك.
- والمناقضة في المعارضة حقيقية، وفي القلب وضعيَّة، أي تواضع الخصمان أو المُجمِعون على المناقضة.

(١) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/٦٧٢). ملاحظة: في البحر المحيط (٥/٢٩٢) نسب الزركشي القول بمنع قلب القلب إلى الباجي، والذي في كتب الباجي هو التفصيل المذكور، وهو المناسب لاختياره في مسألة ماهية القلب، وهذا الاختيار قد نقله الزركشي في نفس كتابه البحر المحيط (٥/٢٩١)، ولعل الذي أوهم ذلك أن الباجي قد صدر هذا الفصل بقوله (فصل لا يصح قلب القلب)، ثم ذكر أدلة هذا القول، لكنه قد بين بعد ذلك التفصيل الذي اختاره، وقد يكون ما ذكره الزركشي اختياراً له في كتب أخرى لم يقف الباحث عليها، والله أعلم.

- ٣- ذكر بعضهم من الفروق: أنه في القلب لا يمكن للمعترض الزيادة على العلة التي ذكرها المستدل، أما في سائر المعارضات فيمكن ذلك^(١).
- ٤- أنه في جواب القلب لا يمكن للمستدل منع وجود العلة في الأصل أو الفرع؛ لأن أصل المستدل وفرعه هما أصل القلب وفرعه، ويمكن ذلك في سائر المعارضات.

هذا ما تيسر جمعه من الفروق بين القلب والمعارضة، ومن الواضح - عند النظر فيها - أن بعضها متداخل، أو متلازم^(٢).

● مسألة: في أي أنواع المعارضة يندرج القلب عند رجوع القلب إلى المعارضة؟

هذه المسألة تختلف باختلاف مناهج الأصوليين في تقسيم المعارضة، ومن مناهجهم في ذلك ما يلي:

المنهج الأول: من قسم المعارضة إلى أربعة أقسام:

١/ معارضة النطق بالنطق.

٢/ معارضة العلة بالعلة.

٣/ معارضة النطق بالعلة.

٤/ معارضة العلة بالنطق.

والقسم الثاني (معارضة العلة بالعلة) جعلوه على قسمين:

أ/ أن تكون العلتان من أصليين.

(١) وقد تقدم بيان ذلك قريباً.

(٢) انظر في الفروق السابقة: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٠٢)، الواضح في أصول الفقه (٢/٢٧٣)، المحصول (٥/٢٦٥)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٢٢-٥٢٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/٩٩-١٠٠)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٣/١٣١)، البحر المحيط (٥/٢٩٢)، تشنيف المسامع (٢/١٦٦)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (٣/٦٧٢).

ب/ أن تكون العلتان من أصل واحد.

وهذا الأخير (ب) جعلوه على قسمين أيضاً:

١ - أن تكون علة المعارض غير علة المستدل.

٢ - أن تكون علة المعارض هي عين علة المستدل، وهذا هو

القلب^(١).

المنهج الثاني: وهو ما سار عليه عامة الحنفية، وهو تقسيم المعارضة

إلى قسمين:

١ - معارضة بمناقضة، وهي القلب.

٢ - معارضة خالصة^(٢).

المنهج الثالث: وهو أشهر المناهج في تقسيم المعارضة، وهو تقسيم

المعارضة إلى قسمين: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع:

١ - المعارضة في الأصل: وهي أن يبدي المعترض وصفاً آخر في

الأصل صالحاً للتعليل.

ومثالها: في مسألة علة الربا.

فإذا ما قال المستدل: العلة في البر هي الطعم. ثم قاس عليه غيره

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (١٥١٣/٥-١٥٢١)، البحر المحيط (٣٤٢/٥)، والذي

يظهر أنهم إنما تكلموا على قلب العلل المختص بدليل القياس، وأما قلب النصوص فالأليق أن يدرج تحت القسم الأول من أقسام المعارضة المذكورة، وهو: معارضة النطق بالنطق.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول (٦٤٦/٢)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار

للنسفي (٣٤٩/٢-٣٥٦)، أصول البزدوي (مع كشف الأسرار للبخاري) (٩٠/٤)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٣٩٦/٢).

كالخضروات مثلاً.

فإن المعترض يقول: بل العلة في البر هي الكيل، وهي غير موجودة في الخضروات.

فالمعترض ها هنا أبدى في الأصل (وهو البر) وصفاً آخر صالحاً للتعليل (وهو الكيل).

٢ - المعارضة في الفرع: وهي أن يبدي المعترض وصفاً مانعاً في الفرع منتفياً عن الأصل.

وعبر عنه بعضهم بأنه معارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل، وذلك بأن يقول المعترض: ما ذكرته من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع، فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه، فيتوقف دليلك^(١).

والمعارضة في الفرع تكون بأمرين:

أحدهما: ذكر دليل أكد من قياس المستدل من نص أو إجماع، يدل على خلاف ما دلّ عليه قياس المستدل، فيتبين أن ما ذكره المستدل فاسد الاعتبار؛ لمخالفته النصّ أو الإجماع، وهذا القسم هو المراد بقادح فساد الاعتبار.

والثاني: أن يبدي المعترض في فرع قياس المستدل وصفاً يمنع ثبوت الحكم فيه، أو يمنع سبباً وصف المستدل، أي يمنع كون وصفه سبباً لثبوت الحكم.

وحاصل هذا القسم يرجع إلى أن المعترض يبيّن ما يمنع علة المستدل، أو ثبوت الحكم وفرعه.

(١) شرح الكوكب المنير (٣١٨/٤)، وانظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١٢٤/٤).

وعلى هذا فيكون القسم الثاني على قسمين أيضاً:

أ- أن يبدي المعترض في فرع قياس المستدل وصفاً يمنع ثبوت الحكم في ذلك الفرع.

ب- أن يبدي المعترض في فرع قياس المستدل وصفاً يمنع سببية وصف المستدل.

والقلب إنما يدخل في القسم الأول (أ).

وقد مثلوا له في هذا الموضوع بمثال، وهو في مسألة رفع اليدين في تكبيرة الركوع.

فإذا قال المستدل - الذي لا يرى الرفع - : الركوع ركنٌ، فلا يشرع فيه الرفع؛ كالسجود.

فإن المعترض - الذي يرى الرفع - يقول: الركوع ركنٌ، فيشرع فيه رفع اليد كالإحرام.

والحاصل من هذا التقسيم أن القلب يندرج في المعارضة في الفرع، وعليه فتطبق عليه أحكامها، ويكون جوابه جوابها^(١).



المبحث الثاني

أقسام الاعتراض بالقلب.

ويشتمل على مطلبين:

❖ المطلب الأول: أقسام القلب عند الجمهور (المتكلمين).

❖ المطلب الثاني: أقسام القلب عند الحنفية.



توطئة:

الكلام على أقسام القلب يُعدُّ من أهم المباحث المتعلقة بقادح القلب، إذ من خلال بيان الأقسام تُتصوَّر ماهيته على التمام، وتبين الأمثلة التطبيقية له، ولهذا أطال أهلُ الأصول النَّفسَ في الكلام على هذه الأقسام، وفي ذكر الخلاف المتعلق ببعضها. وقد تعددت اعتباراتهم في التقسيم بحسب اختلاف أنظارهم وآرائهم، ولم أرَ أحداً ذكر هذه الاعتبارات عند ذكره لأقسام القلب، ولكنني وجدت اختلافاً كبيراً في طرق تقسيم أهل العلم للقلب وإيرادهم لها وتداخلاً بين تلك التقسيمات، فحاولت استقراء تلك الاعتبارات في التقسيم.

وسأذكر فيما يلي ما ظهر لي من الاعتبارات التي اعتبرها العلماء في تقسيم القلب، وأذكر مع كل اعتبار ما يندرج تحته من تقسيم، مع الإشارة إلى أبرز من ذهب إليه من أهل الأصول والجدل، ثم أذكر بعد إيراد هذه الاعتبارات التقسيم الذي أرى أنه يجمع ما ذُكر من الاعتبارات مع تفصيل القول في كل قسم من حيث تعريفه وصورته والخلاف فيه.

ولكن قبل ذكر هذه الاعتبارات يحسن أن نشير إلى بعض الأمور حول

تقسيم العلماء للقلب:

أولها: أن مناهج علماء الأصول والجدل - رحمهم الله - قد تنوعت من ناحية التوسع والتضييق في ذكر أقسام القلب، فنجد بعضهم قد راعى في تقسيمه عموم القلب؛ سواء كان قلباً للأدلة أم لغيرها، ونجد البعض الآخر يقتصر في تقسيمه على قلب الدليل، بل قد يقتصر البعض في تقسيمه للقلب على قلب دليل القياس خصوصاً.

وثانيها: أن تنوع اعتبارات العلماء رحمهم الله في تقسيم القلب لا يعني التمايز التام بين هذه الاعتبارات، بل إن هذه الاعتبارات - والتي سيأتي بيانها - غالباً ما يتداخل بعضها ببعض، بأن يدخل اعتبار تحت اعتبار، أو يشترك معه في بعض أقسامه، ولهذا الأمر قد يتكرر ذكر بعض المراجع في أكثر من اعتبار فيما سيأتي^(١).

ومن ثمَّ فإنَّ العلاقة بين تلك الاعتبارات قد تكون علاقة عموم وخصوص مطلق، أو علاقة عموم وخصوص من وجه، بأن يكون كل واحد من الاعتبارين عامّاً من وجه وخاصّاً من وجه، وقد تكون العلاقة بين بعضها

(١) كمن قسم القلب باعتبار العموم إلى قلب دعوى وقلب دليل، ثم قسم قلب الدليل باعتبار الدليل المقلوب هل يسلم المعترض (القلب) أن الدليل يشهد لمذهب المستدل من وجه (مع زعمه بدلالته عليه من وجه آخر) أو لا يسلم، ثم قسم ما سلّم فيه المعترض بدلالة الدليل على مذهب المستدل من وجه ودلالته عليه من وجه: باعتبار مراعاة القلب إثبات مذهب أو عدم مراعاته (أي مع قصده إبطال مذهب المستدل)، ثم قسم ما يتعرض المعترض فيه لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه: باعتبار التصريح والإيهام في الحكم المقلوب.

فيكون بهذا قد أدخل الاعتبار الرابع للقلب - فيما سيأتي - في الاعتبار الثالث، وأدخل الاعتبار الثالث في الاعتبار الثاني، وأدخل الاعتبار الثاني في الاعتبار الأول، كما فعل ذلك الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (٤/١٢٩) وما بعدها، وانظر كذلك: المحصول (٥/٢٦٦-٢٦٨)، وشرح الكوكب المنير (٤/٣٣٢-٣٣٩).

علاقة تباين.

وثالثها: أن مناهج العلماء قد تنوعت أيضاً من ناحية التعددية في ذكر الاعتبارات أو عدمها، فبعض أهل الأصول يذكر في تقسيمه للقلب عدة اعتبارات (سواء كانت متداخلة أو متباينة)^(١)، وغالبهم يقتصر على اعتبار واحد، وبعضهم يذكر اعتباراً واحداً، ثم يذكر بعده ما زاد عليه من أنواع القلب مما ليس بداخل تحته، كأن يذكر تقسيماً للقلب مراعيّاً أحد الاعتبارات، ثم يقول بعد تلك الأقسام: ومما يدخل في القلب كذا وكذا^(٢)، وقد يسرد بعضهم أقسام القلب سرداً دون أن يبدو للباحث من صنعه مراعاة اعتبار بعينه، وقد يكون هذا الأخير قد قصد أن يسرد كل ما قيل فيه إنه من القلب.

وما يلي من الاعتبارات هي في كتب المتكلمين من الأصوليين والجدليين، أما الحنفية فلهم تقسيم اختصاصاً به، ولهذا فقد جعلت الكلام في أقسام القلب على مطلبين:

❖ المطلب الأول: أقسام القلب عند الجمهور (المتكلمين).

❖ المطلب الثاني: أقسام القلب عند الحنفية.

علماء بأن تقسيم الحنفية قد يتداخل مع بعض تقاسيم الأصوليين من غيرهم كما سيتضح بإذن الله.



(١) انظر: البحر المحيط (٥/٢٩٤-٢٩٧).

(٢) البحر المحيط (٥/٢٩٦).

□ **المطلب الأول: أقسام القلب عند الجمهور (المتكلمين)** □

فقد أورد المتكلمون من الأصوليين - المالكية والشافعية والحنابلة - اعتبارات عديدة في كلامهم على القلب، ولم يختصوا بطريقة واحدة، كما هو الحال عند الحنفية.

والاعتبارات التي راعاها المتكلمون في تقسيم القلب هي ما يلي:

الاعتبار الأول: تقسيم القلب بالاعتبار العام (غير المختص بقلب الدليل).

حيث يُراعَى في هذا الاعتبار تقسيم القلب من الناحية العامة، دون اختصاصه بقلب الدليل.

وحسب هذا الاعتبار فإن القلب ينقسم إلى ما يلي:

١/ قلب الدعوى.

وينقسم هذا النوع - بحسب ذكر الدليل فيه - إلى قسمين:

أ/ أن يكون الدليل مضمراً في الدعوى.

ب/ أن لا يكون الدليل مضمراً في الدعوى^(١).

ويدخل فيه: قلب الاستبعاد في الدعوى.

٢/ قلب الدليل.

ثم يُذكر بعد ذلك تقسيم قلب الدليل بمراعاة أحد الاعتبارات التي سيأتي ذكرها.

٣/ قلب السؤال.

ويأتي بيان هذه الأقسام بإذن الله.

وممن راعى هذا الاعتبار: أبو المعالي الجويني، والغزالي، وسيف

(١) وإنما ذكرت هذا التقسيم داخل التقسيم الأصلي، ولم أفرد به اعتبار خاص - كما فعلت في تقسيم قلب الدليل - لأن هذا القسم (قلب الدعوى) غير داخل في موضوع البحث، فلا يستطرد الكلام فيه.

الدين الآمدي.

الاعتبار الثاني: أقسام قلب الدليل باعتبار تسليم أو عدم تسليم القلب بدلالة الدليل على مذهب المستدل مع دلالة عليه من وجه آخر.

حيث ينقسم القلب بهذا الاعتبار إلى قسمين:

- ١- أن يبين المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه.
- ٢- أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه [أي ويدل عليه من وجه آخر].

وممن راعى هذا الاعتبار في التقسيم: الآمدي، وابن النجار^(١).

الاعتبار الثالث: أقسام قلب الدليل باعتبار مراعاة القلب إثبات مذهبه أو عدم مراعاته (أي مع قصده إبطال مذهب المستدل).

ويمكن التعبير عن هذا الاعتبار بأن يقال: أقسام القلب باعتبار دلالة الدليل المقلوب على حكم القلب أو عدم دلالة (والمراد مع دلالة على إبطال مذهب المستدل).

وبهذا الاعتبار يكون القلب على قسمين:

- ١- أن يتعرض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل، ويتعرض أيضاً لتصحيح مذهبه.
- ٢- أن يتعرض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه.

وقد جعلوا هذا القسم على ضريين (وهو قريب من الاعتبار الرابع):

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤ / ١٣٠). وأشار ابن النجار إليه في شرح الكوكب المنير (٤ / ٣٣٨).

الأول: أن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل صريحاً.
والثاني: أن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل بغير تصريح (التزاماً).

وأدخلوا في النوع الثاني: قلب التسوية.

وممن راعى هذا الاعتبار في تقسيمه: الرازي؛ وابن قدامة، والآمدي، والبيضاوي، والزرکشي، وابن النجار، وغيرهم^(١).

الاعتبار الرابع: أقسام قلب الدليل باعتبار التصريح والإبهام في دلالة الدليل على الحكم المقلوب.

أي بمراعاة أن يجعل القلب دليل المستدل دالاً على إبطال مذهب المستدل صراحةً، أو بغير صراحة، بل عن طريق الالتزام (وكما يعبر بعضهم: بحكم مبهم).

حيث ينقسم القلب بمراعاة هذا الاعتبار إلى قسمين:

١- القلب المصريح بحكمه: وذلك بأن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل صريحاً (بأن يجعل دليل المستدل يدل على إبطال مذهب المستدل دلالة صريحة).

٢- القلب المبهم: وذلك بأن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل بغير تصريح (بأن يجعل دليل المستدل يدل على إبطال مذهب المستدل دلالة غير صريحة، بل بطريق الالتزام).

وهذا القسم الثاني (القلب المبهم) منهم من يقصره على قلب التسوية،

(١) انظر: المحصول للرازي (٥/٢٦٦)، روضة الناظر وجنة المناظر (٢/٣٢٣)، الأحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣٠)، المنهاج للبيضاوي وشرحه للأصفهاني (٢/٧٢١)، البحر المحيط (٥/٢٩٤)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٢).

كالشيرازي، ومنهم من يجعله على قسمين، كالجويني، وهما:

١- إبهام في غير تسوية.

٢- إبهام بالتسوية.

وممن راعى هذا الاعتبار (الرابع) في تقسيمه: الشيرازي، والجويني^(١).

وما سبق من الاعتبارات (الأول إلى الرابع) بينها تداخل ظاهر، ولهذا جمع بينها - أو بين بعضها - بعض أهل العلم، كالآمدي وغيره.

الاعتبار الخامس: أقسام قلب الدليل باعتبار الإجمال والتفصيل في الحكمين المتعارضين (حكم المستدل وحكم المعترض).

فالقلب - عند من قسمه بهذا الاعتبار - على ثلاثة أقسام:

١- أن يكون الحكمان مفصلين (أي حكم المستدل وحكم المعترض).

وهذا على أقسام ثلاثة:

أ- أن يتناقضا بنفسيهما (أي يدل كل منهما على فساد مذهب الخصم صريحاً).

وقد ذكروا - كما سيأتي - أن هذا القسم لا وجود له.

ب- أن لا يتناقضا بنفسيهما، بل بواسطة (أي يدل كل منهما على فساد مذهب الخصم ضمناً).

ج- أن يكون أحدهما يدل على فساد مذهب الخصم صريحاً، والآخر ضمناً (بواسطة).

٢- أن يكون الحكمان مجملين.

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/٩٢١)، البرهان في أصول الفقه (٢/٦٦٩، ٦٧٧).

وذكروا أن هذا أيضاً لا وجود له، ولا يصح استعماله.
 ٣- أن يكون أحد الحكمين مجملاً، والآخر مفصلاً.

وهذا على قسمين:

أ- أن يكون المجمع هو حكم التسوية (وهو قلب التسوية).

ب- أن يكون المجمع ليس هو حكم التسوية.

وممن ذكر هذا التقسيم: أبو الحسين البصري المعتزلي، والسمعاني،
 وصفي الدين الهندي^(١).

الاعتبار السادس: من جعل قلب الدليل على ثلاثة أقسام:

(القلب بحكم مقصود/ قلب التسوية/ جعل المعلول علة والعلة معلولاً).

كالشيرازي، والجويني في التلخيص، وأبي الخطاب^(٢).

الاعتبار السابع: تقسيم القلب بمراعاة كونه من القياس أو من غيره.

حيث قسمه الجويني إلى:

١- قلب الدليل، وأراد به الدليل النقلي.

٢- قلب المعاني، وأراد به الدليل من القياس.

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٢٨٢)، قواطع الأدلة في أصول الفقه

للمعاني (٤/٣٩٩)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٤٥٢).

(٢) انظر: المعونة في الجدل للشيرازي (٢٥٩-٢٦١)، الملخص للشيرازي (٢/٧٤٤) مع

زيادة قسم رابع: القلب بالتقديم والتأخير، التبصرة للشيرازي (٤٧٥-٤٧٩)، وقريب

من هذا التقسيم تقسيم الجويني كما في: التلخيص (٣/٢٩٧-٣٠٠)، التمهيد لأبي

الخطاب (٤/٢٠٨-٢١٠).

فرع: التقسيم الشامل للقلب.

بعد ذكر الاعتبارات السابقة على وجه من الإجمال، حاولت أن أورد هنا تقسيماً شاملاً للاعتبارات السابقة، وحرصت أن يكون جامعاً - بقدر المستطاع - لجُلِّ ما ذكره العلماء من أقسام القلب، وأوردت تحت كل قسم ما يتعلق به من التفاصيل اللازمة له، وهذا التقسيم اعتبرت فيه القلب بمعناه العام، الشامل لقلب الدليل وغيره، ثم أدخلت تحته باقي الاعتبارات، ولن أطيل الكلام فيما سوى قلب الدليل من أقسام، وإنما ذكرتها لتمام الفائدة.

أقسام القلب:

ينقسم القلب عموماً إلى ثلاثة أقسام:

١ - القسم الأول: قلب الدعوى (قلب الدَّعَاوى).

والدعَاوى: هي المذاهب وغيرها من الأقوال^(١).

فهذا القسم يكون بقلب القول، لا بقلب الدليل، وحتى ما كان من الأقوال مقروناً بالدليل المضمَر فيها - كما سيأتي في قسمي هذا النوع - فإنه لا يراد به قلب ذلك الدليل المضمَر، بل المراد مقابلة القول بقول آخر مناقض له، ولهذا فإن أبا المعالي الجويني سَمَّى قلب الدعَاوى بـ (المقابلة)، وسَمَّى قلب الدليل: اشتراكاً^(٢).

وينقسم هذا النوع - بحسب ذكر الدليل فيه - إلى قسمين:

أ/ أن يكون الدليل مضمراً في الدعوى.

ومثلوا له بقول الأشعري في مسألة رؤية الله تعالى: (أعلم بالضرورة أن

كل موجود مرئي).

(١) انظر: الكافية في الجدل (٢١٧).

(٢) انظر: الكافية في الجدل (٢١٧).

فهذه الدعوى قد أضمّر فيها الدليل، وتقديره: لأنه موجود؛ وذلك لأن الوجود هو المصحح للرؤية عنده.

فيقول المعتزلي قالباً تلك الدعوى: أعلم بالضرورة أن كل ما ليس في جهة لا يكون مرئياً.

ودعوى المعتزلي هذه قد أضمّر فيها الدليل أيضاً، وتقديره: أن انتفاء الجهة مانع من الرؤية.

فدعوى المعتزلي هذه مُقَابِلَةٌ لدعوى الأشعري من حيث إنها قد اتفقا على أن الموجود ينقسم إلى ما هو في جهة، وإلى ما ليس كذلك، واختلفا في إثبات وصف الرؤية لكل من القسمين، فالمعتزلي يرى أن ما ليس في جهة لا يرى، والأشعري على خلاف ذلك، وعلى هذا فقول المعتزلي بأن ما ليس في جهة لا يكون مرئياً، يقابل قول الأشعري: (كل موجود مرئي)، ومحصل دعواهما أن الأشعري يقول: إن الله مرئي لا في جهة، والمعتزلي يقول: إن الله غير مرئي^(١).

ب/ أن لا يكون الدليل مضمراً فيها.

ومثلوا له بمسألة إفضاء النظر إلى العلم؛ وذلك بأن يقول القائل: أعلم بالضرورة أن النظر يفضي إلى العلم، فيقول المعترض: أعلم بالضرورة أن النظر لا يفضي إلى العلم^(٢).

(١) وسيأتي في باب قلب الأدلة التفصيلية بيان غلط كلا القولين، وتقرير مذهب أهل السنة فيه، وهو أن المؤمنين يرون ربهم من العلو، خلافاً للمعتزلة القائلين بأنه لا يُرى، وللأشاعرة القائلين بالرؤية مع عدم الجهة، وبهذا يسلم قول أهل السنة من المحذورين المذكورين في هذا القلب، كما سيأتي التعليق على قول الأشاعرة (كل موجود مرئي).
(٢) سيأتي الكلام على حكم النظر وإفادته للعلم في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب على المكلف).

وكذلك مثلوا له بما لو قال المعتزلي: أعلم ضرورة أن الكفر قبيح لعينه.
فيقول الأشعري: بل نعلم ضرورة أن الكفر ليس قبيحاً.

وهذا من مقابلة الفاسد بالفساد، والمقصود من هذا القلب أن يستنطقَ
المعتزضُ المدعي؛ ليقول المدعي: إن ما ادعيتَه من الضرورة في مسألة
النزاع أمر مستحيل باطل، فعندها يقول المعترض: وهذا لازم لك أيضاً،
إذ هذه الدعوى وقلبها على نقيضها في البطلان على وتيرة واحدة^(١).

(١) المنتخل في علم الجدل للغزالي (٤٦٠)، وانظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي
(٤/١٢٩-١٣٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٤/١٤٠٢)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٧).
وهذا المثال الأخير مبني على مسألة التحسين والتقيح العقلين.

فالمعتزلة قالوا بالتحسين والتقيح العقلين، أي إن للأفعال حُسناً وقُبْحاً ذاتياً يمكن
إدراكه بالعقل، وهذا صحيح إذا ما اعتبر على جهة الإجمال، وعليه قالوا بأن الكفر قبيح
لعينه، ولكنهم غلطوا من جهتين:

الأولى: في إيجابهم على الله تعالى أشياء بمحض عقولهم، بل إنهم قد أوجبا على الله
أشياء مخالفة للصحيح المنقول من نصوص الكتاب والسنة، وهذا فاسد؛ لأنه يلزم منه
أن يكون هناك موجب فوق الله أوجب عليه شيئاً، ولا موجب عليه سبحانه، كما يلزم منه
ألا يكون سبحانه فاعلاً مختاراً، وهو باطل.

والثانية: أنهم رتبوا التكليف والعقاب والثواب على ذلك، حتى لو كان قبل ورود
الشرع، وهذا باطل أيضاً، فإنه لا تلازم بين تحسين العقل وإيجاب الفعل، فالأفعال في
نفسها حسنة وقبيحة، لكن لا يترتب عليها الثواب والعقاب إلا بالأمر والنهي، على ما
جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] (١٥) سورة
الإسراء، ويلزم على قول المعتزلة وقوع التكليف قبل بعثة الرسل، وهذا باطل للآية
السابقة.

وأما الأشاعرة فقد قالوا بالتحسين والتقيح الشرعي دون العقلي، وأن الحُسن والقبح
الذي يتعلق به المدح والثواب، والذم والعقاب، إنما يدرك بالشرع فحسب، وليست
الأشياء في ذاتها حسنة ولا قبيحة، وقد غلطوا في ذلك، فإن العقل يدرك حسن الأشياء
وقبحها، كإدراكه لقبح الظلم والكذب، ولذا قال تعالى: ﴿وَيَحِجُلْ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ
عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، ولو كان العقل لا يدرك ذلك لكان معنى =

ويدخل في قلب الدعوى: قلب الاستبعاد في الدعوى.

ومثلوا له بمسألة إلحاق الولد بأحد الأبوين المدعين، وهي ما لو ادعى اللقيط اثنان فأكثر، وتساوى المدعون في البينة وجوداً أو عدماً^(١).

فقال الشافعي: إنه يعرض على القافة، فإن ألحقته القافة بأحدهم لحق به. وقال غيره: يترك الولد حتى يكبر فينتسب إلى من شاء ممن ادعاه^(٢).

= الآية: ويحل لهم الحلال، ويحرم عليهم الحرام، وهذا سفه من القول ينزه كلام البارئ عنه. وإن كان الأشاعرة قد أصابوا في تعليق التكليف بالإيجاب والجزاء على الشرع دون العقل.

وعلى هذا فمذهب أهل السنة والجماعة في التحسين والتقيح يتبين بما يلي:

- ١- إثبات حسن بعض الأفعال وقبحها بالعقل والشرع، ولا يلزم من ذلك أن يكون العقل مدركاً لها جميعاً؛ لأن منها ما قد يخفى على بعض العقول، والشرع زاد حُسن الأفعال - التي حسَّنها العقل - حُسنًا، وزاد القبيحة قبحاً.
- ٢- أن الثواب على فعل الأفعال الحسنة، والعقاب على فعل الأفعال القبيحة إنما هو من قِبَل الشارع، فلا يجب على المكلف شيء قبل ورود الشرع.
- ٣- أن العقل لا يوجب على الله شيئاً، ولكن الله تعالى يوجب على نفسه ما أراد، مما يقتضيه كمال حكمته وعلمه وإحسانه وعدله.

انظر حول هذه المسألة: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٤٣٤-٤٣٦)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: د العقل (٢/١١، ٧٧٦-٧٧٧)، منهاج السنة (٣/١٧٣-١٧٩) - مفتاح دار السعادة (١/٢١٣) (٢/٦ وما بعدها) ط: دار الكتاب العربي، مدارج السالكين (١/٢٤٩).

(١) ذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الطفل ومن ادعاه يعرضون على القافة، فإن ألحقته القافة بأحدهم ألحق به. انظر المسألة وتفصيل أدلتها في: الأم للشافعي (٦/٢٤٦)، الإقناع للماوردي (١/٢٠٤)، المغني لابن قدامة (٦/٤٥)، شرح منتهى الإرادات (٢/٣٩٥)، كشاف القناع (٤/٢٣٦).

وذهب الحنفية إلى أنه يلحق بهما جميعاً. انظر: البحر الرائق (٤/٢٩٧)، المبسوط (١٧/٦٩-٧٠).

(٢) هذا القول أشار الأمدي في الإحكام في أصول الأحكام (٤/١٣٠) إلى أنه قول =

فيعرض الشافعي بأن يقول: تحكيم الولد في النسب تحكم بلا دليل.
فيقول الآخر قالاً هذه الدعوى قلب استبعاد: وتحكيم القائف في ذلك
أيضاً حكم بلا دليل.

وذكر أهل الجدل أن المقصود بهذا القلب استنطاق المُدعي ليقول: إن
ما ذكرته ليس بتحكم، بل له مأخذ صحيح.
فيقول المعترض: وكذلك ما ذكرته^(١).

٢ - القسم الثاني: قلب السؤال.

وهذا القسم من أقسام القلب قد أشار إليه الجويني، ولم أره لغيره،
فقال: «وقد يكون السؤال مقلوباً بعوده على السائل في مثل ما يروم من
الخلاف لما أثبتته المسؤول».

= الحنفية، ولم أره في ما بين يدي من كتب الحنفية، بل ذكروا - كما سبق - أنه يلحق بهما
جميعاً، ولهذا لما ذكر بعض أهل الأصول - كالغزالي والأصفهاني، وابن مفلح،
والمرداوي، وابن النجار - هذا القسم (قلب الاستبعاد في الدعوى) أوردوا هذا المثال،
ولم ينسبوا هذا القول للحنفية ولا لغيرهم، انظر: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٦٠)،
بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني (٣/٢٤١)، أصول الفقه لابن
مفلح (٣/١٤٠٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/٣٦٧٢)، شرح الكوكب المنير
(٤/٣٣٧)، لكن بعض أهل العلم قد قال: إن القائف إذا ألحق ابناً باثنين فإنه ينتظر
بالولد البلوغ فيختار موالاة من شاء منهما ويقطع نسبه عن الآخر، انظر: الكافي لابن
عبد البر (١/٥٥٩)، شرح الزرقاني (٤/٣١)، وهذا القول مناسب لما ذكره أهل الجدل
من مثال في هذا القسم. وعموماً فكثير من الأمثلة الأصولية المقصود منها توضيح
القاعدة ولو كانت الأقوال فرضية لا واقع لها، والله أعلم.

(١) انظر: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٦٠)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣٠)،
أصول الفقه لابن مفلح (٤/١٤٠٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/٣٦٧٢)
شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٧).

ومثاله: أن يقول السائل: لم خصَّ الله الصلوات بالخمسة دون الست أو السبع أو العشر؟

فيقال: ولو خص بما زاد عليها أو نقص كان هذا السؤال قائماً.

ومثل ذلك لو قال: لِمَ خصَّ الحج في العمر بمرة دون مرتين، أو أكثر؟ وغير ذلك من المقادير في الأنكحة، والطلاق ونحوها.

فإن السؤال يعود على السائل، بأن يقال: ولو كان الأمر بخلاف تلك المقادير لورد عليه سؤالك الذي سألت^(١).

وقد ألحق الجويني بهذا القسم ما يمكن أن يقال عنه: (قلب التعجب)، وذلك بأن يتعجب شخص من كلام غيره أو من مذهبه، وهذا التعجب ينقلب على هذا الشخص في ما ذهب إليه، سواء في تلك المسألة أو في غيرها مما يشابهها في الوجه الذي تعجب منه المتعجب.

ومن أمثله: تعجبهم في التيمم.

فيقول القائل متعجباً: هل رأيتم طهارة تصلح لفريضة، ولا تصلح لغيرها من الفرائض، ولا لأكثر من تلك الفريضة؟!

فيقول خصمه كذلك متعجباً: وهل رأيت وضوءاً يصلح لصلاة في وقت، ولا يصلح لمثل تلك الصلاة - بعد ذلك الوقت - في وقت آخر؟!^(٢).

٣ - القسم الثالث: قلب الدليل.

وهو المقصود بهذا المبحث، وقلب الدليل ينقسم إلى قسمين:

(١) الكافية في الجدل (٢١٩).

(٢) الكافية في الجدل (٢١٩-٢٢٠).

أ/ أن يبين المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه.

وقد ذكر الآمدي أن هذا النوع قلما يوجد له مثال في غير النصوص.
مثاله:

مثلوا له بحديث (الخال وارث من لا وارث له).

حيث إن المستدل يستدل بهذا الحديث على توريث الخال (خصوصاً)، أو توريث ذوي الأرحام (عموماً).

فيقول المعترض: هذا الحديث يدل عليك لا لك، فإن المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة؛ لأنه نفي عام، كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، معناه نفي كون الجوع زاداً، والصبر حيلة^(١).

ب/ أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه [أي ويدل عليه من وجه].

وهو على ضربين:

١ - الضرب الأول: أن يتعرّض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل، ويتعرّض أيضاً لتصحيح مذهبه.

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣١)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٨). والمراد من هذا المثال توضيح القاعدة، لا مناقشة المثال أو بحث المسألة الفقهية، وهي مسألة: (توريث ذوي الأرحام)، وللمزيد حول هذه المسألة وأدلتها انظر: الميسوط (٣٠/٢)، الدر المختار (٦/٧٩١)، حاشية ابن عابدين (٦/٧٩١)، حاشية الدسوقي (٤/٤٦٨)، مواهب الجليل (٦/٤١٣-٤١٥)، المهذب (٢/٢٨)، روضة الطالبين (٦/٥)، المغني لابن قدامة (٦/٢٠٥)، الفروع لابن مفلح (٥/٢٠)، شرح منتهى الإرادات (٢/٥٣٥).

وهذا الضرب من الأصوليين من عده قسماً واحداً، ومثل له بمثال الاعتكاف الآتي^(١)، ومنهم من ذكر أنه على قسمين^(٢)، وهما:

أ - أن يكون إبطال المعترض لمذهب المستدل إبطالاً صريحاً.

ومثاله: بيع الفضولي.

فيقول المستدل الذي يرى بطلان هذا العقد: (بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، فلا يصح، قياساً على ما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه).

فيقول المعترض: أنا أقلب هذا الدليل فأقول: (بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، فيصح، قياساً على ما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه، فإنه يصح، إلا أنه لا يقع لمن أضيف له، وهو المشتري له، وإنما يقع للمشتري، وهو الفضولي).

ففي هذا المثال نرى أن حكم المستدل: بطلان بيع الفضولي، وعلّة المستدل: أنه عقّد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة، وأصله: شراء الفضولي، بأن يشتري شيئاً لغيره بغير إذنه، فإن هذا باطل عنده.

ونجد أن المعترض قد استنبط نقيض حكم المستدل من نفس علة المستدل، ونفس أصله، وهذا هو مفهوم القلب كما تقدم تعريفه^(٣).

(١) انظر: المحصول (٥/٢٦٦).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٢)، البحر المحيط (٥/٢٩٤)، وكذلك فإن الآمدي قد قسمه إلى قسمين، لكن مع بعض الاختلاف في التقسيم المذكور، وسأورده بإذن الله بعده، انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣٢).

(٣) انظر: جمع الجوامع (٩٩)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢/١١٧)، البحر المحيط (٥/٢٩٤)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لأبي زرة العراقي (٣/٧٦٣)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٢).

ب - أن لا يكون إبطال المعترض لمذهب المستدل صريحاً، بل عن طريق الالتزام.

ويعبر عنه بعضهم بإبطال المعترض لمذهب المستدل ضمناً^(١).

ومن أمثله: الاعتكاف، هل يشترط معه الصوم أم لا؟

فالمستدل الحنفي يرى اشتراط الصوم للاعتكاف.

والمعترض (الشافعي أو الحنبلي) يرى عدم اشتراطه.

أما علة المستدل: فهي أن الاعتكاف لبث محض. فلا يكون بمجرد

قربة (هذا هو الحكم)، كالوقوف بعرفة (وهذا هو الأصل)؛ فإن الوقوف

بعرفة لبث محض، ولا يكون بمجرد قربة، بل لا بد أن يقترن به الإحرام

والنية، فكذلك الاعتكاف، لا يكون قربة حتى يقترن به غيره من العبادات،

والعبادة التي تقترن بالاعتكاف هي الصوم بالإجماع، إذ لم يشترط أحد

مقارنة غير الصوم للاعتكاف.

فقول المستدل هذا مبني على مقدمتين:

إحدهما: أنه لا بد أن يقترن بالاعتكاف غيره، وهذا تحصل من القياس

السابق.

والثانية: أن ذلك الغير هو الصوم، وهذا تحصل من الإجماع المذكور.

فيقول المعترض قالباً الدليل المذكور: الاعتكاف لبث محض، فلا

يشترط الصوم في كونه قربة، كالوقوف بعرفة.

فلاحظ هنا أن علة المعترض هي عين علة المستدل (وهي قوله: لبث

محض)، وقد رد الفرع (الاعتكاف) إلى نفس أصل المستدل (الوقوف

بعرفة)، ولكنه جعل هذه العلة دالة على نقيض حكم المستدل، وهو: عدم

(١) البحر المحيط (٥/ ٢٩٤).

اشترط الصوم للاعتكاف.

ونلاحظ أيضاً أن الحكمين المذكورين (حكم المستدل وحكم المعترض) لا يتنافيان في الأصل (الوقوف بعرفة)، بل يجتمعان فيه، ذلك أن الوقوف بعرفة لا يكون قرينة بنفس المكث دون اقتران عبادة أخرى به، كما أنه لا يشترط فيه الصوم. لكن هذين الحكمين يتنافيان في الفرع ولا يجتمعان فيه، كما هو بين.

كما نرى أيضاً أن المعترض لم يكتفِ بإبطال مذهب المستدل، بل إنه قد جعل العلة دالة على مذهبه (عدم اشتراط الصوم للاعتكاف)، كما أن المعترض بقلبه السابق قد بين أن علة المستدل (اللبث المحض) صالحة للدلالة على مذهبه وعلى نقيضه، مناسبة لدعواه ولعدمها، فلم تكن بإثبات أحد الأمرين أولى من إثبات الآخر، فيسقط الاستدلال بها؛ لأنه حينئذٍ يكون ترجيحاً من غير مرجح^(١).

لكن لو تأملنا مرة أخرى في هذا القسم ومثاله لرأينا أن وصف (عدم الصراحة) قد أضيف في تسمية هذا القسم إلى عمل المعترض في إبطاله لدليل المستدل وأنه لم يبطله صراحة بل عن طريق الالتزام، بينما يرى المتأمل في المثال أن الأخرى بهذا الوصف إنما هو المستدل لا المعترض، ذلك لأن المستدل لم يجعل العلة (اللبث المحض) دالة على حكمه مباشرة (وهو اشتراط الصوم للاعتكاف) بل جعلها دالة على حكم آخر (وهو أن اللبث المحض لا يكون قرينة بمجرد) ثم توصل بهذا الحكم إلى اشتراط

(١) انظر الكلام على هذا المثال في: المغني لابن قدامة (٦٥/٣)، المحصول (٢٦٦/٥)، روضة الناظر وجنة المناظر (٣٢٣/٢)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣١-١٣٢)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٣٤٥٤/٨)، شرح الكوكب المنير (٣٣٢/٤).

الصوم للاعتكاف، عن طريق الإجماع المذكور، فيكون قد توصل لحكمه بواسطة (وهي الإجماع المذكور)، وعن طريق اللازم، لا مباشرة؛ لذا كان وصف المستدل بعدم الصراحة في الاستدلال واستخدامه الالتزام في ذلك أولى من وصف عمل المعترض بذلك، ولهذا فإن الأمدي قد عبر عن هذا القسم بتعبير أدق من هذا التعبير الذي مشى عليه جماعة من أهل الأصول^(١)، وهو: أن يستدل المستدل على مذهبه بطريق الالتزام، والمعارض ينفي صريحاً.

وذلك أن الأمدي قد قسم هذا الضرب من القلب (٣ - ب - ١)^(٢) إلى تقسيم باعتبار آخر، فذكر أنه على قسمين، هما:

١- أن يستدل المستدل على مذهبه بطريق الالتزام، والمعارض ينفي صريحاً.

ومثل له بمثال الاعتكاف السابق.

٢- أن يتعرض المستدل لتصحيح مذهبه صريحاً، والمعارض كذلك ينفي صريحاً.

ومثل له بمسألة: اشتراط الماء لإزالة النجاسة (الخبث).

فالمستدل يرى أن النجاسة لا تزال إلا بالماء، وعلته في ذلك: أن إزالة النجاسة طهارة تُراد لأجل الصلاة، فلا تجوز بغير الماء، كطهارة الحدث.

فيقول المعارض - الذي يرى جواز إزالة النجاسة بغير الماء - : إزالة النجاسة طهارة تُراد لأجل الصلاة؛ فتصح بغير الماء، كطهارة الحدث.

(١) كابن النجار كما في شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٢).

(٢) وهو: قلب الدليل الذي يسلم فيه المعارض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه، ويدل عليه من وجه، ويتعرض المعارض في قلبه لإبطال مذهب المستدل مع تصحيح مذهبه.

ففي هذا المثال كل من المستدل والمعترض تعرض في دليله لتصحيح مذهبه صريحاً.

٢ - الضرب الثاني: أن يتعرض المعترض في القلب لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه.

وهو على قسمين:

أ - أن يتعرض المعترض لإبطال مذهب المستدل صريحاً.

وذلك بأن يجعل دليل المستدل يدل على إبطال مذهب المستدل دلالة صريحة، بمعنى أن يجعل هذا البطلان حكماً للدليل بلا واسطة^(١).

ومثال ذلك: مسألة: القدر المجزئ في مسح الرأس في الوضوء.

فإن المستدل الحنفي يرى أن المجزئ منه هو ريع الرأس.

بينما يرى المعترض الشافعي أنه يجزئ منه أقل ما يطلق عليه الاسم، حتى حكى عن الإمام الشافعي أنه لو مسح ثلاث شعرات - وحكي: شعرة واحدة - لأجزأ^(٢).

فيقول الحنفي: الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يُكتفى فيه بأقل ما يطلق عليه الاسم، كسائر الأعضاء.

فيقول المعترض الشافعي: الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يقدر بالربع، كسائر الأعضاء.

ففي هذا المثال نرى أن الحنفي قد جعل الأصل في قياسه: بقية أعضاء

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١٣١/٤-١٣٢).

(٢) لسيط الأقوال في هذه المسألة انظر: الأم (٢٦/١)، التمهيد (١٢٥/٢٠)، المهذب للشيرازي (١/١٧)، الوسيط للغزالي (١/٢٦٨)، بدائع الصنائع، (٤/١) المغني لابن قدامة (٨٦/١).

الوضوء، وجعل العلة: كون الرأس عضواً من أعضاء الوضوء، وأخذ من هذه العلة حكم عدم إجزاء أقل ما يقع عليه اسم العضو، والذي هو مذهب الشافعي.

ونرى أن المعترض الشافعي قد أورد نفس الأصل والعلة، وأخذ منها إبطال مذهب الحنفي، وهو عدم تقدير ذلك بالربع، وفي هذا المثال كل منهما يمكن أن يكون مستدلاً من وجهه ومعتزلاً من وجهه، كما نرى في هذا المثال أن كل واحد منهما قد صرح في دليله بإبطال مذهب خصمه، ولكنه لم يجعل هذا الدليل دالاً على صحة مذهبه، حيث إنه لا يلزم من إبطال مذهب أحدهما تصحيح مذهب الآخر؛ لجواز أن يكون الصحيح هو مذهب الإمام مالك وأحمد، وهو وجوب الاستيعاب.

ولو فرضت نفس هذه المسألة بين حنبلي وحنفي فيمكن أن تصوّر المسألة - مع اختلاف يسير - كما يلي:

يقول الحنفي: الرأس ممسوح في طهارة، فلا يجب استيعابه، كالخف.
 فيقول الحنبلي: هذا ينقلب عليك بأن يقال: الرأس ممسوح في طهارة، فلا يقيد بالربع، كالخف^(١).

والقول في بيان هذا المثال كالقول في سابقه.

قال الآمدي: «نعم لو كان القائل في المسألة قائلين، والاتفاق منهما واقع على نفي قول ثالث، فإنه يلزم من تعرض كل واحد منهما لإبطال مذهب الآخر تصحيح مذهبه، ضرورة الاجتماع على إبطال قول ثالث»^(٢).

(١) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة مع حاشية ابن بدران (٢/٣٢٤).
 (٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣٣)، وانظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/٩١٧)، المحصول (٥/٢٦٦).

ب - أن يتعرض المعارض لإبطال مذهب المستدل بغير تصريح.

وذلك بأن يجعل دليلَ المستدل يدُلُّ على إبطال مذهبه دلالةً غير صريحة، بل بطريق الالتزام، ويكون ذلك بأن يرتب المعارض على دليل المستدل حكماً يلزم منه إبطال مذهب المستدل، أو يدل على فساد لازم من لوازم مذهب المستدل.

ومثلوا لهذا القسم بمسألة: بيع الغائب.

والغائب هو الذي لم يوصف ولم تتقدم رؤيته، والمسألة فيها قولان: القول الأول: أنه لا يصح. وهو قول مالك، ورواية عند الشافعية والحنابلة.

(الأظهر عند الشافعية أنه لا يصح مطلقاً، أما المالكية والحنابلة فيرون جواز بيع العين الغائبة على الصفة).

والقول الثاني: أنه يصح، وهو مذهب الحنفية، ورواية للشافعية والحنابلة.

وعلى القول الثاني هل يثبت للمشتري خيار الرؤية؟ في ذلك قولان:

١ - الأول: أنه يثبت، وهو مذهب الحنفية، ورواية عند الشافعية والحنابلة ممن رأى صحة البيع.

٢ - الثاني: أنه لا يثبت: وهي رواية عند الحنابلة^(١).

(١) انظر: المغني لابن قدامة (١٥/٤)، الأم (٤٠/٣)، الإقناع (٢٨٢/٢)، السراج الرواج (١٧٥-١٧٦)، المجموع للنووي (١٦٦/٩، ٢٧١)، الوسيط (١٠١/٣)، (٤٣)، حاشية البجيرمي على الخطيب (١٨٦/٢)، روضة الطالبين للنووي (٣٦٨/٣)، مغني المحتاج (١٨/٢)، منهاج الطالبين (٤٥)، التمهيد لابن عبد البر (١٥/١٣)، مواهب الجليل (٢٩٦/٤)، الاستذكار لابن عبد البر (٤٢٢-٤٢٣، ٤٦٨)، بداية المجتهد (١١٧/٢).

وعلى هذا فإن الحنفية يصححون بيع العين الغائبة بغير رؤية ولا وصف، ولكن ذلك عندهم مشروط بأن يثبت مع البيع خيار الرؤية، فللمشتري أن يفسخ العقد إذا رأى ذلك الغائب.

فإذا قال المستدل الحنفي: بيع الغائب عقد معاوضة، فيصح مع جهل العوض، قياساً على النكاح (فإن النكاح يصح مع جهل الزوج بصورة زوجته، وكونه لم يرها، فكذلك في البيع بجامع كونهما عقد معاوضة).

فإن المعارض (الشافعي مثلاً) يقول: بيع الغائب عقد معاوضة، فوجب ألا يثبت فيه خيار الرؤية قياساً على النكاح (فإن الزوج إذا رأى الزوجة بعد العقد ولم تعجبه لم يجز له الفسخ، فكذلك المشتري لا يكون له خيار إذا رأى المبيع في بيع الغائب بمقتضى الجامع المذكور).

وإذا بطل شرط خيار الرؤية في بيع الغائب فإن ذلك يلزم منه بطلان قول الحنفية بصحته؛ لأن صحة بيع الغائب مشروط عند الحنفية بثبوت خيار الرؤية، فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

فلاحظ في هذا المثال أن علة الخصمين واحدة (كونه عقد معاوضة)، وأصلهما واحد (النكاح)، وقد تعرض المعارض لإبطال قول المستدل من علة دون أن يتعرض لتصحيح قوله، إلا أن المعارض لم يجعل علة المستدل دالة دلالة صريحة على إبطال قوله، فإن كون بيع الغائب عقد معاوضة لا يناسب عدم انعقاده، لكنه رتب على علة المستدل وأصله حكماً (وهو عدم ثبوت خيار الرؤية)، ولزم من هذا الحكم إبطال مذهب المستدل الحنفي على ما تقدم.

كما نلاحظ أن حكمي المستدل والمعارض غير متنافيين في الأصل؛ لأنه اجتمع في النكاح الصحة مع جهل العوض وعدم ثبوت خيار الرؤية،

لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع^(١).

ويلحق بهذا القسم الثاني ما يسمى بقلب التسوية، أو قلب المساواة، وهذا بيانه:

● قلب التسوية:

أسماءه: يسمى هذا القلب بقلب التسوية أو المساواة، وهما الاسمان المشهوران له في كتب الأصول والجدل، وزاد الجويني عليه اسمين هما: قلب التفرقة، وقلب الاعتبار^(٢).

وتسميته بقلب المساواة هي من باب إضافة المسمى للاسم^(٣).

تعريفه وبيانه:

بيان هذا القلب هو: أن يكون في الأصل حكمان:

أحدهما: منتفٍ عن الفرع باتفاق الخصمين.

والثاني: مختلف فيه بينهما.

فإذا قام المستدل بإثبات ذلك الحكم المختلف فيه في الفرع بالقياس على ذلك الأصل، اعترض المعترض بوجود التسوية بين الحكمين في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل.

وواضح أنه يلزم من التسوية بين الحكمين في الفرع عدم ثبوت الحكم الثاني فيه، ضرورة أنهما متفقان على انتفاء الحكم الأول عنه، وبذلك يبطل

(١) انظر: المحصول (٥/٢٦٧)، روضة الناظر وجنة المناظر مع حاشية ابن بدران (٢/

٣٢٥)، السراج الوهاج في شرح المنهاج للجاريري (٢/٩٤٦)، جمع الجوامع

(١٠٠)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٤).

(٢) الكافية في الجدل (٢٣٨).

(٣) حاشية البناني (٢/٤٨٧).

مذهب المستدل التزاماً^(١).

وهذا القلب - حسب التقسيم هنا - يدخل تحت القسم الأخير، وهو ما يتعرض المعارض فيه لإبطال مذهب المستدل دون أن يتعرض لتصحيح مذهبه، وكان تعرضه لإبطال مذهب المستدل من غير تصريح.

ومن قسم القلب باعتبار الإجمال والتفصيل فإنه جعل قلب التسوية مندرجاً تحت القسم الذي يكون فيه أحد الحكمين مجملاً، والآخر مفصلاً، كما ترى ذلك عند أبي الحسين البصري، والسمعاني، والصفي الهندي^(٢)، وعليه فقد جعلوا قبوله مرتبطاً بقبول القلب المجمل، فمن لم يقبل القلب المجمل لم يقبل هذا القلب، وأما من قبل القلب المجمل فمنهم من قبل قلب التسوية، ومنهم من لم يقبله.

ومن قسم القلب باعتبار التصريح والإبهام بالحكم المذكور فقد جعل قلب المساواة من القلب المبهم، والخلاف في قبوله عندهم يترتب على قبول القلب المبهم، فمن رد القلب المبهم رد قلب التسوية، وأما الذين قبلوا القلب المبهم فمنهم من قبل قلب التسوية، ومنهم من رده^(٣).

أمثله:

مثلوا لهذا القلب بعدة أمثلة، ومنها:

مسألة: طلاق المكره، هل يقع أم لا؟ والمسألة فيها خلاف:

-
- (١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٢٨٢)، نهاية السؤل (٤/٢١٥)، البحر المحيط (٥/٢٩٥)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/٣٥٩)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/١١٨).
- (٢) المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٢٨٢)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٤٠٠)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٤٥٤).
- (٣) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/٦٧٩).

القول الأول: أنه لا يقع، وعليه جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة^(١).

القول الثاني: أنه يقع، وبه قالت الحنفية^(٢).

أما إقرار المكره بالطلاق، بأن يكون قوله إنه لم يطلق، لكنه تحت الإكراه أقر بأنه مطلق، فإن هذا الإقرار باطل عند الحنفية وغيرهم، بل إن إقرار المكره عموماً لا يعتبر^(٣).

أما صورة ورود القلب في هذه المسألة: فهي فيما إذا قال الحنفي مستدلاً لقوله في وقوع طلاق المكره: المكره مكلفٌ مالكٌ للطلاق^(٤)، فيقع طلاقه، قياساً على المختار.

فإن المعارض يقول: المكره مكلفٌ مالكٌ للطلاق، فينبغي أن يستوي طلاقه وإقراره، كالمختار.

أي كما أن المختار (غير المكره) استوى فيه الحكمين، وهما وقوع

- (١) المدونة (٧٩/٢)، المغني لابن قدامة (٧/٢٩١)، التاج والإكليل لمختصر خليل (٥/٣١٠-٣١٢)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٥/٢٣٥)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٨/٣١)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٣/٣٣٣).
- (٢) المبسوط (٤١/٢٤-٤٣)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/١٠٠)، الجوهرة النيرة (٢/٣٨)، فتح القدير (٣/٤٨٨) وانظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٣/١٩٣)، (٥/٤٨٩)، إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/٣٧)، (٤/٤١).
- (٣) انظر: المبسوط (٢٤/٨٣)، فتح القدير (٨/٣١٨)، الإنصاف للمرداوي (١٢/١٣٣)، أسنى المطالب (٢/٢٩٠)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٥/٢١٦)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٣/٥)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٥/٣٥٥، ٣٧٢)، كشاف القناع (٦/٤٥٤)، رد المحتار على الدر المختار (٣/٢٣٥-٢٣٦).
- (٤) والبعض علل بقوله: المكره مكلف قاصد إلى لفظ الطلاق البرهان في أصول الفقه (٢/٦٧٩).

طلاقه، ووقوع إقراره بالطلاق، فينبغي أن نسوي بين الحكمين في المكروه، إما أن يثبتا جميعاً، أو ينفيا جميعاً، وهذا هو معنى التسوية، وبما أن المستدل والخصم متفقان على أن إقرار المكروه لا يقع، ولزمت التسوية بين حكم الطلاق والإقرار، فيلزم من ذلك أن طلاق المكروه لا يقع، وهو المطلوب.

فالأصل في هذه المسألة هو المختار، والفرع هو المكروه.

وفي هذه المسألة نجد أن في الأصل (المختار) حكمان، وهما: (وقوع إقراره، وطلاقه)، وهذان الحكمان أحدهما متفٍ عن الفرع (المكروه) باتفاق الخصمين (وهو إقرار المكروه)، وأحدهما مختلف فيه بينهما (وهو طلاق المكروه).

ونجد أن المستدل الحنفي قام بإثبات الحكم المختلف فيه (وقوع الطلاق) في الفرع (المكروه) بالقياس على ذلك الأصل (المختار).

فاعترض المعترض بوجود التسوية بين الحكمين (الطلاق والإقرار) في الفرع (المكروه) كما وجبت التسوية بينهما في الأصل (المختار)، ويلزم من هذه التسوية أن لا يثبت الحكم المختلف فيه (وقوع الطلاق) في الفرع (المكروه)، للاتفاق على نفي الحكم الأول (وقوع الإقرار بالطلاق) عن الفرع (المكروه). وهو المطلوب عند المعترض^(١).

(١) انظر الكلام على قلب المساواة وعلى هذا المثال في: القياس الشرعي لأبي الحسين البصري (ملحق بكتاب المعتمد له ٤٦١/٢) البرهان (٦٧٩/٢)، والتلخيص (٢٩٨/٣) كلاهما للجويني، المحصول (٢٦٧/٥)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٤٥٥)، البحر المحيط (٢٩٥/٥)، السراج الوهاج في شرح المنهاج (٩٤٦/٢)، جمع الجوامع (١٠٠)، شرح الكوكب المنير (٣٣٤/٤).

ومن أمثلة قلب المساواة أيضاً:

مسألة: اشتراط النية في الوضوء (طهارة الحدث):

القول الأول: أن النية شرط في الطهارة من الأحداث كلها، سواء في الوضوء والغُسل (وهما الطهارة بالمائع) أو في التيمم (وهو الطهارة بالجامد)، وقال به الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة.

القول الثاني: أن النية لا تشترط في طهارة الماء (أي في الوضوء والغُسل)، وإنما تشترط في التيمم، وقال به الحنفية^(١).

وأما إزالة الخبث، وهو النجاسة الحسية فلا تشترط النية له (سواء كانت بالجامد، وهو الاستجمار بالحجر ونحوه، أو المائع، وهو الاستنجاء بالماء) كما هو مذهب الجماهير من أصحاب المذاهب الأربعة^(٢)، وحكي الإجماع عليه^(٣).

ووجه ورود القلب في هذه المسألة كما يلي:

إذا قال المستدل الحنفي: الوضوء والغسل طهارة بالماء، فلا تجب فيها

(١) انظر: بدائع الصنائع (١٨/١-١٩) المحلى لابن حزم، ط: دار الآفاق (٧٣/١)، المغني لابن قدامة (٧٨/١)، المجموع شرح المهذب للنووي (٣٧٤/١)، شرح العمدة لابن تيمية (١/١٦٦)، الفروع لابن مفلح (١/١١١)، الجوهرة النيرة للعبادي الحنفي (١/٦)، فتح القدير شرح الهداية لابن الهمام الحنفي (١/٣٢)، الإنصاف للمرداوي (١/١٤٢)، التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق المالكي (١/٢٣٠-٣٤٢)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (١/٢٧).

(٢) الإنصاف (١/١٤٢)، المبدع (١/١١٧)، المغني (١/٤١٨)، مطالب أولي النهي (١/٢٢٣)، الإقناع (١/٩٤)، المجموع (١/٣٧٢)، مغني المحتاج (١/٤٧)، البحر الرائق (١/٢٦)، المبسوط (١/٧٢)، الشرح الكبير (١/١١٢)، حاشية الدسوقي (١/٧٨)، شرح العمدة (١/١٦٦).

(٣) ممن حكى الإجماع النووي كما في المجموع (١/٣٧٢).

النية، قياساً على إزالة النجاسة، حيث لا تشترط فيها النية.

فإن المعترض يقول: الوضوء والغسل طهارة بالماء، فينبغي أن يستوي جامد الطهارة ومائعها (حيث الجامد هو التيمم، والمائع هو الوضوء والغسل) كإزالة النجاسة؛ حيث استوى جامدها ومائعها في عدم وجوب النية.

فالأصل هنا هو إزالة الخبث، والفرع هو إزالة الحدث.

والمراد هنا بجامد الطهارة في الفرع: التيمم، وبمائعها: الوضوء والغسل.

أما في الأصل، فجامد الطهارة: الاستنجاء، ومائعها: إزالة النجاسة بالماء^(١).

أي كما أن الأصل (طهارة الخبث) استوى جامدها (الاستجمار) ومائعها (إزالة النجاسة بالماء) في النية (أي عدم وجوبها).

فيلزم في الفرع (طهارة الحدث) أن يستوي جامدها (التيمم) ومائعها (الوضوء والغسل) في النية.

ويلزم من هذا التساوي أن تجب النية في طهارة الحدث المائعة (الوضوء والغسل)؛ لأنهما متفقان على وجوبها في طهارة الحدث الجامدة (التيمم)^(٢).

قال الجويني بعد ذكر بعض أمثلة قلب التسوية: «ومثله كثير، إذ لا علة

(١) الآيات البيئات للعبادي (٤/١٩٥) وفيه ورد (الاستنجاء) بدل (الاستجمار)، ولعل ما أثبتته أقرب.

(٢) انظر الكلام على هذا المثال في: المعونة في الجدل (٢٦٠)، التبصرة للشيرازي (٤٧٧)، البحر المحيط (٥/٢٩٥)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/١١٨)، حاشية البناني (٢/٤٨٦)، الآيات البيئات للعبادي (٤/١٩٥-١٩٦).

يصح فيها الفرق بين الأصل والفرع، إلا وذلك الفرق يتأتى فيه قلب التسوية؛ ولذلك يسمى هذا القلب: قلب التفرقة^(١).

ومما يمثل به لقلب التسوية من العقيدة:

ما رد به الإمام أحمد وغيره على الجهمية في قولهم بخلق القرآن، فقد كان مما استدل به الجهمية: أنهم قاسوا القرآن على عيسى ابن مريم عليه السلام بجامع تسمية كل منهما (كلمة الله) أو (كلام الله)، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ [النساء: ١٧١]، قالوا: فلما سُمِّيَ عيسى (كلمة الله) وكان مخلوقاً، وجب أن يكون القرآن مخلوقاً.

فالأصل عندهم هو عيسى، والفرع القرآن، والجامع: التسمية بكلمة الله، والحكم: الخلق.

فكان مما رد به عليهم أئمة السنة - كالإمام أحمد، وابن بطة^(٢) - أن قلبوا عليهم هذا القياس قلب تسوية، حيث بينوا أن الأصل: عيسى عليه السلام فيه حكمان:

الأول: أنه مولود، وطفل، وصبي وغلام، يأكل ويشرب، وأنه مخاطب بالأمر والنهي، ويجري عليه الوعد والوعيد... إلخ، وهذا الحكم منفي عن الفرع (القرآن) باتفاق من أهل السنة والجهمية.

والحكم الثاني في عيسى: أنه مخلوق، وهذا الحكم مختلف فيه بين أهل السنة والجهمية في الفرع (القرآن)، فالجهمية يثبتونه، وأهل السنة ينفونه.

(١) الكافية في الجدل (٢٣٩).

(٢) هو عبيدالله بن محمد بن محمد بن حمدان، أبو عبدالله العكبري، المعروف بابن بطة، العالم بالحديث، الفقيه الحنبلي، ولد بكمبر سنة ٣٠٤هـ، ومن كتبه السنن، الإبانة في أصول الدين الصغرى والكبرى، ذم البخل، توفي سنة ٣٨٧هـ. انظر: طبقات الحنابلة (٢/١٤٤)، سير أعلام النبلاء (١٦/٥٢٩).

فلما أراد المستدل الجهمي أن يثبت ذلك الحكم المختلف فيه (الخلق) في الفرع (القرآن) بالقياس على ذلك الأصل (عيسى)، اعترض عليه أهل السنة بأنه يجب يُسَوِّي بين الحكمين (الخلق والولادة..)، في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل (عيسى).

وواضح أنه يلزم من التسوية بين الحكمين في الفرع (القرآن) أن لا يثبت حكم الخلق فيه، إذ قد وقع الاتفاق على انتفاء الحكم الأول، فبطل مذهب الجهمية التزاماً^(١).

الخلاف في حجية قلب التسوية:

اختلف أهل الأصول في قبول هذا النوع من القلب:
القول الأول: أنه يقبل، وقال به القاضي أبو يعلى، وأبو الحسين البصري، والباجي، وأبو إسحاق الشيرازي، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني^(٢)، والجويني كما في البرهان^(٣)، وعليه أكثر أهل الأصول

(١) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٤٩-٢٥٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) - ت: د. الوابل (١٩٨/٢-١٩٩)، وسيأتي تفصيل القول في مسألة خلق القرآن، وفي دليل المعتزلة هذا.

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الأشعري، كان فقيهاً متكلماً أصولياً، له تصانيف منها: الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين، توفي في نيسابور سنة (٤١٨هـ)، وقيل: (٤١٧هـ).
انظر: وفيات الأعيان (٢٨/١)، طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٦/٤).

(٣) اختلف قول الجويني حول قبول هذا النوع من القلب، حيث صرح في (البرهان) له بقوله (٦٨٠/٢)، بل قال: (هو الحق المبين عندنا)، أما في التلخيص له (٢٩٩/٣) فقد اختلف قوله فيه، حيث أشار في البداية إلى قبوله، ثم قال في الصفحة بعده: فإنه يقربك من القطع ببطلان قلب التسوية، ولم يتضح رأيه فيه في كتابه (الكافية في الجدل)، حيث أطال الكلام عليه، وفي الكلام بعض السقط الذي لم يتضح للمحقق (٢٤٦-٢٤٧) منع من الوقوف على حقيقة قوله فيه.

والجدل^(١).

وعللوا ذلك: بجواز ورود الشرع به، إذ لو قال صاحب الشريعة: هذان الحكمان مستويان (كأن يقال في مثال الطلاق: حكم الإقرار بالطلاق والإنشاء له مستويان قبولاً ورداً) كان ذلك مستقيماً^(٢).

وغرض القلب التسوية المبهمة، وهي على قضية معقولة معتقدة، وإذا ثبتت جرت على المسائل قبولاً ورداً^(٣).

كما ذكروا أن الأصل والفرع في الحكم المعلق على العلة سواء، وهي التسوية بينهما في معنى من المعاني، وإنما يختلفان في التفصيل، فوجب أن يصح، كما لو نص على ذلك صاحب الشرع^(٤).

والقول الثاني: أنه لا يقبل، وبه قال بعض الشافعية، كالسمعاني والقاضي أبي بكر الباقلاني، وعامة الحنفية، وغيرهم^(٥)، ونسبه الجويني إلى الأكثرين^(٦).

(١) انظر في نسبة هذا القول للأكثر: إحكام الفصول في أحكام الأصول للبايجي (٢/ ١٧٠)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٩)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٦٦٩).

(٢) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٢٩٩)، البحر المحيط (٥/ ٢٩٦).

(٣) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٨٠).

(٤) إحكام الفصول في أحكام الأصول للبايجي (٢/ ٦٧٠).

(٥) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٢٥-١٥٢٦)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٣)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/ ٣٩٨)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٦)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/ ٦٤٨)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١١٨)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٣٣٤)، التقرير والتحبير- ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٥).

(٦) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٢٩٩)، الكافية في الجدل (٢٤٦).

وقد عللوا قولهم هذا بعدة علل :

العلة الأولى: أن المعترض يريد في هذا القلب التسوية بين الحكمين في الأصل في الوجود، وفي الفرع بالانتفاء، وهذان الحكماء متضادان، فلا يصح القياس فيهما.

ففي مثال اشتراط النية في الوضوء، يريد المعترض أن يسوي بين المائع والجامد في الأصل بإسقاط النية، وفي الفرع بإيجاب النية، وهذان الحكمان ضدان، ومن حكم القياس أن يتعدى حكم الأصل إلى الفرع.

والجواب عن ذلك:

أن حكم الأصل هو التسوية، وقد تعدى ذلك الحكم إلى الفرع، وإنما يختلف الأصل والفرع في كيفية التسوية، وكيفية التسوية حكمٌ غيرُ التسوية.

فإننا نجد أنه من الجائز أن يرد الشرع بوجود التسوية بين الجامد والمائع - في مثال اشتراط النية في الوضوء - فينقطع فيه حكم الاجتهاد، ثم يبقى النظر والاجتهاد في كيفية التسوية بين الإيجاب والإسقاط.

وإذا ثبت أن كيفية التسوية غير التسوية لم يلزم استواء الأصل والفرع فيهما^(١).

= وفي نسبة هذا القول للأكثرين نظر، حيث إن الظاهر هو قبول الأكثرين له، وانظر للأهمية: تشنيف المسامع بجمع الجوامع (١١٨/٢)، وكذلك: التقرير والتحبير (٣/٣٥٥)، حيث نسا القول بقبوله للأكثر، وأيضاً: السراج الوهاج في شرح المنهاج (٢/٩٤٦) حيث نسب المحقق القول به للأكثر، وقد يقال إن ما ذكره الجويني من من نسبة القول برده للأكثرين أنه مذهب الأكثر ممن سبقه أو وقف عليه، وما ذكره الزركشي وغيره مذهب الأكثر ممن هو بعد الجويني والله أعلم.

(١) انظر: المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦٠)، التبصرة للشيرازي (٤٧٨)، البرهان في أصول الفقه (٢/٦٧٩-٦٨٠)، التلخيص في أصول الفقه (٣/٢٩٩)، المحصول (٥/٢٦٧)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٤٥٥)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/١١٨)، تقارير الشربيني على شرح المحلي (٢/٤٨٧).

العلة الثانية: قالوا: إن القصد من القلب معارضة المستدل ومساواته في الدليل، وقلب التسوية لا تحصل فيه هذه المساواة؛ لأن حكم المستدل مصرح به، وحكم القلب غير مصرح به، بل هو مبهم يحتاج إلى البيان، والمُصرَّح به يقدّم على المبهم، كما نقول في ألفاظ النصوص من تقديم المُصرَّح به على المبهم.

ووجه كون القلب لا يمكن أن يصرح بحكمه: أنه - في مثال اشتراط النية للطهارة مثلاً - لا يمكن للقلب أن يقول: يستوي التيمم والماء في وجوب النية فيهما، كما وجبت في إزالة النجاسة، فإن الحاصل في الأصل (طهارة الخبث) عدم وجوب النية، وفي الفرع (طهارة الحدث) وجوب النية، والمعترض إنما يعتبرهما في الفرع لا في الأصل^(١).

والجواب أن يقال: إن التصريح إنما يعتبر في حكم المطلوب بالدلالة، لا في حكم آخر، وها هنا الدلالة هي التسوية، وقد صرَّح بها في حكم العلة، كما صرح المعلل بحكمه،

والمصرح إنما يقدم على المبهم إذا احتل المبهم الأمرين، والمُصرَّح به أمر واحد، فيقضى بما لا يحتمل على ما يحتمل، كما ذكروه في ألفاظ صاحب الشرع، وأما في مسألتنا فإن قلب التسوية لا يحتمل إلا إبطال مذهب المعلل كما لا يحتمل حكم المعلل إلا إبطال مذهب القلب، فلم يكن لأحدهما على الآخر مزية كاللفظين الصريحين إذا تعارضا^(٢).

قال الشيرازي في جوابه على هذا الاعتراض: «هذا لا يصح؛ لأن المصرح من الحكمين في الظواهر إنما قدم لأن المصرح لا يحتمل، وغير

(١) تقارير الشريبي (٢/٤٨٧).

(٢) التبصرة للشيرازي (٤٧٨)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٣٩٨).

المصرح يحتمل، فأمكن تأويل المحتمل بالنص، وقلب التسوية كالحكم المصرح به في أنه لا يحتمل إلا إبطال مذهب المعلل، فصار كالتصين إذا تعارضاً^(١).

الترجيح.

الأقرب والله أعلم في قلب التسوية أن يُقال: إنه إن ثبت - بدليل معتبر من الشرع - وجوبُ المساواة وثبوت التلازم بين الحكمين اللذين في الأصل، واللذين ادّعى المعترض لزوم التسوية بينهما في الفرع، فإن هذا القلب يكون معتبراً، إذ يلزم من هذه التسوية أن يُنفيا جميعاً عن الفرع، حيث وقع الاتفاق على نفي أحدهما.

وهذا القيد ظاهر من كلام الجمهور الذين قبلوا هذا القلب؛ لأنهم عللوا قبوله بجواز ورود الشرع بالتسوية بين ذينك الحكمين، فعُلم أنه إنما يعتبر عند ثبوت التلازم بدليل شرعيّ.

وأما إذا لم يثبت لزوم التسوية بين الحكمين بدليل معتبر، فإن هذا القلب لا يقبل، إذ لا يخلو قياس فقهي من ورود هذا القلب عليه، حيث يجد المعترض حكماً من أحكام الأصل - ولو كان بعيداً - يوافقه المستدل على ثبوته في الأصل، وانتفائه عن الفرع، ثم يجري قلب التسوية عليه، وطرد ذلك يستلزم تضييق أو إغلاق باب القياس بلا برهان يستلزم ذلك، ولهذا قال الجويني عن هذا القلب في كلامه السابق: «ومثله كثير، إذ لا علة يصح فيها الفرق بين الأصل والفرع، إلا وذلك الفرق يتأتى فيه قلب التسوية»^(٢).

(١) المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١).

(٢) الكافية في الجدل (٢٣٩).

ومن أقسام القلب: القلب المكسور.

تعريفه: عرفه الزركشي بأنه: أن يستعمل جمع^(١) أوصاف المستدل.

مثاله: كاستدلال المالكي على صحة ضم الذهب والفضة في الزكاة، فإنهما مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال فُضْمٌ أحدهما إلى الآخر، كالصحيح والمكسرة.

فيقول الشافعي: أقلب هذه العلة فأقول: مالان زكاتهما ربع العشر، وهما من وصف واحد، فلم يضم أحدهما إلى الآخر بالقيمة، كالصحيح والمكسرة^(٢).

وهذا النوع من القلب ذكره الزركشي في البحر المحيط^(٣)، ولم أجده لغيره، إلا أن الباجي قد أورد نحوه في كلامه على القلب، لا في أقسام القلب، وإنما في كلامه على مسألة: هل القلب معارضة أو إفساد - وقد سبق الكلام عنها وذكرُ كلام الباجي - إلا أن كلامه فيها مخالف لما ذكره الزركشي ها هنا، ذلك أنه جعل القلب - في الكلام على مسألة هل القلب معارضة أو اعتراض - على ضربين:

الضرب الأول: القلب بجميع أوصاف العلة، وذكر له مثال وراثته الخيار في البيع.

الضرب الثاني: القلب ببعض أوصاف العلة، وذكر له مثال ضم الذهب والفضة في الزكاة، والذي ذكره الزركشي في كلامه على القلب المكسور^(٤).

(١) هكذا في البحر المحيط (٢٩٦/٥)، ولعلها: جميع.

(٢) البحر المحيط (٢٩٦ / ٥).

(٣) (٢٩٦/٥).

(٤) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٥)، الحدود في الأصول (٧٨)، وكلاهما للبايجي.

والظاهر أن مراد الزركشي في ذلك هو الضرب الثاني مما ذكره الباجي، للمثال الذي ذكره، وهو الأنسب للتعبير عنه بالمكسور^(١)، فإن كان كذلك؛ فينبغي أن يكون حدُّ هذا القسم: أن يستعمل المعترض في قلبه بعض أوصافِ المستدل.

أما تقسيم الحنفية للقلب فسيأتي بيانه في المطلب الثاني.



□ المطلب الثاني: أقسام القلب عند الحنفية □

لقد قسّم فقهاء الحنفية القلب إلى قسمين، وجعلوا هذا التقسيم تابعاً للمعنى اللغوي للقلب، حيث إنهم ذكروا أن القلب في اللغة يدل على أمرين، وهما: جعل الأعلى أسفل، وجعل البطن ظهراً، ثم جعلوا تقسيمهم الاصطلاحي تبعاً لذلك.

ومما يشار إليه أن الحنفية يجعلون القلب أحد قسمي المعارضة، حيث إنهم يقسمون المعارضة إلى قسمين:

١- معارضة بمناقضة، وهي القلب.

٢- معارضة خالصة^(٢).

والمعارضة هي: إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه المستدل دليhle.

فإن كان دليل المعترض هو دليل المستدل بعينه فهي القسم الأول، وهو

القلب.

(١) وإن كان يشكل على ذلك تعريف الزركشي السابق للقلب المكسور، إذ كان من

المفترض أن يعبر عنه بأنه: أن لا يستعمل جميع أوصاف المستدل، والله أعلم.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول (٢/٦٤٦)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار

للنسفي (٢/٣٤٩-٣٥٦)، أصول البزدوي (مع كشف الأسرار للبخاري) (٤/٩٠)،

فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٩٦).

وإن كان دليل المعترض غير دليل المستدل فهي النوع الثاني.

ووجه كون القلب من المعارضة التي فيها مناقضة: أن القلب من حيث إنه يدل على نقيض مُدَّعى المعلل يسمى معارضة، ومن حيث إن دليله لم يصلح دليلاً له بل صار دليلاً للخصم يسمى مناقضة للخلل في الدليل.

قالوا: ولكن المعارضة أصل فيه، والنقض ضمنى؛ لأن النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر، ولذلك سمي معارضة فيها مناقضة، ولم يسم مناقضة فيها معارضة^(١).

قال ابن أمير الحلي الحنفي^(٢): «المعارضة إبداء دليل مبتدأ بدون التعرض للدليل المعلل، والمناقضة إبطال دليل المعلل بدون إبداء دليل مبتدأ، ولما كان القلب مركباً من أحد جزأي المعارضة، وهو إبداء علة مبتدأ، وأحد جزأي المناقضة، وهو إبطال الدليل، سميناه باسم آخر منبئ عنهما، وهو: معارضة فيها مناقضة، ولم يسم مناقضة فيها معارضة؛ لأن إبداء العلة بمقابل دليل المعلل سابق ومقصود، وتخلف الحكم في ضمن ذلك، فكانت المعارضة أصلاً»^(٣).

ويلاحظ في تقسيم الحنفية للقلب أنهم التزموا طريقاً واحداً في التقسيم - وهو ما سيأتي بيانه - ومما يلاحظ كذلك تماثل طرحهم فيه إلى حد كبير، بخلاف ما سبق من كتب المتكلمين من بقية المذاهب، حيث تعددت طرقهم

(١) انظر: شرح نور الأنوار على المنار (٢/٣٤٩).

(٢) هو محمد بن محمد الحلي الحنفي، يعرف بابن أمير الحاج، ولد سنة (٨٢٥هـ) بحلب، وكان عالماً عاملاً وبارعاً في الفنون، من مصنفاته: شرح منية المصلي، والتقرير والتجيب شرح لكتاب التحرير في أصول الفقه لشيخه ابن الهمام، جمعه بين اصطلاح الحنفية والشافعية في الأصول، توفي سنة (٨٧٩هـ).

انظر: طبقات المفسرين للداودي (٣٤٥)، كشف الظنون (١/٣٥٨).

(٣) التقرير والتحرير - ط دار الكتب العلمية (٣/٣٥١).

واعتباراتهم على ما سبق بيانه^(١).

وكذلك فإنه مما يلحظ في ذكر الحنفية للقلب أنهم جعلوه مقصوراً على قلب دليل القياس، ولم يذكروا القلب بمعناه الأعم الشامل للقياس ولغيره من الأدلة، لذا فالقسمان الآتيان للقلب إنما يردان على دليل القياس دون غيره.

وفيما يلي بيان لقسمي القلب عند الحنفية:

١/ القسم الأول: القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً.

وبعضهم يسميه: القلب بجعل العلة حكماً، والحكم علة^(٢)، والمعنى

واحد.

وهو مأخوذ من المعنى اللغوي الأول، وهو: جعل أعلى الشيء أسفله، وأسفله أعلاه، كما يقال: (قلبت الإناء)، إذا نكّسته.

والمراد بهذا النوع من القلب في الاصطلاح: أن يورد المستدل قياسه المشتمل على أصلٍ وعلةٍ وحكمٍ لإثبات ذلك الحكم في فرع يرى أنه وجدت فيه علة الأصل، فينظر المعترض في قياس المستدل فيقلب ما كان علةً إلى حكم، وما كان حكماً إلى علة؛ لبيان أن ما جعله المستدل علة لا يصح أن يكون علةً؛ نظراً لصحة جعله حكماً، فيلزم من ذلك أن لا يثبت في الفرع الحكم الذي أراد المستدل إثباته فيه^(٣).

(١) ولا يدخل في ذلك من قصد إلى الجمع بين طريقة الحنفية وطريقة غيرهم، كابن الهمام الحنفي في كتابه: التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، كما لا يدخل فيه من مشى على طريقة الحنفية في التقسيم، ثم أورد طريقة غيرهم بعد ذلك ناصراً على أنها لغير الحنفية، كعبد العزيز البخاري في كتابه كشف الأسرار عن أصول البزدوي.

(٢) كالساعاتي، كما في نهاية الوصول إلى علم الأصول (٢/٦٤٦).

(٣) انظر: المهذب د.عبد الكريم النملة (٥/٢٣٠٠).

فإذا كانت دعوى المستدل لا تنفصل عن دعوى المعترض، ولا يتأتى تمييز العلة عن المعلول، لم يصح كونه علة؛ فإن باب العلة ينبغي أن يتميز بحقيقته وخاصيته عن باب المعلول^(١).

قال الدبوسي الحنفي: «وهذا مبطل للتعليل؛ لأن العلة موجبة، والمعلول هو حكمه الواجب به كالفرع من الأصل، فلم يجوز أن تكون العلة حكماً، والحكم علة، فلما احتمل الانقلاب دلٌّ على بطلان التعليل»^(٢).

أما عن علاقة المعنى اللغوي - وهو جعل أعلى الشيء أسفله، وأسفله أعلاه - بالمعنى الاصطلاحي السابق، فيبانه: أن العلة تكون أعلى، والحكم أسفل؛ لأن العلة أصل في إثبات الحكم؛ حيث يفترق ثبوت الحكم إليها، ولا يفترق وجودها إلى الحكم؛ لسبقها عليه، أما الحكم فهو تابع للعللة في الوجود، حيث يفترق وجوده إلى العلة، فإذا قلبت التعليل فقد جعلته منكوساً بجعل الأصل الذي هو أعلى من الفرع تابعاً له، وجعل الفرع الذي هو دون الأصل أعلى منه، فكان هذا النوع من القلب معارضة من حيث الصورة فيها مناقضة؛ أي إبطال لتعليل المعلل^(٣).

ووجه كونه من المعارضة التي فيها مناقضة: أن المعترض أبدى علةً أخرى في الأصل فيها مناقضة؛ لأنه يبطل به علة الخصم حيث جعلها

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه (٧٠٩/٢).

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١)، وانظر: أصول الشاشي (٣٤٧)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤٠١/٤)، أصول السرخسي (٢٢٣/٢)، البحر المحيط (٥/٢٩٦)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٣٥٠/٢).

(٣) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه للدبوسي (٣٣١)، أصول السرخسي (٢٢٣/٢)، أصول البيزدوي (مع كشف الأسرار للبخاري) (٩١/٤)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٣٥٠/٢)، شرح نور الأنوار على المنار (٣٥١/٢)، كشف الأسرار عن أصول البيزدوي (٩١-٩٢/٤)، التقرير والتحجير - ط دار الكتب العلمية (٣٥٢/٣).

حكماً^(١).

وقد أورد بعضهم إشكالاً حول دخول هذا النوع من القلب تحت المعارضة؛ لأن حقيقة المعارضة هي ذكر دليل يوجب خلاف ما أوجه دليل المستدل، وهذا المعنى لم يوجد في القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً؛ لأن الحكم الثابت بتعليل القلب لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل المستدل بنفي ولا إثبات، وإنما يدل تعليه على فساد تعليل المستدل، فكان هذا إبطالاً لا معارضة.

وأجيب عن ذلك بأنه اعتبر في هذا النوع من القلب صورة المعارضة من حيث إن القلب عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل، ثم يلزم منه بطلان حكمه المترتب عليه، فلهذا جعل من أقسام المعارضة^(٢).

وقد بين الجويني وغيره أن هذا النوع من الاعتراض إنما يتوجه على قياس الدلالة^(٣)، «فهذا القلب إنما يتحقق فيما إذا جعل الحكم علةً لحكم؛

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/٣٥٠).

(٢) كشف الأسرار عن أصول اليزدوي للبخاري (٤/٩٢)، وانظر: التقرير والتحير-ط دار الكتب العلمية (٣/٣٥٢).

(٣) قياس الدلالة: هو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة، ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً. وعرفه بعضهم بأنه: القياس الذي جمع فيه بين الفرع والأصل بلازم العلة، أو أثرها أو حكمها.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَائِبَةً إِذَا أُنزِلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمَجِي الْمَوْقُ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٦٦﴾﴾ [فُضِّلَتْ: ٣٩] فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء واعتبار الشيء بنظيره. والعلة الموجبة هي: عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته وإحياء الأرض دليل العلة.

لأن كل واحد منهما كما استقام علةً استقام حكماً، فأما إذا جعل الوصف علة - وهو ما يسمى بقياس العلة - فلا يحتمل هذا النوع من القلب؛ لأن الوصف لا يصلح أن يكون حكماً شرعياً يثبت بحكم آخر، وكذلك الحكم لا يصلح أن يكون علة؛ لأن العلة سابقة على الحكم^(١).

ومثاله: مسألة ظهار الذمي، هل يصح، أم لا؟ والمسألة فيها قولان:

القول الأول: أنه يصح، وهو قول الشافعية والحنابلة.

والقول الثاني: أنه لا يصح، وهو قول الحنفية، وأبو بكر الباقلاني، وبعض المتكلمين^(٢).

= ومن أمثلته الفقهية: قولهم في جواز إجبار البكر: (جاز تزويجها وهي ساكنة، فجاز وهي ساخطة، كالصغيرة)، فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها؛ إذ لو اعتبر لاعتبر دليلاً - وهو النطق - أما السكوت فمحتمل متردد، وإذا لم يعتبر رضاها أبيض تزويجها حال السخط. (والمقصود هنا توضيح معنى القياس، لا مناقشة المثال). وهو على أنواع:

منها: أن يستدل بخصيصة من خصائص الحكم على الحكم.

ومنها: أن يستدل بنظير الحكم على الحكم، وقد مثلوا له بالمثل الذي ذكره هنا في مسألة القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً، فقد ذكروا أن من أمثلته أن يقال في ظهار الذمي: إنه صح طلاقه فصح ظهاره. انظر: اللمع في أصول الفقه (١٠٠)، وهذا مما يشهد لكلام الجويني السابق، وانظر في بيان هذا النوع من القياس: البرهان في أصول الفقه (٢/٨١٠)، روضة الناظر (١/٣١٤)، إعلام الموقعين (١/١٣٨)، حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي (٢/٣٨١)، البحر المحيط (٧/٥٣).

(١) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١)، أصول السرخسي (٢/٢٢٣)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/٦٤٦)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/٩٢)، التقرير والتحجير - ط دار الكتب العلمية (٣/٣٥٢).

(٢) انظر: الأم للشافعي (٤/١٨٤، ٥/٢٦٣)، مغني المحتاج للشربيني (٣/٣٥٢)، المذهب للشيرازي (٢/١١٨)، تحفة الفقهاء للسمرقندي (١/٢١٢)، بدائع الصنائع للكاساني (٣/٢٣٠).

وصورة القلب في هذه المسألة:

إذا قال المستدل الشافعي أو الحنبلي: يصح ظهار الذمي؛ لأنه يصح طلاقه كالمسلم، أي إن المسلم صح ظهاره لأنه صح طلاقه، فالقاعدة عنده أن من صح طلاقه صح ظهاره.

فالمستدل هنا جعل العلة: صحة الطلاق، وجعل المعلول (أي الحكم الناتج عن هذه العلة): صحة الظهار.

فيقول المعارض الحنفي: أنا أجعل المعلول (أي الحكم) علة، والعلة معلولاً (أي حكماً)، فأقول: المسلم صح طلاقه لأنه قد صح ظهاره، لا العكس، فالحكم بصحة طلاق المسلم علته صحة ظهاره.

وإذا كانت العلة هي صحة الظهار فإن هذه العلة غير موجودة عندي في الذمي (لأن ذلك هو محل النزاع)، وإذا كانت العلة هي صحة الظهار لم يثبت ظهار الذمي بثبوت طلاقه، فبطل القياس^(١).

وثمة أمثلة أخرى لهذا القلب^(٢).

الخلاف فيه:

اختلف أهل الأصول والجدل في هذا النوع من القلب (القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً) هل هو معتبر ومفسد للعلة أم لا، على قولين:

(١) انظر في هذا المثال: الغنية في الأصول (١٦٧)، التبصرة للشيرازي (٤٧٩)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٤٠١)، التلخيص في أصول الفقه (٣/٣٠٠)، البرهان في أصول الفقه (٢/٧٠٩)، البحر المحيط (٥/٢٩٦)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٥).

(٢) انظر: الغنية في الأصول (١٦٧)، أصول الشاشي (٣٤٦-٣٤٧)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٤٠١)، أصول السرخسي (٢/٢٢٣)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/٦٤٦)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/٣٥٠-٣٥١).

القول الأول: أنه غير مفسد للعلة ولا مانع من صحتها، فلا يكون قاذحاً معتبراً، وهو قول الشافعية، والحنابلة، واختاره الباجي وابن عقيل وأبو الخطاب.

القول الثاني: أنه مفسد للعلة ومانع من صحتها، فيكون قاذحاً معتبراً وهو قول الحنفية^(١)، والباقلاني، واختاره بعض المتكلمين^(٢).

حجة أصحاب القول الأول:

الحجة الأولى: (الجواز الشرعي)، أي أنه يجوز شرعاً جعل المعلول علة والعلة معلولاً، وأن ذلك لا يبطل التعليل بتلك العلة، وذلك أن علل الشرع أمارات على الأحكام بجعل جاعل ونصب ناصب وهو صاحب الشرع، وإذا كان كذلك لم يمنع أن يجعل صاحب الشرع كل واحد من الحكمين أمارة للحكم الآخر، فيقول: متى رأيتم من صح منه الطلاق فاحكموا له بصحة الظهار، وإذا رأيتم من صح ظهاره فاحكموا له بصحة طلاقه، فأيهما رأيناه صحيحاً استدللنا به على صحة الآخر^(٣).

الحجة الثانية: (الوقوع الشرعي)، وذلك أن الشرع قد ورد بمثل هذا، ألا ترى أن النبي ﷺ أمر من أعطى أحد ولديه شيئاً أن يعطي الآخر مثله، فجعل

(١) وهم أبرز من يذكر هذا القسم من القلب في كتبهم، بل إن السجستاني (٢٩٠هـ) - وهو من أقدم مؤلفيهم في الأصول - لم يذكر عند ذكره للقلب إلا هذا النوع، كما في كتابه الغنية في الأصول (١٦٧).

(٢) انظر: الغنية في الأصول (١٦٧)، أصول الشاشي (٣٤٦)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١)، التبصرة للشيرازي (٤٧٩)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، الملخص في الجدل للشيرازي (٧٥٢/٢)، أصول السرخسي (٢٢٣/٢)، كشف الأسرار عن أصول البيزدوي للبخاري (٩١/٤)، البحر المحيط (٢٩٦/٥)، شرح الكوكب المنير (٣٣٦-٣٣٥/٤)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٣٩٦/٢).

(٣) التبصرة للشيرازي (٤٧٩)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، الملخص في الجدل للشيرازي (٧٥٢/٢)، البحر المحيط (٢٩٦/٥)، شرح الكوكب المنير (٣٣٦/٤).

عطية كل واحد منهما دلالة وأمارة لعطية الآخر، فأيهما بدأ بعطيته اقتضى ذلك عطية الآخر، فكذلك ها هنا يجوز أن يجعل صحة كل واحد من الحكمين دليلاً على صحة الآخر، بأن يجعل الطلاق دليلاً على صحة الظهار، والظهار دليلاً على صحة الطلاق، فأيهما رأيناه صحيحاً دلنا على صحة الآخر، وقد رأينا الذي يصح طلاقه، فدلنا على صحة ظهاره كما في المسألة السابقة^(١).

الحجة الثالثة: (الجواز والوقوع في العقلية)؛ وذلك «لأن الشيء يصح أن يكون دليلاً على الشيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه، كما في العقلية، فإنه يجوز أن يقال: (موجود فيجوز رؤيته)، ويقال: (يجوز رؤيته فيكون موجوداً)، وكذلك تكون النار دليلاً على الدخان، والدخان دليلاً على النار^(٢).

ويتأيد هذا الجواب بقول من قال: (أنا أجعل أحد الحكمين دليلاً على الآخر، ولا أخرج الكلام مخرج التعليل)^(٣).

الحجة الرابعة: وهي ما ذكره الجويني بقوله: «ولك في التفصي^(٤) عنه [أي عن هذا القلب] طرق: أحدها: أن تقول: أثبت علة الأصل بالدليل، ولا يلزم من ذلك، فإن رام السائل الدلالة، فليس عليه [أي

(١) انظر: التبصرة للشيرازي (٤٧٩)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما من قال: إن كل موجود يجوز رؤيته، أو يجوز أن يحس بسائر الحواس الخمس - كما يقوله الأشعري وموافقوه كالقاضي أبي يعلى وأبي المعالي وغيرهما - فهذه الطريقة مردودة عند جماهير العقلاء، بل يقولون: فسادها معلوم بالضرورة بعد التصور التام» مجموع الفتاوى (٣٤٠/١٧)، وانظر: النبوات (٣٠٤)، بيان تلبيس الجهمية (٣٥٧/١) (٣٤٥/٢) وما بعدها، والمراد من المثال هنا توضيح الحجة فحسب.

(٣) قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤٠٢/٤).

(٤) التَّفْصِي: بمعنى الخروج والانفصال والخلوص من الشيء، يقال: انفصى الرجل من الهم والبلية إذا تخلص منها، ومنه حديث: «تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ قَوْلَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَهُوَ أَشَدُّ تَفْصِيًّا مِنَ الْإِبِلِ مِنْ عُقْلَيْهَا». البخاري (١٩٢١/٤) ح (٤٧٤٤)، ومسلم (٥٤٤/١) ح (٧٩٠) أي تغلنا وتخلصاً. انظر: لسان العرب (١٥٦/١٥)، فتح الباري (٨١/٩).

المستدل] - بعد إقامة الدلالة على العلة المستأثرة - طلب، ويؤول محصول الكلام في ذلك إلى معارضة علة الأصل بـ«علة»^(١).

فبين أن الواجب على المستدل أن يبين علة قياسه بأحد مسالك إثبات العلة، ثم يقيس بعدها ويلحق الفرع بالأصل، فإذا ما اعترض المعترض بأن جعل هذه العلة حكماً (لا علةً)، وجعل الحكم علةً، فإن الكلام يرجع إلى أن هذا المعترض أنكر علية الوصف، وأتى بعلة أخرى (وهي ما جعله المستدل حكماً ومعلولاً)، وهنا يرجع الكلام إلى معارضة علة المستدل بعلة أخرى، أو إلى القادح المسمى بمنع علة الأصل، لا إلى القلب، فينظر في مسالك العلتين اللتين أثبتتهما المستدل والمعارض أيهما أقوى، ويكون الجواب في كل مسألة بحسبها.

الحجة الخامسة: وهي ما قرره الجويني - فيما تقدمت الإشارة إليه - من أن الكلام على هذه المسألة يرجع إلى الكلام في قياس الدلالة، «فإن كان هذا المعترض يتشبهت برد قياس الدلالة ويجعل ما ذكره عبارة عن هذا المقصود فالوجه إثبات هذا الباب من القياس... وإن كان يعترف بقياس الدلالة فالذي ذكره جار فيه، ثم لا ننكر أن يكون الظهار علةً دالاً على الطلاق حيث تمس الحاجة إلى ذلك، والغرض ألا يختلف البابان إذا غلب على الظن اجتماعهما، فقد تبين سقوط الاعتراض»^(٢).

حجة أصحاب القول الثاني (أنه مفسد للعلة):

الحجة الأولى: أنه إذا جعل كل واحد منهما علة للآخر وقف ثبوت كل واحد منهما على ثبوت الآخر، فلا يثبت واحد منهما، للدور، كما لو قال: لا يدخل زيد الدار حتى يدخل عمرو، ولا يدخل عمرو حتى يدخل زيد،

(١) التلخيص في أصول الفقه (٣/٣٠١).

(٢) البرهان في أصول الفقه (٢/٧٠٩-٧١٠).

فلا يمكن دخول واحد منهما، فكذلك ها هنا، فالعلة مثبتة، فلا يجوز أن يكون كل واحد منهما مثبتاً للآخر؛ لأن العلة سابقة على المعلول رتبةً، فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر في الرتبة، وهذا محال.

وهم في ذلك قد قاسوا السمعيات على العقليات، فعندهم أن «العلة والمعلول في الشرعيات على مضاهاة العلل في العقليات، ثم العلة العقلية متميزة عن المعلول، فليكن الأمر كذلك في السمعيات»^(١).

والجواب عنها أن يقال: إنما يقف ثبوت كل واحد منهما على ثبوت الآخر في العقليات لأن الحكم الواحد منهما لا يجوز أن يثبت بأكثر من علة واحدة، فإذا جعل كل واحد منهما علة للآخر وقف كل واحد منهما على الآخر، فاستحال ثبوتهما.

وأما في أحكام الشرع فإنه يجوز أن يثبت الحكم الواحد منهما بعلة، فإذا جعل كل واحد منهما علة للآخر لم يقف ثبوت كل واحد منهما على ثبوت الآخر؛ لجواز أن يثبت أحدهما بطريق مستدل به فيكون دليلاً على الحكم الآخر.

ويخالف هذا ما ذكره من الدخول، فإن هناك منع أن يكون لكل واحد منهما طريق غير طريق دخول الآخر، فوقف أحدهما على الآخر. وفي مسألتنا يجوز أن يكون لكل واحد من الحكمين أمانة غير الآخر يثبت بها، ثم يستدل به على ثبوت الحكم الآخر، فوزانه أن نقول: (إن دخل زيد الدار فليدخل عمرو وإن دخل عمرو فليدخل زيد)، ثم دخل أحدهما بسبب من الأسباب، فيصير دلالة على دخول الآخر فكذلك ها هنا^(٢).

(١) البرهان في أصول الفقه (٢/٧٠٩)، وانظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار

(٢/٣٥١)، كشف الأسرار عن أصول البيهقي للبخاري (٤/٩١، ٩٤).

(٢) التبصرة للشيرازي (٤٧٩-٤٨٠)، الملخص في الجدل للشيرازي (٢/٧٥٢)، =

وسبق كلام السمعاني أن ذلك جائز حتى في العقليات.

الحجة الثانية: قالوا: إذا جعلتم كل واحد منهما علة للآخر جعلتم الموجب موجباً، وذلك لا يجوز، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد علة للشيء ومعلولاً له.

والجواب عنها أن يقال: إنما لا يجوز إذا جعلنا كل واحد منهما علة موجبة للآخر، فيصير كل واحد منهما موجباً، ونحن لا نفعل ذلك، وإنما جعلنا صحة كل واحد من الحكمين أمانة ودلالة على صحة الآخر، وفي الدلائل يجوز أن يجعل كل واحد من الأمرين دليلاً على الآخر إذا كان طريق ثبوتهما واحداً، ألا ترى أنه إذا كان للرجل وكَدان جاز أن يستدل بإرث كل واحد منهما على إرث الآخر، فيكون كل واحد منهما دليلاً على الآخر حين كان طريقهما في الاستحقاق واحداً، فكذلك إذا عُرف من عادة الإنسان أنه إذا وهب لأحد ابنه شيئاً وهب للآخر مثل ذلك جاز أن يستدل بعطية كل واحد منهما على عطية الآخر، فكذلك ها هنا لما كان ثبوت طريق الطلاق والظهار النكاح جاز أن يجعل صحة كل واحد منهما دليلاً على صحة الآخر^(١).

فهذا الجواب إنما يستقيم إذا ثبت أن الحكمين نظيران شرعاً، فيدل ثبوت أحدهما على الآخر، كالتوءمين؛ فإن عتاق أيهما كان من الآخر، ورقّ أيهما كان من الأصل إنما يدل على رق الآخر.

= بتصرف يسير. وانظر: التلخيص في أصول الفقه (٣/٣٠١)، البرهان في أصول الفقه (٢/٧١٠)، البحر المحيط (٥/٢٩٦)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٦).
 (١) انظر في بيان هذا الاعتراض وفي جوابه: أصول الشاشي الحنفي (ص٣٤٧)، التبصرة للشيرازي (٤٨٠)، أصول السرخسي (٢/٢٢٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/٩٤).

ولهذا فقد أجاب الحنفية عن أمثلة من رد هذا القلب بأن تلك الأمثلة لم يثبت فيها أن الحكمين نظيران شرعاً، وأنه لا يلزم من ثبوت أحدها ثبوت الآخر، وأجابوا عن كل مثال على حدة ببيان أن الحكمين فيه ليسا بنظيرين ولا متناظرين شرعاً، وصرحوا بأنه إذا ثبتت المساواة بين الحكمين جاز أن يجعل هذا دليلاً على ذاك تارة، وذاك على هذا تارة، وأن القلب يجعل المعلول علة والعلة معلولاً لا يرد على مثل ذلك، ثم وجهوا ما قد يرد من الأمثلة الناقضة لمذهبهم بإثبات تناظرها وتساويها شرعاً، ثم ذكروا أن ما قلبوه هم على غيرهم من الأمثلة إنما ساغ قلبها لأنها لم يثبت تساويها ولا تماثلها^(١).

وبهذا يتبين أن الكلام في هذا القلب يرجع إلى كل مثال بحسبه، فإن ثبت أن ثمة تلازماً بين الحكمين، فإنه يتوجه ما ذهب إليه الجمهور من عدم اعتبار هذا القلب، وإذا لم يثبت ذلك فإن القياس من أصله غير معتبر، وكما سبق في كلام الجويني فإن الكلام يعود إلى القدر في ما جعله المستدل علة هل يثبت فيه أنه علة أم لا، فيعود الكلام إلى المعارضة، أو إلى القدر في مناسبة الوصف، ومنع كونه علة، وذلك باب آخر، أما مجرد بيان المعارض أن ما ذكره المستدل من علة صالح لأن يكون معلولاً (حكماً) والعكس، فإن هذا لا يظهر أنه قادح في قياس المستدل، ولهذا ذكر بعض الحنفية أن هذا النوع من القلب ينبغي ألا يرد على العلة المؤثرة، وإنما يرد على العلة الطردية، وأن الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح^(٢)، والله أعلم.

(١) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣١-٣٣٢)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٤٠٢)، أصول السرخسي (٢/٢٢٣-٢٢٤)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/٦٤٦-٦٤٧)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/٣٥١)، شرح نور الأنوار على المنار (٢/٣٥٢)، كشف الأسرار عن أصول البيهقي للبخاري (٤/٩٤)، التقرير والتحرير - ط دار الكتب العلمية (٣/٣٥٣).

(٢) كشف الأسرار عن أصول البيهقي للبخاري (٤/٩٣-٩٤).

الجواب عن هذا القلب:

أي المخلص منه، والدافع له، ويتبين ذلك مما سبق، ويكون ذلك بأحد أمرين:

الأول: أن يثبت المستدل تأثير الوصف الذي ذكره في الحكم، فإذا تبين تأثيره فإنه لا يرد عليه القلب بجعل العلة معلولاً.

والثاني: إذا لم يثبت تأثير ذلك الوصف، فيكون الجواب بأن يبين المستدل أن ما ذكره من مثال خارجٍ مخرج الاستدلال، بأن يثبت أن الحكمين متناظران ومتماثلان، وأن أحد الحكمين دليلٌ على الآخر، لا علة له، فيدل كل منهما على الآخر^(١).

٢/القسم الثاني: (من أقسام القلب عند الحنفية) قلب الوصف شاهداً على المستدل بعد كونه شاهداً له.

وهو مأخوذ من المعنى اللغوي الثاني، وهو: جعل بطن الشيء ظهراً، والظهر بطناً، كما يقال: قلبت الجراب: إذا جعلت باطنه ظهراً، والعرب تقول: قلبت الأمر ظهراً لبطن.

وذلك أن الشهادة (وهي الوصف) كانت لخصمك عليك ظاهراً، فانقلبت وصارت لك على خصمك، وكان ظهرها إليك، فصار الآن وجهها إليك^(٢).

ووجه إبطال هذا القلب للقياس: أنه من المعارضة التي فيها مناقضة، ففيه معنى المناقضة أيضاً؛ لأن المطلوب هو الحكم، فالوصف الذي يشهد

(١) انظر المراجع السابقة، وكذلك: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٩٦).

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٢)، أصول السرخسي (٢/٢٢٣-٢٢٤)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/٣٥٠-٣٥٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/٩٧)، شرح نور الأنوار على المنار (٢/٣٥٣)، التقرير والتحبير - ط دار الكتب العلمية (٣/٣٥٣)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٩٧).

بإثبات الحكم من وجه وينفيه من وجه آخر يكون متناقضاً في نفسه، بمنزلة الشاهد الذي يشهد لأحد الخصمين على الآخر في حادثة، ثم للآخر عليه في عين تلك الحادثة، فإنه يتناقض كلامه، فالوصف لِمَا شهد لك وعليك بحكم واحد فقد عارض بهذا ذاك، بل نقض كل واحد منهما صاحبه، فبطلاً أصلاً، بخلاف المعارضة بعلّة أخرى، فإنه لا يكون فيها معنى التناقض، بل للاشتباه يتعدّر العمل إلى أن يتبين الرجحان لإحدهما على الأخرى، فأما أن يشهد لك على خصمك ولخصمك عليك في حادثة واحدة في وقت واحد فإنه يتحقق فيه التعارض مع التناقض^(١).

والذي يظهر أن هذا النوع من القلب عند الحنفية لا يخرج عن الأقسام الأخرى للقلب، والتي يوردها بقية أهل الأصول والجدل، وذلك يتبيّن من مقارنة تعريف المتكلمين للقلب مع بيان الحنفية لهذا النوع من القلب، حيث عرّف المتكلمون قلب القياس - كما سبق - بقولهم: (أن يعلق المعترض (القالب) نقيض حكم المستدل على علّة المستدل بعينها)، وذكر الحنفية هذا النوع من القلب بقولهم: (قلب الوصف شاهداً على المستدل بعد كونه شاهداً له)، ولذا قال ابن أمير الحاج عن هذا النوع من القلب: «وحقيقة هذا النوع من القلب أنه ربط خلاف قول المستدل على علته إلحاقاً بأصل

(١) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٢)، أصول السرخسي (٢/٢٢٥)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/٦٤٧)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/٣٥٣)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/٩٧)، التقرير والتحرير - ط دار الكتب العلمية (٣/٣٥٤).

وقد ذكروا أن هذا النوع من القلب لا يتأتى إلا في وصف زائد مقرّر ومفسّر للوصف الأول الذي أورده المستدل وأبهمه في قياسه، فهو تقرير للوصف لا تغيير، كما سيأتي في المثال التالي وما يتلوه من إيراد وجوابه. نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/٦٤٧)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/٩٧).

المستدل»، ثم ساق تحت هذا النوع من القلب بعض الأمثلة التي ذكرها الجمهور في القلب عندهم^(١).

كما بين هذه القضية صاحب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت من الحنفية، وجعل تقسيم الجمهور للقلب داخلاً تحت هذا القسم^(٢).

ومثال هذا النوع من القلب عند الحنفية: مسألة اشتراط تعيين النية للصوم في رمضان.

وذلك أن للنية في الصوم عدة صفات، وهي أن تكون النية: جازمة، معينة، مبيّنة، محدّدة، على خلاف في بعض هذه الصفات.

والكلام هنا على الصفة الثانية من صفات النية، ألا وهي صفة: التعيين.

١/ فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى: أنه لا بد من تعيين النية في صوم رمضان، وصوم الفرض والواجب، ولا يكفي تعيين مطلق الصوم، ولا تعيين صوم معين غير رمضان.

وكمال النية - كما قال النووي^(٣) - : أن ينوي صوم غد، عن أداء فرض رمضان هذه السنة لله تعالى.

وعلة هذا القول: أن الصوم عبادة مضافة إلى وقت، فيجب التعيين في

(١) التقرير والتحجير- ط دار الكتب العلمية (٣/٣٥٤).

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٩٧).

(٣) هو يحيى بن شرف بن مرة بن حسن الحزامي الحوراني، محيي الدين النووي، أبو زكريا الفقيه الشافعي، الحافظ للحديث، ولد بنوى سنة (٦٣١هـ)، صار إمام الشافعية في عصره، وكان حافظاً للحديث وفنونه، وصنف تصانيف كثيرة منها: تهذيب الأسماء واللغات، المنهاج في شرح صحيح مسلم، منهاج الطالبين في الفقه، وغير ذلك، توفي سنة (٦٧٦هـ).

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٨/٣٩٥)، النجوم الزاهرة (٧/٢٧٨).

نيتها، كالصلوات الخمس، ولأن التعيين مقصود في نفسه، فيجزئ التعيين عن نية الفريضة في الفرض، والوجوب في الواجب.

٢/ وذهب الحنفية في التعيين إلى تقسيم الصيام إلى قسمين :

القسم الأول : لا يشترط فيه التعيين، وهو: أداء رمضان، والنذر المعين زمانه، وكذا النفل، فإنه يصح بمطلق نية الصوم، من غير تعيين.

وعلة ذلك: أن رمضان معيار - كما يقول الأصوليون - وهو مضيّق، لا يسع غيره من جنسه وهو الصوم، فلم يشرع فيه صوم آخر، فكان متعيّنًا للفرض، والمتعيّن لا يحتاج إلى تعيين، والنذر المعين معتبر بإيجاب الله تعالى، فيصاب كل منهما بمطلق النية، وبأصلها، وبنيّة نفل، لعدم المزاحم، وكل يوم معين للنفل - كما سيأتي - ما عدا رمضان، والأيام المحرّم صومها، وما يعينه المكلف بنفسه، فكل ذلك متعيّن، ولا يحتاج إلى التعيين.

والقسم الثاني : يشترط فيه التعيين، وهو: قضاء رمضان، وقضاء ما أفسده من النفل، وصوم الكفارات بأنواعها، والنذر المطلق عن التقييد بزمان، سواء أكان معلقاً بشرط، أم كان مطلقاً.

وعلة ذلك: أنه ليس له وقت معيّن، فلم يتأدّ إلا بنيّة مخصوصة، قطعاً للمزاحمة^(١).

وصورة ورود القلب على هذه المسألة:

إذا ما قال مستدل على مذهب الجمهور: صوم رمضان صوم فرض، فيشترط لصحته نية التعيين، قياساً على صوم القضاء.

فيقول المعارض الحنفي: صوم رمضان صوم فرض، فبعدما تعين مرة (كما سبق في بيان قولهم) لم يشترط لأدائه تعيين بنيّة أخرى، كصوم القضاء؛ فإن

(١) الموسوعة الفقهية (٢٨/٢٢-٢٣).

صوم القضاء لما تعيّن بالنية لم يجب تعيينه ثانياً، فكذلك صوم رمضان لما تعين من جانب الشارع - بكونه صوماً فرضاً - لم يجب أن يعينه ثانياً بالنية، لكن صوم القضاء إنما يتعين بالشروع، وصوم رمضان متعين قبل الشروع.

فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في أنه لا يحتاج إلى تعيين بعد تعيين، لكن رمضان لما كان متعيّناً قبل الشروع بتعيين الله تعالى، فلا يحتاج إلى تعيين العبد، وصوم القضاء لما لم يكن متعيّناً قبل الشروع، احتاج إلى تعيين العبد مرة، ولا يكون تعيين الشارع أدنى من تعيين العبد.

فإن قيل: هذا القلب إنما يتأتى بزيادة وصف، وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئاً آخر، فيكون هذا معارضة لا قلباً، إذ من شرط القلب أن يكون بذلك الوصف بلا زيادة.

فالجواب: أن هذه الزيادة بها فُسّر الحكم الذي فيه النزاع، فإن النزاع في فرض عُيّن شرعاً ليس معه غيره في وقته، لا في فرض مطلق، فكان قياسه من القضاء ما بعد التّعين بالشروع فيه، وإذا كانت هذه الزيادة تفسيراً لم توجب تغييراً، بل أوجبت تقريراً^(١).

وقد سبق البيان بأن هذا النوع من القلب لا يخرج عما ذكره الجمهور من بقية المذاهب في القلب، ولعل أقرب الأقسام إليه هو ما كان إبطال المعترض فيه لمذهب المستدل غير صريح، بل عن طريق الالتزام، وهو مندرج تحت القسم الذي يتعرض المعترض فيه لإبطال مذهب المستدل، ويتعرض أيضاً لتصحيح مذهبه، وهذا القسم مندرج تحت القسم الذي يسلم

(١) انظر في هذا المثال وفي غيره: أصول الشاشي (٣٥٠)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٢)، أصول السرخسي (٢/٢٢٥)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/٦٤٧-٦٤٨)، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (٢/٣٥٣)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٩٧).

فيه المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر، وهذا القسم سبق بيانه والتمثيل له بمثال الاعتكاف.

وبيان دخوله في هذا القسم من خلال هذا المثال أن المستدل في هذا المثال جعل كون صوم رمضان صوم فرض علة أخذ منها حكماً مباشراً وهو وجوب تعيين النية، بينما المعترض الحنفي جعل كون رمضان صوم فرض دليلاً على كونه متعيناً من قبل الشارع، وكونه متعيناً من قبل الشارع دليل على الاكتفاء بهذا التعيين وأنه لا يجب تعيينه مرة أخرى، وهذا المثال قريب - إلى حد ما - من مثال الاعتكاف، السالف الذكر. والله أعلم.

- العكس.

- وقد أورد الحنفية بعد ذكرهم للقلب بقسميه السابقين الكلام على العكس، وقد ذكروا أن العكس على نوعين:

النوع الأول: هو: انتفاء الحكم لانتفاء علته، وعُرف بغير ذلك.

ومن البين أن هذا النوع ليس من قوادح الاستدلال أصلاً، فضلاً عن كونه ليس من القلب، بل هو من مسالك إثبات العلة ومرجحاتها - حيث ذكروه - هم وغيرهم من أهل الأصول - عند بيانهم لتلك المسالك، كما ذكروه عند ذكرهم لأحد أقسام القياس، وهو قياس العكس - ومسالك العلة مقابلةً لتناقضها، وقد بين ذلك علماء الحنفية، لكنهم ذكروا أن مناسبة ذكرهم للعكس بعد القلب أن القلب مقابل للعكس، وذكر مقابل الشيء بعد ذكر الشيء من محسنات الكلام [ويضدها تتبين الأشياء].

ومن ثم فهذا النوع من العكس ليس من القلب في شيء، فلا يستطرد فيه^(١).

(١) انظر: الغنية في الأصول (١٦٨)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٣)، أصول السرخسي (٢/٢٢٥)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/٦٤٨)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/١٠١-١٠٢).

النوع الثاني: هو أن يرد الحكم إلى خلاف سننه.

وهو أن يكون عكساً يوجب الحكم لا على سنن حكم الأصل، بل على مخالفة حكم الأصل.

وهذا النوع هو المسمى بقلب التسوية، وذكر بعض علماء الحنفية أن هذا النوع ليس بداخل في تعريف العكس، بل هو قسم من أقسام القلب، ولهذا فإن عامة الأصوليين لم يذكروا هذا النوع في العكس وإنما ذكروه في القلب، لكنه لما كان يشبه العكس من حيث إنه ردٌ للحكم الذي اطرَد وإن كان على خلاف سننه أو رده البعض تحت العكس^(١).

وقد تقدم الكلام عن هذا القادح والخلاف فيه، وأن عامة علماء الحنفية قد ذهبوا إلى رده وتضعيفه، فيُكتفى بما سبق.



(١) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (٣٣٣)، أصول السرخسي (٢/٢٢٦)، نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي (٢/٦٤٨)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/١٠٢)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٩٨).

المبحث الثالث

قلب الدليل في الكتاب والسنة.

ويشتمل على توطئة ومطلبين:

❖ المطلب الأول: قلب الحجج والأدلة في الكتاب والسنة.

❖ المطلب الثاني: قلب الألقاب في الكتاب والسنة.



القرآن الكريم هو حبل الله المتين، ونوره المبين، وهو الذكر الحكيم، والصراط المستقيم فلا تزيع به الأهواء، ولا تتشعب معه الآراء، من تركه من جبّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فُصِّلَتْ: ٤٢] فصلت: .

أنزله الله تعالى على صفوة خلقه، وخاتم رسله ﷺ، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى، فهو الحجة الباهرة، والمعجزة الخالدة: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

ولقد جاء هذا الكتاب العظيم بأوضح الحجج البالغات، وأتم البراهين النيّرات، التي تجلّي الحق وتعليه، وتمحق الباطل وترديه، فإذا هو مدموغ زاهق زائل.

﴿بَلْ نَقُذِرُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨].

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤].

وإن من أعظم الحجج التي جاء تقريرها في كتاب الله ما جاء فيه من

الردود الكثيرة على أهل الباطل، والكشف عن أصول شبههم وحججهم، كحجج الملحدين، ومنكري البعث، والمحتجين بالقدر على المعاصي، والمنكرين لبشرية الأنبياء، ونحو ذلك.

ولما كان (الجواب بالقلب) من أقوى أنواع الرد التي تُبطل بها الحجج، ومن أقواها أثراً على الخصوم، فقد جاء في الكتاب والسنة ذكر قلب الدليل على الخصم في مواضع عديدة وجاء فيهما أيضاً ذكر طريقة نقض الدليل والقول بموجبه المقارنين للقدح بالقلب، كما جاء فيهما ذكر قلب الألقاب أيضاً، وفيما يلي بيان بعض ما تبين للباحث اندراجه في القلب من الحجج والألقاب.



□ المطب الأول: قلب الحجج والأدلة في الكتاب والسنة □

ولذلك عدة أمثلة:

١ - فمنها: ما ذكره الله تعالى عن خليته إبراهيم عليه السلام في مناظرته لقومه، حيث خَوَّفَهُ قَوْمُهُ مِنْ تِلْكَ الْأَصْنَامِ وَالْآلِهَةِ الَّتِي أَشْرَكُوا بِهَا، فَأَجَابَهُمْ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِقَوْلِهِ: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨١ - ٨٢].

قال ابن القيم رحمته الله عن هذه الآية: «وهذا من أحسن قلب الحججة، وجعل حجة المبطل بعينها دالة على فساد قوله، وبطلان مذهبه..»^(١).

فالمشركون قد خَوَّفُوهُ مِنْ آلِهَتِهِمْ، وَجَعَلُوا التَّعْرُضَ لَهَا وَعَدَمَ عِبَادَتِهَا

(١) إغاثة اللهفان (٢/٢٥٤).

موجباً للخوف، كما جعلوا الشرك بها موجباً للأمن، فعلة الخوف عندهم هي التوحيد! وعلّة الأمن عندهم الشرك!.

فما كان من نبي الله ﷺ إلا أن بيّن لهم أن هذه الحجة والعلّة موجبة لنقيض الحكم الذي زعموه، وأن الخوف لازم لهم لا له، والأمن لازم له، فهو قد قلب عليهم الحجة من جهتين:

الأولى: بيانه أن الشرك الذي وقعوا فيه هو الموجب للخوف على التحقيق، وهذا ما ذكره بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: ٨١].

الثانية: بيانه أن التوحيد الذي حَقَّقَهُ هو الموجب للأمن، وهذا ما ذكره بقوله: ﴿...فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام: ٨١].

٢ - ومما ورد في كتاب الله من قلب العلل: قوله تعالى عن المنافقين: ﴿يَقُولُونَ لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْزُ مِنْهَا الْأَذْلُ وَاللَّهُ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [المنافقون: ٨].

فقد جاء في تفسيرها أن رأس المنافقين - عبد الله بن أبي ابن سلول - قال في غزوة المريسيع - وهي غزوة بني المصطلق - : «والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنا الأعز منها الأذل»^(١)، فنزلت هذه الآية ردّاً عليه، وبياناً لصاحب العزة.

فالمنافقون قد كانوا بالعزة عن أنفسهم، وبالأذل عن النبي ﷺ وأصحابه، وأثبتوا للأعز حكم الإخراج للأذل، فجاءت الآية في بيان أن العزة إنما تثبت لله ولرسوله وللمؤمنين، فالإذن بالدخول والخروج إنما هو لله

(١) انظر: صحيح البخاري (١٢٩٦/٣) ح (٣٣٣٠)، صحيح مسلم (١٩٩٨/٤) ح (٢٥٨٤)، تفسير الطبري (٤٠٢/٢٣)، تفسير ابن كثير (١٢٨/٨-١٣٢).

ولرسوله وللمؤمنين، لا لهذا المنافق، فكانت علة هذا المنافق (العزة) مقتضية لنقيض حكمه الذي علّقه عليها.

ولهذا فإن ابن عبد الله بن أبي (وهو عبد الله بن عبد الله بن أبي) لما بلغه كلام أبيه أخذ السيف عندما وصلوا إلى المدينة، وقام على بابها، ثم قال لوالده: أنت تزعم لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ، فوالله لا تدخلها حتى يأذن لك رسول الله ﷺ^(١)، وفي رواية: قال لأبيه: «أنت القائل: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ، أما والله لتعرفنّ العزة لك أو لرسول الله، والله لا يؤويك ظله، ولا تؤويه أبداً إلا بإذن من الله ورسوله»^(٢)، ولم يأذن له حتى أذن له النبي ﷺ.

كما فهم هذا الانقلاب أسيد بن الحضير، فقال للنبي ﷺ: «فأنت والله يا رسول الله تخرجه إن شئت، هو والله الذليل، وأنت العزيز»^(٣).

وهذا المثال قد جعله كثير من الأصوليين من القول بالموجب، وصحح العبادي إيراده ضمن القدح بالقلب^(٤).

٣ - وكذلك قوله تعالى عن المنافقين: ﴿وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ٨١].

فهم قد جعلوا الخشية من الحر واجتنابه علة للعود عن النفير إلى الجهاد، وذلك في غزوة تبوك، حيث كانت في شدة الحر.

فجاء البيان بأن الخوف من الحر إنما يستوجب الجهاد لا القعود عنه،

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٣/٤٠٤).

(٢) تفسير الطبري (٢٣/٤٠٦).

(٣) تفسير الطبري (٢٣/٤٠٧).

(٤) الآيات البيئات للعبادي (٤/١٩٦)، وسيأتي تفصيل ذلك قريباً.

والعلة في ذلك: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾، فنار جهنم أشد حرّاً من حرارة الصيف، بل أشد حرّاً من نار الدنيا، والعقل السليم يوجب المصير إلى الحر الخفيف إذا لم يمكن مجانبة الحر الشديد المحرق إلا به، فصار هؤلاء (كالمستجير من الرمضاء بالنار)، بل هم المستجiron من الرمضاء بالنار حقيقة، فكانت حجتهم موجبةً لنقيض حكمهم، وانقلبت عليهم، ولذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ (٨١) [التوبة: ٨١]. يقول: لو كان هؤلاء المنافقون يفقهون عن الله وعظه، ويتدبرون أي كتابه، ولكنهم لا يفقهون عن الله، فهم يحذرون من الحرّ أقله مكروهاً وأخفّه أذىً، ويواقعون أشدّه مكروهاً، وأعظمه على من يصلاه بلاءاً^(١).

٤- كما أن قوله تعالى في ذكر قصة يوسف عليه السلام مع إخوته: ﴿قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ﴾ (٧٤) [يوسف: ٧٤] إشارة عامة إلى إلزام المخالف بمعتقده ومذهبه، وأنه أقوى في تسليمه بالحكم، وإذعانه له، ولذا قال ابن كثير رحمته الله: ﴿ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ﴾ [يوسف: ٧٦] فأخذه منهم بحكم اعترافهم والتزامهم، وإلزاماً لهم بما يعتقدونه؛ ولهذا قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ كَدْنَا لْيُوسُفَ﴾ [يوسف: ٧٦]، وهذا من الكيد المحبوب المراد، الذي يحبه الله ويرضاه، لما فيه من الحكمة والمصلحة المطلوبة^(٢).

٥ - ومما جاء في السنة مما يندرج تحت عموم القلب ما رواه مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فضحك، فقال: «هل تدرؤن ممّ أضحك؟» قال: قلنا: الله ورَسُولُهُ أَعْلَمُ، قال: «من مُحَاظِبَةِ الْعَبْدِ رَبَّهُ، يقول: يا رَبِّ، أَلَمْ تُجِرْنِي مِنَ الظُّلْمِ؟ قال: يقول: بلى، قال: فيقول: فإني لا أُجِيرُ على نَفْسِي إلا شَاهِدًا مِنِّي. قال: فيقول: كَفَى

(١) تفسير الطبري (١٤/٣٩٩).

(٢) تفسير ابن كثير (٤/٤٠١).

بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ شَهِيدًا، وَيَا كِرَامَ الْكَاتِبِينَ شُهُودًا. قال: فَيُخْتَمُ عَلَى فِيهِ،
فَيُقَالُ لِأَرْكَانِهِ: انْطِقِي، قال: فَتَنْطِقُ بِأَعْمَالِهِ، قال: ثُمَّ يُحَلَّى بَيْنَهُ وَبَيْنَ
الْكَلَامِ، قال: فيقول: بَعْدًا لَكُنَّ وَسُحْقًا، فَعَنْكُنَّ كُنْتُ أَنَا ضِلُّ^(١).

فهذا العاصي المخاطب لربه قد جعل الدليل المرضي عنده على
معصيته: نفسه وأعضاءه، ولعله قد توهم أنها ستشهد له، فجعل الدليل
والشاهد الذي ارتضاه دليلاً عليه، فانقلبت حجته ومقصوده، وكان ذلك أبلغ
في تبيكته مما لو جيء له بشاهد آخر.

٦ - ومما جاء عن الصحابة من ذلك: ما أجاب به سعد بن أبي وقاص
وابن عمر رضي الله عنهما على من احتج عليهم بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا هُمْ حَتَّى لَا تُكُونَ فَتَنَةً
وَيَكُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]: لكي يقاتلا في الفتنة.

فقد روى البخاري في صحيحه عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه «أتاه
رجلان في فتنة ابن الزبير، فقالا: إن الناس ضيعوا، وأنت بن عمر،
وصاحب النبي صلى الله عليه وسلم، فما يمنعك أن تخرج؟ فقال: يمنعني أن الله حرم دم
أخي، فقالا: ألم يقل الله: ﴿وَقَالُوا هُمْ حَتَّى لَا تُكُونَ فَتَنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:
١٩٣]؟ فقال: قاتلنا حتى لم تكن فتنة، وكان الدين لله، وأنتم تريدون أن
تقاتلوا حتى تكون فتنة، ويكون الدين لغير الله»^(٢).

وبنحوه قال سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه^(٣).

فهذا المحتج قد احتج بالآية على وجوب القتال في تلك الفتنة، فبين له
الصحابيان الجليلان أنهما قد حققا مفهومها بقتالهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن
حال هذا القاتل ومطلوبه يؤول إلى نقيض ما دلَّت عليه الآية التي احتجَّ بها،

(١) أخرجه مسلم (٢/٢٢٨٠) ح (٢٩٦٩).

(٢) صحيح البخاري (٤/١٦٤١)، ح (٤٢٤٣).

(٣) أخرجه مسلم (١/٩٦) ح (٩٦).

بأن تقع الفتنة، ويكون الدين لغير الله، فقلبا استدلاله عليه.

هذا ما يتعلق بالقلب الواضح، وأما ما يتعلق بنقض الدليل، والذي يقرب كثيراً من القلب، فإن أمثلته في الكتاب والسنة متكاثرة، وأكتفي من ذلك بمثال من القرآن ومثال من السنة:

- فأما من القرآن، فكقوله تعالى عن بني إسرائيل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا تُوْمِنُ بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَنَكْفُرُ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾ [البقرة: ٩١].

فهم قد احتجوا على عدم إيمانهم بمحمد ﷺ بأنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم، فجاء نقض هذه الدعوى عليهم بأنهم قد قتلوا الأنبياء الذين أرسلهم الله إليهم، وحرم عليهم قتلهم.

قال الإمام الطبري^(١) رحمه الله: «يعني جل ذكره بقوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٩١] قل يا محمد، ليهود بني إسرائيل - الذين إذا قلت لهم: آمنوا بما أنزل الله قالوا: نؤمن بما أنزل علينا - لم تقتلون - إن كنتم يا معشر اليهود مؤمنين بما أنزل الله عليكم - أنبياءه؟! وقد حرم الله في الكتاب الذي أنزل عليكم قتلهم، بل أمركم فيه باتباعهم وطاعتهم وتصديقهم؟ وذلك من الله جل ثناؤه تكذيب لهم في قولهم: (نؤمن بما أنزل علينا) وتعير لهم^(٢).

(١) هو محمد بن جرير بن زيد بن كثير، أبو جعفر الطبري، الفقيه، المجتهد المؤرخ، المفسر ولد سنة ٢٢٤هـ، وبلغ رتبة الاجتهاد المطلق، وكان له مذهب مستقل، ومن كتبه: جامع البيان في تفسير القرآن، أخبار الأمم والملوك وغيرها، توفي في بغداد سنة ٣١٠هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤/١٩١)، سير أعلام النبلاء (١٤/٢٦٧).

(٢) تفسير الطبري (٢/٣٥٠).

وأما مثال النقض من السنة: فما في الصحيحين أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قال: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: «لَا عَدْوَى، وَلَا صَفْرَ، وَلَا هَامَةَ، فقال أَعْرَابِيٌّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا بَأْسُ إِيْلِي تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الطُّبَاءُ، فَيَأْتِي الْبَعِيرُ الْأَجْرَبُ، فَيَدْخُلُ بَيْنَهَا، فَيَجْرِبُهَا؟ فقال: فَمَنْ أَعْدَى الْأَوْلَ؟»^(١).

فالأعرابي قد أورد مثاله المذكور والمتضمن أن الاختلاط علة موجبة للعدوى، وسبب مستقل له، وأنها تؤثر بنفسها، فذكر له النبي ﷺ صورة تنقض تعليله، وهي أن العدوى لو سلمت مؤثرة بذاتها للزم أن نتوقف عند البعير الأول الذي أصيب بهذا المرض من غير عدوى، وإلا للزم التسلسل الممتنع^(٢)، ففي هذا البعير وجد الحكم (الإصابة بالجرب) مع انتفاء العلة (وهي العدوى)، فانتقضت العلة المزعومة، وبطل كونها علة مستقلة موجبة للعدوى بذاتها طرداً وعكساً.



□ المطلب الثاني: قلب الألقاب في الكتاب والسنة □

لقد جاء في كتاب الله عدة أمثلة لقلب الألقاب التي أطلقها أهل الشرك والنفاق، سواء في ذلك ألقاب المدح التي تسموا بها، أو ألقاب الذم التي أطلقوها على أهل الإسلام.

أ - فأما ألقاب الذم التي أطلقوها على أهل الإسلام، فقد جاء القلب فيها على وجهين:

الوجه الأول: بيان أن لقب الذم الذي أطلقه الكفار إنما يتصف به أولئك الكفار دون المؤمنين.

(١) أخرجه البخاري (٢١٦١/٥) ح (٥٣٨٧)، ومسلم (١٧٤٢/٤) ح (٢٢٢٠).

(٢) انظر: فتح الباري (١٠/٢٤٢).

ومن ذلك :

١ - قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [البقرة: ١١٣].

ومرادهم بالناس هنا: رسول الله ﷺ، والمؤمنون الذين آمنوا به^(١).

فوصفهم بالسَّفه، «والسفيه: الجاهل، الضعيفُ الرأي، القليلُ المعرفة بمواضع المنافع والمضار»^(٢).

فمعنى كلامهم: «أنؤمن كما آمن أهل الجهل، ونصدق بمحمد ﷺ كما صدق به هؤلاء الذين لا عقولَ لهم ولا أفهام؟»^(٣).

فبيَّن الله تعالى كذب دعواهم، وانقلاب وصف الذم عليهم، فقال : ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [البقرة: ١١٣].

قال الإمام الطبري رحمه الله: «وهذا خبرٌ من الله تعالى عن المنافقين - الذين تقدم نعتُهُ لهم، ووصفُهُ إياهم بما وصفهم به من الشك والتكذيب - أنهم هم الجُهَّال في أديانهم، الضعفاء الآراء في اعتقاداتهم واختياراتاتهم التي اختاروها لأنفسهم، من الشكِّ والرَّيب في أمر الله وأمر رسوله وأمر نبوته، وفيما جاء به من عند الله، وأمر البعث، لإساءتهم إلى أنفسهم بما أتوا من ذلك وهم يحسبون أنهم إليها يُحْسِنون، وذلك هو عَيْنُ السَّفه، لأن السفيه إنما يُفسد من حيث يرى أنه يُصلحُ، ويُضَيِّع من حيث يرى أنه يحفظ، فكذلك المنافق: يعصي ربَّه من حيث يرى أنه يطيعه، ويكفرُ به من حيث يرى أنه يُؤمن به، ويسيء إلى نفسه من حيث يحسب أنه يُحسن إليها»^(٤).

(١) انظر: تفسير الطبري (١/٢٩٢).

(٢) تفسير الطبري (١/٢٩٣).

(٣) تفسير الطبري (١/٢٩٣).

(٤) تفسير الطبري (١/٢٩٤-٢٩٥).

٢ - ومن ذلك ما جاء في محاوره موسى ﷺ لفرعون، حيث قال فرعون عن موسى: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ (الشعراء: ٢٧)، فأجاب نبي الله موسى عليه، بما يتضمن قلب هذا اللقب عليه، حيث قال ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٨)، أي فأنتم لم تقرؤا بربوبيته، فكنتم لا تعقلون، والذي لا يعقل هو المجنون.

ففرعون قد رمى نبي الله موسى ﷺ بالجنون، وأطلقها دعوى عارية عن الحجة والبرهان، وأما موسى عليه السلام فإنما قلب عليه هذا اللقب بما يتضمن الاحتجاج على مباحدة العقل عن فرعون وقومه، ولزوم الجنون لهم، حيث قال: ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٨): «أي: هو الذي جعل المشرق مشرقاً وتطلع منه الكواكب، والمغرب مغرباً تغرب فيه الكواكب، ثوابتها وسياراتها، مع هذا النظام الذي سخرها فيه وقدرها، فإن كان هذا الذي يزعم أنه ربكم والهكم صادقاً فليعكس الأمر، وليجعل المشرق مغرباً، والمغرب مشرقاً، كما أخبر تعالى عن ﴿الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّكَ اللَّهُ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٢٥٨)»^(١). بل إن فرعون وأسلافه الفراعنة لم يجاوز ملكهم عرش مصر، فلم يملكوا شيئاً من الأقطار المجاورة له، فضلاً عن المشرق والمغرب، فتبين لهم عندهما أن موسى ﷺ إنما دعاهم لعبادة الملك الذي يملك الملوك، ويملك الأقطار، ويملك كل شيء^(٢)، ولذا فإن فرعون لما سمع هذه الحجج الباهرة انقطع أمره، ولم يجد ما يجابه به نبي الله ﷺ إلا طريق التعسف

(١) تفسير ابن كثير (٦/١٣٩).

(٢) انظر: تفسير القرطبي (١٩/٣٤٤-٣٤٥).

والتعذيب، فقال بعدها: ﴿قَالَ لَيْنٍ أَخَذَتِ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩].

الوجه الثاني: بيان أن اللقب الذي أطلقوه على أهل الإيمان إنما يقتضي المدح، لا الذم، وذلك إذا حمل على وجهه الصحيح، فمن ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٦١].

وهذه الآية نزلت في جماعة من المنافقين يؤذون رسول الله ﷺ، ويعيبونه، ويقولون ما لا ينبغي، ويقولون: نقول ما شئنا، ثم نأتيه فننكر ما قلنا، ونحلف، فيصدقنا بما نقول، وإنما محمد أُذُنٌ سامعةٌ، يسمع من كل أحدٍ ما يقول، فيقبله ويصدقُه^(١).

يقال: (رجلٌ أذنٌ): إذا كان يسمع مقال كل أحد.

فهم قد وصفوا رسول الله ﷺ بأنه (أذن)، وأرادوا بهذا التلقيب ذم النبي ﷺ، ووصفه بالسذاجة وعدم التبيين والتثبت والتمحيص، فردَّ الله عليهم بقوله: ﴿قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٦١] أي أنه ﷺ أذنٌ خيرٌ لا أذنٌ شرٌّ، أي يسمع الخير ولا يسمع الشر.

فبيِّن أن هذا الوصف (التصديق لمن كلمه) إنما يختص بالمؤمنين الصادقين، دون المنافقين الكاذبين^(٢)، وإذا ما حمل على هذا كان وصف مدحٍ وثناء، لا ذمٍّ وعيب، فانقلب هذا التلقيب عليهم.

(١) انظر: تفسير الطبري (١٤/٣٢٤)، تفسير البغوي (٤/٦٧)، تفسير القرطبي (٨/١٩٢)، تفسير ابن كثير (٤/١٧٠).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٤/٣٢٦-٣٢٧)، تفسير البغوي (٤/٦٧).

قال الطيبي رحمته الله عن هذه الآية: «كأنه قيل: نعم، هو أذن كما قلت، إلا أنه أذن خير، لا أذن شر، فسلم لهم قولهم فيه، إلا أنه فُسر بما هو مدح، وإن كان قصدوا بذلك المذمة»^(١).

٢ - ومن ذلك أيضاً ما جاء في ذم أهل الشام لعبد الله بن الزبير رضي الله عنه، وتعيينه بأنه: (ابن ذات النطاقين) جاعلين هذا اللقب والتكنية لقب ذم وعيب.

فقد جاء في الصحيح: عَن وَهَبِ بْنِ كَيْسَانَ قَالَ: (كَانَ أَهْلُ الشَّامِ يُعَيِّرُونَ ابْنَ الزُّبَيْرِ، يَقُولُونَ: (يَا بَنَ ذَاتِ النَّطَاقَيْنِ)، فَقَالَتْ لَهُ أَسْمَاءُ: (يَا بُنَيَّ، إِنَّهُمْ يُعَيِّرُونَكَ بِالنُّطَاقَيْنِ، هَلْ تَدْرِي مَا كَانَ النَّطَاقَانِ؟ إِنَّمَا كَانَ نَطَاقِي شَقَقْتُهُ نِصْفَيْنِ، فَأَوْكَيْتُ قَرْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِأَحَدِهِمَا، وَجَعَلْتُ فِي سُفْرَتِهِ آخَرَ) قَالَ: (فَكَانَ أَهْلُ الشَّامِ إِذَا عَيَّرُوهُ بِالنُّطَاقَيْنِ يَقُولُ: أَيُّهَا وَالِإِلَهِ، تِلْكَ شِكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا)^(٢)^(٣).

ولما قتل الحجاج عبد الله بن الزبير - رضي الله عنه - وعن أبويه - ... دخل على أمه أسماء رضي الله عنها، فقال: (كَيْفَ رَأَيْتِنِي صَنَعْتُ بِعَدْوِ اللَّهِ) قالت: (رَأَيْتُكَ أَفْسَدْتَ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ، وَأَفْسَدَ عَلَيْكَ آخِرَتَكَ، بَلَّغْنِي أَنَّكَ تَقُولُ لَهُ: يَا بَنَ ذَاتِ النَّطَاقَيْنِ، أَنَا وَاللَّهِ ذَاتُ النَّطَاقَيْنِ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكُنْتُ أَرْفَعُ بِهِ طَعَامَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَطَعَامَ أَبِي بَكْرٍ مِنَ الدَّوَابِّ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَنِطَاقُ الْمَرْأَةِ الَّتِي لَا تَسْتَعْنِي عَنْهُ...) ^(٤).

(١) مرقاة المفاتيح (١١/١٤٩).

(٢) شطر بيت لأبي ذؤيب الهذلي، صدره: (وعيرها الواشون أني أحبها)، انظر: غريب الحديث لابن قتيبة (٢/٤٣٨)، معجم الأدباء (٣/٣٠٩)، فتح الباري (٩/٥٣٣)، وقال ابن قتيبة في غريب الحديث: «ولست أدري أخذ ابن الزبير هذا من أبي ذؤيب، أم ابتداها هو، أو هي كلمة مقولة».

(٣) أخرجه البخاري (٥/٢٠٦٠) ح (٥٠٧٣).

(٤) أخرجه مسلم (٤/١٩٧١) ح (٢٥٤٥).

فالحاصل أن هذا اللقب إنما أراد به الحجاج وأهل الشام الدم والتعير، فبيّن لهم عبد الله وأمه ﷺ أنه إنما يقتضي المدح والثناء، وبهذا ينقلب التلقب عليهم.

ب - وأما لقب ألقاب المدح التي تسمّوا بها، فقد جاء في القرآن على وجهين أيضاً:

الوجه الأول: بيان أن من تسمّى بها من الكفار والمنافقين فإنما يستحقّ نقيضها.

وهذا في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [البقرة: ١١ - ١٢].

فقلب لقب (المصلحين) عليهم، وبين أنهم الأحرى والأحق بنقيضه، وأنهم ﴿هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾.

الوجه الثاني: بيان أن لقب المدح إنما يستحقه أهل الإسلام والإيمان، دون أولئك الكفار.

وهذا من مثل قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَيْنَ رَبِّعَنَّا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْزُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [المنافقون: ٨]، وقد تقدم^(١)، وفيه بيان للأحق بلقب (الأعز) وأنهم المؤمنون، وفيه حصر هذا اللقب على أهل الإيمان، بدليل تقديم الخبر في قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨] وإذا انحصر هذا اللقب عليهم لزم المنافقين نقيض هذا اللقب، وأنهم هم الأذلون، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ ﴿٢٠﴾﴾ [المجادلة: ٢٠].

(١) ذكر هذا المثال فيما سبق من جهة كونه تعليلاً واستدلالاً، حيث جعلوا العزة علة لحكم الإخراج، فقلب ذلك الحكم عليهم، وذكره هنا من باب كون (الأعز) لقباً، فقلب ذلك اللقب.

هذا بعض ما تبين للباحث اندراجه في القلب من الحجج والألقاب الواردة في الكتاب والسنة، ولعل من فتح الله عليه ورزقه مزيد تأمل وتدبر ونظر أن يستخرج من نصوص الوحيين ومن آثار الصحابة أضعافها، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء.



المبحث الرابع

كيفية الجواب عن القدح بالقلب.

المراد بالجواب عن قلب الدليل: أن يدفع المستدلّ اعتراض المعترض ليسلم له أصل استدلاله.

وباستقراء ما ذكره أهل الأصول حول أجوبة القلب يتبيّن أنها - على سبيل الإجمال - تتنوّع حسب أمور أربعة:

١ - المختار في قبول القلب.

٢ - المختار في ماهية القلب.

٣ - نوع القلب.

٤ - كل مثال بحسبه.

فأما الأمر الأول: وهو المختار في قبول القلب، فإن المعترض إذا قلب دليلاً على المستدلّ، وكان ذلك المستدلّ لا يرى حجّة القلب أصلاً، أو لا يرى حجّة ذلك النوع من القلب الذي استخدمه المعترض في قلبه (كقلب المساواة مثلاً)، فإنه من البدهي أن يجيب المعترضُ المستدلّ بأنه لا يرى حجّة هذا النوع من القلب أصلاً، فيعود الكلام من الخلاف في المثال بعينه إلى الخلاف في حجّة القلب، وسيأتي - في مبحث حجّة القلب - الكلام على حجّة القلب عموماً، وعلى حجّة كل نوع من أنواعه، كما سيأتي أن من أقسام القلب ما لا يتجه في قبوله خلاف، وهما:

١- قلب النصوص (والذي سبق أن غالب تسمية العلماء له: المشاركة في الدليل).

٢- قلب القياس الذي يبين فيه المعترض أن علّة المستدلّ لا دلالة فيها

على مذهب المستدلّ ولا من وجه.

وسياتي البيان أيضاً أن غالب القلب الوارد في المباحث العقديّة هو من هذا القبيل، خصوصاً قلب النصوص، وعليه فهذا الجواب - بعدم قبول القلب - لا يتوجه إلى القلب الوارد في مباحث العقيدة في عمّة تطبيقاته، والله أعلم.

وأما الأمر الثاني: وهو المختار في ماهية القلب، فقد سبق بيان الخلاف فيه، وأن جمهور العلماء قد رجّعوا القلب إلى المعارضة، وعليه فقد جعلوا الأجوبة عن قادح القلب مندرجة ضمن الأجوبة عن المعارضة، باستثناء أمرين:

الأوّل: هو الجواب بمنع وجود العلة، فلا يمكن للمستدلّ أن يجيب به؛ لأنه التزم وجود العلة في استدلاله، فكيف يرجع ويمنعها، فإن منعها منه يكون هدماً لما بناه، ورجوعاً عمّا التزمه واعترف بصحته، بخلاف مطلق المعارضة، فإن المستدلّ فيها لم يعلّل بعلة القالب ولا التزمها، فجاز له منعها.

الثاني: قلب القلب - عند البعض - وقد تقدم بيانه وذكر الخلاف فيه في مبحث ماهية القلب.

وأجوبة المعارضة تختلف حسب نوع المعارضة، إلا أن ما يهمنا هنا هو المعارضة في الفرع، حيث يندرج القلب فيها، وأجوبة المعارضة في الفرع ترجع إلى جوايين، هما:

١ - أن يعترض المستدلّ على السائل بكل ما للسائل أن يعترض به ابتداءً من الأسئلة الواردة على النص أو القياس.

فيتوجه المستدلّ إلى معارضة المعترض بالقدح مستعملاً قواعد الاستدلال عموماً؛ وذلك لأن المعارض أصبح مستدلاً بمعارضته تلك، فيردّ

عليه ما يرد على المستدل من الاعتراضات، كفساد الوضع، وفساد الاعتبار، والنقض، والمنع بأنواعه، وغيرها من الأسئلة، باستثناء سؤال منع وجود العلة، كما سبق آنفاً.

وهل للمستدل أن يعترض على معارضة السائل بالمعارضة؟

خلاف بين الأصوليين، وهي مسألة: (معارضة المعارضة)^(١)، وهي نظير مسألة: (قلب القلب) السالفة الذكر، ولذلك فقد سبق البيان بأن من جوّز قلب القلب استدّل على جوازه بجواز معارضة المعارضة.

٢ - أن يرجّح المستدلّ ما ذكره على ما ذكره السائل بأي وجه من وجوه ترجيح الأقيسة، ووجوه الترجيح يذكرها العلماء في باب مستقل ضمن مباحث العلة في القياس^(٢)، فإذا لم يستطع المستدلّ الترجيح انقطع.

وعلة ذلك أن الرجحان يدفع المساواة المانعة عن العمل، فإذا وجد الرجحان فات المنع وتمّ غرض المعلل من ثبوت العمل بمقتضى قياسه^(٣).

وأما من رأى أن القلب إفسادٌ وليس معارضة، فجوابه عنده أن يتكلم

(١) انظر: البحر المحيط (٥/٣٤٢).

(٢) انظر في بيان الترجيح ووجوهه: شرح الكوكب المنير (٤/٦١٦-٧٥٢) حيث تكلم على الترجيح بقراءة (١٣٠) صفحة، ثم قال بعدها: «وضابط الترجيح: أنه متى اقترن بأحد متعارضين أمرٌ نقلّيٌّ أو اصطلاحيّ، عامٌّ أو خاصٌّ، أو قرينة عقلية أو لفظية أو حالية، وأفاد زيادة ظنٍّ: رُجِّحَ به، وتفاصيله - أي تفاصيل الترجيح - لا تنحصر» اهـ.

(٣) انظر في جواب المعارضة في الفرع: المعونة في الجدل للشيرازي (١٥٤، ١٨٤)، البرهان في أصول الفقه (٢/٦٨٣)، الواضح في أصول الفقه (٢/١٧٨)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدني (٤/١٢٤)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٦٠٧)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٤٢-٥٤٦)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/١٠٠)، شرح العضد (٣٥٨)، شرح الكوكب المنير (٤/٣١٩)، الأسئلة والأجوبة الواردة على القياس وطرق دفعها لمحمد الجهني (٤٤٥).

عليه بما يبطله ليسلم له دليله، فيمنع حكم القالب أو تأثير الوصف فيه، أو غير ذلك، لكن لا يقبل فيه الترجيح، ولا المطالبة بصحة العلة في الأصل، ولا يجوز قلبه مرة أخرى، كما تقدم في مسألة قلب القلب^(١).

وأما الأمر الثالث: وهو نوع القلب، فإن أجوبة القلب تختلف باختلاف أنواعه:

١ - فأما جواب القلب بحكم مقصود (كما هو في تقسيم البعض للقلب، ويدخل فيه عامة الأقسام السالفة الذكر في تقسيم القلب، وهي التي يبين المعترض فيها أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه وعليه من وجه) فجوابه هو ما سبق ذكره في الأمر الثاني، وذلك بأن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل المبتدأة، أو يرجح ما ذكره على ما ذكره المستدل^(٢).

٢ - وأما قلب التسوية فجوابه كذلك، بأن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل المبتدأة.

ومن الأجوبة التي تختص بقلب التسوية: أن يمنع المستدل التسوية لسبب ما، كأن يقول في مثال طلاق المكره - والذي سبق بيانه عند الكلام على قلب التسوية - : لا يجوز التسوية بين الإيقاع والإقرار؛ لأن الإقرار يدخله الصدق والكذب، بخلاف الإيقاع، فإنه إذا وُجد وقع.

وأجاب بعضهم بقوله: إن الحكم الذي ذكرت مصرح به، والذي عارضتني به غير مصرح به، والمصرح به أولى من غير المصرح، ولهذا فإن الصريح من ألفاظ صاحب الشرع يقدم على غير الصريح^(٣).

(١) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٥)، شرح اللمع (٢/٩٢٠).

(٢) انظر: الملخص في الجدل (٢/٧٤٧-٧٤٨)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٥٩)،

الواضح في أصول الفقه (٢/٢٧٧)، البحر المحيط (٥/٢٩٤).

(٣) انظر في أجوبة قلب التسوية: الملخص في الجدل (٢/٧٤٩-٧٥٠)، المعونة في الجدل

للسيرازي (٢٦٠)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢١٠)، البحر المحيط (٥/٢٩٦).

إلا أن هذا الجواب الأخير راجع إلى الخلاف في قبول قلب التسوية، كما سبق ذكره ضمن الحجج عند ذكر ذلك الخلاف.

٣ - وأما جواب القلب بجعل المعلول علّة والعلّة معلولاً فمن ثلاثة أوجه:

١/ أن يبين المستدلّ أنّ مثل هذا لا يمنع صحة الدليل، وذلك مثل أن يقول: هذه أمارات بجعل صاحب الشرع، ويجوز أن يجعل صاحب الشرع كل واحد من الحكمين أمانة للآخر.

وحاصل هذا الجواب راجع إلى الخلاف في قبول هذا القلب كما سبق بيان حججهم عند ذكر هذا القسم من القلب.

٢/ أن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل المبتدأة.

٣/ أن يرجح ما علل به على القلب^(١).

وأجاب الحنفية عنه (وهم ممن قبل هذا القلب): بأن المخلص منه أن يخرج المستدلّ الكلام بطريق الاستدلال، لا بطريق التعليل، ولكن ذلك إنما يصلح إذا ثبت أن الشيثين نظيران متساويان، فيدل كل واحد منهما على صاحبه^(٢).

وأما الأمر الرابع من الأمور التي تختلف أجوبة القلب حسبها، فهو: كلُّ مثال بحسبه.

ذلك أن لكل مثالٍ أجوبته الخاصّة التي تختلف من مثال إلى مثال، حسب أدلة ذلك المثال وأوجه الاستدلال والاعتراض فيه، ومسالك العلّة التي اعتبرها كلٌّ من المستدلّ والمعترض فيه، والمرجّحات التي تقوي قول

(١) انظر: المعونة في الجدل للشيرازي (٢٦١)، البحر المحيط (٢٩٧/٥).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢٢٣/٢)، كشف الأسرار عن أصول البيهقي للبخاري (٩٤/٤).

كُلُّ منهما، إلى غير ذلك من الأمور التي لا سبيل إلى حصرها، وليس هذا مجال ذكر أجوبة كُـلِّ مثال، فذلك مما لا سبيل إلى حصره، والله أعلم.



ملحق: علاقة القلب بغيره من القوادح

سبق الكلام في توطئة هذا الباب عن تداخل قوادح الاستدلال عموماً، وبيان أوجه ذلك التداخل وأهميته، وفي هذا المطلب أبين بعض القوادح المقاربة لقادح القلب، والتي قد تتداخل معه، وذلك أن المستعرض لقوادح الاستدلال - خصوصاً ما كان مختصاً بالقياس منها - يرى أن بعضها يقارب البعض الآخر، حتى يكاد يكون الفرق بين بعضها وبعض دقيقاً أو غير بيّن، وقد رأى الباحث أن الكلام على القوادح المقاربة للقلب وتداخله مع بعضها على قدرٍ من الأهمية، وأهميته تظهر من خلال أمور منها:

١- أنه قد يحصل إشكال عند قراءة تعريف القلب وتعريف بعض القوادح المقاربة له كما سيأتي، وقد لا يتبين للقارئ - من أول وهلة - وجه الفرق بينهما، خاصة وأن التنبيه على وجوه الفرق بينها لم يتعرض له إلا القليل من أهل الأصول، ونظراً لأن غالب عمل العلماء هو سرد تلك القوادح سرداً، فإنه قد يظن القارئ أنها متميزة ومتباينة على وجه التمام، فيبقى الناظر متحيراً بين توهم التمايز التام، وبين قرب التعريفات والحدود، وهذا اللبس إنما ينجلي ببيان تلك العلاقة بين القلب وما قاربه من تلك القوادح.

٢- كما أن أهمية الكلام على هذه العلاقة تظهر عند التطبيق، فعند النظر لبعض الأمثلة في مجال الردّ والجدل، سواء كانت في المباحث الفقهية أو العقديّة، قد يلتبس على الناظر في أي قادح تداخل تلك الردود، حيث تتنازعها عدّة من تعريفات القوادح، فعند بيان تلك العلاقة وذلك التداخل، يتبين أن إدخالها تحت قادح ما لا يمنع من إدخالها تحت غيره، حتى لو كان دخولها في بعضها أظهر من الآخر،

إذ المسألة لا تعدو أن تكون مجرد اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح.

٣- ولا شك أن تحقيق هذا الأمر مما يوسع دائرة الأمثلة لقادح القلب واستعمال العلماء له، خصوصاً ما أورده السلف من ردود على المبتدعة، بل إن ذلك مما يبين دقة ما أورده شيخ الإسلام - في الكلام الذي سيأتي ذكره - من التزامه أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله، حيث إن ذلك لا يلزم منه أن يكون مقصوراً على ما ذكره العلماء تحت القلب، بل قد يلتحق ببعض القوادح المقاربة للقلب.

٤- كما أن ما ذكره بعض العلماء من أحكام على الاعتراضات الأخرى يمكن إجراؤها على ما قاربها من الاعتراضات، كما في الأجوبة على الاعتراضات الأخرى المقاربة للقلب، إذ يمكن إجراء بعضها كجواب عن الاعتراض بالقلب عند الغلط في استعماله، خصوصاً حين يستخدم في الباطل فيما يتوهمه أهل البدع في استخدامهم للقلب.

وفيما يلي بيان أهم تلك القوادح المقاربة لقادح القلب، مع بيان تعريفها، والتمثيل لها باختصار واقتصار، ثم بيان أوجه العلاقة والفرق بينها وبين القلب.

والقوادح التي ظهر للباحث مقاربتها للقلب هي: المعارضة، والمنع، وفساد الوضع، والنقض (أو المناقضة)، والقول بالموجب.

أولاً: فساد الوضع.

تعريفه: هو أن يعلق على العلة ضد ما تقتضيه^(١).

(١) المعونة في الجدل للشيرازي (٢٥٠)، التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٤/١٩٩).

والبعض عبر بالنقيض، أي: أن يعلق على العلة نقيض ما تقتضيه^(١)،
والبعض عبر بالخلاف^(٢)، وبعضهم جعل التعبير بالضد مختصاً بفساد
الوضع، والتعبير بالخلاف مختصاً بفساد الاعتبار^(٣).

وبعضهم جعل فساد الوضع على صورتين:

الصورة الأولى: كون الجامع بين الأصل والفرع ثبت اعتباره بنص أو
إجماع في نقيض الحكم.

والصورة الثانية: كون الدليل على هيئة غير صالحة لاعتباره في ترتيب
الحكم عليه، كتلقي التخفيف من التخليط.

فالفرق بين الصورتين أن الصورة الأولى عرفت بالنص والإجماع،
والصورة الثانية عرفت من ناحية الأصول، أي العلة في القياس.

(١) روضة الناظر وجنة المناظر (٢/٣٠٢)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/٩٠)، شرح العضد (٣٤٣)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٤٢)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٤٧٢).

(٢) شرح الكوكب المنير (٤/٢٤٢).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٤٧٣).

وفساد الاعتبار - عند من فرّق بينه وبين فساد الوضع - هو: مخالفة القياس لنص أو
إجماع، انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/٣٥٧٨)، فواتح الرحموت شرح
مسلم الثبوت (٢/٣٨١).

وإن كان بعض أهل الأصول والجدل - خاصة من متقدميهم - ذهب إلى عدم التفريق
بينهما، انظر: المنتخل في الجدل للغزالي (٤٣٤) مع حاشية المحقق، البحر المحيط
(٥/٣٢١).

وقد ذكر الأصوليون - عند ذلك - مسألة الفرق بين فساد الوضع وفساد الاعتبار،
والعلاقة بينهما، وليس هذا موضع ذكرها، فالشأن فيه يسير، وكما قال الطوفي:
«الخلاف في ذلك اصطلاحى لا يضر، وإطلاق كل واحد منهما على الآخر لا ينافي
اللغة». شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٤٧٣).

والصورة الثانية قد جعلها بعضهم على نوعين:

أحدهما: أن يكون الدليل صالحاً لضع ذلك الحكم.

والثاني: أن يكون الدليل صالحاً لنقيض ذلك الحكم.

فالنوع الأول كتلقي التخفيف من التغليظ، أو التوسيع من التضييق.

والنوع الثاني كتلقي الإثبات من النفي، أو النفي من الإثبات.

وذكر البعض له أقساماً أخرى.

ومن أمثله: إذا قال المستدلّ الحنفي: القتل العمدة كبيرة، فلا يوجب

كفارة، قياساً على الزنى وسائر الكبائر.

فيقول المعترض: هذا فاسد الوضع؛ لأن كونه كبيرة يقتضي التغليظ

عليه، لا التخفيف عنه، وفي إيجاب الكفارة عليه تغليظ، وفي إسقاطها

تخفيف.

وهل فساد الوضع قادح مختص بالقياس؟ قال بذلك بعض أهل الأصول^(١)،

بينما ذهب بعضهم إلى أنه عامٌّ في الدليل مطلقاً قياساً كان أو غيره^(٢).

أما بيان علاقة القلب بفساد الوضع فسيأتي ذكرها بعد بيان النقض.

ثانياً: النقض.

ويسميه البعض - خصوصاً الحنفية - بالمناقضة.

(١) نزهة خاطر العاطر (٢/٣٠٢).

(٢) نثر الورود على مراقي السعود (٢/٥٤٩). وانظر في الكلام على قادح فساد الوضع:

البرهان في أصول الفقه (٢/٦٦٦-٦٦٩)، التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٤/

١٩٩)، شرح العضد (٣٤٣-٣٤٤)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/٨٩-

٩٢)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٤١-٢٤٥)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/

٤٧٢-٤٨٠).

تعريفه: هو وجود الوصف المُدَّعى علةً بدون الحكم^(١).

فالمراد من النقض أن يذكر المستدلّ قياساً ويدعي فيه علةً أوجبت ثبوت الحكم في الفرع، فيقصد المعترض إلى إبطال علية ذلك الوصف، فيأتي بمسألة أخرى وجدت فيها عين علة المستدلّ، ولم يوجد فيها الحكم الذي ذكره المستدلّ، فيكون ذلك دالاً - عند المعترض - على أن ذلك الوصف الذي ذكره المستدلّ لا يصلح أن يكون علةً للحكم، إذ لو كان علةً لا طردت عليه في كل المسائل.

ومن هنا كان علماء الأصول يبحثون مسألة النقض في ثلاثة مواضع:

- ١- في قواعد القياس.
 - ٢- وفي مبحث اطراد العلة عند ذكرهم لشروط العلة، فقد جعل كثير من الأصوليين اطراد العلة شرطاً لصحتها، وعدم اطرادها (وهو انتقاضها) دليلاً على فساد التعليل بها^(٢).
 - ٣- وربما أفرد البعض لها مبحثاً باسم تخصيص العلة (وهو المراد بانتقاضها)^(٣)، والشأن في ذلك واحد.
- وقد بين شيخ الإسلام أن النقض يرد على الحدود، وعلى الأدلة، وعلى

(١) تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/٣٢١)، وانظر: روضة الناظر وجنة المناظر (٢/٣١٣)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٠٧).

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/٥٥٩)، روضة الناظر وجنة المناظر (٢/٢٧٦)، شرح مختصر الروضة (٣/٣٢٣)، البحر المحيط (٥/١٣٥)، شرح الكوكب المنير (٤/٥٦)، مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (٤٧٨).

(٣) انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/٢٧٤)، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية (١/٣٢٣).

الشروط، وعلى العلل، وعلى كل قضيّة كلية^(١).

وقد أطال أهل الأصول الكلام في الخلاف في تخصيص العلة وفي النقض، ومتى يكون قادحاً في العلة، وقد رجح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته أن تخصيص العلة لا يجوز إلا لفوات شرط، أو وجود مانع، فإذا انتقضت العلة فعلى المستدل أن يبين أن صورة النقض اختصت بفوات شرط أو وجود مانع من ثبوت الحكم فيها، بخلاف الفرع، فإنه ليس فيه المانع الموجود.

قال شيخ الإسلام رحمته عن هذا القول: إنه «أقرب إلى الإنصاف، وقلة الأسئلة والأجوبة، وانضباط الكلام، وهذا القول - في الجملة - قول طوائف من الناس، حتى إن من الناس من يقول: هو قول الأئمة الأربعة، وهو قول عامة الجدليين المتأخرين العراقيين والخراسانيين، حنفيهم وشافعيهم وحنبليهم، وهو أصوب الأقوال، وعليه يحمل ما اختلف من كلام الأئمة»^(٢).

ثم ذكر في ذلك «أصلين تَقِفُ اللَّيْبَ عَلَى الْحَقِّ:

أحدهما: أن العلة إذا انتقضت في صورة ليس بينها وبين الفرع فرق - أو ليس بينها وبين نفيه^(٣) الصور فرق - فلا يشك لبيب أنها ليست بعلّة حتى لو كانت منصوصة، للعلم أن النص إنما بين بعض أوصاف العلة التي يحتاج إلى بيانها، وترك ذكر النافي لظهوره والعلم به... .

الثاني: إذا تخلف الحكم عنها في صورة من الصور، لاختصاص تلك الصورة بما ينفي الحكم، فإن ذلك لا يمنع من اقتضاها للحكم في صورة ليس فيها ما ينافي الحكم»^(٤).

(١) تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية (١/٣٢٢).

(٢) المرجع السابق (١/٣٢٤).

(٣) هكذا، ولعل الصواب: بقية.

(٤) المرجع السابق (١/٣٢٥-٣٢٦).

ثم ذكر محل الاختلاف بين العلماء في تخصيص العلة، وبين أنه قريب يرجع إلى اختلاف في العبارة واختلاف في الاصطلاح، لا يرجع إلى اختلاف في استدلال ولا حكم^(١).

ومثال النقض: في مسألة زكاة الحلبي:

إذا ما قال المستدلّ - الذي لا يرى زكاة الحلبي - : «الحلبي مالٌ غيرُ نامٍ، فلا زكاة فيه، كثياب البذلة».

فهنا المستدلّ جعل العلة في قياسه أن الحلبيّ (مالٌ غير نامٍ).

فيعترض المعترض - الذي يرى وجوب زكاة الحلبي - بقوله: «هذا ينتقض عليك بالحليّ المحرم فقد وُجِدَتْ فيه العلة (أنه مالٌ غير نامٍ)، وتخلف الحكم (حيث إن الزكاة تجب فيه باتفاق)، فهذا دليل على بطلان علتك»^(٢).

ومما يشار إليه أن القدح بالنقض مما يردُّ كثيراً في مباحث العقيدة وردود أهل السنة على مخالفيهم، وهو مما يشير إلى تناقض أهل البدع، حيث يعملون قواعدهم في باب، ويناقضونها في باب آخر.

ومن أبرز أمثله في العقيدة: ما أجاب به الأئمة عن من أثبت بعض الصفات دون بعض زاعماً أن ما نفاه منها يستلزم التشبيه دون ما أثبته، فإذا أثبت العلم والسمع - مثلاً - ونفى الغضب، بعلّة أن الغضب من صفات المُحدثات؛ فإثباته يستلزم التشبيه، فإن قوله هذا ينقض عليه فيما أثبته،

(١) المرجع السابق (١/٣٢٣-٣٢٦) وانظر - في الكلام على قادح النقض ومسائله وأمثله والجواب عنه - : البرهان في أصول الفقه (٢/٦٣٤)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٠٧-١١٢)، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية (١/٣٢١-٢/٤٠٠)، البحر المحيط (٥/٢٦١)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٨١).

(٢) شرح الكوكب المنير (٤/٢٨٢).

فيقال: دَلَّ الشرع والعقل أن العلم والسمع من صفات المُحدَثات كذلك، فإثباتها - على قاعدتك - سيستلزم التشبيه، فعِلَّتْكَ التي عِلَّتْ بها نفيك للغضب - وكلُّ ما نفيته - تنتقض عليك في العلم والسمع وكلُّ ما أثبتته من الصفات فلا تورّد شيئاً فيما نفيته إلا انتقض عليك ولزمك فيما أثبتته^(١).

علاقة القلب بفساد الوضع والنقض.

عند النظر إلى ما تقدم بيانه من معاني هذه القوادح الثلاثة (القلب - فساد الوضع - النّقض) نرى أن ثمة جامعاً مشتركاً يجمع بينها، حتى لا يكاد الناظر إلى بعض تلك التعاريف - خصوصاً تعريفي القلب وفساد الوضع - أن يبدو له فرقٌ بيّنٌ بينها من بادي الأمر.

فقد سبق تعريف القلب بأنه: أن يعلّق المعترض (القالب) نقيضَ حكمِ المستدلِّ على علّةِ المستدلِّ بعينها.

أما فسادُ الوضع فقد سبق تعريفه بأنه: أن يعلّق المعترض على العلّةِ ضدَّ (والبعض يقول: نقيض) ما تقتضيه.

وهذان الحدان متقاربانِ جدّاً، لذا ذهب بعض أهل الأصول - كابن المنير وغيره - إلى أن فساد الوضع وفساد الاعتبار ليسا باعتراضين زائدين، ثم بيّن رجوعهما إلى القلب، أو إلى غيره^(٢).

قال ابن إمام الكاملية^(٣): «واعلم أن القلب يشبه فسادَ الوضع من حيث

(١) انظر: التدمرية (٣١-٣٢).

(٢) انظر: البحر المحيط (٥/٣٢١)، التحبير شرح التحرير (٧/٣٥٦٤).

(٣) هو الفقيه الأصولي الشافعي كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، المعروف بابن إمام الكاملية، وكنيته أبو محمد، ولد بالقاهرة سنة (٨٠٨هـ)، ودرس فنون العلم على جمع من العلماء، وعرف بالذكاء وصحة الفهم، من مصنفاته: تيسير الوصول =

إنه إثبات نقيض الحكم بعلة المستدل؛ لأن حاصله إبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص؛ وذلك لأن الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم، والوصف الواحد لا يثبت به نقيضان^(١).

ولا يبعد عن حدِّهما حدُّ النقض، وهو: وجود الوصف المُدَّعى علةً بدون الحكم.

ولو أردنا إيجاد الأمر المشترك بين هذه الثلاثة؛ لوجدنا أنه يتمثل ببيان المعترض أن ما ذكره المستدل من دليل أو علة فإنه ثابت مع نقيض ما ذكره المستدل من حكم.

هذا هو الأمر الجامع بينها، ثم ينفرد كل واحد منها بفرق عن غيره بيَّنه بعض أهل الأصول، وخلاصة ما ذكره في الفرق بينها:

أن النقض هو: ثبوت نقيض الحكم مع وصف المستدل، لكنَّ ثبوت نقيض ذلك الحكم لا يلزم أن يكون بنفس ذلك الوصف (وصف المستدل)، بل يكفي مجرد الاقتران، كما لا يلزم كونه بأصل المستدل.

أما فساد الوضع فهو: ثبوت نقيض الحكم مع وصف المستدل بذلك الوصف، لكن بأصل غير أصل المستدل.

أما القلب فهو: ثبوت نقيض الحكم مع وصف المستدل بذلك الوصف وبنفس أصل المستدل.

= إلى منهاج الأصول وهو شرح لمنهاج البيضاوي في أصول الفقه، وكذا طبقات الأشاعرة، وله جزء لطيف في التحذير من ابن عربي، فقد كان يصرح بالإنكار عليه حتى رجع إليه كثيرون من معتديه، توفي سنة (٨٧٤هـ).

انظر: الضوء اللامع (٩٣/٩)، هدية العارفين (٢٠٦/٦).

(١) تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٩/٦-١٠).

ومعنى قولهم في فساد الوضع (بذلك الوصف) أي: أن الوصف في فساد الوضع هو الذي أنتج ذلك الحكم المناقض وأثبته، أما في النقض فلا يلزم أن يكون الوصف فيه هو الذي أنتج ذلك الحكم، بل يكفي - في النقض - ثبوت الحكم المناقض لحكم المستدل مع وصف المستدل، سواء كان هذا الحكم المناقض ثبت بذلك الوصف أو بغيره.

ويلاحظ أن تفريقهم بين فساد الوضع والقلب - بأن القلب ما كان بأصل المستدل، وفساد الوضع ما كان بأصل آخر - إنما هو على ما سبق بيانه في مبحث التعريف الاصطلاحي للقلب في ذكر من أضاف إلى تعريف القلب ضابط: ويرده إلى أصل المستدل بعينه، وسيأتي - في مبحث ضوابط القلب الصحيح - بيان قول بعض الأصوليين - خلافاً لعامتهم - بأنه لا يشترط اتحاد الأصل، فعلى هذا القول فإن حد القلب يكون مطابقاً لحد فساد الوضع.

وعلى ما سبق من التفريق - باعتبار قول عامة الأصوليين - يكون فساد الوضع نقضاً وزيادة، ويكون القلب نقضاً وفساداً وضع مع زيادة، فالقلب - على ذلك - أخص من فساد الوضع، وفساد الوضع أخص من النقض^(١).

قال المرदाوي^(٢): «سؤال فساد الوضع نقض خاص؛ لإثباته نقيض الحكم، فإن ذكر المعترض نقيض الحكم مع أصله... فهو القلب، لكن

(١) انظر: شرح العضد (٣٤٣)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/١٣٥٤)، التقرير والتحير - ط دار الكتب العلمية (٣/٣٤٠)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٤٣)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/٣٦٧)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/١١)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٩٣).

(٢) هو علي بن سليمان بن أحمد بن محمد العلاء المرदाوي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، ويعرف بالمرداوي شيخ المذهب، ولد بمراد سنة (٨٢٠هـ)، ونشأ على طلب العلم والحفظ، ثم انتقل إلى دمشق، وتبحر فيها بالفقه وأصوله، حتى حاز رئاسة المذهب، من مصنفاة: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ومختصره: =

اختلف أصلهما»^(١).

وقد بيّن الأمدي العلاقة بين فساد الوضع والقلب والنقض بطريقة أخرى، حيث قسّم فساد الوضع إلى أقسام، ثم بيّن ما يدخل في القلب من هذه الأقسام وما يدخل في النقض منها، وفي ما يلي بيان لتقسيمه مع بعض الاختصار، خصوصاً فيما لا علاقة له بالقلب:

فقد ذكر الأمدي - في كلامه على فساد الوضع - أن اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه على قسمين:

الأول: أن يدّعي المعترض أن ذلك الوصف مناسب لنقيض الحكم على ما هو إشعار اللفظ. ولذلك حالتان:

- ١- أن يكون الوصف مناسباً لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدلّ، فهذا يلزم عليه أن وصف المستدلّ غير مناسب لحكمه. وحاصل هذا القسم يرجع إلى: القدح في المناسبة، وعدم التأثير.
- ٢- أن يكون الوصف مناسباً لنقيض الحكم من جهة أخرى (غير الجهة التي تمسك بها المستدلّ)، فهذا لا يلزم منه أن وصف المستدلّ غير مناسب لحكمه، بل قد يكون مناسباً لحكمه من الجهة التي تمسك بها. وحاصل هذا القسم يرجع إلى: الاشتراك في الدلالة^(٢).

الثاني: أن يدّعي المعترض أن ذلك الوصف قد اعتبر في نقيض الحكم في صورة ما.

= التنقيح، والتحبير في شرح التحرير، توفي سنة (٨٨٥هـ).
انظر: الضوء اللامع (٢٢٥/٥).

(١) التحبير شرح التحرير (٣٥٦٣/٧).

(٢) وقد سبق - في مبحث أسماء الاعتراض بالقلب - البيان بأن الاشتراك في الدليل اسم من أسماء الاعتراض بالقلب.

ولذلك حالتان:

١- أن يكون الوصف اعتُبر في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدلّ، فهذا يمنع اعتبار ذلك الوصف في حكم المستدلّ.

وسبب ذلك: أنه يمتنع اعتباره في جهة واحدة في حكمين متقابلين. وحاصل هذا القسم يرجع إلى سؤال القلب، سواء كان اعتبار الوصف في نقيض الحكم متفقاً عليه، أو أثبتته المعارض بالدليل.

وذكر الآمدي أن هذا القسم قد يشتهر بسؤال النقض من وجه آخر، حيث إننا قد وجدنا العلة في صورة مع انتفاء الحكم، لكن مع زيادة، وهي كون العلة في صورة النقيض هي علة النقيض.

٢- أن يكون الوصف اعتُبر في نقيض الحكم من جهة أخرى (غير الجهة التي تمسك بها المستدلّ)، فهذا لا يقدر في حكم المستدلّ من جهته؛ لأنه يجوز أن يعتبر الوصف الواحد في حكمين متقابلين أن يكون من جهتين، كالصلاة في الدار المغصوبة^(١).

كما بين الآمدي - وغيره من أهل الأصول - في تقريره لقادح القلب التقارب بين بعض أقسام القلب وبين فساد الوضع، وذلك عندما تكلم على قلب الدليل الذي يبين فيه المعارض أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا يدل له، وهو دليل عليه - وقد سبق بيانه والتمثيل له في مبحث أقسام القلب - فقد قال الآمدي عن هذا النوع من القلب: «وهذا النوع من القلب وإن دل على مذهب المعارض، فهو شبيه بفساد الوضع من حيث إنه لا يدل على مذهب المستدلّ»^(٢).

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/٩٠-٩١) بتصرف.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣٠-١٣١)، وانظر: شرح الكوكب المنير (٤/٤٤٣).

وقد بين بعض الحنفية علاقة فساد الوضع بالقلب حسب ما ذكره في تقريرهم للقلب ولأقسامه، والذي سبق بيانه، حيث عبّروا عن النوع الثاني من القلب عندهم بأنه: (جعل الوصف شاهداً على المستدلّ بعد كونه شاهداً له)، وقرّروا أن هذا القلب إنما يتأتى بزيادة وصف، وجعلوا هذه الزيادة تفسيراً للحكم لا تغييراً له، فهم قد جعلوا هذه الزيادة من الفوارق بين القلب وفساد الوضع، حيث إن فساد الوضع لا ترد فيه هذه الزيادة في الوصف^(١).

كما بينوا العلاقة بين النقض، وبين المعنى الأول الذي ذكره للقلب، وهو القلب بجعل المعلول علّة والعلّة معلولاً، وذلك أن المعترض لمّا جعل علّة المستدلّ حكماً، فإنه يتحقق فيها أنها وجدت ولم يوجد معها الحكم، وهذا هو معنى النقض بعينه^(٢).

ولقرب تعريف فساد الوضع بتعريف القلب فإن من العلماء من رد تفسير فساد الوضع إلى القلب^(٣).

ثالثاً: القول بالموجب.

ذهب أهل الأصول - في تعريفهم للقول بالموجب - إلى قولين معروفين، والخلاف في هذين القولين مبني على اختلاف ضبط (الموجب) بكسر الجيم أو فتحها:

١/ فالقول الأول في تعريفه: أن القول بالموجب هو:

تسليم الدليل مع منع المدلول.

وقيل: تسليم المعترض دليل المستدلّ مع بقاء النزاع في الحكم، وذلك

(١) انظر: التقرير والتحجير - ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٤).

(٢) التقرير والتحجير - ط دار الكتب العلمية (٣/ ٣٥٢).

(٣) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٣٥٥).

بجعل الدليل الذي سلمه ليس هو محل النزاع.

وهذا التعريف مقول عند الضبط بكسر الجيم (القول بالموجب).

٢/ والقول الثاني في تعريفه: أن القول بالموجب هو:

تسليم مقتضى الدليل مع دعوى بقاء الخلاف.

وهذا التعريف مقول عند الضبط بفتح الجيم (القول بالموجب)^(١).

وعرفه بعض الحنفية بأنه: التزام ما رام المعلل التزامه بتعليقه^(٢).

وعرفه أبو الحسين البصري المعتزلي بقوله: «هو أن يُمكن الخصم أن يقول بالحكم الذي علقه القائس، فيعلم أن العلة ما دلت على موضع الخلاف»^(٣).

وعلى كل التعاريف فالقول بالموجب يكون بأن يظن المعلل (المستدل) أن ما أتى به من دليل مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها، مع كونه - في نظر المعترض - غير مستلزم، فلا ينقطع النزاع بتسليمه، وعلى هذا فحقيقة القول بالموجب: بيان انحراف الدليل عن محل النزاع.

وقد قسّمه أهل الأصول إلى عدة أقسام، لا يتسع المجال لذكرها.

كما تكلموا في إبطاله للعلة، وهل هو قادح فيها، وذكروا خلافاً في ذلك.

قال أبو حامد الغزالي: «وفي بطلان العلة به [أي القول بالموجب] خلافاً لفظي، إذ لا شك في فساده بالنسبة إلى غرض المسؤول، إذ ليس

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٥٥)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٩)، مذكرة

أصول الفقه للشقيطي (٥٢١).

(٢) أصول السرخسي (٢/٢٦٦).

(٣) المعتمد (٢/٢٨٣).

دليلاً في محل السؤال، ولا خفاء أن العلة لا تنخرم بالقول بالموجب^(١).
ومن أطف ما مثلوا به: ما ذكروه من قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَيْنَ رَبِّعِنَّا
إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ
الْمُتَّفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨].

فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ جواب لقول المنافقين:
﴿يُخْرِجَنَا الْأَعْرُ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾، فإن المنافقين كُنُوا بِالْأَعْرُ عَنْ فَرِيقِهِمْ،
وبالأذل عن فريق المؤمنين، وأثبتوا للأعز الإخراج، فأثبت الله تعالى - في
الرد عليهم - صفة العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، أي: فإذا كان الأعز يخرج
الأذل فأنتم المخرجون (بفتح الراء).

ومن أمثله من القياس ما ذكروه في مسألة القصاص بالمتقل.
فقد ذهب الحنفية إلى أنه لا يقتص من القاتل إذا ما قتل بالمتقل.
وذهب بعض الفقهاء إلى القصاص بالمتقل.
فإذا قال المستدل الذي يرى ثبوت القصاص بالمتقل: القصاص بالمتقل
قتل بما يقتل غالباً لا ينافي القصاص، فيجب القصاص فيه قياساً على
الإحراق بالنار.

فيقول المعترض الحنفي: سلمنا عدم المنافاة بين القتل بمتقل وبين
ثبوت القصاص، ولكن لِمَ قلت إن القتل بمتقل يستلزم القصاص، وذلك هو
محل النزاع، ولم يستلزمه دليلك، وهو العلة التي هي قوله: قتل بما يقتل
غالباً لا ينافي القصاص.

فحاصل قول المعترض: سلمنا بقولك (لا ينافي القصاص)، لكن هذا
ليس محل النزاع، إنما النزاع في: هل يوجب القصاص؟

(١) المنتخل في الجدل للغزالي (٤٤٠).

وقد ذكر جمعٌ من أهل الأصول أن هذا القادح من أحسن وجوه الاعتراضات، كما بيَّنوا أن أكثر الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إليه؛ لأن النَّصَّ إذا ثبت فلا يمكن رُدُّه، فلا يرد عليه سؤالٌ إلا وحاصله يرجع إلى تسليم النص ومنع لزوم الحكم منه.

والقول بالموجب لا يختص بدليل القياس، بل يرد على النصوص وعلى العلل، وإذا توجه على العلل فإنه - على التحقيق - يُبطل العلة في محل النزاع^(١).

العلاقة بين القلب وبين القول بالموجب

من الممكن أن نبيِّن أوجه هذه العلاقة من خلال النقاط التالية:

١ - التقارب بين حديهما.

فبالنظر إلى حَدِّ القول بالموجب، يتبين أنه ينطبق على مفهوم قلب الدليل، أو على الأقل يتقارب مع بعض أقسام القلب، خاصة القسم الأول (الذي يبين المعترض فيه أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدلّ ولا من وجهه، بل يدل عليه)، فهذا القسم يصدق عليه أن المعترض قد سلم دليل المستدلّ مع بقاء النزاع في المسألة، وحتى القسم الثاني الذي يسلم المعترض فيه أن ما ذكره المستدلّ من الدليل يدلُّ له من وجه ويدلُّ عليه من وجه، فإنه قد يصدق عليه حد القول بالموجب (أن المعترض قد سلّم دليل المستدلّ ومنع مدلوله)؛ لأن المعترض وإن كان قد سلّم أن هذا الدليل يدل للمستدلّ من وجه، إلا أنه بين أنه يدل عليه من وجه

(١) لبيان القول بالموجب وأنواعه انظر: أصول السرخسي (٢/٢٦٦)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/١٨٦)، المعونة في الجدل للشيرازي (٢٤٦)، البحر المحيط (٥/٢٩٧-٣٠٢)، شرح مختصر الروضة (٣/٥٥٥-٥٦٤)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٣٩-٣٤٩)، مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (٥٢١-٥٢٥).

آخر، فسقط الدليل لتعلق النقيضين عليه، فتحصّل أن المعترض منع مدلول دليل المستدلّ.

ولهذا قال العبادي الشافعي في كلامه على القول بالموجب: «قوله [أي الماتن]: (وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) قد يُنظر فيه بأنه صادق بالقلب، حيث كان معه تسليم للصحة، إذ فيه حينئذ تسليم للدليل مع بقاء النزاع، واشتماله على زيادة لا ينافي ذلك، إلا أن يزعم أنه أعم من القلب، فليتأمل»^(١).

٢ - وجود أمثلة ذكرها البعض ضمن مبحث القلب، ومثل بها غيرهم في مبحث القول بالموجب.

فتنازع تلك الأمثلة بين هذين النوعين من القدح مشعر بتقاربهما وتداخلهما.

ومن تلك الأمثلة: مسألة اشتراط تعيين النية للصوم في رمضان، وقد سبق بيانها في مبحث تقسيم القلب عند الحنفيّة، حيث إن عامة من ذكر هذا المثال قد أوردته ضمن مبحث القلب، إلا أن البعض قد مثل به في مبحث القول بالموجب^(٢).

وبيان ورود القول بالموجب في هذه المسألة: فيما إذا قال المستدلّ الذي يرى لزوم تعيين النية في صوم رمضان: صومٌ فرضٌ فيشترط فيه التعيين، فيقول المعترض الحنفي: أقول بموجب الدليل، أي بلزوم التعيين في صوم رمضان، لكن الخلاف: بم يحصل هذا التعيين، فأنا أرى أنه قد حصل التعيين من الشرع فلا يحتاج إلى نية أخرى من العبد.

(١) الآيات البيّنات للعبادي (٤/١٩٧).

(٢) كابن الهمام الحنفي، انظر: التقرير والتحير - ط دار الكتب العلمية (٣/٣٢٥).

٣ - عكس ما تقدم، وهي أمثلة ذكرها البعض ضمن مبحث القول بالموجب، وجوز البعض إدراجها ضمن مبحث القلب.

ومن ذلك: ما تقدم التمثيل له في القول بالموجب من قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنَهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨].

قال العبادي الشافعي بعد بيانه لوجه إيرادها في القول بالموجب: «ولقائل أن يقول: ما في الآية من قبيل القلب؛ لِيَصِدَّقَ معنى القلب عليه، فليأمل الجواب»^(١).

ولهذا التقارب بين هذين القادحين فإن البعض أورد القلب والقول بالموجب ضمن باب واحد^(٢)، كما بيّن البعض أن كثيراً من الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إلى القول بالموجب^(٣)، فقلب أدلة النصوص داخل فيما يرجع إلى القول بالموجب.

والذي يتحصّل مما سبق أن العلاقة بينهما هي أن القول بالموجب أعم من القلب من بعض الوجوه.

فهما يشتركان في معنى كُلي، ألا وهو: بَيَانُ الْمُعْتَرِضِ أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا يدل على مذهب المستدلّ، بل يدل على حكم آخر، سواء في تلك المسألة، أو في مسألة أخرى.

وينفرد القلب عن القول بالموجب بأنه: بيان المعترض أن ما ذكره المستدلّ من الدليل لا يدل على مذهب المستدلّ، بل يدل على حكم آخر

(١) الآيات البيّنات للعبادي (٤/١٩٦).

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٢٨٢).

(٣) البحر المحيط (٥/٢٩٩).

في نفس المسألة. وهذا هو ما أشار إليه العبادي فيما سبق نقله من كلامه^(١).
فيكون الفارق بينهما هو الشرط الأول من شروط القلب - والذي سيأتي
بيانه في مبحث ضوابط القلب الصحيح - وهو: اتحاد المسألة، حيث
يشترط ذلك في القلب، ولا يشترط في القول بالموجب.

وينبغي على ذلك أن ما يذكر من أمثلة ضمن مبحث القول بالموجب منها
ما يتوجه إيراده في القلب، وذلك كالمثال السابق في قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ
لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]، وسبق قول
العبادي بصدق معنى القلب على هذه الآية.

ومن أمثلة القول بالموجب ما يبعد إيراده ضمن القلب، ومن ذلك ما
مثلوا به من قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا
كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [١٠] قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ
مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ
بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [إبراهيم: ١٠-١١].

فالتقدير أن المشركين استدلوا على عدم اتباعهم للأنبياء بأن الأنبياء بشر
مثلهم، وجعلوا هذه العلة موجبة لترك اتباعهم، فأجاب الأنبياء بالقول
بالموجب، أي إنهم سلموا بما ذكروه دليلاً، وذلك حين قالوا: ﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا
بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١] وخالفوا في الاستدلال، وذلك أن كونهم بشراً
غير مانع من اتباعهم، لكنهم لم يجعلوا هذه العلة دالة على نقيض قول
المستدل، فالبشرية - بحد ذاتها - غير مستلزمة للاتباع، إنما المستلزم
للاتباع أمور أخرى^(٢).

وقد يمكن تقرير العلاقة بين قادح (القلب) و(القلب بالموجب) من وجه

(١) الآيات البيئات للعبادي (٤/١٩٦).

(٢) انظر هذا المثال في: استخراج الجدل من القرآن الكريم لابن الحنبلي (٧٠-٧١).

آخر، وبيانه: أن أيّ استدلال يُذكر على مسألةٍ من المسائل فإنه يتضمّن ثلاثة أمور:

الأول: الدليل (سواء كان نصّاً أو علّة في قياس).

والثاني: الحكم الذي دل عليه هذا الدليل.

والثالث: تحقيق المناط، وذلك بإنزال هذا الحكم على تلك المسألة المعينة.

إذا تقرر ذلك قيل: إن القدح بالقلب يتعلق بالأمر الثاني، بينما القدح بالقول بالموجب يتعلق في عامّة صورته بالأمر الثالث.

فالدليل أو العلّة، إن استنبط منها المستدلّ حكماً فيبين المعترض أن ذلك الدليل بعينه يدل على نقيض تلك العلّة في تلك المسألة: فهذا هو القلب.

وأما إن أقر المعترض أن ذلك الدليل أو العلّة يدل على ذلك الحكم لكن خالف في تحقيق مناط ذلك الحكم على الأعيان وعلى من يصدق ذلك الحكم فهو القول بالموجب، كما في الآية السالفة: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنَهَا الْأَذَلَّ﴾ الآية.

هذا حاصل القول في علاقة القلب بالقول بالموجب، وأما ذكر العلاقة بين القلب وبين المعارضة، وكذلك بين القلب وبين المنع فقد تقدم بيانه في مطلب ماهية القلب، وما ذكر فيه من خلاف في كون القلب معارضة أو إفساداً (وهو المنع)، فليراجع هناك.



الفصل الثاني

حجية الاعتراض بالقلب وضوابطه.

ويشتمل على مبحثين:

- ◆ المبحث الأول: حجية الاعتراض بالقلب.
- ◆ المبحث الثاني: ضوابط الاعتراض بالقلب وشروطه.

المبحث الأول

مدى حجية القدح بالقلب

توطئة

الكلام على حجية الاعتراض بالقلب يورده غالب علماء الأصول والجدل ضمن تقريرهم لقادح القلب دون أن يخصصوا هذا الخلاف بنوع معين من أنواع القلب، فيتوهم من لم ينعم النظر في كلامهم أن هذا الخلاف جارٍ في جميع أنواع القلب، وليس الأمر كذلك.

إذ إن الناظر في كلام الأصوليين على حجية القلب يجد أن الذي اختلفوا فيه إنما هو قسم معين من أقسام القلب، لا جميع أقسامه، وقد آثرت أن أذكر هذا الخلاف بحججه ثم أبين ما يدخل في الاختلاف وما لا يدخل فيه؛ وإنما أخرت ذكر ذلك - وقد كان من حقّه التقديم - لأن استنباطه ينبني على ذكر كلامهم في هذا الخلاف، إذ من خلاله يتبين النوع الذي قصدوه في خلافهم.

وعلى هذا فيقال:

لقد وقع الخلاف بين علماء الأصول والجدل في حجية القلب على قولين:

● القول الأول: هو إمكان وقوع القلب وقبوله كقادح في العلة.

وقد ذهب إليه الجمهور من الأصوليين والجدليين، فقبلوه من حيث إنه يشير إلى ضعف الدليل لدلالته على نقيض مذهب المستدل^(١).

(١) ممن نسبه للجمهور: ابن عقيل الحنبلي كما في الواضح في أصول الفقه (٢/٢٧٢)، والجويني كما في التلخيص في أصول الفقه (٣/٢٩٧)، والزركشي كما في البحر المحيط (٥/٢٩٠)، وغيرهم.

فقد ذكر الشيخ أبو علي الطبري الشافعي^(١) في أصوله: «أن القلب من اللفظ ما يُستعمل، وأنه سؤال حسن»^(٢).

وقال الشيخ أبو علي العكبري الحنبلي عن القلب: «هو من اللفظ الأسولة»^(٣).

ومما احتج به أصحاب هذا القول ما يلي:

الحجة الأولى: أن القلب معارضة صحيحة؛ لأن المستدل لا يمكنه أن يجمع بين الحكيمين (حكمه وحكم القالب) ويُعلِّقَهُما على علته، وإذا كان كذلك كانا متعارضين، وكان ذلك بمنزلة المعارضة من أصل آخر، ففي المعارضة لما تعذر الجمع بين حكم الأصلين في الفرع كانا متعارضين، فكذلك في القلب، فإنه لما تحقَّق اشتمال العلة على أمرين لا يتأتى التزام جمعهما على الموافقة، كان ذلك كالتصريح بالمناقضة^(٤).

قال أبو الوليد الباجي: «المستدلُّ إذا علَّق حكماً على علةٍ، فعَلَّق السائل عليها ضدَّ ذلك الحكم فقد أراه بطلان قياسه، وأنه ليس بين تلك العلة وبين الحكم الذي علَّق عليها من التعلق إلا ما بينها وبين ضدها، وهذا مفسد لها»^(٥).

(١) هو الحسين بن القاسم أبو علي الطبري، من فقهاء الشافعية، صنف في الفقه وفي الجدل والأصول، من مصنفاته: الوجوه المشهورة في المذهب، والمحرر، وهو أول كتاب صنف في الخلاف المجرد، توفي ببغداد سنة (٣٥٠هـ).
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٨٠)، وفيات الأعيان (٢/٧٦)، النجوم الزاهرة (٣/٣٢٨).

(٢) انظر: شرح اللمع (٢/٩١٧).

(٣) رسالة في أصول الفقه لأبي علي العكبري الحنبلي (١٠٣).

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/١٥٢٢)، شرح اللمع للشيرازي (٢/٩١٨)، البرهان في أصول الفقه (٢/٦٧٠)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٣٩٧)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٠٤)، الواضح في أصول الفقه (٢/٢٧٢).

(٥) إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/٦٦٩).

الحجّة الثانية: القياس على المشاركة في الدليل.

فمما يدل على جواز هذا القلب أنه إذا جاز أن يستدل المُستدلِّ بخبر، ويشاركه السائل في الاستدلال به، فإنه يجوز أيضاً إذا ما استدل المستدل بقياس وشاركه السائل في الاحتجاج به.

ومما يبين ذلك أن المانعين لهذا القلب - من الشافعية وغيرهم - قد استخدموا هذا القلب في كلامهم - أي المشاركة في الدليل - وذلك في مثل مسألة الساجدة، فإن المخالف الحنفي استدل على المنع من نقض البناء فيها بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(١)، وفي نقض بنائه إضرار به؛ لأنه إفساد لآلته، وإبطال لنفقتة، فوجب أن يمنع منه.

فقال أصحاب الشافعي: وجب رد ساجته وما غصب من آتته؛ لأن في منع ذلك منه إضراراً به.

وإذا كان هذا صحيحاً كان القلب صحيحاً؛ لأنه يشاركه في دليبه^(٢).

(١) رواه ابن ماجه في سننه من حديث عبادة بن الصامت وابن عباس (٧٨٤/٢) ح (٢٣٤٠) (٢٣٤١)،، وأحمد في مسنده (ج١/ص٣١٣) ح (٢٨٦٧) من حديث ابن عباس، والحاكم في مستدرکه من حديث أبي سعيد الخدري - مرفوعاً (٦٦/٢) ح (٢٣٤٥) وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ورواه مالك في الموطأ من حديث عمرو بن يحيى عن أبيه مراسلاً (٧٤٥/٢) ح (١٤٢٩)، والحديث ضعفه ابن حزم لإرساله، انظر: المحلى (٨/٢٤١)، وحسنه النووي كما في الأربعين النووية وقال: له طرق يقوي بعضها بعضاً، وحسنه كذلك ابن الصلاح، انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/٣٠٢-٣٠٤) وقد استوعب ابن رجب تخريج هذا الحديث فيه، ووافق من حسنه.

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه (٥/١٥٢٢-١٥٢٤)، شرح اللمع (٢/٩١٨)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٣٩٧)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٠٥)، المسودة (٢/٨٢١).

● القول الثاني: أنه مردود، وغير ممكن.

وذهب إليه بعض الشافعية^(١)، واختاره أبو حامد الغزالي^(٢).

قال بعضهم في القلب: هو شاهد زور، يشهد لك ويشهد عليك^(٣).

ومما احتج به أصحاب هذا القول ما يلي:

الحجّة الأولى: أن الحكم الذي علقه القالب على العلة لا بد وأن يكون مخالفاً للحكم الذي علقه القائس عليها، وإلا لما كان إلا تكريراً في اللفظ.

ثم إن ذينك الحكمين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا يمكن.

فإن أمكن اجتماعهما: لم يقدح ذلك في العلة؛ لأنه لا امتناع من أن يكون للعلة الواحدة حكمان غير متنافيين.

وإن لم يمكن اجتماعهما: فهذا محال؛ لأن الأصل الذي يرُدُّ إليه القالب والقائس لا بد وأن يكون واحداً، والصورة الواحدة يستحيل أن يحصل فيها حكمان متنافيان، فالمعترض بالقلب يتعذر عليه القياس على

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (١٥٢١/٥)، إحكام الفصول للبايجي (٦٦٩/٢)، الملخص في الجدل للشيرازي (٧٤٢/٢)، الواضح في أصول الفقه (٢٧٢/٢)، المسودة (٨٢١/٢).

(٢) المنخول من تعليقات الأصول (٥١٩)، المتخل في الجدل للغزالي (٤٦٨).

(٣) هذه العبارة اشتهرت في كلام الأصوليين على القلب، وغالب من ذكرها إنما ذكرها كقول لمن رد القلب، إلا أن البعض قد جعلها قولاً لمن قبل القلب، ولكن رأى أنه إفساد واعتراض لا معارضة (كما في مسألة ماهية القلب)، أي أن من أورد هذه المقولة في سياق قبول قادح القلب، فإنه يقول: إن هذه العلة التي أمكن أن يُعلّق بها الحكمُ ونقيضه هي كشاهد الزور، يشهد لك وعليك، فتكون علة فاسدة، فوصف (شاهد الزور) متوجه عند هذا إلى العلة المقلوبة، لا إلى قادح القلب. انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤٧٠/٤)، الإبهاج في شرح المنهاج (١٣١/٣).

أصل المستدل، لاستحالة اجتماع حكيمين متقابلين مجمع عليهما في صورة واحدة.

وقد أجيب عن هذه الحجة: «بأنها هنا احتمالاً آخر، وهو أن لا يكون الحكمان متنافيين - فلا جرم - يصح حصولهما في الأصل، لكن دليلاً منفصلاً على امتناع اجتماعهما في الفرع، فإذا بين القلب أن الوصف الحاصل في الفرع ليس بأن يقتضي أحد الحكمين أولى من الآخر كان الأصل شاهداً لهما بالاعتبار؛ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَهُمَا فِي الْأَصْلِ، وَيُقْتَضِي امْتِنَاعَ حُصُولِ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ؛ لِمَا أَنَّهُ لَيْسَ حُصُولُ أَحَدِهِمَا أَوْلَى مِنْ الْآخَرِ، وَقَدْ قَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى امْتِنَاعِ حُصُولِهِمَا فِي الْفَرْعِ»^(١).

فالحاصل من هذا الجواب أن الحكمين المتعارضين قد يمكن اجتماعهما في الأصل، لعدم تنافيهما في ذاتهما، لكن يتعذر اجتماعهما في الفرع، لا لتنافيهما في ذاتهما، ولكن لقيام الدليل على ذلك، وهو الإجماع الدال على أن الفرع لا يكون فيه إلا أحد هذين الحكمين، فإذا أثبت القلب الحكم الآخر في الفرع بالرد إلى الأصل وشهادة اعتباره امتنع ثبوت الحكم الأول فيه، وهذا يتبين بما سبق ذكره من أمثلة القلب، كمثال إزالة النجاسة وغيره.

والقلب وإن لم يتعرض لنقيض حكم المستدل، فلا يخرج بذلك عن كونه قادحاً في الدليل؛ إذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل، كما سبق التمثيل له.

وهذا الكلام كما أنه جواب عن شبهة المنكر فهو دليل آخر على إمكان القلب^(٢).

(١) المحصول (٥/٢٦٤-٢٦٥).

(٢) لبيان هذا الاستدلال وجوابه انظر: المحصول (٥/٢٥٥-٢٥٦)، الإحكام في أصول =

الحجة الثانية: قال المانعون كذلك: إن العلة المستنبطة لا بد وأن تكون مناسبة للحكم، والوصف الواحد يستحيل أن يكون مناسباً لحكمين متنافيين، أو مُشعراً بهما، وعليه فأوصاف عِلَّةِ الْمُعَلَّل لا تصلح للحكم الذي ذكره القالب في قلبه، فلم يصح ذلك القلب.

قال الغزالي عن القلب: «والمختار عندنا: أن القلب باطل؛ لأنه لا يجري إلا بين طرفين، أو بين طرد ومُخَيَّل، إذ الشيء المُشعر بحكم لا يشعر بنقيضه أصلاً...»^(١)، وقال كذلك: «إذ الشيء الواحد لا يخيل الإثبات والنفي»^(٢).

وقد أجب عن هذه الحجّة: بأن المناسبة قد لا تكون حقيقية بل إقناعية، فبالقلب ينكشف أنها ما كانت حقيقية، أي أن مناسبة علة المستدل لحكمه - حسب زعمه - قد لا تكون مناسبة حقيقية حتى يقال إن الوصف الواحد يستحيل أن يكون مناسباً لحكمين متنافيين، بل قد تكون مناسبة توهمها المستدلّ، فالمعترض يبين بطلان تلك المناسبة بالقلب^(٣).

وقد منع بعض العلماء دعوى أن الوصف لا يمكن أن يشعر بحكمين متناقضين، وقرر إمكان إشعاره بهما، بدليل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجَبْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، وغاية ما في الباب أن الوفاء بالحكمين لا يتصور، فتعيّن أحدهما بالترجيح، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُمَا أَعْكَبُ مِنْ

= الأحكام للآمدي (١٣٤/٤)، كشف الأسرار عن أصول البيهقي للبخاري الحنفي (٤/١٠٠)، شرح المنهاج للبيضاوي بشرح الأصفهاني (٧٢٣/٢)، البحر المحيط (٥/٢٩٠)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (١٠/٦).

(١) المنتخل في الجدل للغزالي (٤٦٨).
 (٢) المنحول من تعليقات الأصول (٥٢٠).
 (٣) إحكام الفصول للبايجي (٦٦٩-٦٧٠)، المحصول (٢٥٥-٢٥٦)، وانظر: البرهان في أصول الفقه (٦٧٠/٢)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٣٩٦/٤).

نَفْعِهِمَا» [البقرة: ٢١٩] فنبه على رجحان المفسدة^(١).

ويقال كذلك: «إن القلب إنما يَصِحُّ إذا كان صلاح الوصف لأحد الحكمين كصلاحه للآخر، وتأثيره في أحدهما كتأثيره في الآخر، فأما إذا لم يصلح الوصف للحكم ولم يؤثر فيه حكمنا ببطان هذا القلب»^(٢).

وقولهم: (فأوصاف عِلَّة المَعْلَل لا تصلح للحكم الذي ذكره القالب في قلبه، فلم يصح ذلك القلب) يقال في جوابه: إن تلك الأوصاف قد تكون مؤثرة، وقد لا تكون، مثل أصل العلة من المعلل، وبيان تأثير العلة واجب على المعلل، فإذا بين المعلل التأثير فيجب أن يطلب من القالب بيان التأثير أيضاً، وعلى هذا ينبغي أن يصحح ما له تأثير^(٣).

الحجة الثالثة: ومن أدلتهم على بطلانه أن القلب لا يمكن إلا بفرض مسألة على المستدل، وليس للسائل أن يفرض الدلالة في غير الموضع الذي فرض المستدل فيه المسألة؛ لأنه انتقال، وإنما الفرض إلى المستدل.

فهم قالوا: إن القلب معارضة في غير الحكم الذي علله المستدل، فالمستدل لم تقلب عليه العلة في عين الحكم المنصوب له، بل عدل إلى حكم آخر، فلا يلزم المستدل الجواب عنه، وذلك كما إذا استأنف المعترض قياساً في حكم آخر لم تكن معارضة.

وبيان ذلك فيما سبق التمثيل به في مسألة القدر المجزئ في مسح الرأس في الوضوء.

فإذا قال المستدل الحنفي - الذي يرى أن المجزئ هو الربع - :

(١) البحر المحيط (٥/٢٩٠).

(٢) شرح اللمع للشيرازي (٩٢٠).

(٣) انظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٣٩٨).

الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يُكتفى فيه بأقل ما يطلق عليه الاسم، كسائر الأعضاء.

فقال المعترض الشافعي - الذي يرى أن المجزئ هو أقل ما يطلق عليه اسم المسح - : الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يقدر بالربع، كسائر الأعضاء.

فالمستدل فَرَضَهُ في الكلام إبطال مذهب مخالفه، حيث قال: لا يكتفى فيه بأقل ما يقع عليه الاسم، والمعارض فَرَضَ الكلام في إبطال تقدير المخالف، ويتعذر في القلب أن ينفي ما أثبتته المعلل، أو يثبت ما نفاه (أي إنه لا يمكن أن يستنبط المستدل من العلة أنه يقدر بالربع، ويستنبط القالب أنه لا يقدر بالربع)؛ لأن النفي والإثبات لا يتفقان في الأصل، وإنما يتفق في الأصل حكمان مختلفان.

وكذلك في مثال اشتراط الصوم للاعتكاف السابق ذكره.

فإذا قال المستدل الحنفي - الذي يرى اشتراط الصوم للاعتكاف - : الاعتكاف لبثٌ في مكان مخصوص، فلا يكون بمجرد قرية، أصله الوقوف بعرفة.

فقال المعترض - الذي لا يرى الاشتراط - : الاعتكاف لبثٌ في مكان مخصوص، فلم يكن من شرطه الصوم، أصله الوقوف بعرفة. فالأول فَرَضَ الكلام في إبطال مذهب خصمه (مذهب الخصم أنه يكون بمجرد قرية).

والثاني فَرَضَ الكلام في صحة مذهبه، وأنه ليس من شرط الاعتكاف الصوم، وهذا لا يجوز.

وأجيب عن هذه الحجة بأنها باطلة؛ وبيان بطلانها بأمور، ومنها:

- ١- أن هذا يبطل بالمشاركة في الخبر، فإنه يجوز وإن لم يكن ذلك إلا بفرض مسألة على المستدل.
 - ٢- أن القالب إنما يقصد بالقلب إفساد العلة وإبطالها، وأن يري المستدل أن الحكم الذي علّق عليه ليس له (أي الحكم) تعلق بها (أي بالعلّة) إلا كتعلق ضده، وما ينافيه من الحكم، وهذا يخرجها عن أن تكون علة له.
 - ٣- أن هذا ليس بفرض مسألة، ولكنه مشاركة من القالب للمستدل في علّته وأصله في معنى الحكم الذي فرض فيه، ألا ترى أنه لا يمكن الجمع بينه وبين حكمه؟ وذلك يوجب نفي حكمه، فإذا انتفى ثبت الحكم الآخر بالعلة.
 - ٤- كما أن هذا القلب نقض وإبطال للعلة، وتبيين أنه لا تعلق ولا اختصاص لها بالحكم الذي علّقه السائل عليها، وهذا طريق صحيح في إبطال العلة.
- بيان ذلك - في مثال الاعتكاف - أنهما اتفقا على أن غير الصوم من العبادات لا يشترط في صحة الاعتكاف، وذلك إجماع، فإذا نفى القالب بقلبه وجوب الصوم واشترطه في الاعتكاف لم يبق إلا أن يكون الاعتكاف قرينة بنفسه؛ لأنه عبادة ورد الشرع بها، فصار كأنه أثبت كونه بانفراده قرينة، فانتفى قول المستدل، فلم يكن بانفراده قرينة، وصار ذلك كما لو عارضه بعلة أخرى، حكمها ضد حكمه، فإنه يلزمه الكلام في ترجيح علّته، فإن عجز بطل استدلاله، ولا يكون ذلك فرض مسألة على المستدل، وكذلك يقال في مثال مسح الرأس، فالخصمان قد اتفقا على أن ما زاد على الربع ليس بواجب، وعلى أن ما خالف قولهما فاسد، فإذا نفى بالعلّة التقدير بالربع، لم يبق إلا أن يجري ما يقع عليه اسم الرأس، فقد صار ما أثبتته المعترض بنفس العلة، ينفي الحكم الذي أثبتته المستدل بها، وذلك يجري مجرى ما لو

نفاه صريحاً.

فإن قال أصحاب القول الثاني: إن حكم المستدل وحكم القلب يجوز أن يجتمعا ولا ينتفيا، وذلك أنه يجوز أن يكون التقدير بالربع والاقتصار على ما يقع عليه الحكم فاسدين، فلا يكون نفي أحدهما إثباتاً للآخر.

فالجواب: ما تقدم من أنهما اتفقا على إفساد ما عداهما، فصارا متنافيين، فمتى ثبت فساد أحدهما ثبت الآخر^(١).

ومن الواضح أن هذا الجواب مبني على القول بأن القلب إفساد للعلة، لا معارضة، وهذا ما سيأتي بيانه - بإذن الله - في المسألة التالية.

وقفات بعد هذا الخلاف:

١ - الراجع من القولين:

بعد بيان القولين السابقين وحجج أصحابهما، يتبين رجحان ما ذهب إليه الجمهور من القول بقبول القلب كقادح في العلة، لقوة ما ذكره من الحجج، وما ردوا به على حجج المخالفين، كما أن مما يقويه قلة القائلين بعدم قبوله مقارنة بمن قبله واحتج به.

٢ - ومما تجدر الإشارة إليه أن القول بقبول قادح القلب، أو قبول بعض أنواعه، بل وغير القلب من القوادح، إنما هو قبول مجمل للاعتراض بهذا النوع من القدح، لا أنه قبول وتسليم بجميع ما مُثِّل في ذلك القسم، كما أن رد مثال ما والقدح فيه لا يلزم منه رد القسم الذي جعل ذلك المثال قسماً له.

(١) انظر في هذا الدليل وجوابه: المنهاج في ترتيب الحجج (١٧٥)، إحكام الفصول للبايجي (٢/٦٦٩)، شرح اللمع (٩١٩)، التلخيص في أصول الفقه (٣/٢٩٧)، قواطع الأدلة في أصول الفقه (٤/٣٩٦)، المنخول من تعليقات الأصول (٥١٩)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٠٦-٢٠٧)، الواضح في أصول الفقه (٢/٢٧١-٢٧٢)، كتاب الجدل لابن عقيل (٤٥٠)، البحر المحيط (٥/٢٩١).

وإنما جرى التنبيه على هذا الأمر - مع وضوحه - لئلا يتوهم متوهم من مناقشة بعض العلماء لبعض الأمثلة - التي أوردها غيرهم من الأصوليين - أنهم يقدحون في القلب عموماً^(١).

٣ - وبيت القصيد من هذه التنبيهات: ماذا أراد الأصوليون والجدليون من الخلاف المذكور سابقاً؟

أما القلب المبهم - ومنه قلب التسوية - فهو غير داخل ولا مراد في الخلاف السابق بلا إشكال، ذلك أن الجمهور الذين قالوا بقبول القلب في الخلاف السابق منهم من ردَّ القلب المبهم، كما سبق بيانه في ذكر الخلاف في قلب التسوية، مما يبين عدم دخول القلب المبهم في الخلاف المذكور قريباً، ومثل ذلك يقال في القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً.

ولكن ما سوى القلب المبهم من الأقسام هل تدخل كلها في الخلاف المذكور؟

إن المتأمل في ما تقدم ذكره من الخلاف السابق، وما أُوردَ فيه من حجج يتبين له بجلاء أن مراد العلماء بهذا الخلاف إنما هو قسم معين من أقسام قلب القياس، ألا وهو:

ما سلم المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر. سواء تعرض المعترض فيه لإثبات مذهبه أم لا.

أما القسم الآخر من القلب - وهو (ما يبيِّن المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه)، والذي سبق أن قلب النصوص داخل فيه - فهو غير داخل في الخلاف السابق، بل إن هذا القسم مقبول بلا خلاف فيما ذكره أهل الأصول.

(١) انظر على سبيل المثال: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٧٠).

وعليه فيخرج من هذا الخلاف:

١- قلب النصوص (والذي سبق أن غالب تسمية العلماء له: المشاركة في الدليل).

٢- قلب القياس الذي يبين فيه المعترض أن علة المستدل لا دلالة فيها على مذهب المستدل ولا من وجه، وفيما يلي تفصيل ذلك والاستدلال له:

أولاً: قلب النصوص، والذي يدل على تحقق الاتفاق على قبوله، وعدم دخوله في الخلاف الجاري حول قبول القلب ما يلي:

١ - أنه قد جرى عمل كثير من أهل الجدل، وبعض أهل الأصول على إفراد مبحث مستقل لقلب النصوص، وذلك تحت مسمى (المشاركة في الدليل) أو تحت مسمى (قلب دلالة الألفاظ)، ويذكرونه ضمن مباحث الاعتراضات على الاستدلال بالنصوص (القرآن، السنة، قول الصحابي..). مستقلاً عن قلب القياس.

وعند ذكرهم لذلك فإنهم لا يذكرون في قبوله أيّ خلاف، حتى من ذهب منهم إلى القول الثاني من رد القلب - كالغزالي - فقد ذكر مبحثاً في قلب دلالة الألفاظ، ولم يورد فيه خلافاً، ثم ذكر بعده مبحثاً في قلب العلل، وانتهى إلى رده، كما سبق بيانه^(١)، مما يدل على أن قلب النصوص غير داخل من الأصل في الخلاف السابق، بل الظاهر من كلام العلماء حول قلب النصوص أنه مقبول بالاتفاق.

٢ - ومما يدل على قبول قلب النصوص اتفاقاً: ما سبق ذكره ضمن الخلاف السابق من أن القائلين بقبوله قاسوا القلب المُخْتَلَف فيه على

(١) انظر: المتخل في الجدل للغزالي (٤٦٢-٤٦٨).

المشاركة في الدليل - كما تراه في الدليل الثاني لهم - والمشاركة في الدليل هي قلبُ النصوص بعينه^(١)، والقياس لا يكون إلا على أمر مُتَّفَقٍ عليه، خاصةً أنهم قد بينوا أن من ردَّ القول بالقلب فإنه قد استعمل المشاركة في الدليل في مثل مسألة الساجة السابق بيانها، وهذا مما يبين بجلاء أن قلب النصوص مقبول عندهم باتفاق.

٣ - ومما يدل على ذلك أيضاً: ما سبق تقريره من أن قلب النصوص داخل في مفهوم القادح المسمّى بالقول بالموجب، وقد أشار إلى ذلك بعض أهل الأصول^(٢)، بل منهم من جعلهما ضمن مبحث واحد^(٣)، ومنهم من جعل غالب الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إلى القول بالموجب^(٤)، وقلب النصوص داخل فيها ولا شك.

وإذا تقرر ذلك فإن القول بالموجب هو من القوادح المقبولة في الجملة، بل إن الغزالي - وهو ممن تقدم قوله بعدم قبول القلب - قد قال عن القول بالموجب: «وفي بطلان العلة به خلافاً لفظي، إذ لا شك في فساده بالنسبة إلى غرض المسؤول، إذ ليس دليلاً في محل السؤال، ولا خفاء أن العلة لا تنخرم بالقول بالموجب»^(٥).

٤ - وقريب من ذلك أيضاً: أن قلب النصوص مقارب لمفهوم القادح

(١) وقد تقدم تقرير ذلك، انظر: رسالة في أصول الفقه للعكبري، العدة في أصول الفقه (١٥١٣/٥) لأبي يعلى، الكافية في الجدل (٢١٧)، الحدود في الأصول (٧٧)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤٦٨/٢) للتاج السبكي، المعونة في الجدل (١٥٠، ١٧٢، ١٩٢).

(٢) انظر: الآيات الينات للعبادي (١٩٧/٤).

(٣) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢٨٢/٢).

(٤) البحر المحيط (٢٩٩/٥).

(٥) المتخل في الجدل للغزالي (٤٤٠).

المسمى بفساد الوضع، بل مندرج تحت أقسامه^(١)، حتى إن من الأصوليين من جعل فساد الوضع راجعاً إلى القلب^(٢).

وفساد الوضع هو من القوادح المقبولة عند عامة الأصوليين، ولم أقف على ذكر خلاف في ردّه، مما يدل على أن قلب النصوص كذلك.

٥ - ومن الشواهد على ذلك أيضاً: ما ذكره العلماء ضمن سردهم للخلاف السابق في القلب وحججه، حيث يتبين من كلامهم ومن أمثلتهم المذكورة أنهم لم يريدوا به قلب النصوص، إنما أرادوا به قلب الأقيسة، بل أرادوا القلب المتوجه إلى نوع معيّن من الأقيسة والعلل، وهو ما كان شاهداً لقول المستدل من وجه وعليه من وجه، كما سيأتي تفصيله بعد قليل.

- فهذه الشواهد وغيرها تؤكد أن الخلاف المذكور في قبول القلب لا يتناول قلب النصوص أبداً.

ثانياً: قلب القياس الذي يبين فيه المعترض أن علة المستدل لا دلالة فيها على مذهب المستدل ولا من وجه.

وهذا النوع من القلب أيضاً غير داخل في الخلاف السالف على التحقيق، ومما يدل على ذلك ما يلي:

١ - أنه قد سبق في بيان حجج الفريقين - خصوصاً أصحاب القول الثاني - ما يبين أن مرادهم بالخلاف هو القلب الذي يبين القالب فيه أن دليل المستدل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر، وذلك كقول المانعين في دليلهم الثاني: (الوصف الواحد يستحيل أن يكون مناسباً لحكمين متنافيين، أو مُشعراً بهما)، وقولهم: (الشيء الواحد لا يخيل

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣٠-١٣١)، التحبير شرح التحرير (٧/٣٥٦٣)، شرح الكوكب المنير (٤/٤٤٣).

(٢) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (٣/١٣٥٥)، البحر المحيط (٥/٣٢١)، التحبير شرح التحرير (٧/٣٥٦٤)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/٩-١٠).

الإثبات والنفي)، فالقسم الذي بين القلب فيه أن دليل المستدل لا يدل له ولا من وجه لا يتأتى فيه هذا الكلام.

وكقول المثبتين في جواب هذا الدليل: (القلب إنما يصح إذا كان صلاح الوصف لأحد الحكمين كصلاحه للآخر).

وكقولهم في جواب الدليل الثالث للمانعين: (القلب إنما يقصد بالقلب إفساد العلة وإبطالها، وأن يريه أن الحكم الذي عُلق عليها ليس له تعلق بها إلا كتعلق ضده وما ينافيه من الحكم، وهذا يخرجها عن أن تكون علة له).

وكل هذا الكلام يبين أن مدار ذلك الخلاف: كيف يزعم القلب أن تلك العلة تدل على حكمين متضادين، وهذا الكلام لا يتأتى إلا في القسم الذي يبين القلب فيه أن دليل المستدل يدل له من وجه وعليه من وجه آخر.

٢ - كما أن الأمثلة التي أوردوها ضمن هذا الخلاف - كمثال مسح الرأس ومثال الاعتكاف - هي أمثلة داخلية في هذا القسم، كما سبق بيانه في مبحث أقسام القلب.

٣ - ولهذا قال النيلي في جدله: «القسم الأول من القلب، وهو ما يدل على المستدل لا له من قبل الاعتراضات، ولا يتجه في قبوله خلاف»^(١)، وكذلك قال السهيلي^(٢)، وغيرهما من الجدلين^(٣).

(١) انظر كلام النيلي في: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٢٥)، وتشنيف المسامع

بجمع الجوامع (٢/١١٥-١١٦)، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع (٣/٧٦١).

(٢) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن اصبح بن حسين بن سعدون أبو القاسم السهيلي، ولد في أشبيلية سنة (٥٠٨هـ)، وبرع في الأدب والنحو، من مصنفاة: الروض الأنف كالشرح للسيرة النبوية، والإعلام بما أبهم في القرآن، ونتائج الفكر في النحو، وتوفي بمراكش سنة (٥٨١هـ).

انظر: تذكرة الحفاظ (٤/١٣٤٨)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٤٤٢).

(٣) البحر المحيط (٥/٢٩٣).

وعلى ذلك فإن الخلاف السابق يكون محصوراً في قسمٍ معيّن من أقسام القلب، وهو:

ما سلم المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر. سواءً تعرض المعترض فيه لإثبات مذهبه أم لا.

وأما عن عدم ذكر العلماء للمقصود بهذا الخلاف، فذلك فيما يظهر والله أعلم لأن كثيراً من أهل الأصول والجدل قد اقتصر - في ذكره للقلب، وتقسيمه له، بل وفي تعريفه له - على هذا النوع فحسب^(١)، وكثير منهم من يذكر في تعريفه للقلب المفهوم الخاص للقلب، وهو المختص بالقياس، دون قلب النصوص^(٢)، وأما قلب النصوص فسبق البيان بأن كثيراً منهم من يفرد له مبحثاً خاصاً، وإن أدخله في القلب فيجعله من قبيل فساد الوضع^(٣).

وأما القلب الذي يبين المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه، فكلامهم فيه قليل، ولهذا قال الآمدي عنه: «فإن بين [المعترض] أن ما ذكره [المستدل] لا يدل له، وهو

(١) انظر على سبيل المثال تعريف القلب عند أبي الحسين البصري، كما في المعتمد (٢) / (٢٨٢).

(٢) ولهذا لما ذكر شمس الدين الأصفهاني - في شرحه لمختصر ابن الحاجب الأصولي - تعريف القلب وأقسامه وأمثله - تبعاً لما ذكره صاحب المختصر - قال بعد ذلك: (وللقلب أقسام أخرى غير ما ذكره المصنف)، ثم عدد بعضاً منها، ثم قال: (ومنها قلب الدليل على وجه يكون ما ذكره المستدل يدل عليه ولا يدل له)، ثم قال: (واعلم أن التعريف الذي ذكرناه أولاً للقلب لا يتناول هذه الأقسام، بل يتناول الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف فقط) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٣/ ٢٣٨ - ٢٤١).

فتبين من ذلك أن غالب ذكرهم للقلب وأقسامه إنما ينصب على قلب الدليل على وجه يكون ما ذكره المستدل يدل عليه وله، والله أعلم.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٣١).

دليل عليه، فهذا قلما يوجد له مثال في غير النصوص»^(١).

وإنما لزم هذا البيان والتفصيل في تحرير محل النزاع لأن غالب ما يرد من القلب في مباحث العقيدة إنما هو من القسمين المتفق على قبولهما: فهو إما من قبيل قلب النصوص.

أو من قلب العلل العقلية التي يبين فيها أهل السنة أن حجج القوم - أو ما توهموه حججاً - هي عند التحقيق تدل عليهم، ولا تدل لهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «فإننا قد بيننا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس وغيره أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية، والنفاة لكونه فوق العرش، ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم، ولا تدل على قولهم، فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم، وهكذا أيضاً عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية»^(٢).

وسياتي تفصيل ذلك - بإذن الله - في مباحث هذه الرسالة.



(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/١٣٠).

(٢) درء التعارض (٤/٢١٨).

المبحث الثاني

ضوابط الاعتراض بالقلب.

ويحتوي على مطلبين:

❖ المطلب الأول: أركان القلب.

❖ المطلب الثاني: شروط القلب.



لم أجد أحداً من أهل الأصول والجدل تكلم عن ضوابط الاعتراض بالقلب وشروطه كلاماً مستقلاً، ولكنهم يذكرون بعض تلك الشروط والضوابط ضمن ذكرهم لتعريف القلب، أو في بعض مباحثه، وعليه فهذا مبحث استقرائي حاولت فيه جمع تلك الشروط من خلال كلام الأصوليين إجمالاً، بعض تلك الشروط متفق عليه، وبعضها قد وقع فيه خلاف، كما أن بعض هذه الشروط عامٌ للقلب إجمالاً وبعضها مختص بقلب القياس.

وقبل أن أذكر تلك الشروط حاولت استقراء أركان الاعتراض بالقلب، وذلك لأن كثيراً من الفقهاء قد درجوا على ذكر أركان المباحث الفقهية قبل شروطها، ثم يذكرون الشروط تبعاً لتلك الأركان، حيث يُذكر لكل ركن ما يختص به من الشروط، فيكون ذلك أضبط لتلك المسألة.



□ المطلب الأول: أركان القلب □

أركان قلب الدليل - عموماً - خمسة:

١- القالب (المعترض).

- ٢- المقلوب عليه (المستدل).
 - ٣- المسألة. (في قلب دليل القياس يدخل فيه: (الفرع)).
 - ٤- المقلوب (الدليل). (وفي قلب القياس يدخل فيه ركنا: الأصل والعلة الجامعة، ويمكن أن ندخلهما في الركن السابق).
 - ٥- الحكم. (في القياس يراد به حكم الفرع).
- [ويمكن أن تذكر الأركان باعتبار آخر (بعدم ذكر المستدل والمعترض) فتكون الأركان:

١ - الدليل (وفي القياس يكون ركنان: (العلة، والأصل)).

٢ - الحكم الذي ذكره المستدل.

٣ - الحكم الذي ذكره المعترض].



□ المطلب الثاني: شروط القلب □

وأما شروط القلب فهي كما يلي^(١):

١ - الشرط الأول: اتحاد المسألة.

أي أن يكون القلب قلباً لدليل المستدل الذي ذكره في تلك المسألة بعينها.

وعلى هذا الشرط يخرج أمران - سبقت الإشارة إليهما - وهما:

الأول: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في هذه المسألة يدل

(١) الأصل في مراجع هذه الشروط هو ما تقدم في مبحث تعريف القلب، لذا فقد أعرضت عن ذكر كثير من المراجع واكتفيت بالقليل منها، إذ إن هذا المبحث استقرائي من عموم كلام الأصوليين على القلب، وبخاصة تعريف القلب.

عليه في مسألة أخرى.

والثاني: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في مسألة أخرى يدل عليه في هذه المسألة.

وهذا الشرط عامٌ في كل أنواع قلب الدليل، سواء كان الدليل من القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس^(١).

٢ - الشرط الثاني: اتحاد الدليل.

أي أن يكون الدليل الذي ذكره المعترض (القالب) هو نفس دليل المستدل.

وعليه فيخرج ما لو استدل المستدل بدليل على حكم، واعترض المعترض بدليل آخر - غير الدليل الذي ذكره المستدل - فاستنبط منه حكماً مخالفاً لحكم المستدل، حتى لو كان ذلك الدليل معتبراً عند المستدل، فإن هذا لا يُعَدُّ من باب القلب، ولكن من باب مطلق المعارضة.

والذي يظهر أنه يخرج بهذا القيد ما لو استدل المستدل بأول آية أو حديث - مثلاً - على حكم في مسألة، واستدل المعترض بآخر تلك الآية أو الحديث على حكم مناقض للحكم الأول بنفس تلك المسألة، فإن هذا الاعتراض - باعتبار هذا الشرط - لا يدخل في القلب بمعناه الاصطلاحي الأصولي، بغض النظر عن صحة هذا الاعتراض أو عدم صحته، فقد يَصِحُّ ذلك الاعتراض في مواضع، وقد يمكن أن ندخل مثل هذا النوع من الاعتراض بالقلب بمعناه العام المطلق (جعل دليل المستدل دليلاً عليه) أما

(١) انظر في هذا الشرط: المنهاج في ترتيب الحجج للباجي (١٠٧)، حيث أشار إلى أن اتحاد المسألة شرط في المشاركة في الدليل، وهو قلب النصوص، وانظر كذلك: نهاية الوصول في دراية الأصول للهندي (٣٤٤٩/٨).

بالمعنى الخاص الذي ذكره أهل الأصول والجدل وتكلموا في تعريفه وقيوده فالظاهر عدم دخوله فيه. ولعل من أمثلة ذلك في العقيدة:

ما استعمله الإمام مالك بن أنس، وذلك في حديث «كل مولود يولد على الفطرة... الحديث» حين قالوا له: إن القدرية^(١) يحتجون علينا بأول الحديث، فقال: احتجوا عليهم بآخره، وهو قوله ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين»^(٢).

وكذلك استدلال نفاة الصفات بآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] الشورى: على نفي الصفات؛ لأن إثباتها يستلزم التمثيل عندهم، فمما أجاب به أهل السنة عليهم في هذه الآية أن آخر تلك الآية - وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] - مبطل لقولهم، إذ فيه إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى، فهذا جواب لا شك في صحته، ولكن إدخاله في باب الاعتراض بالقلب حسب الشروط التي اشترطها أهل الأصول لا يظهر، ولكن لو اعتبر القلب بمعناه اللغوي العام (جعل دليل المستدل دليلاً عليه) فيتوجه قبوله، والله أعلم.

وهذا الشرط - كذلك - عامٌ في كل أنواع قلب الدليل، سواء كان الدليل من القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس.

- ويكمن أن نعبر عن هذا الشرط في خصوص الدليل من القياس بأن

(١) القدرية: هو لقب أطلق على من نفى مرتبة من مراتب القدر، فغلاة القدرية قد نفوا علم الله بالأشياء قبل وجودها، وكتابتها لها، ثم جاء من أثبت العلم والكتابة، ونفى خلق الله لأفعال العباد وإرادته لها، وقد انرج في هؤلاء عدد من الطوائف، كالمعتزلة والزيدية والرافضة.

انظر: الملل والنحل (١/٤٣)، مقالات الإسلاميين - ت: ريتز ١/٢٩٨، الفرق بين الفرق - ت محيي الدين عبد الحميد ص ١٨، لوامع الأنوار الإلهية ١/٢٩٧.

(٢) أخرجه البخاري (٦/٢٤٣٤) ح (٦٢٢٦)، ومسلم (٤/٢٠٤٨) ح (٢٦٥٨).

نقول:

اتحاد الأصل^(١)، والعلة^(٢).

وذلك بأن تكون العلة والأصل اللذان ذكرهما المستدل هما نفس العلة والأصل اللذين ذكرهما المعترض، وهذا الشرط في القياس يؤخذ من التعريف الخاص للقلب كما سبق بيانه.

ويخرج بهذا الشرط الصور التالية:

١- أن يعلق المعترض (القلب) نقيض حكم المستدل على علة غير علة المستدل، أو على علته لكن مع تغيير بعض أوصافها، ويرد ذلك الحكم إلى أصل غير أصل المستدل.

٢- أن يعلق المعترض (القلب) نقيض حكم المستدل على علة المستدل بعينها، ولكن يرد ذلك الحكم إلى أصل غير أصل المستدل.

٣- أن يعلق المعترض (القلب) نقيض حكم المستدل على علة غير العلة التي ذكرها المستدل، ويرد ذلك الحكم إلى أصل المستدل بعينه.

ملاحظة: اشتراط اتحاد الأصل هو ما عليه عامة أهل الأصول والجدل.

وقيل: إنه لا يشترط.

وعلة ذلك: أن وجه القدح بالقلب بيان عدم اختصاص العلة بالحكم

(١) انظر في اشتراط اتحاد الأصل: الحدود للباجي (٧٨)، المحصول (٥/٢٦٣)، نفائس الأصول في شرح المحصول (٨/٣٦٠٢)، معراج المنهاج (٢/١٨٨)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/١٢).

(٢) انظر في اشتراط اتحاد العلة: الحدود للباجي (٧٨)، المنهاج في ترتيب الحجاج (١٧٨)، معراج المنهاج (٢/١٨٨)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (٤/١٠٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/١٤٠١)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/١٢).

المنوط بها، وهو لا يتوقف على اتحاد الأصل^(١).

٣ - الشرط الثالث: اتحاد وجه الدليل^(٢).

أي أن يبين القالب أن دليل المستدل الذي ذكره في تلك المسألة يدل عليه في تلك المسألة على ذلك الوجه، فيكون الوجه الذي استدل به المستدل من الدليل هو نفس الوجه الذي اعترض به المعترض.

فيخرج بهذا الشرط ما لو كان الدليل ذا وجهين، فنظر المستدل إلى أحد الوجهين فاستنبط منه حكماً، ونظر المعترض إلى الوجه الآخر فاستنبط منه حكماً آخر، وقد سبق بيان ذلك ومثاله، والخلاف فيه، وأن من العلماء من لم يشترطه.

وهل يشترط للقلب صحة الدليل؟

قبل الإجابة عن ذلك نستحضر أن القلب إنما هو قاذح من القوادح، وليس دليلاً من الأدلة، ولا مسلكاً من مسالك إثبات العلة.

وعليه فالذي يظهر أن صحة الدليل أو العلة غيرُ مشرطةٍ في القدح بقلب الدليل، ذلك أن هذا الدليل لم يذكره المستدل إلا وهو مقرُّ بصحته، فهو مُسَلَّمٌ به، فلذلك يُكتفى من القالب ببيان دلالة الدليل على نقيض قول المستدل، وهذا مقولٌ على القلب بجميع أقسامه، حتى القسم الذي يتعرض القالب فيه لإثبات مذهبه وإبطال مذهب المستدل، فليس المقصود بإثبات مذهبه أن يثبت ابتداءً بدليل المستدل ذلك، إنما المراد أن دليل المستدل أو

(١) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول (٣٦٠٢/٨)، وانظر كذلك: شرح مختصر

الروضة للطوفي (٥٤٠/٣)، حيث ذكر المعارضة في الفرع، ومثّل لها بمثال اختلف

فيه الأصل، ثم بين أنه هو حقيقة القلب، ومثله في الذخيرة للقرافي (٣٧٢/١٢).

(٢) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول لصفي الدين الهندي (٣٤٤٩/٨)، حيث نقل

الاتفاق على هذا الشرط.

علته - على فرض التسليم بها - لا تدل على إثبات مذهب المستدل، بل على إبطاله وإثبات مذهب القالب.

هذا إذا ما أجرينا القلب في باب القوادح، ولكن إذا ما أراد المستدل أن يرتقي من باب القدح إلى باب الاستدلال، بأن يجعل ذلك الدليل الذي استدل به المستدل دالاً على مذهبه ابتداءً؛ فعند ذلك تشترط الصحة لهذا الدليل، فالحاصل أن الدليل إذا كان ضعيفاً (ثبوتاً أو دلالةً) فإنما يرد في باب القدح فقط، وإن كان صحيحاً صحَّ وروده في باب القدح والاستدلال.

وأما قول السبكي في تعريفه للقلب: (إن صح ذلك المستدلُّ به)، فليس المراد به اشتراط الصحة، إنما معناه أن يقول المستدل - بلسان الحال أو المقال - : إن ذلك أيها المستدل إن صحَّ فهو دليلٌ عليك لا لك، وإن لم يصح فلا يصلح دليلاً لك ولا عليك، وقد سبق بيان ذلك، فليس فيه اشتراط صحة الدليل للقلب، والله أعلم.

وقفه حول شروط القلب.

ما تقدم بيانه من شروط القلب وضوابطه إنما يذكره العلماء عند كلامهم في تأصيل قادح القلب وما يتعلق به في كتب الأصول والجدل.

وأما عند تطبيقهم لذلك في تفاصيل المسائل الفقهية والعقدية وذكر الأدلة والجدل حولها فقد ظهر للباحث أن هناك توسعاً في استعمال (القلب) عند بعض العلماء في ذلك، فقد يطلقون (القلب) على ما لم تتوفر فيه جميع قيود القلب السابقة، بل قد يطلقونه على قادح (النقض)^(١)، والذي لم يتحقق فيه الشرط الأول من شروط القلب (اتحاد المسألة).

ومن ذلك على سبيل المثال: ما ذكره الغزالي ضمن رده على أحد أدلة

(١) وقد سبق بيان النقض وعلاقته بالقلب.

الفلاسفة في قدم العالم، حيث استدل الفلاسفة بما ملخصه: أن العالم لو فرض حادثاً لكان ممكناً قبل حدوثه، والإمكان وصف إضافي لا يقوم بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فلا تكون المادة حادثه، فيلزم أن تكون قديمة^(١).

فكان مما رد به الغزالي عليهم ما ذكره من أن نفوس آدميين عند الفلاسفة حادثه، ممكنة قبل حدوثها، ومع ذلك فقد جعلوها قائمة بنفسها. ومن الواضح أن هذا الرد هو من باب النقض، إذ المسألة فيه مختلفة، ومع ذلك فقد قال الغزالي في نهاية هذا الرد: «فينقلب هذا الإشكال عليهم»^(٢).

وقد يدخل في ذلك أيضاً ما نقله ابن القيم رحمته عن أبي الوفاء ابن عقيل رحمته من أنه جعل استدلال المعتزلة بدليل التمانع على نفي التثنية ينقلب عليهم في مسألة خلق الأفعال، فنصّ على كلمة (القلب)، مع أن المسألة أخرى^(٣).

وثمة أمثلة أخرى على هذا التوسع^(٤).

فهذا مما يبين أن إطلاق (القلب) فيه قدرٌ من التوسع، فما دام أن ما احتج به الخصم قد دل على خلاف قوله فيصح إطلاق (القلب) عليه على سبيل العموم، ويرجع الكلام إلى أن المسألة اصطلاحية محضة، ولا مشاحة

(١) انظر: تهافت الفلاسفة (٧٥).

(٢) تهافت الفلاسفة (٧٦).

(٣) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (٤/ ٨٤٥)، وانظر كذلك في تسمية الجواب بالنقض قلباً: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٩).

(٤) انظر: المغني لابن قدامة (٨/ ٢٥٠-٢٥١).

في الاصطلاح إذا تبينت الحقائق وصحّت جهة الاستدلال، وذلك أن انتقاض الدليل على الخصم لا يخلو من أحد أمرين:

فإما أن يكون قول الخصم في المسألة الأخرى مبطلاً لدليله في المسألة الأصلية.

أو أن دليله في المسألة الأصلية مبطل لقوله في المسألة الأخرى.

وفي كلتا الحالتين تكون حجة الخصم قد دلّت على نقيض قوله، فعاد دليله عليه.

والذي يظهر أنه كلما اقتربت المسألة الأخرى من المسألة الأصلية، وكان يجمعهما باب واحد؛ قرب قادح النقض من القلب، وساغ إطلاق القلب عليه، وهذا ما تراه في المثالين السالفين، ففي المثال الأول ترى أن كلتا المسألتين مندرجة تحت باب الحدوث والقدم، وأما المثال الثاني فالمسألتان مندرجتان تحت أصل ربوبية الله، ونفي الشريك في الربوبية والخلق عنه.

وهذا الإطلاق هو ما استعملته في بعض المواضع من هذه الرسالة، حيث لم أتقيد تماماً بالقيود السابقة للقلب في بعض الردود، وهي مواضع قليلة، أوردت من ضمن الردود فيها ما قد يدخل في قادح النقض أو القول بالموجب، والغالب في ذلك أن أنصّ على كونه من الرد بالقلب والنقض، والله أعلم.



المبحث الثالث

قلب الدليل، ومدى احتجاج السلف به.

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: قلب الدليل عند السلف.
- ❖ المطلب الثاني: مناهج العلماء في قلب أدلة المخالفين.
- ❖ المطلب الثالث: منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله وأقواله في قلب الدليل.



□ المطلب الأول: قلب الدليل عند السلف □

منذ أن ظهرت بوادر البدع الأولى في هذه الأمة وأئمة السنة لم يألوا جهداً في التصدي لباطلهم، ومجاهدتهم بالحجج البينات، ونقض شبههم، ودحض آرائهم، فهم - كما وصفهم الإمام أحمد رحمته الله - :«ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عقال الفتنة»^(١).

وقد كان قلب الدليل على المخالف أحد أبرز الطرق التي درج أئمة السلف على استعمالها في حق أهل الكفر والإلحاد، وأهل البدع والضلال.

وإذا اعتبرنا في مفهوم السلف من تقدم على هذه الأمة، فإن أشرف من استخدم قلب الحجج على المخالفين هو نبي الله وخليله إبراهيم عليه السلام، وذلك في حق أهل الإشراك، حين قال لهم: «وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا» [الأنعام: ٨١]، وقد

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٦).

سبق شرح ذلك.

وأما في هذه الأمة المحمدية، فقد جاء قلب الاستدلال عن عدد من الصحابة، كما سبق نقله عن سعد بن أبي وقاص وابن عمر رضي الله عنهما في مسألة القتال في الفتنة.

وأما في طبقة التابعين فقد جاء قلب الدليل عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام^(١)، وذلك في مناظرة له مع أحد الرافضة^(٢)، حيث استدل الرافضي بقصة الهجرة وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ﴾ [التوبة: ٤٠] على أن أبا بكر قد جزع، ليصل إلى تنقصه في مقابل علي عليه السلام فأجابه الإمام الصادق بنفي الجزع المزعوم، وجعل هذه القصة وهذه الآية من مناقب أبي بكر عليه السلام الدالة على فضله، حيث قال: «إن الحزن غير الجزع والفزع، كان حزن أبي بكر أن يقتل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يُدان بدين الله، فكان

(١) هو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، المعروف بالصادق، الإمام العلم المدني، ولد سنة (٨٠هـ)، كان من أئمة التابعين ومن أجلة علماء المدينة، رأى أنس بن مالك وسهل ابن سعد، وأمه هي أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر التيمي، وأمها هي أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر، ولهذا كان يقول: «ولدني أبو بكر الصديق مرتين» وكان يغضب من الرافضة ويمقتهم إذا علم أنهم يتعرضون لجده أبي بكر ظاهراً وباطناً، وقد تواتر عنه قوله: «بريء الله ممن تبرأ من أبي بكر وعمر». كما قرر ذلك الذهبي، وتوفي بالمدينة سنة (١٤٨هـ).

انظر: وفيات الأعيان (١/٣٢٧)، سير أعلام النبلاء (٦/٢٥٥).

(٢) الرافضة: هم طائفة من الشيعة سمو بذلك لأنهم رفضوا خلافة الشيخين وأكثر الصحابة، وقيل غير ذلك، ومن أسمائهم الإمامية، ولقد تفرقت الرافضة إلى فرق كثيرة، وأشهر تلك الفرق: الاثنا عشرية، والإسماعيلية، وهي تعتقد بأحقية أهل البيت في الإمامة على باقي الصحابة بمن فيهم الشيخين، على أن هذه الإمامة ركن من أركان الدين بنص النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأن الأئمة معصومون (الملل والنحل ١/١٥٥، مفتاح العلوم ٢٢).

حزنه على دين الله، وعلى نبي الله، ولم يكن حزنه على نفسه، كيف وقد ألسعته أكثر من مائة حنيش، فما قال: حَسْ، ولا ناف! (١).

كما جاء أيضاً الرد بطريقة القلب - تنظيراً وتطبيقاً - عن جمع من أئمة السلف، ومنهم:

- الإمام أبو حنيفة - النعمان بن ثابت - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد أشار إلى الرد بالقلب، واستخراج الرد على شبهة الخصم من عين دليله، حيث روي عنه قوله: «إذا أتتك معضلة فاجعل جوابها منها» (٢).

- كما أن الإمام مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد استعمل هذا النوع من الرد، وذلك فيما رواه أبو داود في سننه (٣) عن ابن وهب قال: سمعت مَالِكًا قِيلَ لَهُ: «إِنَّ أَهْلَ الْأَهْوَاءِ يَحْتَجُّونَ عَلَيْنَا بِهَذَا الْحَدِيثِ» [يعني حديث «كل مولود يولد على الفطرة...»] قَالَ مَالِكٌ: «أَحْتَجَّ عَلَيْهِمْ بِآخِرِهِ: «قَالُوا أَرَأَيْتَ مَنْ يَمُوتُ وَهُوَ صَغِيرٌ؟ قَالَ: اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ» (٤).

- وممن استعمل قلب الدليل أيضاً: إمام أهل السنة، وقامع أهل

(١) مناظرة جعفر بن محمد الصادق مع الرافضي في التفضيل بين أبي بكر وعلى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، تحقيق: د علي الشبل (٩٩-١٠٢)، وقوله: (ألسعته) أي: لدغته، و(الحنيش): تصغير حنش، وهو اسم للشعبان، وقوله: (ولا ناف) أي: ما انتفض ولا قام من مجلسه، بل ولم يتحرك، وراجع تخريج القصة في تحقيق المرجع السابق، وانظر قريباً من القلب في المرجع السابق (١٠٢-١٠٦)، وانظر أجوبة متعددة عن الشبهة المذكورة في منهاج السنة النبوية (٤٥١/٨-٤٦٦).

(٢) كتاب الصناعتين - للحسن بن عبد الله العسكري (٥٠).

(٣) (٢٢٩/٤) رقم (٤٧١٥)، وأخرجه البيهقي في القضاء والقدر (٣٤٥) رقم (٦٠٥)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٥٦٥) رقم (١٠٠٠)، كلاهما من طريق أبي داود.

(٤) هذا الحديث - بدون قصة الإمام مالك - متفق عليه، أخرجه البخاري (٦/٢٤٣٤) ح (٦٢٢٦)، ومسلم (٤/٢٠٤٨) ح (٢٦٥٨).

البدعة، أحمد بن حنبل الشيباني رحمته الله، فقد ذكر في رسالته: (الرد على الزنادقة والجهمية) الجواب بالقلب في عدة مواضع، كبيانه أن أهل التعطيل الذين يدعون التعظيم يؤول قولهم إلى أعظم الفرية على الله والضلالة والكفر^(١).

وكلبه حجة التشبيه عليهم في كلام الله، وبيانه أنهم قد شبهوا الله بخلقه حين قالوا: إن كلامه مخلوق^(٢)، وأنهم شبهوه بالأصنام حين زعموا أنه لا كلام له^(٣)، مع أنهم إنما قالوا ذلك فراراً من التشبيه.

بل إنه استعمل عليهم ما يدخل في قلب التسوية في مسألة كلام الله، وقياسهم له على عيسى رحمته الله المسمى بكلمة الله^(٤).

- وممن استعمل قلب الدليل من السلف أيضاً بصورة بيّنة: الإمام عثمان بن سعيد الدارمي^(٥) رحمته الله، وذلك في نقضه على بشر المريسي^(٦) وابن

- (١) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢١٢).
- (٢) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٧٤-٢٧٨)، وانظر: دره تعارض العقل والنقل (٢/٢٩٥-٢٩٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/١٣٣).
- (٣) الرد على الزنادقة والجهمية-ت: دغش العجمي (٢٧٤-٢٧٨)، وانظر: دره تعارض العقل والنقل (٢/٢٩٦-٢٩٥)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/١٣٣).
- (٤) تقدم شرح ذلك عند بيان قلب التسوية.
- (٥) هو عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد، السجستاني، أبو سعيد الدارمي، الإمام الحافظ للحديث، ولد سنة ٢٠٠هـ، وجمع بين الحديث والفقہ، توفي سنة ٢٨٠هـ، ومن مصنفاته: الرد على الجهمية، الرد على بشر المريسي وغيرها. انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/٣١٩).
- (٦) هو بشر بن غياث المَرِيْسِي، إليه تنسب طائفة المريسية، وقد كان من رؤوس الجهمية المبتدعة الضلال، بل كَفَّرَه أكثر أهل العلم، فقد كان ممن يجاهر بخلق القرآن، ونقل عنه أنه كان ينكر عذاب القبر وسؤال الملكين والصراط والميزان، وكان أبوه يهودياً صَبَّأً بالكوفة، وكان في الفقه من أصحاب أبي يوسف، وكان أبو يوسف يذمه، هلك سنة (٢١٨هـ).

الثلجي^(١)، وفي كتابه (الرد على الجهمية).

فقد قال كَلَّمَ في رده على بشر - مشيراً إلى انقلاب حججه - : «فإنك لا تحتج بشيء إلا وهو راجع عليك، وأخذ بحلقك»^(٢).

كما أنه قد قلب حجة التشبيه على بشر، وبين أن رميه لأهل السنة بالتشبيه إنما يؤول إليه، ويرتد عليه، حيث إنه بنفيه اليد والسمع والبصر عن الله يكون قد شبه إلهه في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، وأنه الأحق بلقب (المشبه)^(٣)، كما نص كَلَّمَ على أن تفاسيرهم لنصوص الصفات: «تفاسير مقلوبة»^(٤).

ثم استمر الإمام كَلَّمَ في قلب حجج الخصوم في مواضع عديدة، حيث تراه يقول مخاطباً الخصم: «الحجة عليك فيما احتججت به»^(٥).

وفي موطن آخر يقول: «فهذا عليك لا لك، وقد أخذنا فالك من فيك، محتجين بها عليك، كالشاة التي تحمل حتفها بأظلافها»^(٦).

وقال في مسألة أخرى: «هذا كلام ليس له نظام، ولا هو عن مذاهب

انظر: تاريخ بغداد (٥٦/٧)، ميزان الاعتدال (٣٥/٢)، لسان الميزان (٢٩/٢)،

الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/١٦٤).

(١) هو محمد بن شجاع الثلجي البغدادي، أبو عبدالله، فقيه العراق في وقته، من أصحاب أبي حنيفة، وكان فيه ميل إلى الاعتزال، له مؤلفات منها: (النوادر)، و(الرد على المشبهة).

انظر: تاريخ بغداد (٥/٣٥٠)، تذكرة الحفاظ (٢/٦٩٢)، تهذيب التهذيب (٩/١٩٥).

(٢) نقض الدارمي على المرسي (١/٤٥٩).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المرسي (١/٣٠١-٣٠٣، ٣٠٨، ٥٥٧).

(٤) نقض الدارمي على المرسي (٢/٧١٩).

(٥) نقض الدارمي على المرسي (١/٢٣٨).

(٦) نقض الدارمي على المرسي (١/٢٣٢).

الإسلام، ولا يحتاج إلى نقيضه من الكلام؛ لأن مع كل كلمة منها نقيضها من نفس كلام المعارض^(١).

وقال كذلك حول استدلال المعارض بأحد الأحاديث: «فهذا حديثك أيها المعارض الذي رويته وثبته وفسرته وأقررت أن النبي ﷺ قد قاله، ففي نفس حديثك هذا ما ينقض دعواك^(٢)».

كما قرر في رده على الجهمية أن «بعضهم يحتج بتفاسير مقلوبة، وبمعان لا أصل لها من كتاب ولا سنة ولا إجماع، إلا الكفر يقيناً^(٣)».

وغيرها من المواضع التي سيأتي - بإذن الله - بعضها في طيات هذه الرسالة^(٤).

- ومن الأئمة الذين استعملوا قلب الدليل أيضاً: الإمام عبد العزيز المكي الكناني^(٥) رحمته الله، وذلك في مناظرته لبشر المريسي، والتي سميت

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٥٥٨).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (٢/٧٧٨).

(٣) الرد على الجهمية للدارمي (١٨٠).

(٤) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٢٣٢-٢٣٧، ٥٦٤-٥٦٦)، الرد على الجهمية للإمام الدارمي (١٢٥).

(٥) هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم الكناني المكي، صحب الإمام الشافعي، وطالت صحبته له وخرج معه إلى اليمن، وكان من أهل العلم والفضل والفهم لمعاني القرآن، وله مصنفات عديدة، أشهرها: (الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن) والتي حكى فيها مناظرته مع المريسي بحضرة المأمون، و: (الرد على الجهمية والزنادقة)، وقد ذكر الإمام ابن اقيم بعضها كما في مختصر الصواعق المرسلة (٣/٩٧١-٩٧٤).

انظر في ترجمته: تاريخ بغداد (١٠/٤٤٩)، تهذيب الكمال (١٨/٢٢٠)، تاريخ الإسلام (١٧/٢٥٦).

بالحيدة، حيث ضمّن ردوده ما يدخل في النقض والقلب^(١)، وقال - مشيراً إلى قلبه لأدلة المريسي - : «قد كسرت قوله بقوله، ودحضت حجته بحجته»^(٢).

- وممن أشار إلى هذا القلب أيضاً: إمام المحدثين، محمد بن إسماعيل البخاري^(٣)، حيث قلب حجة التشبيه ولقب المشبهة على الجهمية، وبين أنهم هم المشبهة، حيث شبهوا ربهم بالأبكم والصنم^(٤).

- وممن استعمل نقض الدليل وقلبه: خطيب أهل السنة، الإمام ابن قتيبة الدينوري^(٥).

- كما استعمله أيضاً: الإمام القصاب الكرجي الشافعي^(٦)، حيث

(١) انظر: الحيدة والاعتذار (٦١، ٦٣، ٧٢).

(٢) الحيدة (٥٤).

(٣) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة أبو عبدالله البخاري الجعفي، إمام المسلمين في الحديث، ولد ببخارى سنة ١٤٩هـ، وكان كثير الورع والعبادة، قوي الحافظة، جمع نحو ستمائة ألف حديث، واختار منها الجامع الصحيح المعروف بصحيح البخاري، وهو أصح كتاب بعد القرآن، ومن كتبه أيضاً: التاريخ الكبير في الرجال، خلق أفعال العباد وغيرها، توفي سنة ٢٥٦هـ.

انظر: طبقات الحنابلة (١/٢٧١)، سير أعلام النبلاء (١٢/٣٩١)، طبقات الشافعية الكبرى (٢/٢١٢).

(٤) خلق أفعال العباد (٤٣).

(٥) انظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٦).

وابن قتيبة هو: عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الكاتب الدينوري، سكن بغداد، وحدث، بها صاحب التصانيف المشهورة منها: مشكل القرآن، ومشكل الحديث، وعيون الاخبار، توفي سنة (٢٧٦هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٠/١٧٠)، سير أعلام النبلاء (١٣/٢٩٦)، طبقات المفسرين للأذنه وي (٤٤).

قلب حجة التشبيه على الجهمية، حين فسروا سمع الله وبصره بالإدراك هرباً من التشبيه بالمخلوق، فبين أن المخلوق له إدراك أيضاً، فالتشبيه لازم لهم^(١)، كما قلب أدلة المخالفين في مواطن أخرى^(٢).

- وممن استعمل القلب من الأئمة: إمام الأئمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة^(٣) رحمته الله، حيث قلب حجة التشبيه على الجهمية في صفات الله الذاتية - كالوجه واليدين - بنحو ما تقدم^(٤).

كما أن الإمام ابن عبد البر رحمته الله قد قلب على نفاة الرؤية استدلالهم بآية ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وبين أنها دالة على جواز الرؤية^(٥).

وممن قلب على المخالفين حجة التشبيه بنحو ما تقدم: الإمام أبو نصر السجزي رحمته الله^(٦)، والإمام ابن بطة العكبري^(٧).

(١) انظر: نكت القرآن الدالة على البيان، للإمام الكرجي القصاب (٤/٤٥٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (٤/١٣٩، ٤٧٥).

(٣) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة السلمي بالولاء، النيسابوري، أبو بكر المشهور بابن خزيمة، المحدث الفقيه، المجتهد، من أئمة السنة، ولد بنيسابور سنة ٢٢٣هـ، بلغ رتبة الاجتهاد المطلق، وصنف كتباً كثيرة منها: صحيح ابن خزيمة، كتاب التوحيد، فقه حديث بريرة توفي سنة ٣١١هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/٣٦٥)، طبقات الشافعية الكبرى (٣/١٠٩).

(٤) انظر: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/٥٦-٥٧، ٩٤).

(٥) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/١٤٥).

(٦) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢١).

والإمام السجزي هو: أبو نصر عبيدالله بن سعيد الوائلي السجزي الإمام الحجة، شيخ الحرم، من مصنفاته: الإبانة الكبرى في أن القرآن غير مخلوق، والرد على من أنكر الحرف والصوت، توفي بمكة سنة ٤٤٤هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/٦٥٤-٦٥٧)، العبر (٣/٢٠٨).

(٧) انظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية-ت: الأثيوبي (٣/٣١٤).

وكذا العلامة يحيى العمراني^(١) اليماني الشافعي رحمته الله، فقد نقض أدلة المخالفين - وخصوصاً المعتزلة - وقلبها في مواطن عديدة^(٢).

وممن استعمل القلب كذلك: الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي رحمته الله، حيث قلب دليل التشبيه في عدة مواضع بنحو ما سبق، خصوصاً في مسألة كلام الله تعالى، كما استعمل القلب والإلزام في حق من أثبت الصفات ونفى بعضها^(٣).

كما قال بنحو قوله ابن الحنبلي^(٤).

وأما شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة رحمته الله، فهو فارس هذا الميدان، وحامل رايته بحق، فقد قلب أدلة الخصوم العقلية والنقلية بما لم أر مثله عند غيره، سواء من أهل السنة أو من مخالفهم - وذلك بعد طول البحث في هذا الموضوع وتتبع أقوال الأئمة فيه - فإن له رحمته الله تقارير طويلة محكمة في هذا النوع من الرد، ومراس عميق معه، وتأمل ثاقب فيه، سواء في تأصيل هذا الرد، أو في تطبيقه على آحاد الأدلة العقلية والنقلية، العامة أو الخاصة، حتى أفرد فيه المؤلفات الخاصة التي قلب فيها أدلة الخصوم، سواء المتكلمين منهم أو الفلاسفة أو المتصوفة أو الرافضة أو غيرهم، حتى

(١) هو يحيى بن أبي الخير بن سالم بن أسعد بن يحيى أبو الخير العمراني اليماني، ولد سنة (٤٨٩هـ)، كان شيخ الشافعية ببلاد اليمن، وكان إماماً زاهداً ورعاً عالماً عابداً سليم المعتقد، ناصراً للسنة، عارفاً بالفقه وأصوله والنحو، من تصانيفه: البيان في فقه الشافعية، والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، توفي سنة (٥٥٨هـ).

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣٣٦/٧)، طبقات الشافعية (١/٣٢٧).

(٢) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٥٨٧/٢، ٥٩٨-٥٩٩).

(٣) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٥٧، ٦٢-٦٤)، وانظر: حكاية المناظرة في القرآن له (٢٢-٢٣)، الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم له (٤٤).

(٤) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة (٥٩٧/٢).

إنه قد التزم لتلميذه ابن القيم - رحمهما الله - أن يقلب جميع ما استدل به المبطلون من آية أو حديث صحيح على باطلهم، كما سيأتي نقل أقواله في ذلك^(١).

وتتبع كلامه في هذا يطول جداً، وسيأتي في المطلب الثالث من هذا المبحث بيان منهجه في قلب الدليل، ونقل بعض أقواله فيه.

وقد استفاد من منهج الشيخ في الرد وقلب الأدلة كثير من أئمة السنة من بعده، كابن القيم^(٢) وابن أبي العز^(٣) والواسطي^(٤)، وغيرهم.

ونظراً لأهمية أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله في هذا الموضوع، وكثرتها ونفاستها، وما حملته من طابع تأصيلي، وتعميدي، متبوع بمنهج تطبيقي، فقد رأيت أن أجمع بعض أقواله في هذا الباب، وأتبعها بشي من التحليل، وذلك في المطلب الثالث من المبحث.



(١) انظر: حادي الأرواح (٢٠٢).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: شرح الطحاوية (١٨٣).

وابن أبي العز هو: صدر الدين، علي بن علاء الدين بن علي بن محمد بن محمد بن أبي العز، أبو الحسن الدمشقي، قاضيهما الحنفي، العلامة، شارح عقيدة الطحاوي، والمناقشات على الهداية، توفي سنة ٧٩٢هـ.
انظر: الدرر الكامنة (٨٧/٣).

(٤) انظر: النصيحة في صفات الرب جل وعلا (٢٢، ٤٢-٤٣).

والواسطي هو: عماد الدين أحمد بن عبد الرحمن الواسطي، ابن شيخ الحزاميين، ولد سنة (٦٥٧هـ) بواسط، وله عدة مصنفات، منها: النصيحة في صفات الرب، ومختصر الكافي، ورسالة بعثها لأتباع شيخ الإسلام ابن تيمية يحثهم على ملازمة الشيخ واتباع طريقته، اشتهر بالزهد وكثرة العبادة، وتوفي بدمشق سنة (٧١١هـ).

انظر: شذرات الذهب (٢٤/٦)، العقود الدرية لابن عبد الهادي (٣٠٦).

□ المطلب الثاني: مناهج العلماء في قلب أدلة المخالفين □

باستقراء ما قرره الأئمة في ردودهم من قلب الدليل، نرى أن أقوالهم في القلب لا تخرج عن أربعة أحوال - باعتبار التصريح بالقلب أو عدمه -:

١- القلب الصريح

بأن يبين العالم أن دليل المستدل ينقلب عليه (فَيُنْصَرُّ على لفظ القلب)، أو يبين أن دليل المستدل يدل على نقيض قوله، أو ينقض قوله، ونحو ذلك من العبارات الدالة على القلب.

٢- أن يستدل المبتدع بدليل على قوله، ويستدل مخالفه من أهل السنة أو غيرهم بنفس الدليل على قولهم المناقض لقول ذلك المبتدع، دون إشارة لاحتجاج المبتدع بذلك الدليل.

٣- أن يستدل المبتدع بدليل، فيرد المخالف عليه برد لا يبين فيه أنه ينقلب عليه باللفظ ولا بالمعنى، ولكن عند التأمل في رد المعترض وإعادة صياغته أو ترتيب مقدماته يتبين دخوله في أحد أنواع القدح بالقلب، وهذا هو الأكثر.

٤- وثمة قسم رابع فيما يختص بهذه الرسالة، أوردته دون التزام لتتبع موارده، وهو أن يحتج المبتدع بدليل، ولا أرى من رد عليه بالقلب، فأجتهد في الرد عليه بطريقة قلب الدليل، إن وجدت إلى ذلك سبيلاً، بالقياس على الردود الأخرى للأئمة، واستعمالهم للرد بالقلب على المبتدعة.



□ المطلب الثالث: منهج شيخ الإسلام

□ ابن تيمية رحمته الله، وأقواله في قلب الدليل □

لقد سبق الكلام عن تميز شيخ الإسلام بهذا النوع من الرد، وقد بدا لي في هذا المطلب أن أورد بعض نصوصه الشيخ في ذلك، والتي تكلم فيها عن تأصيل مبدأ قلب الدليل على المبتدعة، وبيان عموم تحققه في جميع ما استدلووا به، وقد رأيت أن أورد بعض نصوصه في ذلك تبعاً؛ نظراً لتشوّف القارئ إلى قراءة كلام الإمام مجموعاً في هذا الباب، ثم أتبعته بتحليل لأبرز ما تضمنته تلك النصوص من معالم منهجية في قلب الدليل على المخالفين في الاعتقاد، فمن أقواله رحمته الله :

١- قوله - فيما نقله عنه تلميذه ابن القيم رحمته الله - : «أنا ألتمز أنه لا يحتج مبطل بأية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله»^(١).

٢- وقال: «وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أنني تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص فوجدتها على نقيض قولهم أدل منها على قولهم] ثم عدد بعض الأمثلة القرآنية على ذلك، ثم قال: [ثم تبين لي بعد ذلك مع هذا أن المعقولات في هذا كالسمعيات، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدل منها على قولهم، كما يستدلون به على نفي الصفات، ونفي الأفعال، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم ونحو ذلك»^(٢).

٣- وقال - مخاطباً الخصوم - : «صحيح ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء

(١) حادي الأرواح (٢٠٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/٣٧٤)، وسيأتي - بإذن الله - كلام تفصيلي عن أقوال شيخ الإسلام في قلب الأدلة.

أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة في شيء منها من وجوه متعددة، وذلك معلوم يقيناً، بل فيها ما يدل على نقيض قولكم، وهو مذهب أهل الإثبات، وهكذا عامة ما يحتج به أهل الباطل من الحجج - لا سيما السمعية - فإنها إنما تدل على نقيض قولهم^(١).

٤- وقال بعد قلبه لبعض أدلة النفاة: «فدل ذلك على أن هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون قول أهل الإثبات، وهذه الطريق هي ثابتة في الأدلة الشرعية والعقلية، فإننا قد بينا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس^(٢) وغيره أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية، والنفاة لكونه فوق العرش، ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم، ولا تدل على قولهم، فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم، وهكذا أيضاً عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم وما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يمدُّ على نقيض قولهم، وأن ما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الإثبات أدل منه على قولهم^(٣).

٥- وقال ﷺ مبيناً انقلاب أدلة الفلاسفة في العلم عليهم: «فقد تبين أن ما ذكره ابن سينا وغيره من الفلاسفة وقرروه بالأدلة العقلية ليس منافياً لعلم الله بالجزئيات، بل فيه ما هو دليلٌ على ذلك، ولكن غاية ما فيه تناقضهم، حيث يثبتون الشيء دون لوازمه، كما أثبت ابن سينا علمه بأعيان الموجودات التامة وبأنواع المتغيرات دون التغير في العلم، وأدلتُّه الصحيحة توجب علمه بالمتغيرات، وأنه يعلم الكليات والجزئيات^(٤).

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١٠٩).

(٢) انظر: بيان تلبس الجهمية (٢/٦٢٣) ت: محمد بن عبدالرحمن القاسم ﷺ.

(٣) درء التعارض (٤/٢١٧-٢١٨).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٠٩-١١٠).

٦- وقال - عن نفاة علم الله بالجزئيات من الفلاسفة - : «ففي الجملة: كلُّ حجة يذكرونها - هم أو غيرهم - على علمه بشيء من الأشياء يدل^(١) على علمه بالجزئيات، وقول القائل: (إنه يعلم الكلّيات دون الجزئيات) كلامٌ متناقض، يستلزم أنه لم يخلق شيئاً، ولا يعلم شيئاً من الموجودات»^(٢).

٧- وقال: «فالآيات التي احتجوا بها هي عليهم لا لهم، وهذا أمر قد وجدناه مُطرداً في عامّة ما يحتج به نفاة الصفات من الآيات، فإنما تدلُّ على نقيض مطلوبهم، لا على مطلوبهم»^(٣).

٨- وأوضح من هذا قوله ﷺ: «إن نفس الدليل الذي يحتج به المبطل هو بعينه إذا أعطي حقه، وتميز ما فيه من حق وباطل، وبين ما يدل عليه، تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به في نفس ما احتج به عليه، وهذا عجيب! قد تأملته فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدته كذلك!! - ثم قال - والمقصود هنا بيان أن الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول والعلوم الكلية والإلهية هي كذلك»^(٤).

٩- وقال كذلك: «فصل». وقد ذكرنا أصلين: أحدهما: - أن ما يحتجون به من الحجج السمعية والعقلية على مذاهبهم إنما يدل على قول السلف، وما جاء به الكتاب والسنة، لا يدل على ما ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسنة.

الثاني: - أن ما احتجوا به يدل على نقيض مقصودهم وعلى فساد

(١) هكذا، ولعلها: (تدلُّ).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٧٧-١٧٨).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٢٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٦/٢٨٨).

قولهم، وهذا نوع آخر، فإن كونه يدل على قول لم يقوله نوع، وكونه يدل على نقيض قولهم وفساد قولهم نوع آخر، وهذا موجود في حجج المتفلسفة والمتكلمة^(١).

١٠- ويقول أيضاً: «إنه ما احتج أحدٌ بدليل سمعي أو عقلي على باطل؛ إلا وذلك الدليل إذا أعطي حقه، وميز ما يدل عليه مما لا يدل، تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به، وأنه دليل لأهل الحق، وأن الأدلة الصحيحة لا يكون مدلولها إلا حقاً، والحق لا يتناقض، بل يصدق بعضه بعضاً»^(٢).

١١- وقال ﷺ: «فهؤلاء... كل ما احتجوا به من دليل صحيح فإنه لا يدل على مطلوبهم، بل إنما يدل على مذهب السلف المتبعين للرسول، فتبين أن الأدلة العقلية الصحيحة من جميع الطوائف إنما تدل على تصديق الرسول، وتحقيق ما أخبر به، لا على خلاف قوله، وهي من آيات الله الدالة على تصديق الأنبياء التي قال الله فيها: ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُضِّلَتْ: ٥٣]، وهي من الميزان الذي أنزله الله تعالى»^(٣).

١٢- وقال: «وهكذا أهل البدع، لا يكادون يحتجون بحجة سمعية، ولا عقلية، إلا وهي عند التأمل حجة عليهم، لا لهم»^(٤).

١٣- وقال ﷺ مخاطباً نفاة الرؤية من المعتزلة والرافضة وغيرهم: «ليس لكم أن تحتجوا على بطلان قولهم (أي الأشاعرة) بحجة إلا وهي على بطلان قولكم أدل»^(٥).

(١) مجموع الفتاوى (٦/٣٣٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٢٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/٢٩٢).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٥٤).

(٥) منهاج السنة (٢/٣٣٦).

١٤- وقال عنهم أيضاً في نفس المبحث: «ففي الجملة، أنه ما من حجة يحتجون بها على بطلان قول منازعيهم إلا ودلالاتها على بطلان قولهم أشد، ولكنهم يتناقضون»^(١).

١٥- وقال ﷺ: «إذا تدبر الخبير ما احتج به من يقول: (إن القرآن قديم)... لم توجد عند التحقيق تدل إلا على مذهب السلف والأئمة الذي يدل عليه الكتاب والسنة، وكذلك إذا تدبر ما يحتج به من يقول: إن القرآن مخلوق، إنما يدل على قول السلف والأئمة»^(٢).

١٦- وقال بعدها بصفحات: «ومن هنا يظهر أيضاً: أن ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية إنما يدل على مذهب السلف أيضاً»^(٣).

١٧- وقال في نهاية الفصل: «والمقصود هنا التنبيه على أن خلاصة ما عند هؤلاء - الذين يقال: إنهم أئمة المعقولات من أئمة الكلام والفلسفة - إنما يدل^(٤) على قول السلف وأهل السنة المتبعين للكتاب والسنة، فالأدلة الصحيحة التي عندهم إنما تدل على هذا، ولكن التبس عليهم الحق بالباطل...»^(٥).

١٨- وحتى أنه عندما أجاب عن احتجاج النصارى ببعض الآيات، استعمل هذا النوع من الرد عليهم، وقال بعد ذلك: «والجواب: أن جميع ما يحتجون به من هذه الآيات وغيرها فهو حجة عليهم لا لهم، وهكذا شأن جميع أهل الضلال، إذا احتجوا بشيء من كتب الله وكلام أنبيائه كان في نفس ما احتجوا به ما يدل على فساد قولهم، وذلك لعظمة

(١) منهاج السنة النبوية (٢/٣٣٩).

(٢) الفتاوى (٦/٢٩٠).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٠٠).

(٤) هكذا، ولعلها: (تدُل).

(٥) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٠٢).

لا بد أن تكون مناقضة للعقل والشرع^(١). (النص: ١٠).

وهذه إشارة من الشيخ إلى أن الدليل الصحيح لا يمكن أن يدل إلا على القول الحق، والقول الحق هو ما جاء به القرآن والسنة ونطق به أهل السنة، فلزم أن يكون الدليل دالاً على قول السلف، ناقضاً لقول المبتدع.

وهذه العلة قد أشار إليها شيخنا ابن عثيمين رحمته الله، حيث قال رحمته الله: «ولا تعجبوا أن يكون كل دليل استدل به المبطل فإنه يكون دليلاً عليه؛ لأن استدلاله به يدل على أن فيه إشارة إلى هذا المعنى لكنه إشارة على غير ما أراد، وقد التزم شيخ الإسلام في كتابه: (درء تعارض العقل والنقل) بأنه لا يأتي مبطل بحجة يحتج بها على باطله إلا جعلها دليلاً عليه، لا له^(٢)».

وهذا تعليل مهم يوضح لنا السبب الجوهرى لانقلاب ما صح من أدلتهم عليهم، ويمكننا أن نعيد صياغته بما يلي:

- المبتدع بما أنه استدل بهذه الآية على بدعته فإن ذلك يدل على أن الآية قد أشارت إلى ذلك الموضوع.
- والآية لا يمكن أن تدل إلا على الحق في ذلك الموضوع: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [البقرة: ١٧٦]. ﴿وَالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلُهُ﴾ [الاسراء: ١٠٥].
- والبدعة التي قال بها المبتدع (قولية أو عملية) هي من الباطل.
- والحق نقيض الباطل، وهو قامع للباطل ومزهق له: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الانبیاء: ١٨]، ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣].

(١) شرح العقيدة الأصبهانية-ت: د السعوي (٣٣١).

(٢) شرح السفارينية للعثيمين (١١٢).

كتب الله المنزلة وما أنطق به أنبياءه...»^(١).

١٩- ومما يدخل في ذلك ما تقدمت الإشارة إليه من الرسالتين المفقودتين لشيخ الإسلام، وهما: - قاعدة في أن كل آية يحتج بها مبتدع فيها دليل على فساد قوله.

والثانية: قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتج به مبتدع فيه دليل على بطلان قوله.

هذه بعض أقوال الشيخ في تأصيله للقبح بالقلب، وإنما استطردت بعض الشيء في نقلها لأهميتها، ولكونها تبين أن هذا النوع من الرد هو من أساس منهجه في الردود وإفحام الخصوم، على اختلاف مذاهبهم ودياناتهم، وليس أمراً عرض له في بعضها فحسب، واكتفيت بما نقلت، مع أن أقواله في القلب أكثر من ذلك.

وفيما يلي تحليل لبعض ما حملته نصوص الشيخ السالفة من تأصيلات ومعانٍ حول قلب أدلة المخالفين في الاعتقاد، وقد ذيلت كل فقرة منها بأرقام تلك النصوص:

١- يؤكد الشيخ ﷺ أن جميع أدلة الخصوم المبتدعة تنقلب عليهم (غالب نصوص الشيخ السالفة، وانظر: ١ - ٤ - ٦ - ٧).

٢- هذا الانقلاب شامل لأدلتهم العقلية والنقلية (النصوص: ٢ - ٤ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١٢)، وإن كان في النصوص السمعية الصحيحة أكد (النص ٣).

٣- كما أن هذا الانقلاب شامل لأدلة المتكلمين، والفلاسفة، وقد يدخل فيه النصارى كذلك، بل إنه يعمها على كل (مُبتدل) (النصوص: ١ - ٢ - ٥ - ٩ - ١٦ - ١٧ - ١٨).

- ٤- فآدلة الخصوم يتحقق فيها :
- أ- أنها لا تدل على قولهم.
- ب- أنها تدل على نقيض قولهم، وما يبطل به.
- ج- أنها شاهدة لقول أهل الحق (النصوص: ٤ - ٨ - ٩ - ١٠).
- ٥- أن هذه الكلية في انقلاب الأدلة تشكل على البعض بأن من أدلة المخالفين ما لا يتحقق فيه ذلك، خصوصاً في مثل الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وجواب هذا الإشكال أن شيخ الإسلام قد قيّد هذا الإطلاق في بعض نصوصه بأنه فيما صحّ من أدلتهم، (النصوص: ٣ - ٥ - ١١ - ١٧) و«أعطي حقه، وميز ما يدل عليه مما لا يدل» (النصّان: ٨، ١٠)، فلا يدخل في ذلك ما كان باطلاً من الأدلة نقلاً أو عقلاً.
- ٦- كثير من أكابرهم من يعترف بمناقضة قوله للأدلة السمعية، وأنها تنقلب على من احتج بها من أصحابه (النص: ٤).
- ٧- أشار الشيخ رحمته الله في بعض عباراته إلى تعليل هذا الانقلاب وأسبابه، ويمكن أن نجمل هذه الأسباب بما يلي:
- أ- أنهم كثيراً ما يقولون بالقول ويستدلون بالدليل عليه ويغفلون عن بعض اللوازم الفاسدة لذلك القول والاستدلال، وهم قد ينكرون ذلك اللازم، فيتناقضون، وينقلب الدليل عليهم من جهة إبطاله لتلك اللوازم التي نفوها (النص: ٥).
- ب- ومن أسبابه ما قرره بقوله: «والحق لا يتناقض، بل يصدق بعضه بعضاً»^(١)، «فالقول الصدق المعلوم بعقل أو سمع يصدق بعضه بعضاً لا يكذب بعضه بعضاً»^(٢)، والنتيجة: أن «الأقوال المُبتدعة

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٤٠/١٨).

- فالنتيجة: أن الآية الشاهدة بالحق لا بد وأن تكون دالة على نقيض قول المبتدع المبطل، وهذا هو المراد.

٨- كما أن في بعض أقوال الشيخ ابن تيمية رحمته الله إشارة إلى أن الفرق المتقابلة على طرفي النقيض يحتج كل منهم على الطرف المقابل ببعض الأدلة، وأدلة كل فريق قد تبطل القول الآخر، إلا أنها لا تصحح قوله، بل تبطله (كمسألة كلام الله)، ويتحصّل من انقلاب أدلة الفرق المتقابلة صحة المذهب الوسط، الذي هو مذهب أهل السنة والجماعة، والذي تلتقي في الدلالة له أدلة الفرق المتقابلة. (النص: ١٥).



الباب الثاني

قلب الأدلة الإجمالية التي استدلّت بها الطوائف
المخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وفيه ثلاثة فصول:

- **الفصل الأول:** قلب أدلة المخالفين الإجمالية في توحيد الربوبية.
- **الفصل الثاني:** قلب أدلة المخالفين في مباحث أسماء الله الحسنى.
- **الفصل الثالث:** قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله ﷻ.

الفصل الأول

قلب أدلة المخالفين الإجمالية في توحيد الربوبية.

وفيه مبحثان:

- ◆ المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد.
- ◆ المبحث الثاني: قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث.

المبحث الأول

قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

وفيه أربعة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: تعريف الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود، والفرق بينها.
- ❖ المطلب الثاني: تاريخ هذه المقالة.
- ❖ المطلب الثالث: بيان حقيقة مذهبهم، وحكاية طرف من أقوالهم.
- ❖ المطلب الرابع: الرد على مذهب وحدة الوجود، وقلب أدلتهم.



□ المطلب الأول: تعريف الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود، والفرق بينها □

إن الناظر في كلام المصنِّفين - سواء من المتصوفة أو غيرهم - في تعريف هذه المصطلحات الثلاثة (الحلول والاتحاد ووحدة الوجود) يجد أن عامته لم يكن من باب الحد التام الكاشف عن حقيقة المصطلح وماهيته، إنما هو من باب الوصف العام، والذي قد يدخل في ما يسمى بالرسم الناقص عند المناطقة^(١)، فهم يذكرون في بيان تلك المصطلحات بعض

(١) الرسم: هو أحد أقسام الحدِّ، فالحدُّ ينقسم إلى قسمين: حقيقي ورسمي، فالْحَقِيقِيُّ: هو ما اشتمَلَ على مُقَوِّمَاتِ الشَّيْءِ الْمُشْتَرَكَةِ وَالْخَاصَّةِ، وَالرَّسْمِيُّ: ما اشتمَلَ على عَوَارِضِهِ وَخَوَاصِّهِ اللَّازِمَةِ، وَرُبَّمَا قِيلَ: إِنَّهُ اللَّفْظُ الشَّارِحُ لِلشَّيْءِ، بِحَيْثُ يُمَيِّزُهُ عَنْ غَيْرِهِ.

وينقسم الحد بالرسم إلى: الرسم التام، وهو: ما تركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.

والى: الرسم الناقص، وهو ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، وبالجسم الضاحك، وبعرضيات تختص جملتها بحقيقة، كقولنا =

الجملة العامة، أو يضربون بعض الأمثلة المقربة لفهم المقصود منها، ولا يخلو كلامهم في بيانها من شيء من التداخل، ومن أجل ذلك اختلفت عبارات المتأخرين في تعريف هذه المصطلحات، وبيان الفرق بينها، وقد ابتدأت ببيان المعنى اللغوي لهذه المصطلحات، ثم أتبعته ببيان المعنى الاصطلاحي لها، وبيان الفرق بينها.

أولاً: معنى وحدة الوجود، والحلول، والاتحاد، في اللغة.

(وحدة الوجود) لغةً

الوَحْدَةُ في اللغة بمعنى الانفراد، وهي ضد الكثرة.

قال ابن فارس: «الواو والحاء والذال: أصلٌ واحد يدلُّ على الانفراد.

من ذلك الوَحْدَةُ».

ويقال: رأيتُه وحدهً وجلس وحده أي: منفرداً، وتَوَحَّدَ برأيه: تفرَّدَ به.

وَوَحَّدَ الشيءَ تَوْحِيداً: جعله واحداً وكذا أَحَدَهُ^(١)

وأما الوجود في اللغة فهو بمعنى التحقق والحصول والثبوت والكون،

وهو خلاف العدم^(٢)، ومعنى الوجود أي من أن يُعرَّفَ، لوضوحه وبداهته.

(الحلول) لغةً

الحلول في اللغة مصدر رباعي من حَلَّ بالمكان يَحُلُّ حُلُولاً.

= في تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع.

انظر: البحر المحيط للزركشي (١/ ٨٠-٨١)، التعريفات للمرجاني (٣٦٤).

(١) معجم المقاييس، مادة (وح د) (٣/ ١٨٠)، تهذيب اللغة للأزهري (٥/ ١٢٤) مادة

وح د)، لسان العرب (٣/ ٤٤٦-٤٥٣)، مادة (وحد).

(٢) انظر: لسان العرب (٣/ ٤٤٦-٤٥٣)، مادة (وحد)، الكليات للكفوي (٢٩٦، ٩٢٣-

وللحلول في اللغة ثلاثة معانٍ:

الأول: حَلَّ بمعنى نَزَلَ، ومضارعُه مضموم (يَحُلُّ)، يتعدَّى بنفسه أو بالباء، فيقال: حَلَّ المكانَ، أو حَلَّ بالمكانِ، بمعنى: نزل به، قال تعالى: ﴿أَوْ تَحُلَّ قَرْيَةً مِّن دَارِهِمْ﴾ [الرعد: ٣١] أي تنزل، واسم المكان منه يجوز فيه الكسر أو الفتح، فيقال (مَحِلٌّ) أو (مَحَلٌّ).

والثاني: حَلَّ، بمعنى: وجب، ومضارعه مكسور (يَحِلُّ)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَحِلُّ عَلَيْكَ غَضَبِي﴾ [طه: ٨١]، ويحتمل أن تكون الآية في المعنى الأول أيضاً^(١).

والثالث: حَلَّ، بمعنى (بَلَغَ)، مضارعه مكسور (يَحِلُّ)، وكذا اسم المكان منه (مَحِلٌّ).

ومن البين أن المعنى الأول هو المراد في هذا المصطلح^(٢).

(الاتحاد) لغة

أما الاتحاد في اللغة فهو مصدرٌ من اتَّحدَ يَتَّحدُ اتِّحاداً.

وأصل مادة الاتحاد من: (وَحَدَ)، وهي تدور على معنى الانفراد^(٣).

(١) انظر: تفسير الطبري (٣٤٦-٣٤٧).

(٢) انظر في معاني الحلول: الصحاح للجوهري، مادة (ح ل ل) (٤/١٦٧٢)، لسان العرب، مادة (حلل) (١١/١٦٣)، جمهرة اللغة لابن دريد مادة (حلل) (١/١٠١)، تاج العروس، مادة (ح ل ل) (٢٨/٣١٨)، المفردات للراغب (مادة حل) (١٢٨)، الكليات للكفوي (٣٨٩).

(٣) انظر: معجم المقاييس (٦/٩٠)، مادة (و ح د)، تهذيب اللغة للأزهري (٥/١٢٤) (مادة و ح د)، الحدود لابن سينا، ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعمش (٢٦٠)، الجواب الصحيح لابن تيمية (٤/٧)، لسان العرب (٣/٤٤٦-٤٥٣)، مادة (وحد)، المعجم الوسيط مادة وَحَدَ (١٠١٦)، التعريفات للجرجاني (٨)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/٣٤).

ثانياً: معنى وحدة الوجود والحلول والاتحاد اصطلاحاً.

- (وحدة الوجود) اصطلاحاً:

وحدة الوجود في الاصطلاح هي القول بأن «وجود الكائنات عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة»^(١).

- (الحلول) اصطلاحاً:

اختلف الباحثون في تعريفهم للحلول، ومن أمثل ما قيل في تعريفه: إن الحلول هو أن يكون الشيء حاصلًا في الشيء، ومختصاً به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقاً، أو تقديراً^(٢).

هذا معنى الحلول في الاصطلاح العام، وأما معناه عند أهل الحلول فهو: دعوى حلول ذات الله تعالى في ذات خلقه، أو ذات أحدٍ من خلقه.

وعلى هذا يكون الحلول على قسمين:

١/ حلول خاص: وهو دعوى حلول الرب وحصوله في بعض خلقه.

فمنهم من يجعل هذا الحلول في عين مختصة، كدعوى النسطورية من النصارى بحلول اللاهوت في الناسوت، ويخصون ذلك بعيسى عليه السلام، وكدعوى غالبية الرافضة الذين يقولون: إن الله تعالى حلٌّ بعلي بن أبي طالب عليه السلام وأئمة أهل بيته.

ومنهم من يربط الحلول بمن حقق وصفاً مختصاً، كبعض غلاة

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٤٠)، وانظر: التعريفات للجرجاني (٢٥٠)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/٥٤٨)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٧٣٦)، المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني (٣٨٠).

(٢) الكليات للكفوي (٣٩٠)، وانظر: الصوفية لصابر طعيمة (٢٤٧).

الصوفية^(١) ممن يقول بحلوله - تعالى وتقدس - في من حقق الولاية، وهذب نفسه في الطاعة، وصبر عن لذات النفس وشهواتها، فارتقى في درجات المصافاة، فيصفو عن النفس البشرية، فتحل فيه روح الإله، تعالى الله عن قولهم عُلوّاً كبيراً^(٢)

٢/ حلول عام: وهو دعوى حلول الرب وحصوله بذاته في كل مكان.

وهذا القول هو الذي ذكره أئمة السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين، ممن يقول: إن الله بذاته في كل مكان^(٣).

ومن الملاحظ أن بعض من عرّف الحلول لم يفرق بين الحلول العام والحلول الخاص^(٤)، ولا شك أن التفريق بينهما له أثر في بيان حقيقة القول

(١) الصوفية: هي إحدى الطوائف البدعية التي نبتت في القرن الثالث الهجري، تمثلت بدايتها في بعض النزعات الفردية التي تدعو إلى الزهد والتسك الزائد عن حد التوسط الشرعي، ثم زاد الغلو فيها، وتفرقت إلى طوائف مختلفة، وطرق متنوعة، متفاوتة في حد الابتداع والمفارقة للسنة في العلميات والعمليات والسلوكيات، حتى تداخلت بعض طرقهم الغالية مع كثير من الفلسفات الوثنية، الهندية والفارسية واليونانية، وقد اختلف في أصل تسميتها بالصوفية، واختار شيخ الإسلام أن ذلك من أجل ملازمتهم لبس الصوف في أول حالهم، كمظهر من مظاهر التقشف المبتدع. انظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي الحنبلي (١٠١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١١)، الموسوعة الميسرة (١/٢٥٣).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (٨٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧١-١٧٢)، معجم مصطلحات الصوفية للحفني (٨٢)، وللحلول تقسيمات أخرى ليس هذا موضع تفصيلها، انظر: التعريفات للجرجاني (٩٢)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١٠٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤٠/٢)، درء تعارض العقل والنقل (١٥١/٦-١٥٢)، المستدرك على مجموع الفتاوى لابن تيمية (١/٣٧-٣٨)، وأحياناً يعبر شيخ الإسلام عن هذين القسمين بالحلول المطلق والحلول المقيد أو المعين، انظر: مجموع الفتاوى (٢/٢٩٦، ٤٦٥)، وجمع بين التعبيرين كما في مجموع الفتاوى (٢/٤٥٠).

(٤) انظر على سبيل المثال: بين التصوف والتشيع، لهاشم معروف الحسيني (٨٤).

بالحلول، كما تبين من التقسيم السابق.

وقد ذُكرت عدة أمثلة لبيان معنى الحلول.

فمنهم من مثل الحلول بحلول الماء في الكأس أو بحلول الماء في الصوف^(١).

وأشدوا في ذلك :

رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ وكأنما قدح ولا خمر^(٢)

ومنهم من مثله بحلول ماء الورد في الورد^(٣).

ومنهم من مثله بحلول الأعراض بالأجسام، كحلول الحياة في أجسام الحيوانات^(٤).

الاتحاد اصطلاحاً:

اختلفت عبارات المصنفين في تعريف الاتحاد وتصويره، وبيان مراد

القائلين به.

فقد أورد القاشاني^(٥) عدة تعريفات له، منها: «تصيير الذاتين ذاتاً

(١) نقله ابن تيمية رحمته عن بعضهم، كما في: مجموع الفتاوى (١٧١/٢، ١٩٥).

(٢) هذان البيتان نسبا لأبي نواس، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨٧/٢)، ولم أجدهما في ديوانه، ونسبا أيضاً للصاحب بن عباد (البداية والنهاية ٣١٦/١١، تاريخ الإسلام ٢٧/٩٥ شذرات الذهب ٣/١١٥).

(٣) انظر: التعريفات للجرجاني (٩٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٥/٢)، الصوفية لصابر طعيمة (٢٤٧).

(٥) هو كمال الدين عبد الرزاق الكاشي، من مشايخ الصوفية، من مصنفاته: شرح الفصوص وشرح منازل السائرين واصطلاحات الصوفية، توفي سنة (٧٣٠هـ). انظر: طبقات المفسرين للأدنه وي (٢٧١)، كشف الظنون (١٠٧/١).

واحدة»^(١).

وعرفه الكفوي بأنه: «شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي لكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث إن له وجوداً خاصاً أتحد به، فإنه محال»^(٢).

وعرفه السيد محمود أبو الفيض المنوفي بأنه: «شهود الحق من غير حلول أو ملاسة كما يحدث من الأجسام للأجسام»^(٣).

كما عرفه بعضهم بأنه: «اتحاد شيء مع شيء آخر بنحو يصبح الاثنان شيئاً واحداً، وذلك عندما تزول من الإنسان كل صفة من صفات الجسم، ويزول عنه كل ما هو غير روحاني، وعندما يتم ذلك يتحد الإنسان بالله، ويصبح كل ما لله من الصفات والإمكانيات لهذا الإنسان، بنحو تكون الكلمتان (الله) و(الإنسان) تعبيراً عن معنى واحد»^(٤).

والبعض قد جعل بيان معنى الاتحاد مبنياً على تقسيمه، فقد قسم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله الاتحاد - كما الحلول - إلى قسمين:

١- الاتحاد الخاص.

وعرفه بأنه: القول باتحاد الله تعالى ببعض خلقه.

«وهو قول يعقوبية النصارى^(٥)... وهم السودان والقبط، يقولون: إن

(١) معجم المصطلحات والإشارات الصوفية للقاشاني (١/١٥٩)، وانظر: التعريفات

للجرجاني (٢٢)

(٢) الكليات للكفوي (٣٧).

(٣) عن نظرية الاتصال عند الصوفية (٣٢).

(٤) بين التصوف والتشيع لهاشم الحسيني (٨٤). عن نظرية الاتصال عند الصوفية (٣٣).

(٥) اليعقوبية: هي فرقة من النصارى تنسب لرجل يسمى يعقوب البردعي، قالوا: إن المسيح طبيعة واحدة من طبيعتين: أحدهما: طبيعة الناسوت، والأخرى: =

اللاهوت والناسوت اختلطاً وامتزجاً كاختلاط اللبن بالماء، وهو قول من وافق هؤلاء من غالبية المنتسبين إلى الإسلام^(١)، وهو قول الحلاجية^(٢) واليونسية^(٣)، وبعض العدوية^(٤) والحاكمية وغيرهم^(٥).

- = طبيعة اللاهوت، وإن هاتين الطبيعتين تركبتا فصار إنساناً واحداً وجوهراً واحداً فاختلطت روح الباري بجسد عيسى اختلاط الماء باللبن، فصارت هي المسيح، فهو إله كُله، وإنسان كله، وطبيعة واحدة من طبيعتين وقالوا إن الله نزل فدخل في بطن مريم، فاتخذ من لحمها جسداً، فصار الله مع الجسد نفساً واحداً، وجوهراً واحداً، وإن مريم ولدت الله وإن الله سبحانه قبض عليه وصلب وسمر ومات ودفن، وإن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدير، ثم قام ورجع كما كان، تعالى الله عن كفرهم.
- انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤٨/١)، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام للقرطبي (١٢٧)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركون للرازي (٨٤)، الجواب الصحيح (٧/٤، ٥٩، ٨٣، ٨٧، ٩٤، ٢٥٩، ٣٢٣، ٤٦٦)، منهاج السنة النبوية (٣٨٢/٥)، هداية الحيارى (١٦٤).
- (١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧٢/٢).
- (٢) الحلاجية: هي فرقة من غلاة الصوفية تنتسب إلى أبي المغيث الحسين بن منصور الحلاج من أرض فارس من مدينة يقال لها البيضاء وكان محتالاً ممخراً، كتب كتباً في السحر، ثم ادعى حلول الرب في ذاته، فهو إمام الحلولية، وقد افتتن به قوم من أهل بغداد وقوم من أهل طالقان خراسان، ثم قتل لزندقته سنة (٣٥٩هـ).
- انظر: الفرق بين الفرق (٢٤٦)، التبصير في الدين (١٣٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٨١/٢)، لسان الميزان (٣١٤/٢).
- (٣) اليونسية: هم أتباع يونس بن عبد الرحمن القمي وكان في الإمامة على مذهب القطعية وكان مفرطاً في التشبيه حتى كان يقول إن حملة العرش يحملون إله العرش وهو أقوى منهم كما أن الكركي تحمله أرجله وهو أقوى من أرجله.
- انظر: التبصير في الدين (٤٠).
- (٤) العدوية: هم قوم انتسبوا إلى الشيخ عدي بن مسافر، وغلو فيه -مع صحة اعتقاده وبراءته منهم- وزادوا في السنة وكذبوا، وأتوا ببعض التشبيه الباطل، وغلاتهم ادعوا الألوهية لعدي بن مسافر.
- انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٨٢/٤)، الجواب الصحيح (٤٠٤/٢).
- (٥) المستدرك على مجموع الفتاوى (٣٦-٣٧/١).

٢ - الاتحاد العام.

وعرفه بأنه : القول بأن الله تعالى هو عين وجود الكائنات^(١).

وقد ذكر المصنفون عدة أمثلة لبيان معنى الاتحاد، فمنهم من مثله بامتزاج الماء باللبن، أو الماء بالخمر^(٢)، ومنهم من مثله باتحاد النفس والجسم^(٣).

كما أن من المصنفين من خلط في تعريفه بين الحلول والاتحاد^(٤)، ومنهم من خلط بين الحلول ووحدة الوجود^(٥).

والحاصل من ذلك أن للعلماء والباحثين في بيان معنى الاتحاد اتجاهين:

الاتجاه الأول: من فسّر الاتحاد بأن تصير الذاتان ذاتاً واحدة، وعلى هذا فإن الاتحاد في نظرهم مذهب يقر بالتعددية في الأصل، كما في الحلول، ثم حصل الاتحاد بعد ذلك.

والاتجاه الثاني: من فسّر الاتحاد بمعنى وحدة الوجود.

وأصحاب الاتجاه الأول اختلفت أقوالهم في بيان الفرق بين الاتحاد والحلول.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧٢/٢)، المستدرك على مجموع الفتاوى (٣٦/١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧٢/٢)، الجواب الصحيح له (٧/٤)، الكليات للكفوي (٣٧).

(٣) انظر: الحدود لابن سينا ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم (٢٦٠)، والمعجم الفلسفي لمراد وهبة (١٧).

(٤) انظر: التعريفات للجرجاني (٩٢)، الصوفية لصاير طعيمة (٢٤٦).

(٥) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٩٣٣/٢).

- فمنهم من جعل الحلول بمعنى الاتحاد، فالإتحاد عندهم هو حلول الله بخلقه، والحلول عندهم هو اتحاد الله بخلقه^(١).

- ومنهم من رأى أن الحلوليين يقولون بتنزُّل الله (تعالى)، فيحل في بعض المصطفين من عباده، على حين يقول الاتحاديون إن هؤلاء المصطفين يرتفعون بنفوسهم، ويسمون بأرواحهم إلى حضرة الذات العلية حتى تفنى فيه أو تتحد به ممتزجة^(٢).

- ومنهم من بين الفرق بينهما بضرب مثل لكل منهما، فمثل الحلول بحلول الماء في الإناء، ومثل الاتحاد باختلاط الماء واللبن^(٣).

ومن الممكن أن نستنبط الفرق من هذا المثال بأن الحلول هو دعوى أن يحل الخالق بالمخلوق من غير امتزاج، بل يكون المخلوق ظرفاً للخالق، فتبقى للخالق خاصيته وربوبيته، وتبقى في المخلوق خاصيته، تعالى الله عما افتراه الظالمون غُلُوًّا كبيراً.

أما الاتحاد فهو دعوى الامتزاج والاختلاط بين الخالق والمخلوق، فتمتزج الذاتان، وتبطل خواصهما، فتصيران ذاتاً واحدة^(٤) تعالى الله وتقدس عن قولهم.

وبهذا يكون الاتحاد في درجة أبعد وأشد غلُوًّا وكفرًا من الحلول.

ولعل هذا التفريق هو الأقرب، لموافقته المعنى اللغوي للحلول

(١) انظر: نظرية الاتصال عند الصوفية (٣٣)، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (٤٥)، المعجم العربي الأساسي (٣٤٨).

(٢) نظر: الصوفية لصابر طعيمة (٢٥٤).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧٢/٢)، الجواب الصحيح له (٧/٤)، الكليات للكفوي (٣٧).

(٤) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (٤٥).

والاتحاد، ولمناسبته للأمثلة التي ضُربت لكل من الاتحاد والحلول، وأيضاً لأن عامة التفريقات الأخرى إنما هي اجتهادات من باحثين متأخرين من غير بيان مستند لذلك التفريق، بينما التفريق بالأمثلة هو المنقول عن العلماء المتقدمين، كشيخ الإسلام وغيره.

وأما أصحاب الاتجاه الثاني فقد جعلوا الاتحاد بمعنى وحدة الوجود، وهذا كما سبق قريباً من تعريف الكفوي للاتحاد، حيث فسّر الأتّحاد بمعنى وحدة الوجود على حسب نظرية ابن عربي^(١) الآتي بيانها، وظاهر كلام شيخ الإسلام أنه جعل الاتحاد العام بمعنى وحدة الوجود، بخلاف الاتحاد الخاص^(٢)، وهذا ما يفسر اختلاف إطلاقاته ﷺ، حيث يشعر كلامه في بعض المواضع بالتفريق بين معنى الاتحاد ومعنى وحدة الوجود^(٣)، بينما يظهر من كلام آخر له أنه جعل الاتحاد بمعنى وحدة الوجود، وسُمّي من عُرفوا بوحدة الوجود: اتحادية، فقد ذكر أن الحلولية يقولون: هو في جميع المصنوعات، والاتحادية يقولون: هو جميع المصنوعات^(٤) والجمع بين المقامين أن الاتحاد الذي جعله بمعنى وحدة الوجود هو الاتحاد العام، لا الاتحاد الخاص، كما بينه في تقسيمه السابق.

(١) هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بابن عربي، ولد سنة (٥٦٠هـ)، من أعيان الصوفية المتفلسفة، ومن أكبر المنظرين لعقيدة (وحدة الوجود) الكفرية، من مصنفاته: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، هلك سنة (٦٣٨هـ).

انظر: نفع الطيب (٢/٣٦١-٣٨٤)، شذرات الذهب (٥/١٩٠).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٧٢، ١٩٥)، المستدرک علی مجموع الفتاوى (١/٣٧-٣٨). وانظر: الاستقامة (١/١٨٨)، منهاج السنة (٥/٣٨٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣٦٨، ٣٧٢، ٤٣٥، ٤٥٠، ٤٦٥، ٤٩٣).

(٤) المستدرک علی مجموع الفتاوى (١/٣٧). وانظر: الاستقامة (١/١٨٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٢٨، ١٣١، ١٣٤، ١٩٥)، بغية المرئاد (١٩٨).

- الجمع بين قول أهل وحدة الوجود وبين ما يشعر من أقوالهم بالحلول أو الاتحاد.

تبيّن مما تقدم أن مصطلح وحدة الوجود مخالف تمام المخالفة لمصطلحي (الحلول) و (الاتحاد)، إذ إن الحلول والاتحاد هما في الأصل مذهبان يقرّان بتعدد الوجود، ولكن حصل بين هذا التعدد نوع امتزاج، بينما مذهب وحدة الوجود ينفي التعدد من الأصل، فالوجود واحد ولا تعدد، ولكن مع هذا الفرق الجوهرى بينهما إلا أننا نرى أن من المصنّفين من يطلق على مذهب وحدة الوجود: مذهب الاتحاد، ويسمون أهله بالاتحادية، وهذا يقع كثيراً عند شيخ الإسلام كما سبق، وعند غيره^(١)، وقد بين شيخ الإسلام وجه تسمية أهل وحدة الوجود بأهل الاتحاد، مع أن لفظ الاتحاد يوهم معنى التثنية المخالفة لمفهوم الوحدة، فقال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إن لفظة الاتحاد عندهم ليست مطابقة لمذهبهم، فإن^(٢) عندهم ما زال واحداً ولا يزال، لم يكن شيئاً فصاروا واحداً، ولكن كانت الكثرة والتفرق في قلب الإنسان لما كان محجوباً عن شهود هذه الحقيقة، فلما انكشف الحجاب عن قلبه شهد الأمر، فالمراتب في اعتقاده وخياله، وأما الكثرة والتفرق فهو عندهم بمنزلة أجزاء الكل، وجزئيات الكل»^(٣).

وقد سبق تعريف الكفوي للاتحاد، حيث فسّره بمعنى وحدة الوجود، وبين في تعريفه وجه تسميته اتحاداً، فكون الأشياء اتّحدت بالوجود الحق لا من جهة أن لها وجوداً مستقلاً اتحد بوجود الحق، بل من جهة أن الأشياء معدومة بنفسها، موجودة بذلك الوجود الحق، فلا وجود في الحقيقة -

(١) كشمس الدين محمد العيزري الشافعي، انظر: تنبيه الغبي للبقاعي مع الحاشية ص (١٥٢).

(٢) هكذا، ولعلها (فإنه)، أو (فإن الوجود).

(٣) المستدرک على مجموع الفتاوى (٣٨/١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٤١)، درء تعارض العقل والنقل (٦/١٥٢).

عندهم - إلا ذلك الوجود الحق.

وقريب من ذلك ما نراه في بعض أقوال أهل وحدة الوجود التي تشعر بمعنى الحلول، مع أنهم لا يرضون بالحلول، ولا يثبتون موجودين حلًّا أحدهما في الآخر^(١)، بل إن من سمّاهم حلوليةً، أو قال: هم قائلون بالحلول فإنهم يرونه محجوباً عن معرفة قولهم^(٢)، فعندهم أن وجود الحالّ هو عين وجود المحلّ، لكنهم يقولون بالحلول بين الثبوت والوجود^(٣)، فوجود الحق حلٌّ في ثبوت الممكنات، وثبوتها حلٌّ في وجوده^(٤).

وبعضهم قد يجمع بين قوله بالحلول أو الاتحاد مع قوله بوحدة الوجود من جهة أن وجود الحق هو الوجود الثابت ابتداءً، الذي هو كالمادة، ووجود الخلق هو الوجود المنتقل الذي هو الصورة، فيكون مرادهم من الاتحاد: الاتحاد بين المادة والصورة للموجود الواحد، ومن المعلوم أن هذا النوع من الاتحاد لا يستلزم تعددية الوجود عندهم، فهذا جمعوا بين قولهم بالاتحاد مع قولهم بوحدة الوجود^(٥).

قال شيخ الإسلام: «وهؤلاء الملاحدة قالوا: هذا هو هذا [أي وجود المخلوق هو وجود الخالق]، ولهذا صاروا يقولون بالحلول من وجه؛ لكون

(١) يقول أحمد بن عجيبة: «لا وجود للأشياء مع وجوده [تعالى]، فانتهى القول بالحلول؛ إذ الحلول يقتضي وجود السوى، حتى يحل فيه معنى الربوبية، والفرض أن السوى عدمٌ محضٌ، فلا يُتصوّر الحلول». إيقاظ الهمم في شرح الحكم لأحمد بن عجيبة (١/٤٥-٤٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٤٥٠)، المستدرك على مجموع الفتاوى (٣٩/١)، تنبيه الغبي للبقاعي (٧١ مع الحاشية، ٧٥، ٧٧، ٨٧، ٩٦، ١٤٧، ١٦٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١)، العلم الشامخ للمقبلي (٥٦٧).

(٣) سيأتي البيان لمسألة التفريق بين الثبوت والوجود، ومن قال بها من أهل وحدة الوجود انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٤٠، ٣٠٨).

(٥) بغية المراتد (٤١٨).

الوجود في كل الذوات، وبالعكس، وبالاتحاد من وجه؛ لاتحادهما، وحقيقة قولهم هي وحدة الوجود»^(١).

وحاصل الكلام أن هذه المصطلحات الثلاثة (الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود) على قسمين:

القسم الأول: ما يقول بوجود ذاتٍ لله، وذاتٍ للمخلوق، ثم حصل بينهما امتزاج، إما بالحلول أو بالاتحاد.

والقسم الثاني: ما لا يقول بذاتين مفترقتين، بل ما ثمَّ إلا ذاتٌ واحدة، وهو القول بوحدة الوجود.

ثم إن البعض - من نفس الصوفية أو ممن يحكي قولهم - قد يطلق حرف (الاتحاد) أو (الاتحاد العام) ويريد به وحدة الوجود، وقد يطلق البعض حرف (الحلول) ويريد به وحدة الوجود.

وعلى سبيل العموم ففي إطلاق أحد هذه المصطلحات على الآخر توسع وتسامح عند بعض المتقدمين، لتقارب مفاهيمها، ووجود قاسم مشترك بينها، لأوجه سبق بيانها، والله أعلم^(٢).



□ المطلب الثاني: تاريخ هذه المقالة □

إن القول بعقيدة الحلول ووحدة الوجود لم يكن وليد غلاة الصوفية من هذه الأمة، بل إنه مذهب قديم، منقول عن قدماء الملاحدة، من الوثنيين،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٧٢/٢)، وانظر: بغية المرئاد (٤١٨).
 (٢) انظر مثلاً على ذلك في: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٩٧/٢، ٣٦٤)، حيث وصف مذهب ابن عربي بأنه مذهب أهل الوحدة وأهل الحلول وأهل الاتحاد، مع أنه بين في مواضع كثيرة أن مذهبه هو وحدة الوجود، لا الحلول ولا الاتحاد الخاص، انظر: المرجع السابق (٣٧٢/٢).

والفلاسفة والصابئين، قبل عشرات القرون.

فممن قال بوحدة الوجود بعض فلاسفة اليونان المتقدمين، فقد حكى أرسطو^(١) عن بعض الفلاسفة - وهو بارميندس - قوله: إن الوجود واحد، ورد عليه هذا القول^(٢).

كما أن نظرية وحدة الوجود مقاربة لنظرية الفيض، التي قال بها أفلوطين^(٣)، والتي تقول: بما أن الله واحد، والوجود واحد، فإن هذه الكائنات قد صدرت عن الواحد بفيض منه، فهما إذاً واحد^(٤).

وممن قال أيضاً بوحدة الوجود بعض فلاسفة الهنود، من البراهمية^(٥)

(١) أرسطو طاليس، فيلسوف يوناني، ولد سنة ٣٨٤ ق.م، وتلمذ على أفلاطون في أثينه، وخلفه بعد موته، وكان يحاضر ماشياً، سمي هو وأصحابه بالمشائين، من مصنفاته: الأرسطون في المنطق، وله كتاب ما بعد الطبيعة توفي سنة ٣٢٢ ق.م. (انظر: صوان الحكمة (١٣٥)، أخبار الحكماء (٢٢، ٢٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧١/٢، ٤٦٥)، بغية المرئاد (١٨٢) مع الحاشية ٦، تنبيه الغبي للبقاعي (١٦٤)، العلم الشامخ للمقبلي (٦٠١)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم (١٧٣)، الصوفية لصابر طعيمة (٢١٥).

(٣) أفلوطين: هو فيلسوف ولد بأسبوط سنة ٢٠٥ م، وهلك سنة ٢٧٠ م، مؤسس الأفلاطونية الجديدة المُحدثة، أَلَمَ بفلسفة الهند وفارس، اشتهر بنظرية الفيض. (انظر موسوعة الفلسفة-د عبد الرحمن بدوي (١/١٩٦).

(٤) الله توحيد وليس وحدة لمحمد الأنور البلتاجي (٨٥)، وانظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٥٦٩/٢)، الصوفية لصابر طعيمة (٢١١).

(٥) البراهمية: هي الاسم الآخر للهندوكية، وهي نسبة إلى براهما الذي يمثل عند الهندوك القوة العظيمة السحرية الكامنة التي تطلب كثيراً من العبادة، كقراءة الأدعية، وإنشاد الأناشيد، وتقديم القرابين، والبراهمة مشتقة من البراهما وهي عَلَّم على رجال الدين الذين كان يعتقد أنهم يتصلون في طبائعهم بالعنصر الإلهي، ولذا لا يجوز ذبح الذبائح إلا في حضرتهم وعلى أيديهم.

انظر: الفصل لابن حزم (١/٦٣)، الملل والنحل (٢/٢٥٠)، الموسوعة الميسرة (٢/٩٩٥).

والبوذية^(١) وغيرهم، والبعض يجعلهم أول من قال بهذه المقالة^(٢).

وممن قال بمثل هذه المقالة كذلك طوائف من منحرفي أهل الكتاب من اليهود والنصارى^(٣).

هذا ما يتعلق بنظرية وحدة الوجود، وقريب منها في ذلك القول بالحلول، فقد قال به طوائف من الأمم السابقة، وإن كان الغالب فيما نقل عنهم هو القول بالحلول المعين لا المطلق.

فممن قال بالحلول بعض قدماء الهنود، حيث كانوا يعتقدون أن بعض ألهمتهم حلّت في إنسان اسمه (كرشنا)، وذهب البراهمة منهم إلى حلول ألهمتهم - والتي هي القوى المؤثرة في الكون - في بعض الأجسام، فعبدوا تلك الأجسام لحلولها فيها، وقد قال بالحلول أيضاً ضلال النصارى بعد ما حُرِّفَت ديانتهم، حيث قالوا بحلول اللاهوت في الناسوت، أي أن الله تعالى حلّ في جسد المسيح عليه السلام، تعالى الله عن قولهم عُلوّاً كبيراً^(٤)، خصوصاً إذا ما استحضرنّا تأثر العقيدة النصرانية بتحريفات بولس، وأن بولس هذا قد تأثر بثقافة الرومان الوثنيين، وبفلاسفة الإغريق، وبالبراهمة

(١) البوذية: هي فلسفة وضعية انتحلت الصبغة الدينية، ظهرت في الهند بعد الديانة البرهمية الهندوسية في القرن ١٥ ق.م، أسسها: (سدهارتا جوتاما) الملقب ببوذا، كانت تتسم بالدعوة إلى الخشونة والتصوف، ونبذ الترف، ثم تحولت - بعد موت مؤسسها- إلى ديانة ذات اعتقادات وثنية، غالاً أتباعها في مؤسسها حتى ألوهه وجعلوه ابنا لله - تعالى الله - ونصبوا له الأصنام، وعبدوها من دون الله.

انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة (٢/٧٦٨).

(٢) انظر: العلم الشامخ (٦٠١)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/٥٦٩)، الصوفية - لصابر طعيمة (١٨١، ٢١٠-٢١٣)، التصوف بين الحق والخلق (٤٩-٥٠، ٧١)، دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند للأعظمي (٦٨٢-٦٨٣).

(٣) انظر: بغية المرئاد (٤٩٢)، الصوفية لصابر طعيمة (٢١٧).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٩١، ٤٦٥)، الصوفية لصابر طعيمة (٢٥٠).

الهنود، وهؤلاء قد شاب عقائدهم كثير من أقاويل أهل الحلول والوحدة^(١).
ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا البيان للطوائف والمذاهب القائلة بالحلول ووحدة الوجود عبر التاريخ لا يعني تطابق تلك الأقوال في تفاصيلها، فلكل طائفة من هؤلاء فلسفته الخاصة لقوله، وإنما المقصود منه اتفاقها في نتيجة عامة، ألا وهي القول بوحدة لا يتميز فيها ما هو إلهي مما هو طبيعي، أو أن الله والأشياء شيء واحد، أو أنه يحل فيها ويتحد معها^(٢).



□ المطلب الثالث: بيان حقيقة مذهبهم، وحكاية طرف من أقوالهم □

حقيقة قول أصحاب وحدة الوجود تتلخص في أن وجود الكائنات والمصنوعات على اختلاف مراتبها وأحجامها - حتى ما كان منها في غاية الحقارة والنجاسة - هو عين وجود الله تعالى، ما زال الرب ولا يزال هو عين ما نراه ونشاهده من هذه الكائنات والمخلوقات، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه ألبتة، وليست متميزة ولا منفصلة عن ذاته.

فالوجود عند هؤلاء واحد، ليس عندهم وجودان أحدهما واجب والآخر ممكن، أو أحدهما خالق والآخر مخلوق، بل عين الوجود الواجب للخالق هو عين الوجود الممكن للمخلوق، مع تعدد المراتب، وهم يقولون عن ما نراه من الكائنات والصور إنها مجال إلهية، ظهر فيها وجود الحق، فلهذا وجب تعظيمها، ويجعلون ظهوره وتجليه في الصور - بل والأصوات - بمعنى وجوده فيها، ومن هنا صححوا عبادة كل عابد، ممن عبد الأصنام والأوثان، أو النجوم، أو بعض الأشخاص، أو غير ذلك، وجعلوا خطأهم في قصر عبادتهم على بعض المظاهر والمجالي دون بعض، وجعلوا العارف

(١) انظر: دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند للأعظمي (٣٤٤).

(٢) كتاب الوجود لمحمود أبي الفيض المنوفي (١/١١٨) عن الصوفية لطعيمة (٢١٠).

حقاً من عبد هذا كله^(١).

فهذا هو المعنى المشترك والنتيجة العامة التي يتفق عليها أصحاب وحدة الوجود، ثم هم بعد ذلك يختلفون في فلسفة هذه النظرية وتفصيلها.

فمنهم من يجعل وجود الله عين وجود المخلوقات، ليس وجوده غيرها، فكل موجود معين فهو جزء من الله، كالبحر مع أمواجه، وأعضاء الإنسان مع الإنسان، وهذا قول العفيف التلمساني^(٢)، وغيره.

ومنهم من يجعل الله وجوداً قائماً بنفسه، ثم يجعل نفس ذلك الوجود هو أيضاً وجود المخلوقات والممكنات، بمعنى أنه فاض عليها، وهذا قول ابن عربي، وسيأتي تفصيله.

ومنهم من يزعم أن الله تعالى هو الوجود المطلق المشترك بين الموجودات، كالإنسان المطلق مع أعيانه وأفراده، فإذا تعين الوجود لم يكن إياه، إذ المطلق ليس هو المعين، وهذا قول الصدر القونوي^(٣).

ثم مع ذلك هل يجعلون وجوده مشروطاً بوجود العالم فيكون محتاجاً

(١) انظر في تفصيل أقوالهم: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٢/٢)، ١١٤، ١٤٠، ١٤٢، ١٦٠، ١٧٢، ٢٤٩ - ٢٥٠، ٤٦٧، بغية المرتاد له (١٩٩)، ٣٩٤-٣٩٩، ٤٧٣، ٥١٧)، شرح نونية ابن القيم لهراس (١/١٣٤ وما بعدها).

(٢) هو عفيف الدين سليمان بن عبدالله بن علي الكوفي التلمساني، كان كوفي الأصل وكان يدعي العرفان، من أعيان الصوفية المتفلسفة. انظر: فوات الوفيات (١/٣٦٣-٣٦٦)، البداية والنهاية (١٣/٣٢٦)، النجوم الزاهرة (٨/٢٩-٣١).

(٣) هو صدر الدين محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، من كبار الصوفية القائلين بوحدة الوجود، ومن أصحاب ابن عربي الصوفي الاتحادي توفي سنة ٦٧٣ هـ وقيل: ٦٧٢ هـ. انظر: تاريخ الإسلام (٥٠/٩٢)، الأعلام (٦/٢٥٤).

إلى العالم؟ أو لا يجعلونه كذلك؟ قد يقولون هذا وقد يقولون هذا^(١).

وأما تقصّي أقوالهم في ذلك فهو مما تطول به السطور، فكتب متقدميهم ومتأخريهم مملوءة بهذه العقائد الكفرية، هذا مع توأسيهم بالكتمان، وتشنيعهم على من أظهر سرهم وباح به، وما تخفي صدورهم أكبر، ولا بأس من إيراد طرفٍ منها للوقوف على حقيقتها.

قال ابن عربي: «ومن أسمائه الحسنى العليّ، على من وما ثم إلا هو؟ فهو العلي لذاته، وعن ماذا وما هو إلا هو؟ - إلى أن قال: - ومن عرف ما قررناه في الأعداد، وأن نفيها عين إثباتها، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق هو الخالق، كل ذلك من عين واحدة لا بل هو العين الواحد»^(٢).

وقال كذلك: «لما كان فرعون في منصب التحكم وأنه الخليفة بالسيف وإن جار في العرف الناموسي، لذلك قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [التأزعات: ٢٤]، أي: إن كان الكل أرباباً بنسبة ما، فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم، ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله، لم ينكروه وأقروا له بذلك، وقالوا له: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [ظه: ٧٢]، فالدولة لك، فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [التأزعات: ٢٤]، وإن كان عين الحق»^(٣).

وقال أيضاً: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»^(٤).

- (١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٨٠، ١٩٧-١٩٨، ٤٦٦-٤٧٨).
- (٢) فصوص الحكم (فص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية): شرح فصوص الحكم للقيصري ص (٥٤٨-٥٤٩) طبعة شركة انتشارات علمي وفرهنگي-إيران.
- (٣) المرجع السابق (١١٤١-١١٤٢).
- (٤) الفتوحات المكية (٢/٤٥٩).

ومما قاله ابن الفارض^(١) في تائيته:

إلَيَّ رَسولاً كُنْتُ مِنِّي مُرْسَلاً وذاتِي بِأَيَاتِي عَلَيَّ اسْتَدَلَّتْ
وقال فيها:

لها صلواتي بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لي صلَّتْ
كلانا مُصَلِّاً واحداً ساجداً إلى حقيقته بالجمع في كلِّ سجدةٍ
وما كان لي صلَّى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كلِّ ركعة^(٢)
وقال:

وما زلتُ إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبَّتْ^(٣)

وبهذا يتبين ما تضمنه قولهم من الكفر العظيم، الذي جمع كل كُفْرٍ نطق به ناطق، أو قال به زنديقٌ منافق، إذ تضمن غاية الغايات في التشبيه والتمثيل، بل وفي السلب والتعطيل، وأنهم يرون أن الله لم يخلق شيئاً ولا ابتدعه ولا صوره، لأنه إذا لم يكن هناك إلا وجود واحد، وهو وجود الله، وأن كل ما نراه وما لا نراه، بل ما لا يُرى أصلاً، بل حتى الممكنات والمعدومات، كلها هي الله، فقد امتنع أن يكون الله خالقاً، فإنه من الممتنع أن يكون هو الخالق لوجود نفسه.

كما يتبين من ذلك أن حقيقة مذهب هؤلاء الغلاة من المتصوفة إنما هو

(١) هو عمر بن علي بن مرشد الحموي ثم المصري المعروف بابن الفارض، قال الذهبي: «ينعق بالاتحاد الصريح في شعره وهذه بلية عظيمة فتدبر نظمه ولا تستعجل» مات سنة ٦٣٢هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/٣٦٨)، ميزان الاعتدال (٥/٢٥٨)، لسان الميزان (٤/٣١٧).

(٢) المرجع السابق (٣١).

(٣) المرجع السابق (٣٧).

القول بوحدة الوجود، لا الحلول ولا الاتحاد، إذ إن الحلول والاتحاد يقتضي إثبات شيئين متميزين اتحد أحدهما بالآخر، أو حل فيه، وهذا انما يقوله من يقول بالاتحاد الخاص المقيد، أو الحلول الخاص المقيد، وهؤلاء عندهم ما ثم غيره، ولا سواه^(١).

● مسألة: بياض أصلي ابن عربي:

لَمَّا كان لابن عربي منزلة عظمى عند القوم، حيث كان عند غلاة الصوفية خاتم الأولياء، ويلقبونه بمحيي الدين، ولَمَّا كان في استدلاله لِمُفْضَلِ قوله من أدلة تنقلب عليه، كان لزاماً بيان تفصيل مذهبه، فإن مقالة ابن عربي مبنية على أصليين:

الأصل الأول: زعمه أن المعدوم شيء ثابت في العدم.

والأصل الثاني: زعمه أن وجود الأعيان هو عين وجود الله.

وفيما يلي تفصيل القول في هذين الأصلين:

الأصل الأول عند ابن عربي، وهو قوله: إن المعدوم شيء ثابت في العدم.

وهذا القول قد قال به قبل ابن عربي: جمهور المعتزلة والرافضة، وأول من قال به منهم: أبو عثمان الشحام المعتزلي^(٢)، شيخ أبي هاشم الجبائي، وإن لم يكن هؤلاء موافقين لابن عربي تمام الموافقة^(٣)، خصوصاً فيما

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٤٥٠).

(٢) هو يوسف بن عبدالله أبو يعقوب الشحام من أهل البصرة، كان رئيس المعتزلة في زمانه، أخذ عن أبي الهذيل العلاف، ومن تلاميذه أبو علي الجبائي، وله كتاب في تفسير القرآن، توفي نحو ٢٨٠هـ.

انظر: تاريخ التراث العربي، المجلد الأول (٤/٧٥)، الأعلام (٨/٢٣٩).

(٣) انظر في الفرق بين قول المعتزلة وقول ابن عربي: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٤٣-١٤٤).

سيأتي بيانه من الأصل الثاني لابن عربي.

وحاصل هذا الأصل - عند المعتزلة وابن عربي ومن وافقهم - أنهم يقولون عن المعدومات الممكنات ما يلي:

- ١- إنها شيء.
 - ٢- وإن حقيقتها وماهيتها وعينها وذاتها ثابتة في العدم (أي قبل وجودها). فالذوات بأسرها عندهم - حتى ذوات الحيوان والنبات والمعادن والحركات والسكنات - كانت ثابتة في العدم، ثبوتاً خارجياً، لا ذهنياً فحسب.
 - ومن ثمّ فهم يفرقون بين الوجود والماهية، فالوجود عندهم قدر زائد على الماهية، فقد تكون الماهية عندهم ثابتة، لكنها غير موجودة، كما في الممكنات المعدومات.
 - ٣- وهذه المعدومات التي حقيقتها وذاتها ثابتة في العدم: قديمة أزلية أبدية.
 - ٤- ويقولون عن هذه الماهية والعين والحقيقة الثابتة في العدم: إنها غير مخلوقة ولا مجعولة، وابن عربي يزعم أنها في ثبوتها في العدم غنية عن الله في أنفسها.
- وهم يخصصون هذه الأحكام بالمعدوم الممكن، أما المعدوم الممتنع فليس كذلك عندهم، فإنه ليس بشيء باتفاق العقلاء^(١).

(١) انظر في بيان هذا الأصل عند ابن عربي: الفتوحات المكية (٣/١٩٣) (٤/١٦)، شرح فصوص الحكم للقيصري (٢٠-٢١، ٤٢٢، ٥٤٨، ٧٥٣)، وحول مسألة هل المعدوم شيء؟ والفرق بين الماهية والوجود، وقول المعتزلة والرافضة في ذلك، انظر: التوحيد لأبي منصور الماتريدي (٨٦)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/٢٧)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٥١)، التبصير في الدين للإسفراييني (٦٣)، الانتصار في =

الأصل الثاني عند ابن عربي، وهو قوله: إن وجود الأعيان هو عين وجود الله.

فإن ابن عربي يزعم أن وجود الأعيان الثابتة هو نفس وجود الحق وعينه، فوجود الخالق عنده هو وجود المخلوق.

وتفصيل ذلك عنده أنه يقول: إن تلك الأعيان والماهيات والذوات الثابتة في العدم فاض عليها وجود الله وظهر فيها، فما كُنْتُ به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، فوجود تلك الذوات هو وجود الله، وإن كانت ذواتها ليست ذوات الحق، فالوجود عنده واحد، لا يُثبت وجوداً ممكناً وآخر واجباً، وهذا هو معنى قول أهل الوحدة: ظهر الحق في الخلق، وتجلّى فيه، وهو معنى تسميتهم المخلوقات: مظاهر ومجالي، وأن هذا الشيء مظهر إلهي، ومجلى إلهي.

فالممكنات عندهم على أصلها من العدم، وليس وجوداً إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها.

كما يزعم ابن عربي أن الأعيان الثابتة في العدم مفتقرة إلى الله في وجوده^(١)، والله مفتقر إلى ثبوتها، وهو يدّعي أن الحق يغتذي بالخلق؛ لأن

= الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار (١/١٢٠)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١)، الإرشاد للجويني (٣١)، غاية المرام للآمدي (٢٦٨، ٢٧٤)، أبحار الأفكار له (٣/٣٨٧)، تلبس إبليس (١٠٢-١٠٣)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٨٥، ١٩٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/١٨٢-١٨٣)، منهاج السنة النبوية (١/٣٧٦، ٤٠١)، التحيير شرح التحرير للمرداوي (٥/٢٣٨٣)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٥٨)، المواقف للإيجي (١/٢٦٥).

(١) وهذا لا يعارض ما تقدم من زعمه أن الذوات مستغنية عن الله، إذ إنه يزعم أنها مستغنية عن الله حال عدمها، لكنها مفتقرة إليه في الوجود، أي انتقالها من حال ثبوتها في العدم إلى وجودها.

وجود الأعيان مغتذ بالأعيان الثابتة في العدم، فالأشياء غذاؤه بالأسماء والأحكام، وهو غذاؤها بالوجود، وهو فقير إليها، وهي فقيرة إليه، ولهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، وبالفارق من حيث الماهية والأعيان، ويزعم أن هذا هو سر القدر؛ لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العدم في أنفسها، فهي التي أحسنت وأساءت وحُمدت ودُمت، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه في حال العدم.

ولهذا قال ابن عربي: «فيعبدني وأعبده، ويحمدني وأحمده»^(١).

وقال كذلك: «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص والذم، ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الخالق، فهي كلها من أولها إلى آخرها صفات للعبد، كما أن صفات العبد من أولها إلى آخرها صفات الله تعالى»^(٢).

وقال: «ومن هؤلاء [يعني الذين لا يسألون الله] من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه من حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطته عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوتها، فيعلم علم الله به من أين حصل، وما ثم صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سر القدر»^(٣).

وابن عربي يفرق بين المظاهر والظاهر، والمجلى والمتجلي، لأن المظاهر عنده هي الأعيان الثابتة في العدم، وأما الظاهر فهو وجود الخلق.

ويرى ابن عربي أن أسماء الحق هي النسب والإضافات التي بين ثبوت الأعيان وبين وجود الحق.

(١) انظر: شرح فصوص الحكم للقيصري (١١٩٤).

(٢) المرجع السابق (٥٧٥)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٥٥-٣٥٦).

(٣) شرح فصوص الحكم للقيصري (٤٢٢)، وانظر: بغية المرئاد (٣٩٦).

وأحكام الأسماء هي الأعيان الثابتة في العدم.

وظهور أحكام الأسماء يكون بتجلي الحق في الأعيان، فالأعيان (المُشاهدة) هي مرآة الحق التي يرى بها أسمائه.

ووجود هذه الأعيان هو الحق، فذات الحق عنده هو نفس وجود المخلوقات.

كما يقول بتعدد المراتب، والمراتبُ عنده هي الأعيان الثابتة في العدم على أصله الأول^(١).

هذا بيانٌ مجملٌ لمقالة ابن عربي ومن تبعه، ويظهر ما فيها من غموض وانغلاق وصعوبة في تصورها وتصويرها - سواء ما كان في الأصل الأول، الذي شاركه فيه المعتزلة، أو في الأصل الثاني - فمقالتهم لا يمكن بيانها على التمام، لأنها في أصلها ليست بينة، ولذلك قال شيخ الإسلام بعدما شرح مقالتهم هذه: «واعلم أن المذهب إذا كان باطلاً في نفسه لم يمكن الناقد له أن ينقله على وجه يُتصور تصوراً حقيقياً، فإن هذا لا يكون إلا للحق، فأما القول الباطل فإذا بُيِّنَ فيبانه يظهر فساده، حتى يقال: كيف اشتبه هذا على أحد؟! ويتعجب من اعتقادهم إياه! ولا ينبغي للإنسان أن يعجب، فما من شيء يُتخيل من أنواع الباطل إلا وقد ذهب إليه فريق من الناس،

(١) انظر في بيان أصلي ابن عربي (مع ما سبق الإحالة إليه في شرح الفصوص والفتوحات له): مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٨٠، ١١٢، ١١٤، ١٤٣-١٦٠، ١٧٧-١٧٨، ١٨٥، ١٩٧-١٩٨، ٢١٤-٢١٥، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٩٤-٢٩٥، ٤٥٠-٤٥١، ٤٦٦-٤٧٠) (١١/٣٢) (١٨/٣٧٠)، المستدرک على مجموع الفتاوى (١/٣٥-٣٦)، درء التعارض (٦/١٦٣-١٧١)، بغية المرئاد (٣٩٥-٣٩٨)، بيان تلبیس الجهمية (٢/٥٢١)، المجموعة العلية (١٠٤)، الجواب الصحيح (٤/٣٠٠)، شرح نونية ابن القيم لهراس (١/١٣٣-١٥٠)، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي للبقاعي، الكتاب كله، وانظر (٤٢، ٤٣، ١٠٦)، العلم الشامخ (٥٤٥).

ولهذا وصف الله أهل الباطل بأنهم: ﴿أَمَوْتُ﴾ [التحل: ٢١]، وأنهم: ﴿صُمُّ بِكُمْ عُمَى﴾ [البقرة: ١٨]، وأنهم: ﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وأنهم ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾ [٤٢] ﴿يُونُس: ٤٢﴾، وأنهم: ﴿إِنكَّرَ لِي قَوْلِي مُخْلِفًا﴾ [٨] ﴿يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنْ أُوْك﴾ [٩] ﴿الذَّارِيَات: ٨-٩﴾، وأنهم ﴿فِي رَبِّيهِمْ يَرْتَدُّونَ﴾ [٤٥] ﴿التَّوْبَةَ: ٤٥﴾، وأنهم ﴿يَعْمَهُونَ﴾ [١١] ﴿يُونُس: ١١﴾^(١).



□ **المطلب الرابع: الرد على مذهب وحدة الوجود، وقلب أدلتهم** □

أولاً: الرد على أصل ابن عربي الأول، وهو قوله: إن المعدوم شيء ثابت في العدم.

● **المسألة الأولى: تفصيل قول أهل السنة في الفرق بين الماهية والوجود، وفي شيئية المعدوم:**

تقدم بيان الأصل الأول الذي بنى عليه ابن عربي قوله، والذي وافقه عليه المعتزلة وغيرهم، وهو زعمهم أن المعدوم شيء، وأن حقيقته وعينه ثابتة في العدم قبل وجوده، وتفريقهم بين ماهية الشيء ووجوده، وقبل سياق أدلتهم والرد عليها وقلبها، فإننا نبين القول الحق في هذه المسألة مع أدلته:

فيقال أولاً: إنه لا فرق بين ماهية الشيء ووجوده، فماهية كل شيء هي عين وجوده، وليس الوجود قدراً زائداً على الماهية، فالذي في الخارج هو وجود الشيء، وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائداً على ذلك، هذا هو قول أهل السنة، بل هو قول سائر العقلاء^(٢).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٤٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٥٦) (٩/٩٨).

والمفروقون بين الوجود والماهية «لو فسروا الماهية بما يكون في الأذهان والوجود بما يكون في الأعيان لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل، وهذا هو الذي تخيلوه في الأصل، لكن توهموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، فظنوا أن في هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعين، مثل كونه حيواناً وناطقاً وحساساً ومتحركاً بالإرادة ونحو ذلك. والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين، كل اسم يتضمن صفة ليست هي الصفة التي يتضمنها الاسم الآخر، فالعين واحدة والأسماء والصفات متعددة. وأما إثباتهم أعياناً قائمة بنفسها في هذه العين المعينة فمكابرةٌ للحس والعقل والشرع، فهذا الموجود المعين في الخارج هو هو، ليس هناك جوهران اثنان حتى يكون أحدهما عارضاً للآخر أو معروضاً، بل هناك ذات وصفات»^(١).

ويقال ثانياً: إن ماهية الشيء - والتي هي نفس وجوده وعينه وحقيقته وذاته - تأتي على مرتبتين:

الأولى: مرتبة الثبوت والوجود الذهني والعلمي، أو اللساني، أو الخطي الكتابي.

وذلك بأن يُتصوّر أو يُفرض أو يُقدّر وجود الشيء وماهيته في الذهن والعلم فحسب، وليس المراد أن حقيقة تلك الأشياء تحصل في الذهن، بل تحصل فيه أمثالها، أو صورها، أو معانيها.

والثانية: مرتبة الثبوت والوجود العيني الخارجي الحقيقي، أي تحقق عينه في الواقع، بأن يكون ثابتاً في نفسه. فما من شيء إلا وله هذان الثبوتان.

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٨٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/٩٨).

ويمكن أن تجعل على أربع مراتب: وجود في العلم والأذهان، ووجود في اللفظ واللسان، ووجود في الرسم والبنان، ووجود في الأعيان، فيكون الوجود الذهني واللساني والبناني داخلاً في المرتبة الأولى.

وبهذا التفصيل يزول الإشكال، فإن القول بأن المعدوم شيء ثابت، إن أريد به المرتبة الأولى، أي أن المعدوم شيء ثابت في الذهن، أو أنه شيء باعتبار ما سيؤول إليه فهذا المعنى صحيح، وإن كان في العبارة توسع، فيقال إن الشيء المعدوم قد يكون ثابتاً وموجوداً لكن في العلم والذهن، وعلى هذا المعنى يحمل ما احتجوا به من نصوص.

وإن أريد به المرتبة الثانية، بأن يُجعل المعدوم شيئاً ثابتاً في الخارج بنفسه، فهذا باطل^(١).

قال شيخ الإسلام: «والذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف أن المعدوم ليس في نفسه شيئاً، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنة والإجماع القديم»^(٢).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥٥/٢-١٥٩)، وانظر كذلك: الأربعين في أصول الدين للرازي (٨٨)، المباحث المشرقية له (١٣٤/١-١٣٧)، المواقف للإيجي (٢٦٦/١).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥٥/٢)، وحول قول الجماهير إن المعدوم ليس بشيء، انظر: التمهيد للباقلاني (٣٤-٣٥)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/٢٧)، أصول الدين للبزدي (٢٢١)، الإرشاد للجويني (٣١)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٨٨)، المباحث المشرقية له (١٣٤/١، ١٣٦)، أبقار الأفكار للآمدي (٣/٣٨٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧٧/٣) (١٨٢/٨) (٩٧-٩٩/٩) (١٨/٣٧٠)، الجواب الصحيح له (٣٠٠/٤)، المواقف للإيجي (٢٦٥-٢٦٦).

● المسألة الثانية: أدلة أهل السنة، ومن وافقهم على قولهم.

احتج الجماهير من أهل السنة وغيرهم على قولهم هذا بجمع من النصوص، ومنها:

١- قوله تعالى لذكريا ﷺ: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مریم: ٩].

فهذه الآية ذكرت ذكريا ﷺ قبل زمن وجوده، أي حال عدمه، وأنه لم يك شيئاً آنذاك، مما دل على أن المعدوم ليس بشيء.

٢- ومثلها قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مریم: ٦٧].

٣- ومن الأدلة قوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [مریم: ٦٠].

أي لا ينقصون شيئاً من ثواب أعمالهم^(١)، ولو كان المعدوم شيئاً لكان التقدير لا يظلمون موجوداً ولا معدوماً، والمعدوم لا يتصور أن يظلموه؛ فإنه ليس لهم، ولا ثواباً لأعمالهم.

٤- ومن أدلتهم قوله تعالى: ﴿هَلْ أَرَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١].

فدلت الآية على أن الإنسان قبل وجوده لم يكن شيئاً، وهو قبل وجوده معدوم، مما يدل على أن المعدوم ليس بشيء.

٥- ومن أدلتهم كذلك: قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ نَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

وكذلك قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٢١٩/١٨).

فدلت الآية على أن كل شيء مخلوق، وهم يقولون: إن المعدوم شيء، وإنه ليس بمخلوق، بل لا يختلف المعتزلة في أن كل مخلوق فهو موجود، فدل ذلك على أن المعدوم ليس بشيء، وثبت بجلاء مناقضة قول المعتزلة ومن تبعهم لهذه الآيات وغيرها مما دل عليه الكتاب، وأجمعت عليه الأمة من عموم خلق الله للأشياء^(١).

● المسألة الثالثة : بياض أدلة من قال إن المعدوم شيء، وقلبها:

أساس شبهة القائلين بأن المعدوم شيء موجود هو خلطهم بين مقامين، مقام الوجود الذهني، ومقام الوجود العيني الخارجي، فهم نظروا إلى بعض النصوص أو الأحكام العقلية التي علقت بالوجود الذهني، فأجروها على الوجود الخارجي، وأطلقوا القول إطلاقاً يشمل المقامين، وبهذا يكون أساس الرد عليهم هو تحقيق التفريق بين الوجودين - الذهني والخارجي - وبإبطال التفريق بين ماهية الشيء ووجوده، وهذا ما تقدم بيانه.

وقد استدل القائلون بأن المعدوم شيء بأدلة منها:

١ - قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ

عَظِيمٌ ﴿١﴾ [الحج: ١].

قالوا: زلزلة الساعة معدومة الآن، ومع ذلك فقد سماها القرآن (شيئاً)

مما دل على أن المعدوم شيء.

ويجاب عن هذا الاستدلال بعدة أجوبة:

الجواب الأول: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾﴾

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/٢٧-٢٨)، حجج القرآن (٨٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/١٢١)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٥٥-١٥٦).

[الحج: ١] الحج: موصول بما بعده، وهو قوله: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ [الحج: ٢] الحج: ، فالساعة شيء عظيم في ذلك الحين، وذلك الحين تكون الساعة موجودة لا معدومة، وهذا لا خلاف فيه، ولم يأت في الآية أن الساعة شيء عظيم الآن، فبطل الاستدلال.

والجواب الثاني: أن المعدوم قد يسمى شيئاً باعتبار ما سيؤول إليه، فصح بهذا تسمية الساعة شيئاً قبل وقوعها.

والجواب الثالث: أن يكون المراد بالآية أن الساعة شيء عظيم في العلم والتقدير، وهذا راجع لما سبق تقريره من التفريق بين الوجود العلمي والخارجي^(١).

والجواب الرابع: أن هذه الآية تنقلب عليهم في هذه المسألة، حيث إنهم يقولون في المعدوم الذي وصفوه بأنه ذات يقولون إنه ليس بمحلٍّ للأعراض، وإن الذي يوصف بالأعراض هو الموجود لا المعدوم، و (الشيء) الوارد في هذه الآية قد وصف بعدة أعراض لازمة له، فاللزلة لا بد فيها من عدة أعراض، كشدّة الحركة، وارتفاع الصوت، بل نفس الآية وصفتها بالعظم، وهو عرض، فدل ذلك على نقيض قولهم^(٢).

٢ - كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [التحل: ٤٠].

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥٥-١٥٦)، وانظر: حجج القرآن (٨٢)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١-٢٢٢)، غاية المرام للآمدني (٢٨١)، أبحاث الأفكار له (٣/٣٨٥)، نعمة الذريعة للحلبي (٩٢).

(٢) انظر: الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٢١٦) والعجالي وإن كان معتزلياً، إلا أنه قد خالف جمهور المعتزلة في هذه المسألة، وأجاب عن أدلتهم فيها، وانظر: غاية المرام للآمدني (٢٨١).

ووجه الاستدلال عندهم: ان الآية دلت على أن المُرادَ شيء، والمراد معدوم (عند إرادته وقبل إيجاده)، مما دل على أن المعدوم شيء.

والجواب عن هذه الآية على مقامين: إبطال الدليل، وقلب الدليل.

أما إبطال الدليل: فهو أن هذا المراد - المعدوم حين إرادته - يكون شيئاً في العلم والتقدير، لا في الوجود والخارج.

وأما قلب الدليل: فإن هذه الآية حجة عليهم، ذلك أنها دلت على أن الله تعالى يريد هذا الشيء، ويكوّنه، وعندهم أن هذا الشيء ثابت في العدم، وإنما يراد وجوده، لا عينه ونفسه، خلافاً لما أخبر القرآن من أن نفسه تراد، فعادت الآية حجة عليهم^(١).

٣ - كما احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ (١٣) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴿[الكهف: ٢٣ - ٢٤].

قالوا: فالشيء الذي سيفعله الفاعل غداً هو معدوم في الحال، وقد سماه القرآن شيئاً، فوجب تسمية المعدوم شيئاً.

والجواب عن ذلك: أن هذه تسمية للشيء باعتبار ما سيؤول إليه، فالذي سيصير شيئاً يجوز تسميته بكونه شيئاً في الحال، وهذا كقوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ أَمُرُ اللَّهَ﴾ [التحل: ١]، والمراد: سيأتي أمر الله^(٢).

كما أن تقدير الكلام في الآية: لا تقولن إنني فاعل غداً شيئاً إلا أن يشاء الله، فتسميته شيئاً مقدر حين وقت حصوله ووجوده، وهذا خارج عن

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥٦/٢)، وانظر: حجج القرآن (٨٢)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١-٢٢٢)، التفسير الكبير للرازي (٩٧/٢٦).

(٢) انظر: حجج القرآن (٨٢)، أصول الدين للبزدوي (٢٢١-٢٢٢)، التفسير الكبير للرازي (٩٤/٢١).

النزاع^(١).

٤- كما احتج بعضهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

﴿٧٧﴾ [النحل: ٧٧].

قالوا: في هذه الآية أثبت تعالى القدرة على الشيء، والموجود لا قدرة عليه؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فالذي عليه القدرة معدوم، وهو شيء، فالمعدوم شيء.

والجواب: أن هذه الآية بعينها مما استدل به من قال إن المعدوم ليس بشيء، ذلك أن هذه الآية دلت على عموم قدرته تعالى على كل شيء، ومما يشمل ذلك ماهيات الأشياء، ومن قدرته على الماهية القدرة على تقريرها وإبطالها، وإذا كان الأمر كذلك، لزم منه تقدم وجود الله على تقرير تلك الماهيات، لوجوب تقدم المؤثر على الأثر، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الماهيات بأسرها نفي محض وعدم صرف في الأزل، وذلك مناقض لقولهم، كما دل ذلك على إمكان إبطال تلك الماهيات، لدخول ذلك في قدرة الله، وهذا أيضاً مناقض لقولهم في تلك الماهيات الثابتة في العدم.

ثم إنه يلزم على استدلالهم هذا أن لا يسمى الموجود شيئاً، وأن يخص الشيء بالمعدوم، حيث إن الآية نصت على عموم قدرة الله لكل ما هو شيء، وهم جعلوا الموجود غير داخل في قدرة الله، فيلزمهم أن الموجود ليس بشيء، وهذا باطل باتفاق^(٢).

ثم إن قولهم: إن الموجود لا قدرة عليه قولٌ باطل، فالموجود تشمله القدرة، إما بإفئائه، وإيجاده بعد فئائه، أو بتغيير صفاته، أو بغير ذلك.

(١) انظر: غاية المرام للأمدى (٢٨١)، أبحار الأفكار له (٣/٣٨٥).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (٢/٧٤)، والأربعين في أصول الدين له (٩٠-٩١).

كما احتجوا على قولهم بعدة حجج عقلية، ومنها:

١ - الحجة الأولى: قولهم: إن المعدوم شيء ثابت في العدم، بحجة إمكان تصوره، والعلم به، مع عدم العلم بوجوده، مما دل على ثبوته، ولذلك صح أن يخص المعدوم بالقصد، والخلق، والخبر عنه، والأمر به، والنهي عنه، وغير ذلك، قالوا: وهذه التخصيصات يمتنع أن تتعلق بالعدم المحض.

والبعض يذكر هذه الشبهة بقوله: المعدوم متميز؛ لأنه متصور، ولا يمكن تصور الشيء إلا بتمييزه عن غيره، وإلا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الغير، وكل متميز له هوية يشير إليها العقل، وذلك لا يتصور إلا بتعيينه وثبوته في نفسه.

والجواب عن هذه الشبهة: هو ما سبق تقريره من التفريق بين الوجود الذهني، والوجود الخارجي، فما ذكروه من أحكام - كتصوره والعلم به وتمييزه عن غيره - إنما هي متعلقة بالوجود الذهني، أو الوجود اللفظي، ولا يلزم تعلقها بالوجود الخارجي.

كما يقال أيضاً: إن هذه العلة تنتقض عليهم بالمعدوم الممتنع، ذلك أن المعدوم الممتنع مثل شريك الباري وولده - سبحانه - ومثل اجتماع الضدين، أو ارتفاع النقيضين، أو حصول جسم واحد في وقت واحد في مكانين، أو كون الواحد أكثر من الاثنين، فكل ذلك داخل في علم الله، فهي أمور معلومة ومتميزة فيما بينها في الذهن والعلم، ومع ذلك لم تكن شيئاً اتفاقاً، فبطلت علة هؤلاء^(١).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٥٥) (٨/١٨٢-١٨٣) (٩/٩٧) (١٨/٣٧٠)، وانظر: أصول الدين لليزدوي (٢٢٢)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/٢٧)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٨٥، ٩٥-٩٧)، المباحث المشرقية له (١/١٣٦)، =

بل إن حجتهم هذه تنتقض عليهم بنفس الوجود، فكما أنهم قالوا: ماهية المعدوم (كزيد قبل وجوده مثلاً) ثابتة في العدم؛ لتميزه وإمكان تصور ذاته، فيمكن أن يقال: إن وجود هذا المعدوم متصور، ومعلوم، ومتميز عن العدم وعن غيره، فلو لزم من مجرد كون التمييز الذهني والتصور العقلي كون هذا المتميز ثابتاً في العدم للزم كون ماهية الوجود متقررةً في العدم، وذلك محال وباطل باتفاق منا ومنهم، إذ إن العدم نقيض الوجود، والنقيضان لا يجتمعان، وهم يقرون بأن ماهية الوجود غير متقررة في العدم.

وتنتقض عليهم بالتركيب، كتركيب الجملة من حروفها، والبيت من أجزائه، فإن ماهية هذا التركيب متميزة عن غيرها، كما أن التركيب متصورٌ بالذهن، مقصودٌ إليه، ومع ذلك فإنه ليس متقرراً حال العدم وفاقاً؛ لأنه - أي التركيب - عبارة عن اجتماع الأجزاء، وانضمام بعضها إلى بعض، وتماسها على وجه مخصوص، وذلك لا يتصور حال العدم، بل حال الوجود^(١).

وقد سبق أن الجواب بالنقض قريب من القلب، وهو هنا كذلك، فحجتهم التي احتجوا بها على أن المعدوم الممكن ثابت غير موجود ألزمتهم أن يقولوا إن المعدوم موجود في العدم، فعادت حجتهم عليهم.

= غاية المرام للآمدي (٢٧٩)، أبحاث الأفكار له (٣/٣٩٧، ٣٩٩-٤٠٠)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٢٠٣-٢٠٥)، درء التعارض (٢/٢٨٩) (٣/١٥٤)، المواقف للإيجي (١/٢٧٢).

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين (٩٦-٩٧)، المباحث المشرقية له (١/١٣٦)، غاية المرام للآمدي (٢٨٠)، أبحاث الأفكار له (٣/٤٠٠)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٢٠٣-٢٠٤)، المواقف للإيجي (١/٢٧٣).

٢ - الحجة الثانية: ومن حججهم العقلية في التفريق بين الماهية والوجود قولهم: إن الوجود أمرٌ مشترك بين الموجودات، أما ماهية الشيء وحقيقته فهي مختصة به، فتختلف فيه الموجودات، مما دل على التفريق بين الوجود والماهية.

والجواب عن هذه الشبهة هو كالجواب السابق، فإن الوجود الخارجي لا اشتراك فيه، كما أن الحقيقة الخارجية لا اشتراك فيها، وإنما الاشتراك قد يقع في الوجود الذهني، فالذهن يدرك الوجود المشترك، كما يدرك الماهية المشتركة، وبهذا يبطل التفريق بين الأمرين؛ فإن الوجود المعين في الخارج لا اشتراك فيه، كما أن الحقيقة المعينة الموجودة في الخارج لا اشتراك فيها، وإنما العلم يدرك الوجود المشترك^(١).

٣- الحجة الثالثة: ومن حججهم قولهم: «إن الممكن المعدوم متميز عن المحال [أي المعدوم الممتنع]، وإنه يصح أن يكون مقدوراً، والمحال لا يصح أن يكون مقدوراً، وما كان كذلك كان ثابتاً»^(٢).

وبجواب عن هذه الشبهة: بما تقدم من أن هذا التميّز ذهني لا خارجي، ثم إن هذا الدليل ينقلب عليهم فيما ذكروه فيه من المعدوم الممتنع، فيلزمهم أن يجعلوه شيئاً وأن له ذاتاً ثابتة في العدم، وهم لا يقولون بذلك. ثم إنه يقال لهم في جواب هذه الشبهة، بل وفي هذه المسألة عموماً: إن ما ذكرتموه في المعدوم الممكن من أنه ذات ثابتة في العدم، وواجب

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥٨/٢)، وانظر الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٨٦-١٨٧)، فقد ذكر هذه الحجة، وأجاب عنها بنحو جواب شيخ الإسلام.

(٢) الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٢١٤).

كونه ذاتاً، قولكم هذا يُخرجُ الممكنَ من الإمكان إلى الوجوب، ويستحيل أن يكون ممكناً، لأن الإمكان هو جواز ثبوت المنفي، وانتفاء الثابت، وهذه الممكنات المعدومات ثابتة في العدم - عندكم - ولا يجوز نفيها، فلا تكون تلك الذوات التي أثبتتموها في العدم ممكنة بل واجبة، فبطل قولكم من أصله في وصفها بالإمكان، فإنكم قد جعلتموها واجبة التقرر في الخارج ممتنعة الزوال، ولا معنى لواجب الوجود غير هذا، فلزم من قولكم تعدد واجب الوجود، وهو محال باتفاق^(١).

٤- الحجة الرابعة: ومن حججهم العقلية أيضاً - وفيها قرب من الحجة الأولى - قولهم: لو لم تكن الذوات ثابتة في حالة العدم، متميزة في العدم، لم يتصور من الفاعل إيجادها، ولا القصد إلى إحداثها، وإلا لكان القصد إلى إيجاد ما لا يعرف عينه، وهو غير معين في نفسه، ولعله يقع جوهرأ أو عرضاً وهو محال^(٢).

والجواب عن هذه الشبهة على مقامين: إبطالاً للدليل، وقلب للدليل.

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: ما مرادكم من أن القصد إلى الإيجاد يستدعي ثبوت الموجد؟ إن أردتم أنه يستدعي ثبوته بنفسه في الخارج، فهذا ممنوع، وهو غير لازم، وإن أردتم أنه يستدعي ثبوته في العلم، وفي نفس القاصد، فهذا مُسَلَّم، لكنه لا يدل على ما ذهبتم إليه من الثبوت في الخارج، بل ثبوت الشيء هو وجوده^(٣).

(١) انظر: المرجع السابق (٢١٤-٢١٥)، والأربعين في أصول الدين للرازي (٩٠).

(٢) انظر: أبحاث الأفكار (٣/٣٩٨).

(٣) انظر: المرجع السابق: (٣/٤٠٢).

وأما قلب الدليل: فهو مترتب على الإبطال السابق، وذلك بأن يقال: إنه لو كانت الذوات ثابتة في العدم، لما تصور من الفاعل إيجادها، إذ قد ثبت بدلالة اللغة والعقل أن الإيجاد هو الإثبات، وإثبات الثابت أو إيجاد الموجود من المحال، فلزم أن ذوات الأشياء لم تكن ثابتة ولا موجودة في الخارج حال عدمها، وهو المطلوب.

هذه أبرز شبه الاتحادية والمعتزلة ومن وافقهم على قولهم في شيئية المعدم، والتفريق بين الماهية والوجود، وغالب الشبه الأخرى ترجع إليها^(١)، فثبت بذلك أن مقالتهن باطلة؛ لبطلان شبههم وانقلابها وانتقاضها، ولما لمقالتهن من لوازم فاسدة، وما تضمنته من غاية التعطيل لربوبية الله تعالى، ولأوليته، وعموم خلقه، إذ إن المعدومات الممكنة أكثر - بما لا حصر له - من الموجودات، وهم يجعلون الأولى ثابتة، ويجعلونها شيئاً، ولا يجعلونها مخلوقة، بل يجعلونها قديمة ثابتة في الأزل، دائمة إلى الأبد، فخرجت أكثر الأشياء عن كونها مخلوقة له، بل شاركته في أوليته وآخريته، وهذا هو غاية التنقص لمقام ربوبيته سبحانه.

كما أن مقالتهن تستلزم التسلسل إلى ما لا نهاية، ذلك أن كل وصف من أوصاف الممكن (كالقوة والحجم، والكثافة، .. إلخ) من الممكن فرض احتمالات غير متناهية فيها، كتضعيف مقادير تلك الصفات، كفرض أن هذا الجسم طوله ضعف طوله الآن، وضعفاً طوله، ... وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا يلزم منه التسلسل، وهو باطل، إلى غير ذلك من اللوازم الفاسدة، والله أعلم.

(١) انظر: أبحاث الأفكار للأمدى (٣/٣٩٦-٤٠٣)، فقد ذكر عشر شبه لهم وأجاب عنها.

ثانياً: الرد على قول أهل وحدة الوجود قاطبة : (إن وجود الله هو وجود المخلوقات).

- قول أصحاب وحدة الوجود، أو القائلين بالحلول والاتحاد هو قولٌ مناقض لما هو معلوم بالضرورة من كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، ومن إجماع المسلمين، بل وغير المسلمين من أهل الكتاب وغيرهم ممن يقر بالصانع، من التفريق بين وجود الله ووجود الكائنات المخلوقة، كما أنه مناقض للعقل وللفطر السليمة.

- أما مناقضته لكتاب الله تعالى: فإن القرآن من أوله إلى آخره يدل على بطلان قول هؤلاء، فلا تكاد ترى آية من كتاب الله تعالى إلا وفيها ما يدل على تعدد الوجود، من التفريق بين الخالق والمخلوق، وبين الحق والباطل، وبين المؤمن والكافر، وبين النعيم والعذاب، وبين الجنة والنار... إلخ، وأول سورة في كتاب الله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] ففيها التفريق بين الرب، وبين المربوب، وأول ما نزل على نبينا ﷺ: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾﴾ [العلق: ١ - ٢]، ففيها كذلك التفريق بين الرب والمربوب، وبين الخالق والمخلوق، وهكذا في سائر كتاب الله، وسنة مصطفاه ﷺ، ولذلك فإنهم لا يكادون يوردون آية من كتاب الله إلا وهي دالة على نقيض قولهم من وجوه، كما سيأتي في قلب أدلتهم، ومثل ذلك يقال في سنة رسول الله ﷺ.

وإنما يُسعى لبيان بطلان قولهم لالتباس أمرهم على بعض أهل العلم والفضل، ولما أخذه الله على أهل العلم من التحذير من الباطل، وإنكار المنكر، وأولى من أنكر عليه من أهل الضلال هؤلاء الذين أتوا بكفر ما بعده كفر، فهم أولى بالإنكار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن جاء القرآن بالإنكار عليهم^(١).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣٥٩).

وكلام هؤلاء الملاحدة هو من البطلان بحيث لا يحتاج إلى كثير رد، بل قد لا يحتاج إلى رد أصلاً عند من صحت فطرته، ولو لم يع مفضل كلامهم، فمجرد تصور أقوالهم كافٍ لبيان بطلانها^(١)، ولذلك كان منهج بعض العلماء في الرد عليهم أن يكتفوا بإيراد أقوالهم وسردها، دون التعرض للبيان التفصيلي لبطلانها - كما يفعلونه مع بقية أهل البدع - فيكتفون بحكاية أقوال أهل الاتحاد لبيان باطلهم وكفرهم، إذ إن كفر مقالاتهم لا يخفى على من له أدنى علم^(٢).

وكما قيل :

وكيف يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

عرض بعض أدلتهم وقلبيها:

أولاً: أدلتهم من القرآن

مما استدل به هؤلاء من القرآن:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفَصْر: ٨٨].

قالوا: معنى الآية: أن كل ممكن هو باعتبار ذاته هالك، أو هو عدم محض، ونفي صرف، وإنما له الوجود من جهة ربه، فهو هالك باعتبار ذاته، موجودٌ بوجه ربه، أي من جهة ربه.

هذا القدر من التفسير قال به أهل وحدة الوجود، وقال به معهم جماعة من المتكلمين والمتفلسفة^(٣).

(١) انظر: بغية المرئاد (٤٢٣).

(٢) ومن ذلك كتاب البقاعي (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي)، وغيره.

(٣) انظر: بغية المرئاد (٤٢٣) وكذلك: التفسير الكبير للرازي (١/١٢٣-١٢٤) (٢٢/٣٤،

(٤٠) (٢٥/٢٠-٢١)، تفسير البيضاوي (٤/٣٠٦).

ثم يقول أهل وحدة الوجود بعد ذلك: إن الوجه الذي تكون به الأشياء الممكنة هالكة هو وجود هذه الممكنات والكائنات، ووجه الله هو وجوده، فيكون وجود الله هو وجود الكائنات^(١).

قلب الدليل الأول:

الكلام في رد استدلالهم هذا على ثلاث نقاط:
أولاً: بيان المعنى الصحيح للآية، فقد نقل عن أئمة التفسير في هذه الآية معنيان:

المعنى الأول: أن كلَّ شيء هالكٌ إلا ما أريد به وجهه من الأعيان والأعمال^(٢).

والمعنى الثاني: أن كلَّ شيء - من الملائكة والثقلين والحيوان وغيرها - هالكٌ - يعني ميتاً - إلا وجهه فإنه حيٌّ لا يموت^(٣).

وكلا المعنيين صحيح، ولا تنافي بينهما، فإنه إذا كان كل شيء سوى الله هالكاً مضمحلاً، فعبادة الهالك الباطل باطلة ببطلان غايتها، وفساد نهايتها^(٤).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٢٥)، وانظر: الفتوحات المكية لابن عربي (٢/٩٩)، (٤/٦٤)، شرح فصوص الحكم للقيصري (٥٣٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (٤/٨٦)، بغية المرئاد لابن تيمية (٤٢٠).

(٢) وقد رجح هذا المعنى شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى (٢/٢٨، ٤٢٧، ٤٣٣).

(٣) انظر وجهي التفسير في: تفسير ابن أبي حاتم (٩/٣٠٢٨)، جامع البيان للطبري (١٩/٦٤٣)، تفسير الثعالبي (٧/٢٦٧)، زاد المسير (٦/٢٥٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١/٣٥٠-٣٥١)، الدر المنثور للسيوطي (٦/٤٤٧)، وانظر كلاماً للإمام أحمد عن هذه الآية ضمن طبقات الحنابلة لأبي يعلى (١/٢٨)، وفي حادي الأرواح لابن القيم (٣٦، ٢٩٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٤٣٣)، تفسير ابن كثير (٦/٢٦٢)، تفسير السعدي (١/٦٢٥).

ثانياً: مناقشة المعنى الذي ذكره المتكلمون وغيرهم حول هذه الآية.

ما ذكره المتكلمون وغيرهم في تفسير هذه الآية - من كون المخلوق لا وجود له إلا من الخالق سبحانه - هو معنى صحيح، وإن كان في عباراتهم بعض التوسع، فإن الله هو الخالق لجميع الكائنات، وهو ربها ومليكيها، لا يكون شيء إلا بقدرته ومشيئته وخلقه.

لكن تفسير الآية بهذا المعنى غير صحيح، فكون المعنى صحيحاً لا يستلزم صحة تفسير الآية به، فإن لفظ الآية لا يدل عليه، ولم يذكره أئمة المفسرين، فتفسيرها به تفسير مُحدث باطل^(١).

وثالثاً: في بطلان دلالة الآية على ما ذكره أهل وحدة الوجود من المعنى الباطل، وقلبها عليهم.

أما ما رتبّه أهل وحدة الوجود على هذه الآية من دلالة على قولهم فهو كفر صريح، والآية لا تدل عليه بوجه، بل هي دالة على نقيضه من عدة وجوه، ومنها:

١- أن الآية دلت على أن ثمة أشياء موجودة تهلك، ويبقى وجه الله تعالى بعد هلاكها، وهذه الأشياء - مهما قيل في تفسيرها - فهي غير الله تعالى، وهذا مناقض لمذهبهم من أن وجود الله هو عين وجود الكائنات، إذ على قولهم لا يتصور وجود هالك وبارق، بل ما ثم وجود غير وجوده، وبهذا يتبين مناقضة الآية لأصل مذهبهم، وبذلك تنقلب عليهم^(٢).

(١) وقد ذكر شيخ الإسلام ستة أوجه لبطلان تفسير المتكلمين لهذه الآية بالمعنى الذي ذكره كما في مجموع الفتاوى (٢/٢٧-٣١)، وانظر مجموع الفتاوى (٥/٥١٣-٥١٧)

(١١/٣٥٠) (١٣/٢٠٢)، بيان تليس الجهمية (١/٥٨٠).

(٢) المرجع السابق.

٢- ما جاء في أول الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [القَصص: ٨٨]، فهذا صريح في النهي عن عبادة كل من هو غير الله من الآلهة الباطلة كالأصنام ونحوها، مما دل على وجود آلهة أخرى باطلة نهينا عن عبادتها ودعائها، وعند هؤلاء الاتحادية ما ثم غير أصلاً، بل ما عُبدَ في الوجود إلا الله، بل ما ثم موجود غير الله، فصارت الآية مناقضة لقولهم، وانقلبت دلالتها عليهم.

٣- آخر الآية، وهو قوله تعالى: ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القَصص: ٨٨]، دل على رجوع جميع العباد إلى الله، مما دل على وجود راجع ومرجع إليه، وعند هؤلاء ما ثم موجود راجع، وموجود آخر مرجوع إليه، بل الجميع واحد، فعادت الآية دالة على نقيض قولهم، مرة ثالثة.

الدليل الثاني: كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧].

قالوا: دلت الآية على أن فعل العبد بالقتل والرمي هو عين فعل الله، مما دل على أن ذات العبد هي ذات الله.

قال ابن عربي: «كما قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]، فالصورة والمعنى معاً له تعالى، فملك الكل إذ كان عين الكل، فما في الكون إلا هو سبحانه وتعالى عنه في منازل أسمائه الحسنى لأنه ما ثم عمّن تسبحه وتنزهه إلا عنه»^(١).

وقال كذلك: «إذا نظرت وجدت العالم مع الحق بهذه المثابة موضع حيرة هو لا هو: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧] فختم بما به بدأ، فيا ليت شعري من الوسط؟ فإنه وسط بين نفي، وهو قوله: ﴿وَمَا

رَمَيْتَ ﴿[الأنفال: ١٧] وبين إثبات، وهو قوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]، وهو قوله: ما أنت إذ أنت لكن الله أنت، فهذا معنى قولنا في كلامنا في الظاهر والمظاهر وإنه عينه مع اختلاف صور المظاهر^(١).

قلب الدليل الثاني:

الجواب عن استدلالهم بهذه الآية على مقامين: الأول في بيان المعنى الصحيح للآية، وبه يبطل استدلالهم، والثاني في قلب الاستدلال:

أما المعنى الصحيح للآية: فإن هذه الآية نزلت يوم بدر، حيث حَصَبَ النبي ﷺ المشركين بقبضة من التراب، حين خرج من العريش بعد تضرعه واستكانته، وقال: «شاهت الوجوه»، فأوصل الله تلك الحصباء إلى أعين المشركين ومناخرهم وأفواههم، فلم يبق أحد منهم إلا ناله منها ما شغله عن حاله^(٢).

وقد جاء في هذه الآية نفي الرمي عنه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾، ونسبته إليه ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، فعلم يقيناً أن الرمي المُثَبَّتْ غيرُ الرمي المنفي، إذ إن كلام الله لا يتناقض ولا يختلف، فالرمي المنفي هو إصابة أعين جميع المشركين في بدر، وإلقاء الرعب والفرع في قلوبهم، والرمي المُثَبَّتْ هو فعل السبب من

(١) الفتوحات المكية (٢/٤٤٤)، وهذه الآية مما يعول عليه كثيراً ابن عربي وغيره من الاتحادية، انظر: الفتوحات المكية: (١/٦٩٧)، (٢/٦٩، ١٤٧، ٢١٦، ٣١٣، ٣٢٢، ٣٤٠) (٣/٣١٤، ٣٩٦، ٤١٢، ٤٧٠-٤٧١، ٥٢٥، ٥٥٠)، (٤/٣٣، ٤١، ٤٣، ١٠٥، ١٤٢، ١٦٤، ٢١٣، ٢٤٧، ٢٨٠، ٣١١، ٣٢١، ٣٣٥، ٤١٤)، شرح فصوص الحكم للقيصري (١٢٨، ١٠٧٠، ١٠٧٨، ١١٢٦)، وانظر كذلك: مفتاح الغيب لأبي المعالي القونوي (١١٥)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود للفناري (١٧٦، ١٨٣، ٢٣٤، ٥١٦، ٦٤٣).

(٢) أخرجه مسلم (٣/١٤٠٢)، ح (١٧٧٧)، وانظر: جامع البيان للطبري (١٣/٤٤١)، تفسير القرطبي (٧/٣٨٥)، تفسير ابن كثير (٤/٣٠-٣٢).

النبي ﷺ بالطرح وتحريك اليد بإلقاء الحصباء، وذلك يتضمن إعانة الله أوليائه، وإظفاره إياهم ما أرادوه، وهذا سائرٌ على وفق لغة العرب، فالعرب تقول: (رمى الله لك) أي: أعانك، وأظفرك، وصنع لك. حكى هذا أبو عبيدة^(١)، فالرمي له ابتداء وانتهاء، فابتداؤه الحذف، وانتهائه الإصابة، وكلُّ منهما يسمى رمياً، فالمعنى حينئذ والله تعالى أعلم: وما أصبت إذ حذف ولكن الله أصاب.

وإنما ورد ذلك التعبير لأن هذه الواقعة ليست من الحوادث المعتادة، فلم يكن في قدرته ﷺ أن يوصل ذلك إليهم كلهم، بل كان ذلك من المعجزات والآيات التي أمدها الله لنيبه والخارجة عن مجرد قدرته ﷺ، فالله تعالى أوصل ذلك الرمي إليهم كلهم بقدرته، فالرمي الذي جعله الله خارجاً عن قدرة العبد المعتادة هو الرمي الذي نفاه الله عنه^(٢).

عن ابن إسحاق قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]، أي: «لم يكن ذلك برميته، لولا الذي جعل الله فيها من نصرته، وما ألقى في صدور عدوك منها حين هزمهم الله»^(٣).

وقال أبو عبيدة: «ما ظفرت ولا أصبت ولكن الله أيدك وأظفرك وأصاب بك ونصرك»^(٤).

وعليه فمثل هذا التعبير إنما يقال في ما فعله الله من الأفعال الخارجة

(١) انظر: مجاز القرآن (١/٢٤٤)، تفسير القرطبي (٧/٣٨٥).

(٢) انظر: جامع البيان للطبري (١٣/٤٤٢)، تفسير البغوي (٣/٣٤٠)، تفسير السمعاني

(٢/٢٥٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣٣٢) (٨/١٨) (١٥/٤٠)، شرح

العقيدة الطحاوية (٤٩٥) ط: المكتب الإسلامي، نعمة الذريعة للحلي (١٥٨).

(٣) انظر: جامع البيان للطبري (١٣/٤٤٥).

(٤) مجاز القرآن لأبي عبيدة (١/٢٤٤).

عن القدرة المعتادة للعبد، كإنباع الماء، وغيره من خوارق العادات، أو الأمور الخارجة عن قدرة الفاعل، ولا يقال في أفعال العبد الداخلة تحت قدرته، كالمشي والنوم والأكل ونحوها^(١).

وبهذا يبطل تمسك الاتحادية بهذه الآية، فإن الآية لم تدل على أن فعل العبد هو فعل الله تعالى، ولا أن الله هو الذي رمى لأنه ظهر في صورة محمد ﷺ «فإن ذلك لو كان صحيحاً لكان ينبغي أن يقال لكل أحد، حتى يقال للماشي: ما مشيت إذ مشيت ولكن الله مشى، ويقال للراكب: وما ركبت إذ ركبت ولكن الله ركب، ويقال للمتكلم: ما تكلمت إذ تكلمت ولكن الله تكلم، ويقال مثل ذلك للأكل والشارب والصائم والمصلي ونحو ذلك. وطرد ذلك يستلزم أن يقال للكافر: ما كفرت إذ كفرت ولكن الله كفر، ويقال للكاذب: ما كذبت إذ كذبت ولكن الله كذب، ومن قال مثل هذا فهو كافر ملحد خارج عن العقل والدين»^(٢).

وأما قلب الدليل، فهذه الآية عند التحقيق دالة على نقيض مذهب الاتحادية، من وجوه ومنها:

١- أن الله تعالى أثبت لنبيه رميةً بقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، وهو وإن نفاه عنه بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ إلا أن الإثبات متحقق، ويحمل كلُّ مقام من مقامي النفي والإثبات على توجيهه، ومهما قيل في الجمع بين النفي والإثبات إلا أن إضافة الرمي للنبي ﷺ متحققة بلا شك لقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ على أيِّ وجه حُمل هذا الرمي، وعلى قول الاتحادية لا تصح إضافة الرمي لغير الله، فما ثم غير له أصلاً عندهم.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣٢/٢) (٤٠/١٥)، الرد على البكري (١) ١٩٧-٢٠١.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣١/٢).

٢- كما أنه على قول الاتحادية لا يصح النفي أيضاً، فقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧] أضيف إلى موجود، ونفي الرمي عنه، وعند هؤلاء ما ثم موجود سوى الله، وعليه لا يصح نفي الرمي عن أي موجود، فناقضت الآية قولهم.

٣- ثم إن الآية خطاب للنبي ﷺ بقاء المخاطب في قوله: (رميت)، ولا يُتصوّر الخطاب إلا بوجود مخاطب، ومخاطب، وهذا يستلزم التغير بين المخاطب والمخاطب، وعند أهل الوحدة ما ثم تغير، وما ثم وجود إلا وجوداً واحداً، بل إن تقدير الآية على قولهم: (وما رمى الله إذ رمى الله ولكن الله رمى)، ولا شك أن هذه سفسطة لا ينطق بها أجهل الناس، فضلاً عن الكتاب المبين، والذكر الحكيم.

الدليل الثالث: كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣].

وهذه الآية مما احتج به قدماء الجهمية الحلوية، وقد نقل الإمام أحمد احتجاجهم بها في كتابه الرد على الزنادقة والجهمية^(١).

وقد قالوا في وجه الاستدلال: دلّت الآية على أن ذات الله موجودة في السماوات والأرض، ذلك أن الجار والمجرور في قوله: ﴿فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] متعلقان بمحذوف، وهذا المحذوف تقديره عندهم: موجود، فتقدير الكلام: الله موجود في السماوات وفي الأرض، مما دلّ على حلوله فيهما، أو أنه إياهما^(٢).

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٠٥، ٢٨٨).

(٢) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية (٢٠)، الشريعة للأجري (٣/١١٠٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٧٢)، (٥/٦٧-٦٨، ٤٦٦)، (١٧/٣٨٠)، الجواب الصحيح (٣/٣٣٣)، تفسير ابن كثير (٣/٢٤٠).

الدليل الرابع: وقريب منه استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤].

جاء في شرح فصوص الحكم: «قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤] أي: هويته هي الظاهرة بالألوهية والربوبية في كل ما في الجهة العلوية المسماة ب (السموات) أو السفلية المسماة ب (الأرض)، فالحق عين كل ما في العلو والسفل المرتبي والمكاني»^(١).

قلب الدليلين: الثالث والرابع:

الجواب عن استدلالهم بالآيتين السابقتين على مقامين: إبطال الدليل، وقلب الدليل:

أما إبطال الدليل: فهو بيان المعنى الصحيح للآيتين.

فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] يحمل على أحد معانٍ ثلاثة:

الأول: أن قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] أي: هو إله من في السماوات ومعبودهم، وإله من في الأرض ومعبودهم، فهو سبحانه المدعو: (الله) في السماوات وفي الأرض، أي: يعبده ويوحده ويقر له بالإلهية من في السماوات ومن في الأرض، ويسمونه الله، ويدعونه رَغَبًا وَرَهَبًا، إلا من كفر من الجن والإنس.

قال الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في هذه الآية: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣]: «يقول: هو إله من في السماوات

(١) شرح فصوص الحكم للقيصري (١٠٨٦)، وانظر: نفس المرجع (٧٣٢)، التوحيد للماتريدي (٦٨).

واله من في الأرض، وهو على العرش، وقد أحاط علمه بما دون العرش»^(١).

وعلى هذا التوجيه يكون الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] متعلقاً بلفظ الجلالة (الله) حيث تضمن معنى الألوهية والعبودية، أي المألوه المعبود فيهما^(٢).

والثاني: أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣] أي أن الله هو الذي يعلم ما في السماوات وما في الأرض، من سر وجهر.

وعلى هذا التوجيه يكون الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ متعلقاً بقوله بعدها: ﴿يَعْلَمُ﴾، فيكون التقدير: وهو الله يعلم سركم وجهركم في السماوات وفي الأرض ويعلم ما تكسبون.

وكلا هذين المعنيين محمول على وصل القراءة، أي وصل قوله: ﴿فِي السَّمَوَاتِ﴾ [يونس: ٦] بما بعده.

والمعنى الثالث: أن قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾ [الأنعام: ٣] وقف تام، ثم استأنف الخبر فقال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣]^(٣).

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٩٢).

(٢) انظر: التوحيد للماتريدي (٧١)، جامع البيان للطبري (٢٦١/١١)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية - ت: الأثيوبي (١٤٣/٣، ١٩١)، الشريعة للأجري (١١٠٤/٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٠٤/٢) (٣١١/٥)، (٢٥٠/١١)، بيان تلبيس الجهمية (٥٤٦/٢)، الجواب الصحيح (٣٣٣-٣٦٧). اجتماع الجيوش الإسلامية (٨١)، تفسير ابن كثير (٢٤٠/٣)، العلو للعللي الغفار (٢٣٤/١)، التحرير والتنوير (١٥/٦)، الجدول في إعراب القرآن (٨١/٧).

(٣) تفسير ابن كثير (٢٤٠/٣)، وانظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية-ت: الأثيوبي (٣/١٣٧)، العلو للعللي الغفار (١/٢٣٣).

وعلى هذه الطريقة في القراءة أيضاً فالمعنى لا إشكال فيه، فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾ يكون دالاً على ما دلت عليه النصوص الأخرى من علو الله، كقوله تعالى: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [المُلك: ١٧] حيث تكون (في) بمعنى (على)، أو يكون المراد بالسموات: العلو، فيكون قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ يَلْمُ يَرْكُمُ وَيَجْهَرُكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣] دالاً على أن علمه سبحانه في الأرض^(١).

وينحو المعنى الأول السابق تحمل آية الزخرف، قال قتادة^(٢) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤]: «هو إله يعبد في السماء، وإله يعبد في الأرض»^(٣)، وهذا التقدير في الآيتين موضع اتفاق بين المفسرين^(٤).

فالجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ جعله الحلولية متعلقاً بمحذوف تقديره: موجود، وهذا تقدير باطل، والحق أنه متعلق بلفظ الجلالة (الله) وبماتضمنه من معنى الألوهية والعبودية، فيكون المعنى: المألوه والمعبود بحق في السماوات وفي الأرض، وذلك لأمر:

١- أن هذا التقدير هو الذي دل عليه الإتيان بلفظ الجلالة (الله) في

- (١) انظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية-ت: الأثيوبي (٣/١٣٧).
- (٢) قتادة: بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي، البصري، أبو الخطاب، الإمام التابعي الفقيه، المفسر الحافظ للحديث، ولد أعمى سنة ستين للهجرة، من حفاظ أهل زمانه وعلماهم، توفي سنة سبع عشرة ومائة بواسط في الطاعون. (انظر وفيات الأعيان ٨٥/٤، سير أعلام النبلاء ٥/٢٦٩).
- (٣) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية - ت: الأثيوبي (٣/١٩١)، الشريعة للأجري (٣/١١٠٥)، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار (٢/٦١٧-٦١٨)، الرد على القائلين بوحدة الوجود (٢٣).
- (٤) ممن ذكر الاتفاق على ذلك ابن القيم، ومرعي الكرمي، انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (٨١)، أقاويل الثقات (١٠٥).

الآيتين، حيث تضمن هذا الاسم الكريم معنى الألوهية والعبودية.
 ٢- أن حمل الآية على هذا التقدير موافق لما هو معهود من لغة العرب، ذلك أنك تقول: فلان أمير في خراسان وأمير في سمرقند - مثلاً - ولا يعني ذلك أنه موجود بذاته فيهما جميعاً، ولا يفهم ذلك ذو عقل سليم، بل قد لا يكون موجوداً فيهما أصلاً، وإنما المراد أن إمارته ومملكه ثابت فيهما، وأما ذاته فموجودة في موضع واحد، فكذلك في الآية - والله المثل الأعلى - يكون المراد بها: وهو المألوه المعبود في السماء، والمعبود المألوه في الأرض، لا أن ذاته - سبحانه - موجودة فيهما.

٣- ومما يدل على تعيين هذا التوجيه: أن الله لم يقل في آية الأنعام: (وهو الله في السماوات) وقطع الكلام، بل قال: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ أي إنه المألوه فيهما، فقوله: ﴿فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ ليس خبراً لمبتدأ، وإنما أتى بعد جملة تامة بمبتدأ وخبر، وهي قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ﴾ [الفصص: ٧٠].

وكذلك آية الزخرف لم يقل الله فيها: (وهو الذي في السماء) وقطع الكلام، بل قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ﴾ [الزخرف: ٨٤] أي إنه في السماء مألوه معبود، فالكلام في الآيتين موصول لا مقطوع.

ولذلك قال تعالى في آية أخرى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾ [الملك: ١٦]، فلما كان المراد بها الدلالة على علو الله كان الكلام مقطوعاً، فقال: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، ثم قطع فقال: ﴿أَن يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾ [الملك: ١٦]، فدللت آية الملك على العلو، إذ الكلام فيها مقطوع على ما سبق، ولم يعلق بذلك ألوهية أو غيرها، ولم يذكر فيها الأرض بل ذكر السماء، وهو العلو، ولم تدل آيتا الأنعام والزخرف على الظرفية والحلول، إذ الكلام فيهما موصول،

حيث قُيد بالألوهية في السماء والأرض^(١).

٤- كما يدل على بطلان تقديرهم وتعين التقدير السابق ضروريات الشريعة الاخرى، وما تواتر من النصوص العامة والخاصة، كنصوص التنزيه والتقدیس، ونصوص العلو والفوقية وغيرها مما يمنع ما قدره من حلول الذات في السماوات والأرض.

وأما قلب الدليل: فإن الآيتين تدلان على نقيض قول أهل وحدة الوجود

من وجوه عديدة، ومنها:

١- أن الآيتين أثبتتا وجوداً للباري سبحانه، ووجوداً للسماوات، وللأرض، وهذا يدل على تعدد الوجود، وهو مناقض لعقيدة وحدة الوجود.

٢- أن الآيتين أثبتتا وجوداً للعبد، وللمعبود، وذلك ما تضمنه اسم: (الله) و (إله) الذي يستلزم متألهاً ومألوهاً، والمعبود المألوه غير العابد المتأل، مما دل على تعدد مناقض لوحدة الوجود، إذ عندهم ما ثم غير ولا تعدد.

٣- أن الآيتين أثبتتا عالماً ومعلوماً، وذلك في قوله تعالى في الأنعام: ﴿يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣]، وفي الزخرف: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، كما فيها إثبات كاسب ومكتسب في قوله: ﴿مَا تَكْسِبُونَ﴾، وكل هذا تعدد في الوجود يناقض مذهب أهل وحدة الوجود.

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/٦١٧-٦١٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٧٠، ١٦٥، ٤٠٦)، بيان تلبیس الجهمية (٢/٣٣٧، ٤٧٣)، المجموعة العلية لابن تيمية (٧٥)، العلو للعلي الغفار (١/٢٣٣)، أقاويل الثقات (١٠٥).

الدليل الخامس: كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].

وجه الاستدلال عندهم: أن القضاء المذكور في هذه الآية هو القضاء الكوني اللازم الوقوع، فما قضى الله شيئاً إلا وقع، فلما ذكر الله في الآية أنه قضى بأن لا يُعبد الا هو، دل ذلك على أن كل ما عُبد في الكون من الأصنام والكواكب وغيرها فهو عين الله وذاته، فوجودها هو عين وجوده، وعابدها لم يعبدوا إلا الله^(١).

قلب الدليل الخامس:

الجواب عن هذا الاستدلال على مقامين: إبطالاً وقلباً:

أما إبطال الدليل: فهو بإبطال ما ادّعوه من تفسير القضاء في الآية بالقضاء الكوني اللازم الوقوع، فإن تفسير هذا القضاء بالتقدير والتكوين باطل بإجماع المسلمين، بل بإجماع العقلاء^(٢)، وهو تفسير مناقض لقوله تعالى: ﴿وَلَا أَنْتَ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٣] ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، ولغيرهما من الآيات الدالة على وقوع العبادة لغير الله، بل وللحس الشاهد بخلاف ذلك، فبطل تفسير القضاء في الآية بالقضاء الكوني اللازم الوقوع، والتفسير المتعين لها هو أن القضاء في الآية المراد به القضاء الشرعي، المرادف لمعنى الأمر، فقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] بمعنى قوله سبحانه: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠] والمأمور به قد يقع وقد لا يقع، وبهذا يبطل استدلالهم بالآية.

(١) انظر: الفتوحات المكية (٣٢٨/١) (٩٢/٢)، (٤٠٥) (١١٧/٣) (١٠٠/٤)، (١٠٢)،

شرح فصوص الحكم للقيصري (٥٢٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٦٣/٢).

- وأما قلب الدليل فإن الآية تدلُّ على نقيض باطلهم من وجوه، ومنها:
- ١- قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ﴾ يستلزم قاضياً آمراً ومقضياً عليه مأموراً، وهذا تعدد مناقض لمذهبهم في الوحدة.
 - ٢- قوله تعالى: ﴿رَبِّكَ﴾ فيه إثباتٌ للربِّ، وإثبات للمربوب المخاطب بكاف الخطاب، وهذا تعدد يقال فيه كالسابق.
 - ٣- قوله: ﴿تَعْبُدُوا﴾ فيه إثبات عابدين ومعبود، وهو تعدد كسابقه، فعادت هذه الآية دالة على نقيض قولهم^(١).
- الدليل السادس: ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠].
- قالوا: دلت الآية على أن الرسول ﷺ هو الله، مما دل على أن وجودهما واحد^(٢).

قلب الدليل السادس:

الجواب عن هذا الدليل على مرتبتين:

أولاً: بيان المعنى الصحيح للآية، وبطلان ما فسرها به الاتحادية.

فهذه الآية أنزلت في بيعة الرضوان بالحديبية، حين بايع الصحابة رسول الله ﷺ على أن لا يفروا عند لقاء العدو ولا يولوهم الأدبار، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] أي إنهم بيعتهم إياك إنما يبايعون الله

(١) انظر في الكلام على هذه الآية ورد استدلالهم بها: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢٤/٢، ٢٦٣)، تنبيه الغبي للبقاعي (١١٢ مع الحاشية)، الرد على القائلين بوحدة الوجود لعلي قاري (٣٣-٣٤)، نعمة الذريعة في نصرة الشريعة (٤٩).

(٢) انظر: الفتوحات المكية (٤/٤٤، ٢٥٥، ٤٤٩)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود للفناري (٢٣٤).

لأن الله ضمن لهم الجنة بوفائهم له بذلك.

وإنما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] لأن محمداً ﷺ هو رسول الله، أمر بما أمر به الله، ناه عما نهى عنه الله، فمن بايعه فقد بايع الله، كما أن من أطاعه فقد أطاع الله^(١).

فهذه الآية من مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، ومن مثل قوله ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني»^(٢).

ولا يفهم عاقل من هذا الحديث أن ذات الأمير ووجوده هو عين ذات النبي ﷺ ووجوده، وكذلك القول في الآية، وبهذا يتبين بطلان تفسير الاتحادية لآية الفتح، ومخالفتهم للمعقول والمنقول في تفسيرها، بل إنهم بتفسيرهم هذا وإلحادهم قد سلبوا رسول الله ﷺ خصوصيته، وجعلوه مثل غيره «وذلك أنه لو كان المراد به كون الله فاعلاً لفعلك لكان هذا قدراً مشتركاً بينه وبين سائر الخلق، وكان من بايع أبا جهل فقد بايع الله، ومن بايع مسيلمة الكذاب فقد بايع الله، ومن بايع قادة الأحزاب فقد بايع الله، وعلى هذا التقدير فالمبايع هو الله أيضاً، فيكون الله قد بايع الله؛ إذ الله خالق لهذا ولهذا، وكذلك إذا قيل بمذهب أهل الحلول والوحدة والاتحاد فإنه عام عندهم في هذا وهذا فيكون الله قد بايع الله»^(٣).

وبهذا يتبين بطلان استدلالهم بالآية.

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٢٢/٢٠٩)، تفسير القرطبي (١٦/٢٦٧)، مجموع الفتاوى

لشيخ الإسلام (٢٧/٤٢٥)، تفسير ابن كثير (٧/٣٩٢).

(٢) أخرجه البخاري (٦/٢٦١١) ح (٦٧١٨)، ومسلم (٣/١٤٦٦) ح (١٨٣٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣٣٣)، وانظر: الجواب الصحيح (٣/٣٣٨)،

(٣٤٣) (٤/٢٦٥-٢٦٦)، الرد على البكري (١/١٨٠-١٩٧).

ثانياً: قلب الآية عليهم.

فالآية دالة على نقيض قولهم من وجوه، إذ إن فيها إثبات مباحٍ ومُباحٍ وبيعة، وفيها إثبات يد الله، وأيد للمخلوقين، وكل هذا تفريق وتعدد في الوجود مناقض لمذهب أهل الوحدة.

ثانياً: أدلتهم من السنة النبوية.

الدليل الأول:

استدل الاتحادية بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافُلِ حَتَّى أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَتْهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ: يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»^(١).

وذكروا في وجه الاستدلال: أن العبد مكوّن من قوى وأعضاء، فأخبر الله - تعالى الله عن قولهم - أنه عين قوى العبد، وذلك بقوله: «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ»، وأخبر أنه عين أعضاء العبد، وذلك بقوله: «وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا»، فصار الحديث دالاً على أن الله هو عين العبد، وهذا هو القول بوحدة الوجود^(٢).

قال ابن عربي: «وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله: «كنت

(١) رواه البخاري (٢٣٨٤/٥) ح (٦١٣٧).

(٢) انظر: الفتوحات المكية (٣٢٢/٢)، شرح فصوص الحكم للقيصري (٧١٦، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٩، ٨٧٤، ٩١٥، ١٠٨٨)، وانظر: تنبيه الغبي للبقاعي: (٨٠).

سمعه»، وهو قوة من قوى العبد، «وبصره» وهو قوة من قوى العبد، «ولسانه»، وهو عضو من أعضاء العبد «ورجله ويده» فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء، وليس العبد بغير لهذه الأعضاء والقوى، فعين مسمى العبد هو الحق^(١).

قلب الدليل الأول:

الجواب عن استدلالهم على مقامين:

الأول: بيان المعنى الحق للحديث، وبه يبطل استدلالهم.

فهذا الحديث هو أصح حديث في أولياء الله، وأشرف حديث في فضلهم، ومعناه أن العبد إذا أخلص عمله لله، وكملت محبته لمولاه، وتقرب إليه بالنوافل بعد الفرائض، صارت أفعاله كلها في طاعته ومرضاته، وبقي إدراكه لله وبالله، وعمله لله وبالله، لا يحب إلا ما أحبه الله، ولا يكره إلا ما كرهه الله، فما يسمعه مما يحبه الحق أحبه، وما يسمعه مما يبغضه الحق أبغضه، وما يراه مما يحبه الحق أحبه، وما يراه مما يبغضه الحق أبغضه، فصار إحساس العبد وفعله يقع بالله.

فهذا اتحاد بين مراد الله ومراد الولي، وليس اتحاداً بين ذات الله وذات الولي «فوليُّ الله فيه من الموافقة لله ما يتحد به المحبوب والمكروه، والمأمور والمنهي ونحو ذلك، فيبقى محبوب الحق محبوبه، ومكروه الحق مكروهه، ومأمور الحق مأموره، ووليُّ الحق وليه، وعدو الحق عدوه»^(٢).

ومثل هذا الاتحاد في المحبوب والمُراد قد يقع بين المخلوقين، فتحصل بينهم محبة كبيرة حتى يتألم أحدهما من تألم الآخر ويلتذ بلذته، ولا

(١) فصوص الحكم لابن عربي-ت: د نواف الجراح (١٢٦).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٧/٢).

يعني ذلك أن ذات أحدهما هي عين ذات الآخر، ولا أنها حلت به، فإذا عُقِل ذلك بين المخلوقين ولم تكن ذات أحدهما عين ذات الآخر، فالعبد إذا كان موافقاً لله فيما يحبه ويبغضه لم يدل ذلك على اتحاد الذاتين من باب أولى.

فليس معنى «كنت سمعه...» أن تكون ذات الباري هي نفس الحدقة والشحمة والعصب والقدم، تعالى الله وتقدس، وإنما المراد أن يكون الله هو المقصود بهذه الاعضاء والقوى.

وهذا الحديث يوضح معناه رواية أخرى في غير الصحيح، وفيها قوله ﷺ: «فبي يسمع وببي يبصر وببي يبطن وببي يمشي»^(١)، وهي مبينة لمعنى قوله: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به...» فهو إن سمع سمع بالله وإن أبصر أبصر به وإن بطش بطش به وإن مشى مشى به، فهذه الباء في قوله «بي يسمع...» هي باء الإعانة، أو باء المصاحبة، والتي هي بمعنى معية الله الخاصة لأوليائه، والمقتضية التوفيق والإعانة والحفظ «فعبّر

(١) لم أجد هذه الرواية بعد البحث، وقد أشار إليها جمع من الأئمة، وذكروا أنها رواية في غير الصحيح، من دون أن يعزوها لشيء من الكتب، ومنهم: الحكيم الترمذي في نوادر الأصول (٢٦٥/١) (٢٦٥/٣)، وابن تيمية، في مجموع الفتاوى (٤١٧/٣)، (٧/١٠)، (٣٤١، ٣٩٠) (١٦٠/١١)، الفتاوى الكبرى (٣٠٤/٢)، (٣٤٣)، درء التعارض (١٣٢/٢)، الجواب الصحيح (١٧٠/٣)، الرد على البكري (٢١٦/١)، ومواضع أخرى كثيرة والغالب أن يدمجها مع رواية البخاري، وكذا ابن القيم، كما في: روضة المحبين (٤١٠)، ومدارج السالكين (٤٦٧/١)، (٤٨٢) وحكم بصحتها، وابن رجب كما في: كلمة الإخلاص (٣٤-٣٥) وقال قبلها: «وقد قيل: إن في بعض الروايات: فبي يسمع...»، وابن حجر كما في فتح الباري (٣٤٤/١١)، وابن كثير، كما في تفسيره-ط دار الفكر (٥٨٠/٢)، والقاري في مرآة المفاتيح (٢٠٠/٥)، وأما الذهبي فيقول: «قلت: لم أجد هذه اللفظة: «فبي يسمع وببي يبصر» تاريخ الإسلام (٣٦٣/٥١).

عن هذه المصاحبة التي حصلت بالتقرب اليه بمحابه بالطف عبارة وأحسنها تدل على تأكد المصاحبة ولزومها، حتى صار له بمنزلة سمعه وبصره ويده ورجله... ومثل هذا سائغ في الاستعمال أن ينزل إلى منزلة من يصاحبه ويقارنه حتى يقول المحب للمحبيب: أنت روحي وسمعي وبصري، وفي ذلك معنيان:

أحدهما: أنه صار منه بمنزلة روحه وقلبه وسمعه وبصره.

والثاني: أن محبته وذكره لما استولى على قلبه وروحه صار معه وجليسه، كما في الحديث: «يقول الله تعالى: أنا جليس من ذكرني»^(١)، وفي الحديث الآخر: «أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفتاه»^(٢) وفي الحديث: «إذا أحببت عبدي كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً»^{(٣)(٤)}.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٠٨/١) رقم (١٢٢٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٤٥١/١)، وأبو نعيم في الحلية (٤٢/٦) عن كعب الأحبار قال: قال موسى عليه السلام: (يا رب، أقریب أنت فأناجيك، أم بعيد فأناديك؟ قال: يا موسى، أنا جليس من ذكرني..)، وضعفه البيروتي في أسنى المطالب (٩٢)، وانظر: المقاصد الحسنة (١٦٧)، كشف الخفاء (٢٣٢/١).

(٢) أخرجه ابن ماجه (١٢٤٦/٢) ح (٣٧٩٢)، وأحمد (٥٤٠/٢) ح (١٠٩٨٩) وابن حبان في صحيحه (٩٧/٣) ح (٨١٥)، من حديث أبي هريرة مرفوعاً والحاكم في مستدرکه (٦٧٣/١) ح (١٨٢٤) من حديث أبي الدرداء - مرفوعاً، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأخرجه البخاري معلقاً في صحيحه بصيغة الجزم من حديث أبي هريرة مرفوعاً (٢٧٣٦/٦)، والحديث صححه المزي كما في تهذيب الكمال (٢٩٢/٣٥)، وانظر: تهذيب التهذيب (٤٧٥/١٢).

(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية (٣١٩/٨)، وابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق (٩٥/٧)، وضعفه ابن الجوزي كما في اللعل المتناهية (٤٤-٤٥).

(٤) عدة الصابرين لابن القيم (٣٦).

وبهذا البيان بطل استدلالهم بهذا الدليل^(١).

وأما قلب الدليل، فإن هذا الحديث بعينه مبطل لقول أهل الوحدة من وجوه كثيرة، ذكر ابن القيم رحمته الله أنها قرابة الثلاثين وجهاً^(٢)، وذكر شيخ الإسلام رحمته الله بعض هذه الوجوه، ومنها:

- ١- أن الله أثبت وجود نفسه بهذا الحديث، وأثبت وجود وليه، وأثبت وجود المعادي لوليه، وهؤلاء ثلاثة، فتعدد الوجود، وناقض ذلك القول بوحدة الوجود.
- ٢- أن وحدة الوجود عند أصحابها ثابتة أزلاً وأبداً، بينما الحكم في هذا الحديث «كنت سمعه...» لا يثبت إلا بعد ما علق به من شرط، أي بعد التقرب بالنوافل بعد الفرائض، فناقض ذلك قولهم.
- ٣- أنهم يقولون: إن وجود الله هو عين وجود سائر الموجودات، وليس خاصاً بشخص معين، بينما الحكم في هذا الحديث خاص بمن تقرب لله، كما أن الحديث لم يذكر سوى الأمور الأربعة: «سمعه وبصره ويده ورجله»، وعندهم أن ذلك شامل لجميع الأعضاء والقوى، كفخذه وبطنه... إلخ، فناقض الحديث قولهم من وجه ثالث.
- ٤- قوله في الحديث: «وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣٧٣-٣٧٤، ٣٩٠-٣٩١) (٨/٣٣٨-٣٣٩) (١٠/٥٨-٥٩، ٣٤١) (١١/٧٥-٧٦)، الجواب الصحيح (٣/٣٣٧-٣٣٨)، الرد على البكري (١/٢١٦-٢١٨)، الجواب الكافي لابن القيم (١٣٠-١٣٢)، روضة المحبين (٤١٠-٤١١)، عدة الصابرين (٣٥-٣٦)، مدارج السالكين (٣/٢٧٠، ٣١٨-٣١٩)، تفسير ابن كثير (٤/٥٩٠)، جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/٣٥٦-٣٦٦)، كلمة الإخلاص له (٣٤-٣٥)، فتح الباري لابن حجر (١١/٣٤٣-٣٤٥)، نعمة الذريعة في نصرته الشرعية للحلي (٨٠).

(٢) عدة الصابرين (٣٦).

عَلَيْهِ» فأثبت عبداً متقرباً، ومعبوداً متقرباً إليه، وهذا تعدد وجود مناقض لقولهم.

٥- قوله: «وَإِنْ سَأَلْنِي لِأَعْطِيَنَّهٗ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيذَنَّهٗ»، فيه إثبات عبدٍ سائلٍ مستعِذٍ، وربٍّ معطٍ معيذٍ، وهذا مناقض لقولهم كما سبق^(١).

الدليل الثاني:

كما استدلوا بحديث أبي هريرة قَالَ: «قَالَ أَنَسٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ: هَلْ تُضَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: هَلْ تُضَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ، يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ، فَيَقُولُ: مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ. فَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ الشَّمْسَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ الْقَمَرَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاعِثَ الطَّوَاعِثَ، وَتَبَقِيَ هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، هَذَا مَكَائِنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَا. فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا، فَيَتَّبِعُونَهُ»^(٢).

قالوا: دَلَّ هذا الحديث على أنه سبحانه يلتبس ويظهر في صور المخلوقات، ما يُعرف منها وما يُنكر، وأنه يُرى - سبحانه - في كل صورة، فالوجود في هذه الصورة التي نراها هو وجوده تعالى، فهو عين كل صورة^(٣).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٢٢٥، ٣٤١، ٣٧١-٣٧٢) (٥/٢٤١)، (١٧/١٣٣-١٣٤)، الجواب الصحيح (٣/٣٣٥-٣٣٦)، الرد على البكري (١/٢١٨)، تاريخ الإسلام للذهبي (٥١/٣٦٢-٣٦٣).

(٢) رواه البخاري (١/٢٧٧) ح (٧٧٣)، ومسلم (١/١٤٥-١٤٦) ح (١٨٢).

(٣) انظر: فصوص الحكم - ت: أبو العلاء عفيفي (١٨٤)، تنبيه الغبي (٨١)، ١٠٦، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣.

كما يدعون أن الله يتجلى لكل أحدٍ بحسب معتقده، فالقاصرُ المُقيّد لا يعرفه إلا إذا تجلى له في صورة مُعتقده، وأما العارف فإنه يعرف الله في كل الصور، لاعتقاده أن الرب عين كل شيء^(١).

قلب الدليل الثاني:

يجاب عن استدلالهم بهذا الحديث بأنه ينقلب عليهم من وجوه كثيرة، ومنها:

١- أن التجلي الواقع في هذا الحديث مختص بالآخرة، ذلك أن هذا الحديث وقع جواباً لمن سأل النبي ﷺ من الصحابة: «هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال ﷺ: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك».

فعلِم أن هذه الرؤية مختصة بيوم القيامة، وأن الدنيا لا تقع فيها مثل هذه الرؤية، كما هو إجماع من الصحابة والتابعين على ذلك^(٢)، وهذا مناقض لما يقوله أهل الاتحاد من أن هذا التجلي يقع في الدنيا والآخرة على حدّ سواء^(٣).

٢- قول النبي ﷺ لهم: «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك».

(١) انظر: رسالة الألواح لابن سبعين (١٩٢) بواسطة رسالة: عقيدة الصوفية، بغية المراتد لابن تيمية (٤٤٤).

(٢) بغية المراتد (٤٦٦).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٢/٢)، بغية المراتد (٤٦٦-٥٢٨).

فلو كان الأمر على ما يراه الاتحادية من أنه سبحانه يتجلى في صور المخلوقات كلها لما قال لهم ذلك، بل يقول لهم: إنكم ترون ربكم في نفس الشمس والقمر، بل وفي الأرض والسماء وكل شيء، وذلك أن هؤلاء الاتحادية لا يفرقون في هذا التجلي بين داري الدنيا والآخرة، وإنما قد يفرقون بأمور أخرى كتجرد النفس وزيادة المعرفة ونحو ذلك، فعاد الحديث عليهم مرة أخرى^(١).

٣- أنه جاء في بعض شواهد هذا الحديث: «ترون ربكم.. لا تُضامون في رؤيته»^(٢)، وهو مأخوذ من الضِّيم ومعناه: لا تُظلمون فيه برؤية بعضكم دون بعض، وفي رواية: «لا تُضامون في رؤيته»^(٣) أي: لا تجتمعون ولا ينضم بعضكم إلى بعض لرؤيته، وفي بعض شواهد: «لا تُضارون في رؤيته»^(٤)، أي: لا تضرون أحداً ولا يضركم بمنازعة ولا مجادلة ولا مضايقة ومزاحمة، كما روي: «لا تُضامون»، أي: لا ينضم بعضكم إلى بعض كما جرت عادة الناس بالازدحام عند رؤية الشيء الخفي كاللهال ونحوه^(٥).

وكل هذه المعاني مناقضة لقول الاتحادية، حيث قالوا بظهور الباري سبحانه في كل الصور، حتى في أدق الصور وأصغرها، مما يلحق الناظرين فيه الكثير من الضرر والضيم، برؤية البعض لها دون البعض،

(١) انظر: بغية المرئاد (٥٢٨-٥٢٩).

(٢) وذلك في حديث جرير بن عبد الله المخرج في الصحيحين، واللفظ عند البخاري (٤/١٨٣٦)، ح (٤٥٧٠).

(٣) وهو في بعض روايات حديث جرير السابق: البخاري (٢٠٣/١)، ح (٥٢٩)، ومسلم (٤٣٩/١) ح (٦٣٣).

(٤) كما في حديث أبي سعيد الخدري عند البخاري (٢٧٠٦/٦) ح (٧٠٠١)، وحديث أبي هريرة عند مسلم (٢٢٧٩/٤) ح (٢٩٦٨).

(٥) انظر: بغية المرئاد (٥٣٠)، فتح الباري (٣٣/٢) (٤٤٥-٤٤٦) (٤٢٧/١٣).

ومن التزاحم والتضام في رؤية دقيق هذه الأشياء، كالنجوم البعيدة، والهِلال، ونحوها^(١).

٤- أن الصوفية يرون أن الرب يتجلّى لكل أحد بحسب معتقده، فالمُقيّد القاصر لا يراه إلا في صورة مُعتقده، بينما العارف المطلق فهو يراه في كل صورة، وعليه فإن الذين أنكروا الصورة الأولى في هذا الحديث من القاصرين عند الصوفية وليسوا من الكاملين، وهذا مناقض لما دل عليه هذا الحديث نفسه من أن هؤلاء هم الأنبياء والرسل، وهم خيرة الخلق وأفضلهم وأكمل العارفين باعتراف الصوفية، وهؤلاء قد حمدهم الله لإنكارهم الصورة الأولى؛ فإنه امتحنهم بذلك حتى لا يتبعوا غير الرب الذي عبده، فناقض ذلك دعواهم أن العارف هو من يعرف الله في كل صورة وأن القاصر يعرفه في بعض الصور^(٢).

٥- أن هذا الحديث فيه إثبات تعدد وجود مناقض لوحدة الوجود، ففيه إثبات سائل ومسؤول، وهم الصحابة والرسول ﷺ، وفيه إثبات راءٍ ومرثيٍّ، وفيه إثبات مُتَّبِعٍ ومُتَّبَعٍ، وإثبات ربٍّ ومربوب، وفيه إثبات شمس وقمر وسحاب وغير ذلك، وكل واحد من ذلك له وجوده المستقل المتغاير لوجود الآخر، مما ناقض قول أهل الوحدة المنكرين للتعدد والتغاير.

الدليل الثالث:

ومما استدلوا به حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا بَنَ آدَمَ، مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي. قَالَ: يَا رَبِّ، كَيْفَ أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟! قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرِضَ فَلَمْ

(١) انظر: بغية المراتد (٥٣٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣٠/٥، ٢٤٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٢/٢)، تنبيه الغبي (٨١) مع حاشية الوكيل.

تَعُدُّهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدَّتْهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ. يَا بَنَ آدَمَ، اسْتَطَعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي. قَالَ: يَا رَبِّ، وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟! قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أُطْعِمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي. يَا بَنَ آدَمَ، اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي. قَالَ: يَا رَبِّ، كَيْفَ اسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي»^(١).

قالوا: دلَّ هذا الحديث على أن صفات العبد هي صفات للرب، إذ إن الله جعل مرض العبد هو مرضه، وكذلك استطعامه واستسقاءه، مما دل على أن ذات الله ووجوده هي عين ذات العبد ووجوده، فعلم أن الوجود واحد^(٢).

قلب الدليل الثالث:

الجواب عن هذا الدليل على مقامين:

أولاً: بيان المعنى الحق لهذا الحديث.

فيقال: إن هذا الحديث قد بين معناه نفس قائله، فقد ذكر الله تعالى في نفس هذا الحديث ما يفسر معناه ويزيل كل لبس أو شبهة قد تطرأ على سامعه، فقوله: «مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي» فسره بقوله: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدَّتْهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ»، ولم يقل: لو عُدَّتْهُ لوجدتني إياه، وقوله: «اسْتَطَعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي» بينه بقوله: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أُطْعِمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي»، ولم يقل: لو أطعمته لوجدتني أكلته، وقوله: «اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي» فسره بقوله: «اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي»، ولم يقل: لو سقيته لوجدتني

(١) رواه مسلم (٤/١٩٩٠) (ح ٢٥٦٩).

(٢) انظر: مشكاة الأنوار للغزالي (٦٤)، شرح فصوص الحكم للقيصري (٣٨٩، ٥٤٦، ١٠٨٣)، مصباح الأنس للفناري (٢٣٤، ٥١٧).

قد شربته، فتبين بذلك أن المُراد من هذا الحديث هو مَرَضُ العبدِ واستطعامه واستسقاؤه.

وبهذا يعلم أن هذا الحديث بتمامه على حقيقته وظاهره، فلا يحتاج إلى تأويل يصرفه عن الظاهر، ولكن ليس ظاهره أن الله نفسه يمرض، ومن زعم ذلك فقد كذب على الحديث، بل ظاهره أن الذي يمرض هو العبد، «فنفس ألقاظ الحديث نصوصٌ في أن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي يمرض عبده المؤمن، ومثل هذا لا يقال: ظاهره أن الله يمرض؛ فيحتاج إلى تأويل، لأن اللفظ إذا قُرِنَ به ما يبين معناه كان ذلك هو ظاهره، كاللفظ العام إذا قُرِنَ به استثناء أو غاية أو صفة، كقوله: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]... ونحو ذلك، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة»^(١).

وسبب هذا التعبير والله أعلم أن العبد لما أطاع الله، وصار موافقاً لمولاه فيما يحبه ويرضاه، وفيما يأمره به وينهاه، أضاف سبحانه وتعالى الممرض إليه، والمراد العبد؛ تشريفاً للعبد وتقريباً له، ولأن المُحِبَّ والمحبوب كالشيء الواحد من حيث المُراد، وذلك أن أحدهما يرضى بما يرضاه الآخر، ويبغض ما يبغضه الآخر، وهذا من جنس ما تقدم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠]، «والإنسان قد تكون عنده محبة وتعظيم لأمر أو عالم أو مكان بحيث يغلب على قلبه ويكثر من ذكره وموافقته في أقواله وأعماله، فيُقال: إن أحدهما الآخر، كما

(١) درء التعارض (٥/٢٣٥-٢٣٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣٩١-٣٩٣، ٤٦٢)، (٣/٤٤)، (٦/٢٨)، (١١/٧٦-٧٧)، (٢٠/٤٣٣-٤٣٤)، درء التعارض (١/١٤٩-١٥٠)، الجواب الصحيح (٣/٣٤٣، ٣٩٢-٣٩٣)، الرد على البكري (١/٢١٣-٢١٥، ٥٩٤).

يقال: أبو يوسف أبو حنيفة^(١).

وهذه طريقة معتادة في الخطاب، عربيّ وعجميّ، وذلك أن يخبر السيّد عن نفسه، ويريد عبده إكراماً له وتعظيماً^(٢).

كما أن الله تعالى أضاف ذلك إلى نفسه للترغيب والحث على عبادة المريض من عباده، وإطعام الطعام، فهو كقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيَضَعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥]^(٣).

وبيان معنى هذا الحديث يتبين بطلان ما فسره به الاتحادية من أن المراد به مرض نفس الرب، وأن صفات الرب هي صفات العبد، بل إن المتأمل لاستدلالهم بالحديث على مذهبهم، ليتبين له شناعة ما ذهب إليه القوم وما التزموه تبعاً لمذهبهم، حيث إنهم قد جعلوا الرب نفسه يأكل ويشرب ويمرض، وهذا فيه غاية التنقص لله، والنفي لكمالهِ وغناه، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً.

ثانياً: قلب الدليل.

وذلك أن هذا الدليل مناقض لمذهب الاتحادية من وجوه، ومنها:

١- أن هذا الحديث بين أن الذي مرض هو العبد، فإنه فسر قوله: «مَرَضْتُ فلم تُعِدْنِي» بقوله: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ»، وفسر قوله: «اسْتَطَعَمْتُكَ فلم تُطْعِمْنِي» بقوله: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨/٦)، وانظر: شرح النووي على صحيح مسلم ج ١٦/ص ١٢٦، كشف المشكل (٣/٥٧٧-٥٧٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٤٦٢)، الجواب الصحيح (٣/٣٤٣، ٣٩٣)، فيض القدير (٢/٣١٣)، التيسير بشرح الجامع الصغير (١/٢٧٧)، أقاويل الثقات (١٨٥).

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه (١٥١).

(٣) انظر: القواعد المثلى لابن عثيمين (١٣٥).

عَبْدِي فَلَانَ فَلَمْ تُطْعِمَهُ...»، ولو كان الرب هو نفس العبد لقال: (لو عُدَّتْهُ لوجدتني إياه، لو أطعمته لوجدتني أكلته)^(١)، تعالى وتقدس ربنا، فهذا تفریق بين العبد والرب مناقضٌ لمذهب القوم.

٢- أن هذا الحديث فيه لومٌ من الله تعالى لعبده لتركه عيادة المريض، وإطعام المستطعم، وإسقاء المستسقي، وعلى مذهب أهل وحدة الوجود، فإن الله عندهم هو عين هذا العبد، وعين الطعام، فلا يستحق اللوم على ترك ذلك^(٢).

٣- أن هذا الحديث فيه إثباتٌ لربٍّ ومربوب (بقوله: وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ)، وفيه إثباتٌ لعبدٍ ومعبود، وفيه أيضاً إثباتٌ لشخصٍ مريضٍ، وآخر مستطعمٍ، وآخر مستسقي، ورابعٌ معاتبٌ على عدم العيادة والإطعام والإسقاء، كما فيه إثباتٌ لأكلٍ مطعومٍ، وشرابٍ مسقيٍّ، وكل ذلك تعدد وتغاير مناقض لمذهب أهل وحدة الوجود.

الدليل الرابع:

ومما استدلوا به ما رواه الحسن عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّكُمْ دَلَيْتُمْ رَجُلًا بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾»^(٣).

قالوا: فدل هذا الحديث على أن الله موجود في كل مكان، أو حالٌّ في كل مكان.

(١) انظر: الرد على البكري (١/٢١٤)، أقاويل الثقات (١٨٥).

(٢) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (٥٦٧).

(٣) أخرجه الترمذي (٤٠٤/٥)، ح (٣٢٩٨)، وقال: (حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ)، وأحمد في المسند-ت الأرنؤوط (١٤/٤٢٣)، ح (٨٨٢٨)، من دون قوله: (على الله)، وضعفه محقق المسند.

قال شارح فصوص الحكم: «وجاء القلب المحمدي بقوله: «لو دلّيتم بحبل لهبط على الله»، فأخبر أن الله في باطن الأرض، كما أنه في باطن السماء»^(١).

قلب الدليل الرابع:

والجواب على مقامين:

أولاً: أن هذا الحديث ضعيف، فهو من رواية الحسن عن أبي هريرة رضي الله عنه، وهو منقطع، فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة، ولهذا قال الترمذي بعد روايته له: «هذا حديث غريب من هذا الوجه، قال: ويروى عن أيوب، ويونس بن عبيد، وعلي بن زيد، قالوا: لم يسمع الحسن من أبي هريرة».

ثانياً: على التنزل والتسليم بثبوته. فالكلام عليه من وجهين:

الأول: بيان المعنى الصحيح له، وإبطال ما فسره به الاتحادية.

فمعنى هذا الحديث على التسليم به يحمل على أحد وجهين:

١- أن المراد بقوله: (لهبط على الله) أي على علم الله وقدرته وسلطانه، وهذا ما صرح به الإمام الترمذي، حيث قال بعد روايته لهذا الحديث: «وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله، وقدرته، وسلطانه. وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه».

٢- وفسره بعض أهل العلم بما محصله: أن المعنى أنه لو أدلي بحبل إلى أسفل الأرض فإنه سيخرج من الجهة الأخرى - ماراً بمركز الأرض -

(١) شرح فصوص الحكم للقيصري (٥٣٣)، وانظر: نفس المرجع: (١٨، ٩٩٣، ٩٩٥)، الفتوحات المكية (٣/١٣٦)، (٤/٣٩، ٢٦٤)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٧٣/٦).

ثم يصعد إلى الفلك من تلك الناحية - وهي جهة العلو بالنسبة للجهة المقابلة من الأرض - فيصعد به إلى الله، ولفظ (الهبوط) إنما يطلق على نزول الحبل من الجهة الأولى حتى مركز الأرض، وأما اتجاهه من مركز الأرض إلى جهة الأرض الأخرى ثم إلى الفلك إنما هو صعود، وليس هبوطاً ولا إدلاءً، ولكن سمي هبوطاً باعتبار ما في أذهان المُخاطبين، حيث إنه في بداية اتجاهه منهم إلى مركز الأرض إنما كان هبوطاً.

وعموماً فهذا الحديث على فرض وقوع الإدلاء، ولكنه لا يقع، ولو هبط شيء إلى الأرض لوقف في المركز ولم يصعد إلى الجهة الثانية، فالجزاء والشرط في هذا الحديث مقدّران لا محققان.

وهذا المعنى موافق لما دلت عليه الأدلة من أن الله بكل شيء محيط، وأن قبضته أحاطت بالسموات والأرض: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وغير ذلك من الأدلة الدالة على إحاطته سبحانه بكل الجهات^(١).

والثاني: أن الحديث - على فرض ثبوته - ينقلب على الاتحادية من وجوه، ومنها:

١- أن الحديث يدل على أن الله - تعالى وتقدس - ليس في الشخص المدلي، ولا في الحبل، ولا في الدلو، ولا في غير ذلك، بل هو الغاية التي يصل إليها الحبل، أما على قولهم فهو في كل ذلك، بل هو كل ذلك^(٢).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٥٧١-٥٧٤)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٢٢٥-٢٢٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٥٧٤).

٢ - أن في الحديث إثبات تعدد وتغير مناقض لمذهب أهل الوحدة، من إثبات حبل، ومُدلٍ، ومُدلَى به، وما في أول الحديث من إثبات السماواتِ، والأرضينَ، والعنان، والعرش، وغير ذلك.

الدليل الخامس:

كما استدلوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلِمَةٌ لَبِيدٌ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ»^(١).

والكلام في وجه استدلالهم من الحديث والجواب عليه مقارب لما تقدم بيانه في الآية الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: ٨٨]^(٢)، ويمكن صياغة استدلالهم بهذا الحديث كما يلي:

- ١- دل الحديث على أن كل ما عدا الله فهو باطل.
- ٢- الباطل هو المعدوم، فإن الموجود لا يسمى باطلاً، بل هو حق، فكل موجود حق، وليس في الموجودات ما يطلق عليه: باطل.
- ٣- النتيجة: كل ما عدا الله معدوم، فلا موجود إلا الله.
- ٤- ويلزم منه أن ما نراه من الأشياء الموجوده هي عين الله وذاته^(٣).

قلب الدليل الخامس:

الجواب عن دليلهم هذا على مرتبتين: إبطالٌ وقلبٌ.

أما الإبطال: فهو ببيان معنى البيت، وإبطال المقدمة الثانية التي

(١) رواه البخاري (١٣٩٥/٣) (ح٣٦٢٨)، ومسلم (١٧٦٨/٤) (ح٢٢٥٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٢٧/٢).

(٣) انظر: الفتوحات المكية (٣٣/٢-٣٤) (٣/٣٧٨)، مصباح الأنس للنفاري (٥٤١)،

تفسير السلمي (٢٢١/٢)، وانظر كذلك: إيثار الحق على الخلق (٢٤٠، ٢٩٣).

ذكروها. فيقال: إن (الباطل) في البيت ضد الحق، والله تعالى هو الحق الممين، والحق له معنيان:

١ - الوجود الثابت، من قولهم: حقَّ الشيء، أي ثبت ووجب.

٢ - المقصود النافع، وهو كقول النبي ﷺ: «الوتر حق»^(١).

والباطل كذلك له معنيان:

١- المعدوم.

٢- ما ليس بنافع، ومثاله قول الحق سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾ [ص: ٢٧]، وما لا منفعة فيه فالأمر به باطل، وقصده وعمله باطل، إذ العمل به والقصد إليه والأمر به باطل.

ومثال ذلك ما يقال في صحيح الأعمال وباطلها، فقولنا عن عمل ما: إنه باطل، إما أن يراد به أنه معدوم، أي أنه غير موجود شرعاً، أو يقال: إنه موجودٌ (صورةً وظاهراً) لكنه لا ينتفع به صاحبه ولا يؤجر عليه، وعليه فإن الأشياء الموجودة وإن لم يطلق عليها (الباطل) بالمعنى الأول، إلا أنها قد يطلق عليها (الباطل) بالمعنى الثاني، فإن الباطل قد يكون موجوداً، وهذا هو ما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع، كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ [الحج: ٦٢]، فإن الآلهة التي يدعونها موجودة، ومعنى كونها باطلةً أنه لا نفع في عبادتها ولا دعائها، ومثل قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن

(١) أخرجه أبو داود (٦٢/٢) ح (١٤١٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٤٤١/١) ح (١٤٠٢)، وابن ماجه (٣٧٦/١) ح (١١٩٠)، وأحمد (٣٥٧/٥) ح (٢٣٠٦٩)، والحاكم في مستدرکه (٤٤٤/١) ح (١١٢٨) وقال: صحيح الإسناد على شرط الشيخين، وابن حبان في صحيحه (٢١/٥) ح (١٧٣١)، وأشار ابن عبد البر إلى صحته، كما في التمهيد (٢٥٩/١٣)، وصححه العيني في عمدة القاري (١١/٧)، والألباني في صحيح الجامع الصغير، رقم (١٣١٠٣) وصحيح أبي داود (١٦٤/٥).

رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ ﴿٣﴾ [مَحْمَد: ٣]، أي إن الذين كفروا اتبعوا الباطل قولاً وعملاً، اعتقاداً واقتصاداً، خيراً وأمراً، مع أن هذا الباطل موجود لا معدوم، إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على أن من الباطل ما هو موجود، ومن الباطل الموجود: الأعمال التي لا تنفع، والأخبار التي ليست بصدق، وما يندرج في هذين من المقاصد والعقائد، وبهذا تبطل المقدمة الثانية فيما استدل به الاتحادية من حصر معنى الباطل بالمعدوم، وأن الموجود لا يمكن أن يسمى باطلاً، وببطلانها يبطل استدلالهم.

كما أنه يقال: حتى لو حملنا البيت على المعنى الأول للباطل (المعدوم) فإنه لا يدل على ما استدل به أهل الوحدة، إذ يكون المعنى أن الوجود الحقيقي الذي لا يفتقر إلى وجود آخر، ولا يسبقه عدم، ولا يعقبه فناء هو وجود الله تعالى وحده، وكل ما عدا الله فهو معدوم بنفسه، أي إنه ليس له من نفسه وجودٌ ولا قيامٌ ولا حركة، بل كل ذلك من الله ومن خلق الله، فكل المخلوقات مفتقرة إلى باريها، لا غنى لها طرفة عين عنه، ولا يعني هذا أنها معدومة غير موجودة، بل المراد أنها موجودة، ولكن وجودها ليس من ذاتها، بل بإيجاد الله لها، ولو تخلى الله عنها فهي باطل، يكفي في عدمها وبطلانها نفس تخليه عنها، وكذلك فإن كل ما عدا الله باطل، أي: زائل وصائر إلى العدم، وهذا كما قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٦٦﴾﴾ [الرَّحْمَن: ٢٦].

وعلى هذا يكون معنى البيت شاملاً لمعني الباطل السالفي الذكر من غير دلالة على ما ذهب إليه أهل وحدة الوجود.

وأما قلب الدليل: فإن الحديث ينقلب عليهم، وذلك أن قوله: (ألا كل شيء ما خلا الله باطل): لفظ (الشيء) يعم كل موجود باتفاق، ولا يجوز أن يراد به المعدوم في هذا السياق، لأنه قد استثنى الله تعالى من هذا اللفظ (كل شيء)، وهذا استثناء متصل يدل على دخول المستثنى في المستثنى منه،

إذ لو لم يكن كذلك لكان التقدير: كل معدوم ما خلا الله باطل، ويلزم من هذا أن يكون الله معدوماً، وهذا أبطل الباطل، ولا يقول به الاتحادية ولا غيرهم ممن أقر بالله، بل لا يجوز قصر (كل شيء) على المعدومات باتفاق، بل إن المعدومات لا تدخل أصلاً في لفظ (كل شيء) كما سبق تقريره من مذهب أهل السنة وعامة العقلاء، كما أنه لو كان المعنى: (كل معدوم فهو باطل)، لكان هذا من باب تحصيل الحاصل، بل لفظ (العدم) أدل على النفي من لفظ (الباطل) فكيف يبين الجلي بالخفي.

وإذا تقرر ذلك كان هذا البيت فيه إثبات موجودات أخرى غير الله تعالى، وهذا مناقض لمذهب أهل وحدة الوجود^(١).

هذه بعض أدلة القوم النقلية، وقد تبين مما سبق تهافتها وانقلابها على أصحابها، وبالنظر فيما تقدم نخلص إلى بعض الأصول العامة التي تضبط الرد على غالب ما يورده أهل الوحدة من الشبهات النقلية، وهذه الأصول هي:

- ١- أن غالب ما يوردونه من أدلة وشبه لا يخلو من إثبات تعدد في الوجود، إما بذكر عابد ومعبود، أو رب ومربوب... إلخ، وهذا التعدد يناقض مذهب وحدة الوجود، وهذا النوع من الرد هو من باب القلب.
- ٢- أن غالب أدلتهم تذكر حكماً مختصاً بقوم معينين، أو بصفات معينة، أو بزمن معين، أو بشرط معين، أو حال معينة، فيعلق النص بهذه

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/٣٤١)، (٤/٣١٥)، (٨/٣٣٦)، أحكام القرآن لابن العربي المالكي (٨/٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٤١٥-٤٢٧) (٥/٥١٣-٥١٧) (٩/٣١٢، ٣٤٢-٣٤٣) (١١/٣٥٠-٣٥١)، الفتاوى الكبرى (١/٣٣٣)، الرد على الأخنائي (١/٢١٥-٢١٦)، فتح الباري لابن حجر (٧/١٥٣) (١١/٣٢٢).

الحال أو العين أو الزمن حكماً يزعمون أن هذا الحكم يدل على قولهم بالوحدة.

فيكون الرد عليهم بالنقض، وذلك ببيان أن قولهم بالوحدة عام في كل الأحوال والأعيان، فيكون تعليق النص له بحال معينة مناقضاً لأصل قولهم، إذ يلزم منه - بدلالة المخالفة - عدم انطباق ذلك الحكم على ما عدا تلك العين أو الحال أو الزمن، وهم يزعمون انطباق الحكم على كل الأحوال والأعيان والأزمان.

٣- ثم قد يكون في كثير من الأدلة أوجه مختصة في الرد والقلب، تعلم في كل دليل بحسبه.
ثالثاً: أدلتهم العقلية.

ذكر أصحاب وحدة الوجود لمقاتلتهم بعض الشبه العقلية، والأمثلة التقريبية، والتي حاولوا من خلالها الاستدلال لمعتقدهم، وأدلتهم العقلية - فيما وقفت عليه - ليست بالكثيرة مقارنة بالنقلية، إذ غالب ما يذكرونه من عقليات إنما هي من باب الأمثال لبيان وتصوير مذهبهم، لا من باب الحجج العقلية ولا الكلامية.

فمما استدلوا به من العقل ما يلي:

الدليل الأول: مثال المرأة والصور المتعددة.

وحاصله أن المرأة عينٌ واحدة، ولها ذاتٌ واحدة، ومع ذلك فإن الصور البادية فيها كثيرة متعددة بحسب ما ينعكس في تلك المرأة، واختلاف الصور لا يلزم منه تعدد تلك المرأة، بل هي واحدة.

فكذلك الذات الإلهية، هي واحدة، وتختلف الصور التي تظهر وتتجلى فيها، فتتجلى تلك الذات بجميع صور الموجودات، ولا يلزم من تعدد تلك المجالي والمظاهر وجود التعدد، بل الذات واحدة.

وكما أن الناظر في المرأة يعرف صورة نفسه الظاهرة في المرأة، وينكر صورة غيره، مع أن المرأة واحدة، فكذلك العباد، كل منهم يعبد ما يراه من صورة معتقده ومعبوده، وينكر ما عداها، مع أن الذات التي ظهرت فيها تلك الصور واحدة، فكل تلك الصور عندهم هي الله، ولم يُعبد في الكون إلا الله، فالعارف من عرف الله بكل المظاهر، والناقص من قيده بمظهر معين^(١).

وقد ذكر ابن الفارض قريباً من هذا المعنى بقوله:

وشاهد إذا استجلت نفسك ما ترى بغير مرآء في المرآئي الصَّقِيلَةِ
أغيرك فيها لاح أم أنت ناظر إليك بها عند انعكاس الأشعة^(٢)

قلب الدليل الأول:

يجاب عن هذا المثال بأن يقال: إن هذا مثال فاسد، فإن الناظر في المرأة لم تحل ذاته في المرأة، فضلاً عن أن تكون المرأة هي عينه وذاته، بل قد رأى صورة ذاته بانعكاس أشعة الضوء المنطلقة من ذاته عبر تلك المرأة، ولذا فإنه لا يرى شيئاً في الظلام لعدم وجود تلك الأشعة، فعلى فرض صحة قولهم فإن المثال لا ينطبق عليه.

ثم إن هذا المثال ينقلب عليهم:

- فإن العين إذا ظهرت صورتها في المرأة، فإن تلك العين ليست هي المرأة، بل المرأة غير تلك العين وهي خارجة عنها، فهذا تعدد وغيرية منافيان لمذهب أهل الوحدة، إذ لا غير عندهم في الكون ولا سوى.
- كما أن قول ابن الفارض: «وشاهد إذا استجلت...» فيه إثباتٌ مُخاطِبٌ

(١) انظر: شرح فصوص الحكم للقيصري (١٠٦٦-١٠٦٧)، تنبيه الغبي للبقاعي (١٠٦-١٠٧).

(٢) ديوان ابن الفارض (٥٨).

ومُخَاطَب، ومرآة، وكل هذه أعيان متعددة، وأغيار، ولو كان الوجود واحداً لما ثبت غير أصلاً^(١).

الدليل الثاني: ومن أدلتهم العقلية: ما مثل به ابن عربي لبيان مقالته: مثال الجوهر الفرد.

فقد ذكر نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة وغيرهم، وأنهم يقولون فيها: إن العالم كله متمائل الجواهر، فهو جوهرٌ واحد، وإنما يختلف بالأعراض.

فجعل قول الأشاعرة: (إن العالم جوهر واحد) دليلاً على قوله: إن عين الوجود واحدة.

وجعل قول الأشاعرة: (إن العالم يختلف بالأعراض) دليلاً على قولهم: إنما يختلف العالم ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز^(٢).

قلب الدليل الثاني:

الكلام عن مسألة الجوهر الفرد يطول وليس هذا محله، إنما يقال هنا: إن هذه النظرية، على فرض التسليم بصحتها، مناقضة تمام المناقضة لنظرية وحدة الوجود.

فما نسبه للأشاعرة من قولهم: الجوهر واحد، لم يعنوا به أنه جوهر واحد بالعين، بل هم يزعمون أن العالم يتكون مما لا حصر له من الجواهر، ولكن هذه الجواهر متمائلة، وكل جوهر (أو ذرّة) يشبه الآخر، وباجتماع تلك الجواهر تتكون الأجسام، فهذا هو المراد بكون الجواهر واحدة، وبهذا يتبين أنهم يشبتون تعدد الجواهر وتغايرها بالذوات، وهذه

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣١٨-٣١٩).

(٢) انظر: شرح فصوص الحكم للقيصري (١٠٨٧-١٠٨٨).

مناقضةً لمذهب أهل وحدة الوجود^(١).

كما أن الأعراض عند الأشاعرة وغيرهم ليست بمظاهر للجواهر كما يقوله الاتحاديون في الصور وأنها مظاهر للعين الواحدة، بل الأعراض مغايرة للجواهر، وإنما ذكر الأشاعرة أن العرض - كالحرارة والبرودة، والاجتماع والافتراق، واللون والطعم - لا يقوم إلا بالجسم المتكون من الجواهر، وقد يفارق العرض المعين ذلك الجسم في زمن ويقترب به في زمنٍ آخر، وكل هذا مما يثبت التباين بين الجوهر والعرض، وهذه مناقضة أخرى لمذهب الوحدة.

هذه بعض الأدلة التي استدلت بها أصحاب وحدة الوجود، وببطلان أدلتهم وانقلابها يتبين بطلان مذهبهم، ولا شك أن بطلان مذهبهم وكفره ليس متوقفاً على تتبع شبههم وإبطالها، إذ إنه مناقض لبداية العقول، وصرائح المنقول، ولمبادئ النظر والفطر، ومجرد تصور مذهبهم كافٍ لبيان فساد^(٢)، ولكن كما قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ولولا أن أصحاب هذا القول كثروا وظهروا وانتشروا، وهم عند كثير من الناس سادات الأنام، ومشايخ الإسلام، وأهل التوحيد والتحقيق، وأفضل أهل الطريق، حتى فضّلوهم على الأنبياء والمرسلين وأكابر مشايخ الدين: لم يكن بنا حاجة إلى بيان فساد هذه الأقوال، وإيضاح هذا الضلال، ولكن يعلم أن الضلال لا حد له، وأن العقول إذا فسدت لم يبق لضلالها حد معقول»^(٣).



(١) المرجع السابق، وانظر: نعمة الذريعة للحلي (١٦٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣٨/٢)، بغية المرئاد (٤٢٤) مع الحاشية.

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٥٧/٢).

المبحث الثاني

قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث.

وفيه توطئة، وثلاثة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: بيان دليل حلول الحوادث عند المتكلمين.
- ❖ المطلب الثاني: أثر دليل حلول الحوادث على المتكلمين.
- ❖ المطلب الثالث: نقد دليل حلول الحوادث، وقلبه.



توطئة

لقد سلك المتكلمون عدة مسالك في إثباتهم لوجود الله وحدوث العالم، وذلك أنهم قد أنكروا فطرية المعرفة بالله أولاً، ثم ظنوا أن هذه المعرفة هي الغاية العظمى من إرسال الرسل ثانياً، ففسروا كلمة التوحيد بما هو داخل في معرفة الله وربوبيته، دون التفات إلى أفراد الله بعبادته وألوهيته، وظنوا أن الإتيان بتلك المعرفة وحدها كاف لتحقيق النجاة.

ولم يقف الأمر عند هذين الغلطين، بل إنهم قد أضافوا لذلك ضلالة ثالثة، وهي أنهم فارقوا الطرق الشرعية في تقرير تلك القضية، وسلكوا في إثباتهم لوجود الله مسالك بدعية عقلية، مبنية على مقدمات فلسفية أو كلامية فاسدة، أطالوا الكلام في تقريرها، وشققوا المسائل في تحريرها، فلزم عنها عامة ما تضمنته تلك المذاهب من الضلال في توحيد الله، من نفي للصفات أو بعضها، وتعطيل للخالق عن كماله، وغير ذلك، بل قد لزم عنها ما يناقض أساس مقصودها من إثبات وجود الله، كما سيأتي تفصيله - إن شاء الله - .

والطرق التي ذكرها المتكلمون ترجع إلى طريقتين أو ثلاثة، «ليس لهم غيرها»^(١)، وهي:

- ١- «طريقة الأعراض، والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو بعضها كالحركة والسكون.
- ٢- وطريقة التركيب، والاستدلال بها على أن الموصوف بها ممكن أو محذو. فهاتان الطريقتان هي^(٢) جماع ما يذكر في هذا الباب.
- ٣- والثالثة: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه، قد يقال إنها طريقة أخرى، وقد تدخل في الأولى^(٣).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فمن تأمل طرق المعتزلة ونحوهم - التي ردوا بها على أهل الدهر والفلاسفة ونحوهم فيما خالفوا فيه المسلمين - رأهم قد بنوا ما خالفوا فيه النصوص على أصول فاسدة في العقل، لا قطعوا بها عدو الدين، ولا أقاموا على موالاته السنة واتباع سبيل المؤمنين، كما فعلوه في دليل الأعراض، والتركيب، والاختصاص، وكذلك من ناظرهم من الكلائية وغيرهم فيما خالفوا فيه السنة من مسائل الصفات والقدر وغير ذلك»^(٤).

منزلة دليل الأعراض وحوادث الأجسام عند المتكلمين.

إذا تبين أن أدلة المتكلمين ترجع إلى الطرق الثلاثة السالفة الذكر، فإن أشهر هذه الطرق عند هؤلاء هي الطريقة الأولى، وهي طريقة الأعراض وحوادث الأجسام.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/٢٧٨).

(٢) هكذا، ولعلها: (هما).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/١٤١)، وانظر: المرجع السابق (١/٣٠١، ٣٠٧) (٧/١٤١-١٤٣، ٢٨٣، ٢٩٠، ٣٥٠) (٩/٣٣٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٤٢-٣٤٤).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/٢٩٠).

فقد اتفقت عامة طوائف المتكلمين على استخدام هذا الدليل، واحتج به أئمة الطوائف الكلامية المشهورة، كالجهم إمام الجهمية^(١)، والعلاف^(٢) إمام المعتزلة، والأشعري إمام الأشعرية، والماتريدي^(٣) إمام الماتريدية، وغيرهم من أئمة الطوائف^(٤).

ولقد غلا هؤلاء المتكلمون في هذا الدليل، حيث زعموا أنه أصلُ أصولِ الدين، وأجلُّ أدلته، ولذا قرر عبد الجبار المعتزلي أن هذا الطريق هو «الدلالة المعتمدة» عند أصحابه لمعرفة الله وقدمه وحدوث العالم^(٥)، وذكر الرازي أن «جمهور المتكلمين لا يعولون إلا على هذا الطريق» في إثبات العلم بوجود الله^(٦)، حتى ذكروا أن هذا الدليل إن لم يكن صحيحاً فقد انسَدَّ الطريق لمعرفة حدوث العالم وإثبات الصانع، وأنه هو الذي خلق السماوات

(١) جهم بن صفوان الترمذي: أبو محرز، جهم بن صفوان الراسي، مولاهم، السمرقندي، أسُّ الضلالة والبدعة، ورأس الجهمية، قتله سلم بن أحوز سنة ١٢٨هـ. (انظر سير أعلام النبلاء ٢٦/٦).

(٢) هو محمد بن الهذيل البصري، المعروف بالعلاف، مولى عبد القيس، أحد رؤوس المعتزلة وشيوخهم، وصاحب المصنفات الكثيرة في مذهبهم، وهو من متقدمي المعتزلة وغلاتهم وحذاقهم وله شذوذات، توفي سنة ٢٢٦هـ، وقيل: ٢٣٥هـ، وقيل: غير ذلك.

انظر: تاريخ بغداد (٣/٣٦٦)، سير أعلام النبلاء (١٠/٥٤٢).

(٣) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، الفقيه الحنفي، الأصولي المفسر، من علماء الكلام، وصاحب المذهب الماتريدي المنسوب إليه في العقيدة والكلام، من تصانيفه: التوحيد، وتأويلات أهل السنة، وبيان أوهام المعتزلة، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ.

انظر: الفوائد البهية (١٩٥)، الجواهر المضية (٢/١٣٠).

(٤) سيأتي توثيق أقوال هؤلاء في الفقرة التالية (تاريخ دليل الأعراس).

(٥) شرح الأصول الخمسة (٩٥).

(٦) المطالب العالية للرازي (١/١١٧)، وانظر: شرح العقائد النسفية للفتازاني (٧٨).

والأرض، وأنه يقيم الناس ويبعثهم يوم القيامة^(١)، وإذا ما تكلم هؤلاء عن تقديم العقل على النقل عند التعارض، فإن أول ما يدخل في العقل عندهم هذا الدليل وما لزم عنه، وإذا ما زعموا أن النظر هو أول واجب على المكلف، فإنما يعنون بالنظر دليل الأعراض وحدث الأجسام كذلك^(٢).

بل إن بعضهم قد بلغ الغاية في الغلو، حيث قرروا أن صحة الإسلام موقوفة على العلم بهذا الدليل، فجعلوه أساس الإيمان، وزعموا أن من لم يعرف ربه بهذا الدليل لم يكن مؤمناً، وجعلوا إنكار الجوهر الفرد - إحدى نظريات هذا الدليل - من أقوال أهل الإلحاد^(٣)، واشتروا على من يدخل في الإسلام أن ينطق بهذا الدليل^(٤)، والأعجب من ذلك قول من ألزم المصلي عند تكبيرة الإحرام «أن يذكر حدث العالم، وأدلتها، وإثبات الأعراض، واستحالة عُرْوِ الجواهر عنها، وإبطال حوادث لا أول لها، وأدلة العالم بالصانع»^(٥)، فأبي غلوً أفضح من هذا الغلو، ومتى كان المسلمون يؤمرون عند إسلامهم أو عند إحرامهم بذكر أو تذكر هذه البدع والفلسفات.

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٢٦٧)، بيان تلييس الجهمية-ط: القاسم (١/٢٨٠)، وكذلك: كتاب التوحيد للماتريدي (٢٣١)، مقالة لأبي الخير البغدادي: في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، ضمن مجموع: (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) د: بدوي (٢٤٥-٢٤٦).

(٢) سيأتي الكلام على مسألة تعارض العقل والنقل، ومسألة أول واجب على المكلف.

(٣) انظر: بيان تلييس الجهمية (١/٢٨٢)، درء التعارض (١/٣٠٣)، الصواعق المرسله (٣/١١٨٩).

(٤) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ط: مكتبة المعارف، ماليزيا- (٦٤).

(٥) انظر: الذخيرة للقرافي (٢/١٣٦)، حيث حكاه عن القاضي أبي بكر ابن العربي، والجويني، ومن اللطيف أنه حكى بعده عن المازري قوله: «أردت اتباع كلام القاضي عند إحرامي، فرأيت في منامي كاني أخوض في بحر من ظلام، فقلت: هذه والله الظلمة التي قالها القاضي أبو بكر».

وقبل عرض هذا الدليل ونقضه، فإنه من المهم أن ننظر في تاريخه وأصله، وكيف انتقل من أمم الإلحاد، إلى فرق البدع والعناد، إذ بفساد الأصل يتبين فساد الفرع.

تاريخ دليل الأعراض.

لقد كانت أصول دليل الأعراض وحدوث الأجسام منقولةً عن قدماء الفلاسفة، فقد احتج به الفيلسوف اليوناني أفلاطون^(١)، ومن بعده تلميذه أرسطو، حيث قرر هذان أن حركات العالم لا بد أن تنتهي إلى محرك غير متحرك؛ لأنه لو كان متحركاً لاحتاج إلى شيء يحركه، وهذا محال^(٢)، وقد ذكر بعض الباحثين أن أرسطو قد أراد بالحركة عموم الأعراض؛ لأنه مثل لها بالحرارة والبرودة، فلم يكن مراده مقتصراً على الحركة المعروفة بالانتقال فحسب^(٣)، وقد بيّن شارح كلام أرسطو أن «الاستحالة، والتغيّر، والفتور إنما هي من أنواع الحركة»^(٤)، بل قد نصّ على أن حركة الجواهر

(١) هو أفلاطون بن راسطون بن أرسطوفليس، ويسمى (أفلاطون الإلهي)، فيلسوف يوناني، رومي، من أهل مدينة أثينا، عالم بالهيئة، وقد كان من تلامذة (سقراط)، ولما مات سقراط قام مقامه، وجلس على كرسية، وهو أستاذ أرسطوطاليس، ومن كتبه: السياسة والنواميس.

انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل (٢٣)، صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني (١٢٨)، تاريخ الحكماء للشهرزوري (٤٨، ١٤٥).

(٢) انظر: القانون لأفلاطون (٤٢١-٤٢٥)، الفيزياء لأرسطو (٣٢٦، ٣٣٤-٣٤٤)، والكتاب الثاني عشر من (الميتافيزيقيا) لأرسطو (٦٠٠)، بواسطة رسالة: مقالات الجهم بن صفوان (٣٢١-٣٢٢)، وانظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام-د: عبد الرحمن بدوي (٢٧٦-٢٧٧)، رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، لمؤلف مجهول، ضمن المجموع السابق (٣٠٦). الملل والنحل للشهرستاني (١٣٥-١٣٦)، فقد نقل عن أرسطو ما هو قريب جداً من هذا الدليل.

(٣) انظر: مقالات الجهم بن صفوان، لياسر قاضي، رسالة ماجستير (٣٢٢-٣٢٣).

(٤) شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٣).

ليست في ذاتها، بل بالعَرَض^(١).

وهذا الاستدلال - وإن كان قريباً من دليل الاختصاص - إلا أن دليل الاختصاص قد يدخل في الجملة تحت دليل الأعراض وحدوث الأجسام، كما بين ذلك شيخ الإسلام^(٢).

ويشهد لما سبق ما نص عليه أرسطو بقوله: «إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعَرَض، وهو مُحَرِّك الحركة الأولى الأزليَّة»^(٣)، فهذا نصٌّ منه على نفي الحركة ونفي الأعراض عن واجب الوجود، وهذا هو دليل الأعراض، كما أنه قد نص على أن «المبدأ الأول... لا يتغيَّر؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة ما»^(٤)، فنفي الحركة عنده قد ضمَّنه نفي التغير في ذاته، وهو ما يسمى عندهم بالأعراض، كما بين شارح كلامه أن الله تعالى - الجوهر الأزلي حسب تعبيره - «غير متحرك، مباين للمحسوسات، ولا في الموضوع، لكن في الطبيعة... لا يستحيل، ولا يتغير، ولا يقبل التأثير... ليس بجسم»^(٥)، وكلُّ هذه الجُمَل من مفردات دليل الأعراض وحلول الحوادث عند المتكلمين.

كما أن هذه الطريقة قد ذكرها يوحنا الدمشقي النصراني^(٦)، وقد كان

(١) المرجع السابق (١٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/١٤١)، مقالات الجهم بن صفوان (٣٢٣-٣٢٤).

(٣) مقالة اللام لأرسطو، ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (٧).

(٤) المرجع السابق (٩).

(٥) شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٨).

(٦) هو أبو زكريا يوحنا بن ماسويه، مسيحي المذهب، سرياني الأصل، عربي المنشأ، طبيب مشهور، قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية، وخدم هارون والأمين

والمأمون، جعله المأمون رئيساً لبيت الحكمة، توفي سنة (٢٤٣هـ).

انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جليل (٦٥)، الأعلام (٨/٢١١).

متأثراً بالفلسفة، كما كان معاصراً ومجاوراً للجعد وللجهم^(١)، مما يجلي أن هذه المقالة قد استقاها الجعد والجهم من أصول الفلاسفة وكتبهم.

ومما يدل على الأصل الفلسفي لهذه المقالة ما ورد عن الإمام أبي حنيفة - وقد كان معاصراً للجهم - حيث جاء عنه أنه سئل عما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»^(٢)، وهذه شهادة من الإمام النعمان تؤكد أن دليل الأعراض دليل فلسفي منقول.

وممن قرر أن هذا الدليل منقول من الفلاسفة أبو الحسن الأشعري، كما في رسالته إلى أهل الثغر^(٣).

وأما في هذه الأمة، فقد كان مبدأ الابتداع للدليل الأعراض وحدوث الأجسام من بعد المائة الأولى من الهجرة، وذلك بعد انقراض أكابر التابعين، بل وأواسطهم^(٤)، وكان أول من احتج به أئمة الجهمية الأوائل، كالجعد والجهم، ثم صار هذا الطريق إلى المعتزلة من أصحاب عمرو بن عبيد^(٥) كأبي

(١) انظر: العقيدة الأوثودكس ليوحنا الدمشقي (٣/١) عن مقالات الجهم بن صفوان (١/٣٢٧)، وانظر: المرجع السابق (١/٣٢٧-٣٢٨، ٤١٠-٤١٦).

(٢) انظر: أحاديث في ذم الكلام وأهله للمقري (٨٦)، ذم الكلام وأهله للهروي (٥/٢٠٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٣/١٧٢) (٥/٢٤٥).

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (١٨٥)، وممن بين تلقي هذا الدليل عن الفلاسفة الخطابي، كما في رسالته: الغنية عن الكلام وأهله (٣٠).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٩٨)، منهاج السنة النبوية (٨/٥).

(٥) هو عمرو بن عبيد بن باب البصري أبو عثمان البصري، مولى بني تميم من أبناء فارس، كان من رؤوس المعتزلة القدرية الداعين إلى بدعتهم، كذاب متروك الحديث، روي عنه كثير من الفضائع في رد وتكذيب الأحاديث الناقضة لبدعته، كان متنقصاً للصحابة وعلماء السلف، وقد صنف الدارقطني مصنفاً في بيان معايه وفضحه، هلك سنة (١٤٢هـ).

هذيل العلاف^(١)، ولعل أبا الهذيل هو أول من أشهره ونقله وقعد مقدماته، ولهذا عده البعض أول من احتج بهذا الدليل^(٢).

ثم إن دليل الأعراض هذا قد انتقل من المعتزلة إلى عامة الفرق الكلامية، ومن أخص تلك الفرق الكلابية ومن تبعهم من الأشعرية والماتريدية، حيث استعمل هذا الدليل إماما هذين المذهبين: أبو الحسن الأشعري^(٣)، وأبو منصور الماتريدي^(٤)، وإن كان الأشعري قد ردّه في أطواره المتأخرة، بعد ميله إلى مذهب السلف^(٥)، إلا أنه قد شاع وانتشر بين أصحابه، وأما الماتريدي، فقد غلا فيه، حتى أشار إلى أنه هو الطريق الوحيد لمعرفة حدث العالم، ووجود الباري^(٦)، ثم شاع هذا الدليل بين سائر الفرق الكلامية وغيرها، حتى أطبقوا على أصل استعماله، وإن تنازعا في غالب مقدماته ولوازمه، وحتى صار الخوض فيه وفي مصطلحاته من علامات أهل البدع.

= انظر: التاريخ الكبير للبخاري (٦/٣٥٢)، أخبار عمرو بن عبيد بن باب المعتزلي للحافظ الدارقطني (جميع الكتاب)، تاريخ بغداد (١٢/١٦٦)، تهذيب الكمال (٢٢/١٢٣-١٣٥)، سير أعلام النبلاء (٦/١٠٤).

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/١٥٧، ٣٠٩-٣١٢) (٢/٢٦٧-٢٦٨) (٨/٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/١٥٧)، درء تعارض العقل والنقل (٨/٩٨) (٩/١٣٢)، النبوات-ت: الطويان (١/٥٨٤-٥٨٧).

(٢) ذكر ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي، كما في شرح الأصول الخمسة (٩٤-٩٥)، ولعل المراد أنه أول من احتج به من المعتزلة.

(٣) انظر: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري-ملحقة بكتاب: علم الكلام - د عامر النجار (١٨٠)، وكتاب اللمع له (٢٣-٢٤).

(٤) انظر: التوحيد لأبي منصور الماتريدي (١٢-١٣، ٥٣، ٢٣١)، تأويلات أهل السنة له- ط: دار الكتب العلمية (٤/١٣٤).

(٥) كما في رسالته إلى أهل الثغر (١٨٥-١٩١).

(٦) انظر: كتاب التوحيد للماتريدي (٢٣١).

ومن خلال هذا العرض الموجز لتاريخ هذا الدليل يتبين لنا أن دليل الأعراض هذا دليل منقول، أحدثه الفلاسفة الملاحدة، وتوارثوه جيلاً جياً، وتلقفه عنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، حتى دخل على هذه الأمة، فكان له الأثر البالغ في إفساد العقائد، ومعارضة الشرائع، وذلك مصداق لقوله ﷺ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا شِبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ... الحديث»^(١).

ومن العجب أن هؤلاء المتكلمين قد قصدوا بهذا الدليل أن يردوا على من قال بقدم العالم من الفلاسفة، فلم يجدوا لهذا الرد إلا طريقاً مستقى من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم، ولهذا وقعوا في اضطرابات وتناقضات في استعماله وطرده لوازمه، مما جعل الفلاسفة يأخذون بخناق هؤلاء، ويلزمونهم بلوازم مناقضة لمقصودهم لم يجدوا عنها فكاً.

وقد آن الأوان لبيان هذا الدليل ومقدماته، وأثاره الفاسدة على فرق الأمة، يتلو ذلك نقض وقلب لأسسه ومقدماته، والله المستعان.



□ المطلب الأول: بيان دليل

□ حلول الحوادث عند المتكلمين □

دليل حلول الحوادث مبني على ثلاثة أسس لكل أساس مقدماته الخاصة، ولكل مقدمة حججها، ولذا كان من المناسب إيراد أسس هذا الدليل ومقدماتها قبل أن يتشعب الكلام في حججه وتفصيله.

أسس دليل حلول الحوادث ثلاثة، وهي:

(١) رواه البخاري (٢٦٦٩/٦)، ح (٦٨٨٩)، ومسلم (٢٠٥٤/٤) ح (٢٦٦٩).

الأساس الأول: إثبات حدوث العالم.

وله أربع مقدمات:

الأولى: إثبات وجود الأعراض.

الثانية: إثبات حدوث الأعراض.

الثالثة: إثبات أن الأجسام لا تنفك عن هذه الأعراض الحادثة، ولا

تسبقها.

الرابعة: إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث.

ويتبع المقدمة الرابعة: إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

ونتيجة هذه المقدمات الأربع: أن الأجسام والأعراض حادثة، فالعالم

حادث.

الأساس الثاني: إثبات أن كل حادث فلا بد له من مُحدث.

الأساس الثالث: إثبات أن مُحدث العالم هو الله.

وفيما يلي تفصيل القول في هذا الدليل، وبيان ما احتجوا له به.

الأساس الأول: إثبات حدوث العالم.

العالم: هو كل ما سوى الله تعالى - بذاته وصفاته -^(١).

وقد ذكر المتكلمون أن العالم يتكون من أمرين^(٢):

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي (٣٣)، الإرشاد للجويني (١٧)، لمع الأدلة له (٨٦)،

الاقتصاد في الاعتقاد (٢٤)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٥)،

الأربعين في أصول الدين للرازي (١٩/١)، أبكار الأفكار للآمدي (٢٩٧/٣).

(٢) الإرشاد للجويني (١٧)، أبكار الأفكار للآمدي (٧/٣، ٢٩٨)، الاقتصاد في الاعتقاد

(٢٤).

أ- أعيان (وهي الجواهر المفردة^(١))، والأجسام^(٢) المؤلفة من تلك الجواهر).

ب- أعراض (قائمة بتلك الجواهر والأجسام).

قال الباقلاني: «والمُحدَثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام: فجسمٌ مؤلَّف، وجوهر فرد، وعَرَضٌ موجود بالأجسام والجواهر»^(٣).

وقد أشار الجويني إلى أن هذا التقسيم إنما هو اصطلاحٌ خاص بالمتكلمين، ولم يكن معروفاً عند السلف^(٤).

وبعد أن قرر المتكلمون أن العالم مكون من الجواهر والأعراض،

(١) الجواهر: جمع جوهر، والجوهر: هو الجزء الذي لا يتصور تجزؤه عقلاً، ولا تقدير تجزئته وهماً.

وقيل: هو المتحيز الذي يشار إليه إشارة حسية أنه هنا أو هناك، وقيل غير ذلك.

انظر: التمهيد للباقلاني (٣٧)، والأربعين للرازي (٤)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٥٠)، شرح العقائد النسفية للفتازاني (٧٦).

فالجوهر الفرد عندهم «ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً، لا بحسب الخارج، ولا بحسب الوهم، أو الفرض العقلي، وتتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض» التعريفات للجرجاني (١٠٢)، التعريفات للمناوي (٢٤١)، وانظر: الحدود في الأصول لابن فورك (٨٦)، الحدود والرسوم للكندي ضمن كتاب المصطلح الفلسفي (١٩١)، الحدود لابن سينا ضمن نفس الكتاب (٢٤٩)، أوجد العلوم للقتوجي (١/٤٢٤).

(٢) الأجسام: جمع جسم، والجسم عندهم: هو المؤلف المركب من جزأين فصاعداً.

الإنصاف للباقلاني (١٦)، الأربعين للرازي (٤).

والأجسام عندهم تتألف وتركب من الجواهر المفردة، ذلك أن الجسم عندهم تنتهي قسمته إلى جزء واحد لا يتجزأ، وهو الجوهر الفرد. انظر: التمهيد للباقلاني (٧٣)، الأربعين للرازي (٥)، التعريفات للجرجاني (١٠٢).

(٣) التمهيد (٤١)، وانظر: الإنصاف (٢٧)، الأربعين (٤).

(٤) انظر: لمع الأدلة (٨٦).

تكلّموا في إثبات وجود هذه الأعراض والأجسام، ثم انتقلوا إلى تقرير حدوثها، ليصلوا بعد ذلك إلى إثبات حدوث العالم المكون منها، كما سيأتي تفصيله - إن شاء الله - .

ولما توهم هؤلاء أن دليل الحوادث هذا هو الطريق لمعرفة الله وقدمه وحدوث ما سواه، ولمّا كان هذا الدليل مبنياً على إثبات الجواهر المفردة، فقد بالغوا في إثبات هذه الجواهر، وغلوا فيها، بل إن منهم من رأى أن إثبات الجوهر الفرد هو أصل الإيمان بالله واليوم الآخر وصدق الرسول ﷺ^(١).

ونظرية الجوهر الفرد قد ورثها المتكلمون من بعض فلاسفة اليونان، فقد أسس نظرية الجوهر الفرد هذه: الفيلسوف اليوناني (ديوقريطس)، حيث رأى أن الأجسام تنقسم حتى تصل إلى الجواهر المفردة، فمادة العالم مكونة من الجواهر، بينما ذهب آخرون - كأرسطو - إلى أن مادة العالم هي (الهيولي)^(٢)، وهي مادة غير معينة، ولكنها قابلة للتعيّن والتشكّل على صور مختلفة، فتكوّن عن ذلك الأجسام المختلفة.

(١) انظر: بيان تليس الجهمية (١/٢٣٨).

(٢) الهيولي: لفظ يوناني، بمعنى: الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال (التعريفات للجرجاني ٣٢١)، وقال ابن سينا: الهيولي المطلقة: هي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة (الحدود لابن سينا ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم ٢٤٤-٢٤٥) وانظر: الحدود والرسوم للكندي ضمن نفس المجموع (١٩١، ٢٠٣)، الحدود للغزالي ضمن نفس المجموع (٢٩١)، المبين في شرح ألفظ الحكماء والمتكلمين للأمدى، ضمن نفس المجموع (٣٨١)، الكليات للكفوي (٩٥٥-٩٥٦)، دستور العلماء (٣/٣٣١)، المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني (٣٧٠).

إلا أن الفلاسفة القائلين بالجواهر يرون قدمها، بينما يرى المتكلمون حدوثها، هذا فرق ما بين الطائفتين.

وقد بنى المتكلمون الأساس الأول (إثبات حدوث العالم) على أربع مقدمات، وهي كما يلي:

مقدمات الأساس الأول:

المقدمة الأولى: إثبات وجود الأعراض.

لقد تطرق المتكلمون لمسألة إثبات وجود الأعراض نظراً لما حصل في ثبوتها من خلاف، حيث قال بعض الدهرية^(١) والملاحدة بإنكار وجود الأعراض، وزعموا ألا موجود إلا الجواهر^(٢)، وتبعهم على ذلك بعض المعتزلة^(٣)، وفيما يلي بيان تعريف العرض عند المتكلمين، يتلوه إشارة إلى طريقتهم في إثبات حدوثه.

تعريف العَرَض.

اختلفت أقوال المتكلمين في تعريفهم للعرض، إلا أن الخلاف المؤثر في تعريفه هو ما كان بين الجهمية والمعتزلة من جهة، وبين الكلابية وأتباعهم من الأشعرية والماتريدية من جهة أخرى، ولهذا، كان من اللازم

(١) الدهرية: هم الذين ينفون الربوبية، ويحيلون الأمر والنهي والرسالة من الله تعالى، ويقولون بقدوم العالم، وينكرون الثواب والعقاب، ولا يفرقون بين الحلال والحرام، وينكرون أن يكون في العالم دليل يدل على صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق، وينسبون ما نزل فيهم إلى الدهر، فيسبون.

انظر: التبصير في الدين (١٤٩)، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي الحنبلي (٨٨).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني (١٨).

(٣) وهو الأصم، انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٣٤٣-٣٤٤).

بيان تعريف العرض عند الفرقتين، وبيان أثر هذا التعريف في مذهبهم.

أولاً: تعريف (العَرَض) عند المعتزلة.

بيّن القاضي عبد الجبار المعتزليّ أن العرض هو: «ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام»^(١).

ولو تأملنا في هذا التعريف لوجدنا دقة عبارته في التعبير عن مذهب المعتزلة في الصفات، فقد عبر عن العَرَضِ بأنه «لا يجب لبثه»، أي إن لبث الأعراض (بقائها) عند عبد الجبار غير واجب، لكنه غير ممتنع، بل جائز، ولذلك، فقد ذكر بعد هذا التعريف أن الأعراض على ضربين: باقٍ، وغير باقٍ^(٢).

١- أما العَرَضُ الباقي، فيدخل فيه عند المعتزلة صفات الله الذاتية، كالعلم والقدرة.

٢- وأما العَرَضُ غير الباقي، فيدخل فيه عندهم صفات الله الفعلية الاختيارية، كالمجيء والنزول والاستواء وغيرها.

ومن أجل ذلك نفى المعتزلة جميع هذين النوعين من الصفات عن الله؛ لدخولها في مسمى (العرض) في حدّهم له، وانبنى على ذلك مذهبهم من نفي الصفات كلها عن الله.

(١) شرح الأصول الخمسة - ت: د عبد الكريم عثمان (٢٣٠)، وانظر: المغني لعبد الجبار (١٦٦/٦)، شرح المواقيف للجرجاني (٤٩٨/١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة - ت: د عبد الكريم عثمان (٢٣١)، والقول ببقاء معظم الأعراض هو مما ذهب إليه جماهير المعتزلة، ولذا لم يرتضوا بحد العرض بأنه: ما لا يبقى وجوده، انظر: المرجع السابق، الشامل للجويني - ط: دار الكتب العلمية (٥٢)، شرح المواقيف (٤٩٨/١).

ثانياً: تعريف (العَرَض) عند الكلاية والأشعرية والماتريدية.

وأما الأشاعرة فقد عرفوا العرض بأنه: ما يعرض في الجوهر ويزول، ولا يبقى زمانين^(١).

وقيل في حده غير ذلك^(٢).

ويتأمل تعريف هؤلاء للعَرَض، يتبين لنا الفارق ما بين مفهوم العرض عندهم وعند المعتزلة، فإن العرض عند الكلاية وأتباعهم: يعرض، ويزول، ولا يبقى.

ومعنى ذلك أن ما كان باقياً من الصفات لا يسمى (عَرَضاً) عندهم، فالقسم الأول من الأعراض عند المعتزلة (الباقية) لا يَعُدُّه هؤلاء من الأعراض، بل هو من الصفات، «وصفاته ليست بأعراض؛ لأن العرض لا

(١) حول هذا التعريف، وحول القول بعدم بقاء الأعراض عند الأشاعرة، انظر: التمهيد للباقلاني (٣٨)، الإنصاف له (٢٧)، أصول الدين للبغدادي (٥٠-٥٢)، لمع الأدلة للجويني (٨٧)، الشامل له-ط: دار الكتب العلمية (٥٢)، التبصير في الدين للإسفرائيني-ت الكوثري (١٣٥)، أصول الدين للبزدي الماتريدي (٢٥)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٥)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٣٧)، أصول الدين للغزنوي الماتريدي (١٠٩)، الملل والنحل للشهرستاني (٩٦/١)، التفسير الكبير للرازي (٥٤/٤) (١٢٥/٥)، أبحاث الأفكار للآمدي (١٥٣/٣)، (١٦٤)، شرح المواقف للجرجاني (٤٩٨/١) (٦٠٩/٢)، (٦١٨)، شرح المقاصد (١٨٠/١)، الكليات للكفوي (٦٢٥)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣١٦/١٢)، (٣١٩)، بيان تليس الجهمية (١٤١/١).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي (٣٣)، الإرشاد للجويني (١٧)، الشامل له-ط: دار الكتب العلمية (٥٢) المباحث المشرقية للرازي (٢٣٧/١-٢٤٠)، الكليات للكفوي (٦٢٥)، التعريفات للجرجاني (١٩٢)، المسامرة شرح المسامرة (٤٢)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٦٨/٢-٧١)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٤٤٩-٤٥٠)، المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني (٢٠٣).

يدوم وجوده، وصفاته باقية ببقائه»^(١).

والقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين هو مما ذهب إليه عامة الكلاية وأتباعهم، بل قد حكي عليه إجماع الأشعرية^(٢)، وهو مما خالفوا به جماهير الأمة من المعتزلة وغيرهم - فضلاً عن أهل السنة - ممن قال بإمكان بقاء بعض الأعراض.

وبهذا يتبين لنا كيف حصّل هؤلاء الكلاية مذهبهم في الصفات:

فهم قد نفوا عن الله ما جعلوه من الصفات من قبيل الأعراض التي لا تبقى، فنفوا عن الله الصفات الفعلية الاختيارية المتعلقة بمشيئته وقدرته، كالنزول والاستواء وغيرهما.

بينما أثبتوا لله تعالى بعض ما كان باقياً من الصفات، كالعلم والقدرة والحياة، وأثبتوا الكلام والسمع والبصر بما يوافق هذا الأصل، فقالوا بقدمها وعدم تجدد آحادها - على ما سيأتي تفصيله في المطلب القادم - وكل ذلك تابع لتعريفهم للأعراض التي نزهاوا الباري عنها.

قال شيخ الإسلام رحمته الله مشيراً إلى اختلاف الطائفتين في حد العرض، وأثر ذلك عليهم: «لفظ العرض.. معناه - عند من يسمي العلم والقدرة مطلقاً عرضاً - : ما قام بغيره، كالحياة والعلم والقدرة والحركة والسكون ونحو ذلك.

وآخرون يقولون: هو ما لا يبقى زمانين، ويقولون: إن صفات الخالق

(١) أصول الدين للغزنوي الماتريدي (١٠٩).

(٢) ممن حكى إجماع الأشعرية على عدم بقاء الأعراض: الرازي، كما في: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٦٥)، والإيجي كما في المواقف (١٦١)، وشرح المواقف (١/٤٩٨)، وانظر: أصول الدين للبغدادي (٥٠).

باقية، بخلاف ما يقوم بالمخلوقات من الصفات، فإنها لا تبقى زمانين^(١).

والحاصل أن الصفات كلها عند المعتزلة من الأعراض، أما الأشاعرة فليس كذلك، بل الأعراض عندهم هي الصفات الفعلية، ولهذا اختلف أثر هذا التعريف عليهم، على ما سيأتي تفصيله في المطلب التالي^(٢).

إثبات وجود العَرَض.

للمتكلمين عدة طرق في إثبات وجود الأعراض، ومنها قولهم:

- الأجسام يجري عليها تغير، كالحركة بعد السكون، والتفرق بعد الاجتماع، وغير ذلك.
- هذا التغير: إما أن يكون راجعاً إلى ذات الجسم، أو إلى معنى خارج عنه.
- فإن كان راجعاً إلى ذاته، لزم منه الجمع بين النقيضين، كأن يكون متحركاً حال سكونه أو العكس، وهذا باطل، فتعين الاحتمال الثاني، وهو رجوع هذا التغير إلى معنى خارج عنه، وهذا المعنى هو العرض^(٣).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢١٤-٢١٥)، وانظر حول هذا الفرق في تعريف

العرض وأثره: المرجع السابق (٥/٥٣٦) (١٢/٣١٥-٣١٦).

(٢) ومن مواطن الخلاف بين الطائفتين في العَرَض: أن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن العرض موجود قائم بمتحيز.

بينما ذهب المعتزلة إلى أنه: ما لو وُجد لقام بالمتحيز.

وإنما ذهب المعتزلة لذلك الحد لمذهبهم في المعدوم، وأنه ثابت في العدم، فالأعراض كذلك هي ثابتة في العدم عندهم حال انفكاكها عن الوجود والثبوت الذي هو قدر زائد على الماهية عندهم، والعرض عندهم لا يقوم بالمتحيز حال العدم، بل إذا وجد العرض قام به. انظر: الكليات للكفوي (٦٢٥)، شرح المواقيف للإيجي (١/٤٨٠).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (١٦)، الإنصاف للباقلاني (٢٨)، التمهيد له (٣٨)، =

وقد رأى بعض المتكلمين أن من الأعراض ما هو ثابت بالضرورة، فلا يلتفت لنزاع من نازع فيها^(١).

المقدمة الثانية: إثبات حدوث الأعراض.

يستدل المتكلمون على حدوث الأعراض بدليل العدم والبطلان، وهذا الدليل مبنيٌّ على مقدمتين:

١ - أن الأعراض يجوز عليها العدم.

٢ - أن القديم لا يجوز عليه العدم.

ونتيجة القياس: أن الأعراض ليست قديمة، فتكون حادثة.

أما المقدمة الأولى (أن الأعراض يجوز عليها العدم) فذلك لأن العرض المعين (كالسُّكون) إذا حلَّ نقيضه في الجسم (كالحركة) فقد انعدم العرض الأول، فثبت جواز العدم عليها.

وأما المقدمة الثانية (أن القديم لا يجوز عليه العدم) فهي لما ثبت عندهم من أن القديمَ قديمٌ لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال^(٢).

= المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٤)، شرح الأصول الخمسة له (٩٦)، أصول الدين للبغدادي (٣٧)، لمع الأدلة للجويني (٨٨)، أصول الدين لليزدوي (٢٥-٢٦)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (١٢٤-١٢٥)، أبقار الأفكار للآمدي (٣/ ١٥٤-١٥٥)، ولهم طرق أخرى في إثبات وجود الأعراض، انظر: شرح الأصول الخمسة (٩٢، ١٠٩-١١١) الإنصاف (١٧)، أصول الدين للبغدادي (٣٧)، المعجز للحسين بن القاسم العياني الزيدي (١١٩)، الإرشاد للجويني (١٨-١٩)، أبقار الأفكار للآمدي (٣/ ١٥٦).

(١) انظر: الشامل للجويني-ط: دار الكتب العلمية (٦١)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٢٥، ٢٧).

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني (٢٨)، التمهيد له (٤١)، المعجز للحسين بن القاسم =

على أن من المتكلمين من يرى أن العلم بحدوث بعض الأعراض يقع عن طريق الحس والمشاهدة، فيقرب أن يكون ضرورياً^(١).
وقد خالف في القول بحدوث بعض الأعراض جماعة من المتكلمين، كالنظام وغيره^(٢).

المقدمة الثالثة: إثبات أن الأجسام لا تنفك عن هذه الأعراض الحادثة - أو من بعضها - ولا تسبقها. (استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض).

بعد أن أثبت المتكلمون وجود الأعراض وحدوثها ذهبوا إلى إثبات ملازمتها للأجسام، واستحالة تخلي الأجسام عنها، وقد يرى الناظر أن ثمة حلقة مفقودة في هذا التسلسل الاستدلالي المفصل، ألا وهو إثبات وجود الأجسام - كما هو الحال في إثبات وجود الأعراض - إلا أنهم لم يشتغلوا ببرهنة ذلك، بل رأوا أن العلم بذلك علمٌ ضروري^(٣).

ولكنهم قد اشتغلوا بالكلام على إثبات حدوث الأجسام، ولهم في ذلك عدة طرق^(٤)، إلا أن المشهور والمعتمد منها هو ما قرروه في هذه المقدمة،

= العياني الزيدي (٩٦)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٩٣-٩٤) (١٠٤-١٠٩)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٥)، أصول الدين للبغدادي (٥٥-٥٦)، لمع الأدلة للجويني (٨٩)، التبصير في الدين للإسفرائيني - ت الكوثري (١٢٩)، أصول الدين لليزدوي (٢٧)، قواعد العقائد للغزالي (١٥٤)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (١٩١-١٩٧، ٢٢٦)، المطالب العالية للرازي (٤/١٩٧)، التمهيد لقواعد التوحيد للماشي الماتريدي (٤٨)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥١)، المسامرة شرح المسامرة (٤٣).

(١) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد للماشي الماتريدي (٤٧-٤٨)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٦٢-٦٣)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٠٤) مع حاشية المحقق .

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٩٤).

(٤) انظر بعض هذه الطرق في: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٩٤-٩٥).

وهو ملازمة الأجسام للأعراض، ولهم في ذلك اتجاهان مشهوران:

الاتجاه الأول: من ذهب إلى أن الأجسام لا تخلو من كل جنس من الأعراض عن واحد من ذلك الجنس، حتى ذهبوا إلى أن كل جسم له طعم، ولون، وريح.

وهذا ما ذهب إليه جماهير الأشعرية والماتريديّة، بل حُكي اتفاق الأشعرية عليه.

وعللوا هذه الدعوى بأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وذلك أنه لو كان قابلاً لها لكان قبوله من لوازم ذاته، فلزم ألا يخلو منها^(١).

الاتجاه الثاني: من ذهب إلى أن الأجسام لا يجوز أن تخلو من الأكوان، وهي: (الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون)، ويجوز أن تخلو من غيرها، كالألوان والطعوم والروائح، وإليه ذهب جماهير المعتزلة.

واستدلوا على ذلك بأن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعاني لجاز خلوه عنها الآن، ولكنه لم يخلُ منها الآن، بل ذلك ممتنع، فدل على امتناع خلوه منها^(٢).

كما قرروا ذلك بأن كل جسم لا يخلو إما أن يكون ساكناً أو متحركاً، لأن رفعهما رفع للنقيضين، وهو محال، فوجب لزومه لأحدهما.

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي (٤٠-٤٢، ٥٦)، أصول الدين لليزدوي (٢٧)، أبار الأفكار للآمدي (٤٣/٣-٥١)، شرح المواقف للجرجاني (٢/٦٣٨-٦٤٤)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٨٠).

(٢) انظر: التوحيد للماتريدي (١٢)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (١١١)، المحيط بالتكليف له (٦٢)، الإنصاف للباقلاني (٢٨)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٦١)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٦٢)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزبيدي) (٥١، ٥٢).

وكذلك فإن «كل جسمين إما أن يكون بينهما بونٌ ومسافة، أو لا يكون، فإن كان بينهما بونٌ ومسافة كانا مفترقين، وإن لم يكن كانا مجتمعين، فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه المعاني»^(١).

وقد ذهب بعضهم إلى أن العلم بملازمة الأجسام للأعراض علمٌ ضروري^(٢).

وأما أن الأجسام لا تسبق الأعراض، فقد استدل له أبو الحسين البصري المعتزلي بأن الجسم لو سبق جنس الحركة والسكون (وهما من الأعراض) لكان الجسم لا واقفاً، ولا ماراً، ولا حاصلًا في مكان، مع أنه جرم متحيز، والعلم باستحالة ذلك ضروري^(٣).

وقال الباقلاني من الأشعرية: «والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث: أننا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاد مجتمعاً، أو متبايناً مفترقاً؛ لأنه ليس بين أن تكون أجزاءه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث، وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه مُحدثاً؛ إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها، فأبي الأمرين ثبت وجب القضاء به على حدوث الأجسام»^(٤).

(١) شرح الأصول الخمسة (١١٣)، وانظر: المحيط بالتكليف له (٦٢-٦٣)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٧٤-١٧٦)، التمهيد للباقلاني (٤٤)، المعجز للحسين بن القاسم العياني الزيدي (١١٨)، الإرشاد للجويني (١٥)، لمع الأدلة له (٨٩)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (١٢٨)، المطالب العالية للرازي (١٩٧/٤)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٨-٤٩)، المسامرة شرح المسامرة (٤٢).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني (١٥)، قواعد العقائد للغزالي (١٥٤)، شرح المواقف للجرجاني (٦١٢/٢، ٦٢٦).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٣٦/٩) نقلاً عن غرر الأدلة لأبي الحسين البصري.

(٤) التمهيد (٤٢-٤٣).

وقد نازع في هذه المقدمة (ملازمة الأعراض للأجسام) أصحاب الهيولى من الفلاسفة، حيث قالوا بتجرد الأعيان في القدم من الأعراض، وطروء التركيب عليها^(١)، وقال بنحو ذلك الصالحي^(٢) من المعتزلة^(٣).

المقدمة الرابعة: إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث.

بعد أن أثبت المتكلمون حدوث الأعراض ولزومها للأجسام، بقي عليهم خطوة أخيرة ليصلوا إلى مقصودهم من هذا الأساس، ألا وهو إثبات حدوث الأجسام، وهذه الخطوة هي إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو مُحَدَّث، وهذه المقدمة هي أهم الأصول في هذا الدليل، ولذلك أطلوا النَّفس في تقريرها والاحتجاج لها، مع تقريرهم أنها ضرورية مستغنية عن النظر والاستدلال، وهذا من عجيب أمرهم.

قال أبو منصور الماتريدي: «جميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن، فكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها»^(٤).

وقال الجويني من الأشاعرة: «إذا ثبت بما ذكرناه الأعراض وحدوثها، واستحالة تخلي الجواهر عنها، واستنادها إلى أول، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث على

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (١١١).

(٢) هو أحد أئمة المعتزلة، ذكره القاضي عبدالجبار في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وقال: وله كتب كثيرة وكان يميل إلى الإرجاء، وله في ذلك مناظرات مع أبي الحسين الخياط.

انظر: طبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار (٢٨١).

(٣) انظر: الإرشاد (٢٣).

(٤) التوحيد للماتريدي (١٣).

الاضطرار، من غير حاجة إلى نظر واعتبار»^(١).

وقال أبو رشيد النيسابوري المعتزلي^(٢): «العلم بأن مالم يتقدم المُحدَث يجب أن يكون مُحدَثاً مثله ضروريٌّ لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال»^(٣).

ومما استدلوا به على هذه المقدمة قولهم:

- الجسم إذا لم يخل من الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حظه من الوجود كحظها.
- وحظ هذه المعاني في الوجود هو حدوثها، ووجودها بعد عدمها.
- فالنتيجة: أن حظ الجسم من الوجود هو الحدوث، والوجود بعد العدم^(٤).

(١) الإرشاد (١٦)، وانظر: الشامل له - ط : دار الكتب العلمية (٨٨)، اللمع لأبي الحسن الأشعري (٢٠)، التوحيد للماتريدي (١٣، ١٣٨، ٢٣١)، لمع الأدلة للجويني (٩٠)، التمهيد للباقلاني (٤١)، أصول الدين للبغدادي (٥٩-٦٠)، التبصير في الدين للإسفراييني - ت الكوثري (١٢٩)، أصول الدين لليزدوي (٢٨)، قواعد العقائد للغزالي (١٥٥)، المطالب العالية للرازي (٤/١٩٧)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٤٨-٤٩)، المسامرة شرح المسامرة (٤٣).

(٢) هو أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري، المعتزلي البغدادي توفي حوالي ٤٠٠هـ، من مصنفاته: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، كتاب النقض على أصحاب الطوائف.

انظر: مقدمة التحقيق لكتابه المسائل في الخلاف (٦-٨).

(٣) في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٣١-٢٤٥)، وانظر: الانتصار للخياط (١٧٠)، المعجز للحسين بن القاسم العياني الزيدي (٩٧)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (٦٣)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزيدي) (٥١، ٥٢).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (١١٣-١١٤)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٦)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٣٢)، المعجز للحسين بن القاسم العياني الزيدي (١١٨)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (١٣٤).

فبهذا تكون نتيجة هذه المقدمات الطويلة العويصة: إثبات حدوث الأجسام، والذي ينتج عنه إثبات قدم العالم.

إلا أن المتكلمين - وبعد تقريرهم للمقدمات الأربع الماضية - لاحظوا أنها غير كافية لتحصيل المطلوب، إذ قد يتأتى من المخالف أن يقول بلزوم الأعراض للأجسام، من غير التزام لحدوث تلك الأجسام، بل مع القول بقدمها، ولزوم الأعراض لها لزوماً لا أول له، أي إن الأعراض الحادثة في تلك الأجسام لا أول لها، وهذا ما قاله بعض الفلاسفة بالفعل، حيث ذهبوا إلى القول بقدم العالم، وأنه لم تزل الحوادث تحدث فيه شيئاً بعد شيء^(١).

ولذا كان لزاماً على المتكلمين أن يُبطلوا هذا المخرج، وذلك بتقريرهم امتناع حوادث لا أول لها، فالحقوا الكلام عن هذه المسألة بدليل حدوث الأجسام.

إثبات امتناع حوادث لا أول لها:

لقد قرر المتكلمون أن الحوادث لها مُفْتَتِحٌ، آحادها ونوعها، وأن القول بقدم شيء من ذلك قولٌ ممتنع.

ولقد بالغ المتكلمون في تقرير هذه المسألة، حتى رأوا أن العلم بها مُدْرِكٌ بأوائل العقول، وأنه قطعيٌّ وضروريٌّ، وأن القول بإثبات حوادث لا أول لها من التناقض^(٢)، بل إن منهم من زعم إجماع المسلمين على ذلك^(٣).

(١) سيأتي تفصيل قولهم وردّه في مبحث: قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم، وانظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٩-١١٠).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني (١٦، ٢٦)، الشامل له-ط: دار الكتب العلمية (٨٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٢٢/١٨).

وأبرز أدلة المتكلمين على امتناع حوادث لا أول لها دليلاً: قياس النوع على الآحاد، وبرهان التطبيق، وغالب الأدلة الأخرى عندهم ترجع إلى الأول، وإن اختلفت فيه العبارات، وتعددت المقدمات^(١).

الدليل الأول: قياس النوع على الآحاد.

وذلك أنهم زعموا أنه إذا ثبت أن آحاد الحوادث لها مبتدأ، فأصلها ونوعها كذلك، وذكروا أن إعطاء الآحاد حكماً مع سلبه عن الكل يعد تناقضاً.

قال الجويني: «ومما تمسك به الأئمة أن قالوا: حقيقة الحادث: الموجود الذي له أول، فإذا كان هذا حقيقة الحادث الواحد، فحقيقة الحوادث: هي التي لها أول؛ إذ الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى أفراد، والذي يقرر هذا أن الجوهر الواحد إذا كان من حقيقته التحيز، فالجواهر متحيزة، إذا ثبت كون الجوهر الواحد متحيزاً»^(٢).

الدليل الثاني: برهان التطبيق.

وهو من أشهر ما استدل به المتكلمون - من معتزلة وأشاعرة وماتريدية - على امتناع حوادث لا أول لها، ويسمى برهان التطبيق والموازاة والمسامة^(٣).

(١) انظر الإشارة لبعض هذه الطرق في: درء التعارض (٤٥/٣) وما بعدها، (١٧٧/٩)، (١٩٧).

(٢) الشامل للجويني - ط: دار الكتب العلمية (٨٥)، وانظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (٦٦-٦٧)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٦-١٧٧)، لمع الأدلة للجويني (٩٠)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري (٢٣٩-٢٤٠).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٠٣/١)، منهاج السنة النبوية (٤٣٢/١).

فقد قال عنه الإيجي: «وهذا الدليل هو العمدة»^(١)، وقال التفتازاني^(٢):
«وعليه التعويل في كل ما يُدَّعى تناهيه»^(٣).

وهذا الدليل مبني على فرض مقدارين غير متناهيين، ثم فرض تفاوت بينهما، ثم القول: بأن التفاوت فيما لا يتناهى محال، والنتيجة بطلان الفرض الأول، أي بطلان وجود ما لا يتناهى.

وقد ضربوا له مثلاً، وهو أننا إذا فرضنا - في الوهم - سلسلتين:

الأولى: تبدأ من زمن الطوفان إلى ما لا نهاية له أولاً.

والثانية: تبدأ من زمن الهجرة، إلى ما لا نهاية له أولاً.

ثم طابقنا بين السلسلتين، فطابقنا الطرف المتناهي من السلسلة الطويلة (الثانية) على الطرف المتناهي من السلسلة الناقصة (الأولى)، بحيث يقع بإزاء كل جزء من السلسلة الطويلة (الثانية) جزء من السلسلة الناقصة (الأولى)، فالنتيجة لا تخرج عن احتمالين:

الأول: أن تتساوى السلسلتان، فيلزم أن تكون الزائدة مثل الناقصة، وهو محال، فبطل هذا الاحتمال.

الثاني: أن تتفاضل السلسلتان (تكون الثانية زائدة على الأولى)، فيلزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى، وذلك بأن تكون السلسلة الثانية زائدة على

(١) انظر: شرح المواقف (١/٤٥٤).

(٢) هو مسعود بن عمر بن عبد الله، الملقب بسعد الدين، التفتازاني، الفقيه الشافعي، الأصولي المفسر، ومن العارفين بالعربية والبيان والمنطق، ولد بتفتازان من بلاد خراسان سنة ٧١٢هـ، توفي سنة ٧٩٣هـ، من كتبه: تهذيب المنطق، شرح العقائد النسفية.

انظر: البدر الطالع-مطبعة السعادة (٢/٣٠٣).

(٣) انظر: شرح المقاصد (١/١٦٧).

الأولى بمقدار متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهياً.
فتكون السلسلة الثانية متناهية في جانب الأزل، والسلسلة الأولى
ستكون كذلك، فالكل متناهٍ، وبه يبطل فرض عدم تناهيهما^(١).
وبيطلان الاحتمالين يبطل أساس الفرض لما لا يتناهي، وبه يبطل فرض
حوادث لا تتناهي.

هذا حاصل برهان التطبيق، على اختلافٍ في عباراتهم في التمثيل له،
وفي نظمه، وتبين بهذا أنه مبني على قاعدة ادّعوها، وهي: أن ما لا يتناهي
لا يتفاضل^(٢).

وبعد أن قرر المتكلمون هذه المقدمات انتهوا إلى نتيجتها.
والنتيجة هي: أن الأجسام والأعراض حادثة، فالعالم حادث.
الأساس الثاني: إثبات أن كل حادث فلا بد له من مُحدث.
وقد اختلف المتكلمون في هذه القضية على رأيين:

١/ فمنهم من رأى أن العلم بها ضروري، فلا يحتاج إلى نظر واستدلال.
وممن ذهب إلى ذلك: الجويني، والغزالي، والرازي، وابن الهمام
الحنفي، وغيرهم^(٣).

(١) انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٦٩-٧٠)، الأربعين في أصول
الدين للرازي (١٥/١، ١٢٠-١٢١)، لباب الإشارات والتنبيهات له (١٥٧)، غاية
المرام للآمدي (٩-١٠)، أبكار الأفكار له (٢٢٩/١)، في التوحيد (ديوان الأصول)
لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٥٧)، شرح المقاصد (١٦٧/١-١٦٨)، وانظر
كذلك: منهاج السنة النبوية (٤٣٢/١)، درء تعارض العقل والنقل (٣٠٣-٣٠٤)
(٤٠/٣)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٦).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٧٧/٩).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني (٢٨)، إحياء علوم الدين (١٠٦/١)، قواعد العقائد =

٢/ بينما رأى بعضهم أن العلم بها نظريٌّ يحتاج إلى استدلال.

وقد ذهب إلى ذلك أكثر المعتزلة وبعض الأشعرية وغيرهم، وذلك نظراً لخلاف بعض الطوائف ممن رأى استغناء بعض الحوادث عن مُحدِّث^(١).

وقد استدل هؤلاء بدليلين، وهما:

الدليل الأول: قياس التمثيل، وهو (قياس الشاهد على الغائب).

حيث ذكروا أن ما نشاهده من الحوادث قد احتاجت إلى مُحدِّث (كحاجة تصرفاتنا إلينا)؛ وعلّة حاجتها هو حدوثها، فكذا كل حادث يحتاج إلى مُحدِّث، والأجسام حادثة، فتحتاج إلى مُحدِّث.

قال القاضي عبد الجبار بن أحمد ذاكراً هذا الاستدلال: «تصرفاتنا في الشاهد... محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى مُحدِّث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث، فيجب احتياجها إلى مُحدِّث وفاعل»^(٢).

= للغزالي (١٥٥)، معالم أصول الدين للرازي (٤٥)، المطالب العالية له (١٢١/١)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزبيدي) (٥٣)، المسامرة شرح المسامرة (٤١، ٤٤).
(١) وذكروا من هؤلاء: أصحاب الطبائع، وثمامة بن الأشرس في المتولدات خاصة، والجاحظ فيما خلا الإرادة، وغيرهم، انظر: المحيط بالتكليف (٧٦)، المطالب العالية للرازي (١٢٣/١).

(٢) شرح الأصول الخمسة - ت: عبد الكريم عثمان (١١٨)، وانظر في هذا الدليل وغيره: المرجع السابق (٩٤)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٧٨/١)، التوحيد للماتريدي (١٥، ١٧-١٩)، غرر الأدلة لأبي الحسين البصري، عن درة التعارض (٢٩٥-٢٩٦/٨)، الإنصاف للباقلاني (٤٤-٤٦)، التمهيد له (٤٣)، وأصول الدين للبخاري (٦٩)، والإرشاد للجويني (٨٤)، أصول الدين للبيزدي (٣٠)، المطالب العالية للرازي (١٢٣/١-١٢٥)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٥٥، ٢٩٦)، الدر النضيد للتفتازاني (١٥١)، المعالم الدينية ليحيى ابن حمزة (الزبيدي) (٥٣).

وهذا القياس الذي ذكره عبد الجبار وغيره لا بد له من أركان أربعة: «الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. فالأصل: هو كون العبد مُحدثاً لأفعال نفسه، والفرع: هو العالم، والحكم: هو الاحتياج إلى الفاعل، والعلة: هي الحدوث»^(١).

الدليل الثاني: دليل التخصيص والتعيين.

وهو: - أن العالم قد ثبت حدوثه (كما في الأساس الأول).

- والحادث جائز الوجود، إذ يجوز تقدير وجوده وانتفائه في الوقت المُعَيَّن.

- فتخصيص إحداثه في هذا الوقت المعين دون غيره، وعلى تلك الصفات المعينة دون ما سواها، يفتقر إلى مُخَصِّص، وإلا للزم أحد أمرين:

١- أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لذاته، راجحاً لذاته، وهو محال.

٢- أن يمكن للعين الواحدة أن تقبل كل شكل في وقت واحد، وهو محال أيضاً.

فتعين ثبوت المُخَصِّص، وهو الفاعل المُختار.

قال الجويني: «إذا ثبت حدث العالم، وتبيّن أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوّزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استخار وجوده عن وقته بساعات، فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً من استمرار العدم المجوّز، قضت العقول ببدايتها بافتقاره إلى مُخَصِّص خصّصه بالوقوع، وذلك - أرشدكم الله - مستبين

(١) المطالب العالية للرازي (١/١٢٣).

بالضرورة، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر، والتمسك بسبيل النظر^(١).

الأساس الثالث: إثبات أن المُحدِّث هو الله.

وقد كان من حق هذا الحكم أن يكون نتيجة ضرورية للأساسين الأولين، لا أن يكون مقدمة ثالثة لهما، ولكنهم جعلوا هذه المسألة من النظريات، وأعملوا فيها النظر^(٢).

والدليل الذي احتجوا به لهذا الأساس هو:

دليل السبر والتقسيم.

وهو الدليل القائم على فرض احتمالات متعددة، ثم إبطالها جميعاً ما عدا واحداً، فيتعين ثبوت هذا الواحد، وبطلان ما سواه.

فبعد أن وصل المتكلمون إلى أنه لا بدَّ للعالم من مُحدِّث، افترضوا عدة احتمالات في مُحدث هذا العالم - على خلاف بينهم في الاحتمالات المفروضة - ثم أبطلوها سوى الخالق الله سبحانه، فثبت أنه هو مُحدث العالم، فمن الاحتمالات التي فرضوها:

- ١- أن يكون العالم قد أحدث نفسه.
 - ٢- أن تكون الطبيعة هي التي أحدثت العالم.
 - ٣- أن تكون العلة الموجبة هي التي أحدثت العالم.
 - ٤- أن يكون قد أحدثها فاعل مختار، وهو الله تعالى.
- ثم شرعوا في إبطال الاحتمالات الثلاثة الأولى.

(١) الإرشاد (٢٨)، وانظر: الإنصاف للباقلاني (٢٩، ٤٥)، التمهيد له (٤٣-٤٤)، أصول الدين للبغدادي (٦٩)، شرح السنوسية (٧٢)، وانظر كذلك: درء تعارض العقل والنقل (١٢١/٣) (٧٨-٨٧).

(٢) انظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين-عبد الرحيم السلمي (١٩٨).

- ١ - فلا يصح أن يكون العالم قد أحدث نفسه، لأن ذلك لو فرض، فيما أن يكون قد أحدث نفسه قبل وجوده، أو بعد وجوده:
- أ- لا يصح أن يكون قد أحدث نفسه قبل وجوده؛ لأن العالم قبل وجوده كان معدوماً، والمعدوم يستحيل أن يكون فاعلاً؛ إذ الفاعل قادر، والمعدوم لا قدرة له.
- ب- لا يصح أن يكون قد أحدث نفسه بعد وجوده؛ لأن هذا تحصيل حاصل، وهو محال، فحدوثه يغنيه عن إحداث نفسه^(١).
- ٢ - كما لا يصح أن تكون الطبيعة هي التي أحدثت العالم.
- وسبب ذلك: أن الطبيعة - عند من قال بها - علةٌ موجبةٌ لآثارها إذا ارتفعت الموانع^(٢)، فلا يخلو الحال من احتمالين:
- أ- أن تكون الطبيعة قديمة، فيلزم أن يكون العالم قديماً، وهو باطل.
- ب- أن تكون الطبيعة حادثة، فتفتقر إلى مخصّص وهذا المخصّص إن كان قديماً لزم قدم الطبيعة، وإلا احتاج إلى مخصّص آخر، فيتسلسل القول، ويبطل هذا الاحتمال.
- ٣- ولا يصح أن تكون العلة الموجبة هي التي أحدثت العالم، لما تقدم في الاحتمال السابق^(٣).

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (١١٩)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٩)، أصول الدين للبغدادي (٦٩).

(٢) سيأتي بيان العلة الموجبة عند الكلام على مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (١٢٠)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٩)، الإرشاد للجويني (٢٨-٢٩)، لمع الأدلة له (٩١)، الشامل له-ط: دار الكتب العلمية (٩٧).

فإذا بطلت هذه الاحتمالات الثلاثة، تعين الاحتمال الرابع، وهو أن يكون هذا العالم قد أحدثه القادر المختار، وهو الله تعالى.

قال الجويني: «فإذا بطل أن يكون مخصّص الحادث علة توجبه، أو طبيعةً توجدُ بنفسها لا على الاختيار، فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصّص الحوادث فاعلٌ على الاختيار، مخصّصٌ إيقاعها ببعض الصفات والأوقات»^(١).

وبهذا يكون قد انتهى نظم هذا الدليل الكلامي البالغ التعقيد، للوصول إلى نتيجة ضرورية فطرية، ومع ذلك فهي غير كافية - وحدها - في تحقيق أصل الديانة، إذ قد أقر بها ابتداءً عامة الخلق مسلمهم وكتابيهم ومشرِكهم - إلا من شذ منهم - ألا وهي إثبات أن الله هو خالق العالم، ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [لقمان: ٢٥].

فهذه شهادة من العزيز الحكيم أن الاكتفاء بنتيجة هذا الدليل وحدها ليس علماً، بل إن مُعتقده جاهل ما لم يقرن به إخلاص العبادة لله^(٢)، وهو ما لم يدل عليه دليل الحوادث.



فرع: استدلال المتكلمين على دليل الحوادث بقصة إبراهيم ﷺ، وقوله: ﴿لَا أُجِبُ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: ٧٦].

لقد حاول المتكلمون أن يجدوا مستنداً شرعياً لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، حيث استدلوا على نفي صفات الله الاختيارية - فيما أسموه

(١) الإرشاد (٢٩)، وانظر: لمع الأدلة له (٩١-٩٢)، شرح الأصول الخمسة (١١٩)، أصول الدين للبغدادي (٦٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/١٥٤-١٥٥) (٨/١٠١-١٠٣).

بحلول الحوادث - بقصة مناظرة نبي الله إبراهيم ﷺ لقومه، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى السَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُنْقِرُونَ لِي بِرِيءٍ وَإِنِّي بِمَا كُفَرْتُ لَأَلَّوْنٌ ﴿٧٨﴾﴾ [الأنعام: ٧٦ - ٧٨].

وقد قال تعالى بعد هذه المناظرة بعدة آيات: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنعام: ٨٣].

وتقرير استدلالهم بالقصة كما يلي:

- قالوا: إن إبراهيم ﷺ قد استدل على بطلان ربوبية الكوكب والقمر والشمس بأفولها.
- ثم فسروا الأفول ب: التغيير، والانتقال، والحركة.
- فدل هذا على أن (التغيير، والانتقال، والحركة) مُبْطِل للربوبية، وأن الله لا يوصف بذلك.
- ثم بنوا على ذلك نفي الصفات الاختيارية عن الله، من مثل استواء الرب، وإتيانه، ومجيئه، ونزوله، لأنها تقتضي (التغيير، أو الانتقال، أو الحركة).

وقد نُقل هذا الاستدلال عن قدماء الجهمية والمعتزلة - كبشر المريسي وغيره^(١) - ثم تلقفه عنهم إماما المتكلمين - الأشعري والماتريدي - وأصحابهما من بعدهما، ثم شاع في بقية الطوائف.

فقد قال أبو الحسن الأشعري مقررًا هذا الاستدلال: «أما الحركة

(١) انظر كلام المريسي في نقض الدارمي عليه (١/٣٥٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣١٠).

والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن، وهما يدلان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق. قال الله - مخبراً عن خليله إبراهيم ﷺ في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان إلى مكان - ما دلَّ على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شيء من ذلك، وإن جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله»^(١).

كما ذكر أبو منصور الماتريدي - في تفسيره لهذه الآيات - أن إبراهيم ﷺ قد «أنكر الأفول والزوال، وهذا ينقض قول من يصفه بالزوال والانتقال من حالٍ إلى حالٍ»^(٢).

وقال القاضي عبد الجبار المعتزلي عن قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] «فاستدل بحركته وغيبته على أنه ليس برب»^(٣).

(١) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري-ملحقة بكتاب: علم الكلام-د عامر النجار (١٨٠)، وانظر: كتاب اللمع لأبي الحسن الأشعري (٢٣-٢٤).

(٢) تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي- ط: دار الكتب العلمية (١٣٤/٤) وانظر: التوحيد للماتريدي (٥٣).

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن (١٢٨)، وانظر حول هذا الاستدلال: التعرف لمذاهب أهل التصوف (٣٨)، التبصير في الدين للإسفراييني-ت الكوثري (١٢٩-١٣٠)، الإنصاف للباقلاني (٤٤)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (١٣٢/٢)، الفنون لأبي الوفاء ابن عقيل (٣٢١/١)، الغنية في أصول الدين للمتولي (١١٥)، الكشاف للزمخشري (٣٩/٢)، الملل والنحل للشهرستاني (٥٣/٢)، التفسير الكبير للرازي (٨١/٢، ٨٩) (١٣/٤٦-٤٢) (٧/١٤)، المحصل له (٣٣٧)، أساس التقديس له (٨٣)، الأربعين في أصول الدين له (١٧٢/١)، أبكار الأفكار للأمدي (٢٦/٢)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١١٧)، شرح المواقف للجرجاني (١٢/٣)، وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٤٢/٥) (٢٥٢/٦).

ولذا ذكر الرازي عن سماه (بعض الأذكياء من أصحابه!) أنه قال: «الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بإلهيتهما سوى أنهم [أ] جسم يجوز عليه الغيبة والحضور!، فمن جَوَّز المجيء والذهاب على الله تعالى فليم لا يحكم بإلهية الشمس!» ثم ذكر الاستدلال بقصة إبراهيم عليه السلام على هذا المعنى الذي زعمه^(١)، ففي نظر هذا (الذكي!) أن الفارق الوحيد بين الخالق والمخلوق هو إمكان المجيء والذهاب من المخلوق، وامتناع ذلك على الخالق!

وقال الرازي كذلك مقررأ دلالة الآية - عنده - على نفي الصفات الفعلية: «يمنتع أن يكون تعالى ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى؛ وإلا لحصل معنى الأفول»^(٢).

وزعم الطوفي أن طريقة الأعراض بمقدماتها الطويلة «مستفادة من إبراهيم عليه السلام في مقامه هذا النظري، ولقد أوتي رشه من قبل، ومتكلمو الإسلام تلاميذه في هذه الطريقة، وهي من أيسر الطرق وأحسنها»^(٣)!!، والرشد الإبراهيمي عليها ظاهر»^(٤)، وحاشا خليل الله إبراهيم عليه السلام أن يكون هذا المسلك الفلسفي له طريقاً، أو أن يكون المتكلمون (ورثة الفلاسفة) له

(١) التفسير الكبير للرازي (١٨١/٥)، وقد ذكر الرازي هذا الاستدلال في أساس التقديس (٤١)، وفي الأربعين في أصول الدين (١٥١/١).

(٢) المرجع السابق (٤٦/١٣).

(٣) بل هي من أعسرها وأوعرها وأخطرها، اعترف بذلك أصحابها وأربابها قبل ناقدتها، وبينوا أنها «عسيرة صعبة» المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزبيدي) (٥٢)، وأن من فروعها «ما يطول، ويصعب تحقيقه جداً على أرباب العقول» غاية المرام للآمدي (٢٤٩) وانظر: رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري (١٨٦-١٨٨)، المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٣٥-٣٦)، فأين السهولة واليسر الذي يزعمه الطوفي عفا الله عنه.

(٤) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية للطوفي (١٧٨/٢).

تلاميذاً، وسيأتي - بإذن الله - قلب هذه الشبهة ونقاشها بالتفصيل في آخر هذا المبحث.



□ المطلب الثاني □

أثر دليل حلول الحوادث على المتكلمين.

لقد أطبق المتكلمون بمختلف طوائفهم على استعمال دليل الأعراض وحدوث الأجسام، إلا أن آثار هذا الدليل قد جاءت متباينة - بل متناقضة - فيما بينهم، وهذا الاختلاف راجع إلى اختلافهم في بعض مقدمات الدليل، أو إلى خلافهم في حدّ بعض ألفاظه، كلفظ (العرض).

وفيما يلي بيان لأثر هذا الدليل ونتائجه لدى أبرز الفرق التي استخدمته، وهي فرقة الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة، والكلابية، ومن تلاهم من الأشعرية وغيرهم.

● المسألة الأولى: أثر دليل الحوادث على الجهمية والمعتزلة.

لقد كانت المعتزلة وأسلافهم من الجهمية أول من ابتدع هذا الدليل في الإسلام كما سبق بيانه، وقد أطال هؤلاء النقاش حول هذا الدليل، والاحتجاج لأسسه ومقدماته، ولهذا فقد كانوا أكثر علماً به والتزاماً للوازمه ممن جاء بعدهم من الكلابية، ومن الآثار الفاسدة لهذا الدليل عندهم:

١ - نفي الصفات جميعاً عن الله تعالى.

وهذا مما اتفق عليه الجهمية والمعتزلة، فقد كان هؤلاء يجعلون الصفات من الأعراض، وكان أثر ذلك عليهم أن اتفقوا على نفي جميع الصفات عن الله تعالى؛ لأن الصفات كلها من الأعراض عندهم، والأعراض حادثة، وهي لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة؛ لأنها لا

تنفك من تلك الأعراض الحادثة (الصفات)، وما لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث، فعلى هذا يكون ما قامت به الصفات حادثاً، والله تعالى قديم منزّه عن الحدوث، فيمتنع أن تقوم به الصفات مطلقاً، على ما تقدم تفصيله في المطلب السابق.

وهؤلاء لم يفرقوا بين ما كان من الصفات من قبيل الأفعال المتعاقبة، وما كان لازماً قديماً كما فرق بذلك الكلابية ومن تبعهم، بل جعلوا كل ما قامت به الصفات أو الأفعال مُحدثاً، والله منزّه عن الحدوث، فلزم من ذلك على أصلهم ألا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال.

وعلى هذا نفوا أن يكون العلم والقدرة والإرادة من الصفات القائمة بذات الله، فضلاً عن صفات الأفعال كالمجيء والإتيان والنزول، كما نفوا أن يكون الله تعالى يُرى، أو أن يرى نفسه، وأنكروا أن يكون له سمع أو بصر أو كلام، بل كلام الله مخلوق عندهم، وليس صفة قائمة بذاته^(١).

والمعتزلة - وإن قال من قال منهم: إن الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ - لكنهم عند تفصيل هذا القول يذكرون أنه عالم قادر حيٌّ بذاته، لا بعلم ولا قدرة ولا حياة، وبعضهم يقول: عالم لذاته، وبعضهم يقول: عالم بعلم هو ذاته، إلى

(١) حول نفي الجهمية والمعتزلة للصفات بهذا الدليل، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٥/٣) (٢٩٠/٥) (٣٤/٦) (١٠٦/٧-١٠٧) (٢٨/١٢)، ١٤٠، ١٤٩، ٣١٥، ٥٩٢ (١٤٧/١٣) (٤٥٤/١٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/٤١)، ٣٠٥-٣٠٦، ٣٧٥ (٢٤٥/٥) (١٨٣/٦-١٨٤)، منهاج السنة النبوية (١/٣٠٣-٣٠٤) (٢/١٠٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٠١)، النبوات (٤٥)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار (٤٩)، الصواعق المرسلّة لابن القيم (٣/١١٩١)، بدائع الفوائد له (١/١٨٠). وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٥٥-١٥٧)، المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (٣١٦، ٣٣١)، الفرق بين الفرق للبغدادي (٩٣)، التبصير في الدين للإسفرائيني - الكوثري (٥٣)، الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (١/٣٣٣-٣٤٣، ٣٦٢-٣٧٤).

غير ذلك من الأقوال^(١)، فهم قد اتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، ثم اختلفوا في وجوه وجودها ومعانيها^(٢).

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي مقررًا نفي قيام صفة الحياة والقدرة بالله: «وجملة القول في ذلك: هو أنه تعالى لو كان حيًّا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسمًا، وذلك محال، وكذلك الكلام في القدرة؛ لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسمًا محلاً للأعراض، وذلك لا يجوز»^(٣).

وقال ابن المرتضي المعتزلي: «وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم مُحدِّثًا، قديمًا، قادرًا، عالمًا حيًّا، لا لمعان»^(٤).

(١) انظر تفصيل أقوالهم في: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٧٧)، الانتصار للخياط-ت: د نبيرج (١١١-١١٢)، المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (١٠٧)، شرح الأصول الخمسة له (١٦٢، ١٨٢-١٨٣، ٤٤٠)، المختصر في أصول الدين له-ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٨٠-١٨٣)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (٣٤٧)، التبصير في الدين للإسفراييني-ت: الحوت (٧٠)، الملل والنحل للشهرستاني (١/١٨٥)، نهاية الإقدام له (١٨٠)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧٤)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٥).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٤٥/١).

(٣) شرح الأصول الخمسة-ت: د عبد الكريم عثمان (٢٠٠-٢٠١)، وانظر: المرجع السابق (١٦٢-١٦٣، ١٩٩)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (٢٠٤/٥)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٨٢)، الانتصار للخياط-ت: د نبيرج (١١١-١١٢).

(٤) المنية والأمل في شرح الملل والنحل (١٢٦)، وانظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (١٩٥)، ديوان الأصول (في التوحيد) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٥٧٨).

فتبين بهذا أن ما قد يوجد في كلام بعضهم من إضافة العلم أو غيره لله فإنه ليس على سبيل إضافة الصفة للموصوف - بنحو ما يقوله الأشعرية وغيرهم، فضلاً عما يقرره أهل السنة - وإنما هي إضافة على غير سبيل الوصف القائم بالله، فإما أن تكون مخلوقات منفصلة عندهم، أو أن تفسر بالذات، فحقيقة قول هؤلاء أن الله تعالى: «ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعلٌ أصلاً، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلقٌ ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك»^(١)، وإن كان إثبات الصفات لازماً للمعتزلة على التحقيق، إذ قد اعترفوا بما يستلزم إثباتها من كونه حياً عالماً قادراً^(٢)، إلا أنهم لم يلتزموا القول بإثباتها.

وقد اعتمد هؤلاء في نفهم لصفات الأفعال على نفس الحجة التي نفوا بها سائر الصفات، أي دليل حدوث الحوادث، وإن كانوا قد يوردون شبهاً أخرى على ذلك النفي.

قال شيخ الإسلام رحمته الله عن المعتزلة والجهمية: «فهؤلاء ينفون الصفات مطلقاً، وحجتهم على نفي قيام الأفعال به من جنس حجتهم على نفي قيام الصفات به، وهم يسوون في النفي بين هذا وهذا، كما صرحوا بذلك، وليس لهم حجة تختص بنفس قيام الحوادث»^(٣).

ومثال ذلك نفهم لصفة الكلام عن الله - والتي يثبتها أهل السنة على أن

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٢/٢).

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٧٥/١).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (٩٨-٩٩)، وانظر: منهاج السنة النبوية

(٣١١/١).

أصلها من الصفات الذاتية، وآحادها من الصفات الفعلية^(١) - فقد نفى هؤلاء الكلام على أنه صفة قائمة بالله تعالى، وقالوا ببدعتهم المعروفة بخلق القرآن تبعاً لهذا الدليل^(٢).

قال القاضي عبد الجبار عن صفة الكلام: «والذي يدل على حدوث كلامه الذي ثبت أنه كلامٌ له: أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفاً منظومة، وأصواتاً مقطعة، وقد ثبت فيما هذه حاله أنه مُحدثٌ؛ لجواز العدم عليه، على ما بيَّناه في حدوث الأعراض»^(٣).

٢ - نفي الجهمية لأسماء الله الحسنى.

فالجهمية لم يقفوا عند نفي الصفات، بل قد نفوا عن الله تعالى الأسماء الحسنى طرداً لهذا الأصل؛ لأنها لو أضيفت لله للزم أن يكون متصفاً بمعانيها، حتى حُكي عن الجهم أنه لا يسمي الله شيئاً^(٤)، بل قد زاد الغلاة من هؤلاء فنفوا أن يسمي الله بالنفي ولا بالإثبات^(٥)، وكل هذا فرع عن قولهم بهذا الدليل وغيره، وإنما تباين هؤلاء في مقدار طرد الاستدلال به.

-
- (١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢١٩/٦) (١٦٩/١٣)، وضمن جامع الرسائل (٦/٢)، القواعد المثلى (٦٣).
- (٢) انظر: الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٩).
- (٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٨٤/٧)، وانظر: المحيط بالتكليف له (٣٠٩-٣١٢).
- (٤) انظر: الأنساب للسمعاني (١٣٣/٢)، التفسير الكبير للرازي (١٤٦/١٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠٢/١٢، ٣١١)، (٣٧/١٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/١٨٧)، منهاج السنة النبوية (٥٢٦/٢).
- (٥) انظر: الصفدية (٩٦-٩٨، ١١٦-١١٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٩٩/٣-٤٠٠، ١٠٠، (٣٠٣/٥)، (٣٥/٦)، (١٠٥/١٧)، منهاج السنة النبوية (٥٢٣/٢-٥٢٤)، الجواب الصحيح (٤/٤٦٥).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وزاد الجهم في ذلك هو والغلاة من القرامطة والفلاسفة نحو ذلك، فقالوا: وليس له اسم، كالشيء، والحي، والعليم، ونحو ذلك؛ لأنه إذا كان له اسم من هذه الأسماء لزم أن يكون متصفاً بمعنى الاسم، كالحياة والعلم، فإن صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه، وذلك يقتضي قيام الصفات به، وذلك محال؛ ولأنه إذا سُمِّي بهذه الأسماء فهي مما يسمى به غيره، والله منزّه عن مشابهة الغير.

وزاد آخرون بالغلو، فقالوا: لا يسمى بإثبات ولا نفي، ولا يقال: موجود ولا لا موجود، ولا حيّ ولا لا حيّ؛ لأن في الإثبات تشبيهاً له بالموجودات، وفي النفي تشبيهاً له بالمعدومات وكل ذلك تشبيه»^(١).

وأما المعتزلة، فقد «استعظموا نفي الأسماء؛ لما فيه من تكذيب القرآن تكديباً ظاهراً الخروج عن العقل، والتناقض؛ فإنه لا بد من التمييز بين الرب وغيره بالقلب واللسان، فما لا يميز من غيره لا حقيقة له ولا إثبات، وهو حقيقة قول الجهمية، فإنهم لم يثبتوا في نفس الأمر شيئاً قديماً ألبتة»^(٢).

٣ - قول الجهم بن صفوان بقاء الجنة والنار.

وذلك أن هذا الدليل قد تضمن نفي التسلسل في الماضي، وامتناع حوادث لا أول لها، فطرد الجهم هذا المذهب في المستقبل، ورأى أن من لازم ذلك أن يقول بنفي التسلسل المستقبلي، ومنع حوادث لا نهاية لها،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٥/٦)، وانظر: الوافي بالوفيات للصفدي (١١/١٦٠-١٦١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١٢٠، ٢٠٢، ٣١١) (٣٧/١٣)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦-٥٢٧) (٢/٦٠٤) (٥/١٦٨، ٣٩٢)، وسيأتي تفصيل قول الجهمية، وقول جهم نفسه في مبحث: قلب الأدلة التي استدلت بها نفاة الأسماء الحسنى.

(٢) النبوات لشيخ الإسلام رحمته الله (٤٥)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/١٤٩).

فقرر بناء على ذلك مذهبه المشهور من القول بفناء الجنة والنار، وأنه يعدم كل ما سوى الله، كما كان ما سواه معدوماً، وذلك أن قطع تسلسل الحوادث في المستقبل يستلزم قطع ما تقوم به تلك الحوادث ويكون ملازماً لها، وهي الأجسام، والجنّة والنار من الأجسام، فلذا التزم القول بفنائهما وفناء ما سواهما من الأجسام، كما اعتمد في قوله هذا على أن الجنة والنار حادثان، وما ثبت حدوثه استحالة بقاؤه.

وقد أنكر عليه جماهير المسلمين هذا القول، وكفروه به، إذ كان مناقضاً لما هو مقطوع به في الشريعة من أن الجنة ﴿أَكُلُهَا دَائِمٌ وَظُلُمَاتٌ﴾ [الزهد: ٣٥]، وأن أهلها ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧]^(١).

٤ - قول أبي الهذيل العلاف انقطاع حركات أهل الجنة والنار.

وكان تحصيله لهذا المذهب قريباً من تحصيل الجهم لقوله، إلا أنه لم ير أن القول بقطع الحوادث في المستقبل مستلزمٌ للقول بفناء الجنة والنار، بل جوّز بقائهما، لكن مع انقطاع قيام الحوادث بهما، فقال بفناء مقدورات الله عز وجل، حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء، وهو ما أوصله إلى القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، وأن أهل الجنة يبقون ساكنين، ليس فيهم حركة أصلاً، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميت ولا على إمامة حي ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء^(٢).

(١) سيأتي توثيق قول الجهم والإنكار عليه مع توثيق قول العلاف في الفقرة التالية، فغالب المراجع تفرق بين القولين.

(٢) حول قول الجهم وقول العلاف، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣٠٤) (٨/١٥٤، ٣٨٠) (١٢/٤٥)، منهاج السنة النبوية (١/١٤٧، ٣١٠)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٩-٤٠، ٣٠٥) (٣/١٥٨) (٨/٣٤٦)، بيان تلبيس الجهمية (٢/١٨٣)، الفتاوى الكبرى (١/٤٥١)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار له (٤٤)، =

وقد كفره لأجل ذلك القول باقي فرق المعتزلة، فضلاً عن سائر فرق الأمة^(١).

وقد ذكر بعض المعتزلة أن العلاف إنما صار إلى هذا القول لأن أحد الملاحدة قد ألزمه أن يقول في المستقبل بمثل ما قال به من قطع التسلسل في الماضي، فالتزم ذلك^(٢)، وهو لازم له ولغيره ممن قال بتناهي الحوادث في الماضي، وأبو الهذيل هو من أوائل من أحدث هذا الدليل في هذه الأمة^(٣)، فهو أبصر به وبلوازمه ممن تلقفه منه^(٤).

هذا حاصل أثر دليل الحوادث على الجهمية والمعتزلة، وهو أنهم قد اتفقوا على نفي جميع الصفات، بل إن هذا النفي قد صار عندهم هو المقصد الأعظم مما يسمونه بالتوحيد، ويجعلونه أول أصولهم وأعظمها، ثم

= حادي الأرواح لابن القيم (٢٤٥)، الصواعق المرسله (٣/١١٩٢)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٨٢)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز-ط: المكتب الإسلامي (٤٨٠-٤٨٣)، معارج القبول (٢/٨٦٨-٨٦٩). وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٣، ٤٧٥-٤٧٦)، التبصير في الدين للإسفراييني-ت: الحوت (٧٠)، الفرق بين الفرق للبغدادي (١٠٢-١٠٣)، الملل والنحل للشهرستاني (١/٥١، ٨٧)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/٧٠)، التفسير الكبير للرازي (١٩/٤٧) (٢٩/١٥٨)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٦٥)، شرح المواقف للجرجاني (٣/٦٦٠).

(١) انظر: السنة لعبد الله بن أحمد (١/١٣٠-١٣١)، خلق أفعال العباد للبخاري-ت: عميرة (٣٢)، الفرق بين الفرق للبغدادي (١٠٢-١٠٣)، الصفدية لابن تيمية (٢/١٦٤)، الرد على من قال بقاء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٣، ٤٨).

(٢) انظر: في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٦٥).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (١/١٥٧) (٥/٨).

(٤) ونسبة هذا القول للعلاف قد أنكرها الخياط من المعتزلة، كما في الانتصار له-ط: مكتبة الثقافة الدينية (٤٦)، إلا أن المشهور في عامة كتب المقالات والفرق -حتى المعتزليّة منها- إثبات نسبتها إليه، كما تقدم في المراجع السابقة.

تفاوتوا بما زاد على نفي الصفات من اللوازم الفاسدة لهذا الدليل.

● المسألة الثانية: أثر دليل الجواز على الكلاية، والأشاعة والماتريدية.

لقد كان متكلمة الصفاتية^(١) - من الكلاية، ومن تبعهم من الأشعرية والماتريدية - من أخص الفرق التي استخدمت دليل الأعراس، وأطال أصحابها الكلام في تقريره والحجاج عنه، فهم قد تلقفوا هذا الدليل من المعتزلة والجهمية^(٢)، ووافقوهم على صحته وأصل الاستدلال به، وإن اختلفوا معهم في بعض مقدماته ونتائجه.

ومن لوازم هذا الدليل عند الكلاية وأتباعهم:

١ - نفي صفات الله الفعلية الاختيارية.

فهؤلاء الكلاية قد نَقَّوا أن يقوم بذات الباري ما هو متعلق بمشيئته وقدرته من الصفات والأفعال، وهذا ما وافقوا به المعتزلة، وعمدتهم في هذا النفي أن هذه الصفات الفعلية هي من قبيل الأعراس، والله منزه عن قيام الأعراس به، على ما تقدم شرحه سلفاً.

لكنهم قد خالفوهم في قيام الصفات اللازمة بذات الباري، فإن المعتزلة قد نفوها طرداً لمذهبهم، وأما الكلاية وأتباعهم فقد أثبتوا أصل تلك الصفات الذاتية، وإن كانوا قد ينفون بعضها اعتماداً على أدلة أخرى، من

(١) الصفاتية: هو لقب يطلق على من أثبت الصفات لله أو بعضها، حتى من نفى بعضها أو أكثرها، كالأشعرية والماتريدية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والصفاتية: هم السلف والأئمة، وجميع الطوائف المثبتة للصفات، كالكلاية والكرامية والأشعرية والسالمية، وغيرهم من طوائف الأمة» مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٠/٦)، وانظر: المرجع السابق (٧١/٣)، الملل والنحل (٩٢/١).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩٧/٧) (١٣٢/٩)، منهاج السنة النبوية (٣/٣٥٤)، الصفدية (١/٢٧٤).

مثل نفيهم لما يسمى بالصفات الخبرية (كوجه الله تعالى) اعتماداً على شبهة التمثيل والتجسيم.

فهؤلاء الكلائية وأتباعهم قالوا: إن الباري «لا يتصف بشيء من هذه الأمور: لا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يقوم به فعل اختياري يحصل بمشيئته وقدرته، كخلق العالم وغيره، بل منهم من قال: لا يقوم به فعل، بل الخلق هو المخلوق، كالأشعري ومن وافقه، ومنهم من قال: بل فعل الرب قديم أزلي، وهو من صفاته الأزلية، وهو قول قدماء الكلائية»^(١).

وسبب هذا الاختلاف بين المعتزلة والكلائية - مع أنهم متفقون في أصل الدليل - أن الكلائية لم يجعلوا ما أثبتوه من الصفات اللازمة داخلية في الأعراض، بل زعموا أنها صفاتٌ وليست أعراضاً، فعند المعتزلة أن الصفات جميعها من الأعراض، وعند الكلائية أن الصفات ليست جميعاً من الأعراض.

وهذا راجع إلى تعريف الكلائية للعرض، فالعرض عندهم هو ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين^(٢)، وعلى هذا نفوا قيام الصفات الفعلية بذات الباري؛ لأنها ليست لازمة لذاته، بل تعرض وتزول، فهي عندهم أعراض، والأعراض حادثة، ومن أصول هؤلاء أن ما يقبل الحوادث لم يخل منها، وما لم يخل منها كان حادثاً؛ لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها، فوجب نفي هذه الصفات الفعلية الحادثة عن الرب لذلك، على ما سبق تفصيله، وربما لم يسموها صفاتٍ أصلاً، بل يسمونها أعراضاً، إذ الصفات عندهم ما كان لازماً.

وأما ما أثبتوه من الصفات، فهي صفات ذاتية، وهي باقية لازمة، فلا

(١) النبوات (٤٦).

(٢) سبق توثيق هذا التعريف عند الأشاعرة، عند الكلام على تعريف العرض عند الكلائية.

تدخل في الأعراض عندهم، فلذلك أثبتوها، وأطلقوا القول بإثبات الصفات، ويعنون به ما أثبتوه من هذه الصفات اللازمة القديمة التي لا تتعلق بالقدرة والمشية.

قال الغزالي مبيناً ذلك: «إن الصفات كلها قديمة، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث، وهو محال، أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة»^(١).

فعند المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بمحدث، وأما الكلابية فقد نازعوه في هذا، وسلموا لهم أن الأفعال ونحوها من الأمور الاختيارية لا تقوم إلا بمحدث^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ابن كلاب^(٣) ومتبعوه فرّقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات، كالحياة والعلم، وبين ما يتعلق بالمشية والقدرة، فقالوا: هذا لا يقوم بذاته؛ لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه»^(٤).

ولهذا فإن مما يلزم استحضاره عند ذكر مذهب هؤلاء، أن هؤلاء - وإن

(١) الاقتصاد في الاعتقاد-ت: إبراهيم آكاه، وحسين آتاي (١٤٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٩-٤١، ٣٠٦) (٢/١٨، ٩٩) (٣/٣٤٣) (٥/٢٤٦-٢٤٥) (٧/٧١)، منهاج السنة النبوية (١/٣١٢) (٢/١٠٧-١٠٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٦، ٢١٧-٢٢٠) (١٢/٣١٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٠٢)، الصفدية (١/١٢٩)، شرح العقيدة الأصفهانية-ط: الرشد (٩٩)، الاستقامة (١/١٦)، جامع الرسائل (٢/٣-٧)، وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٩، ١٧٩)، الإنصاف للباقلاني (٣٨).

(٣) هو عبدالله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، قيل: كان يلقب كلاباً لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، ومن تصانيفه: كتاب الصفات، وخلق الأفعال، والرد على المعتزلة.

انظر: سير أعلام النبلاء (١١/١٧٤)، طبقات الشافعية الكبرى (٢/٢٩٩).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٥).

أثبتوا شيئاً من الصفات لله تعالى - إلا أن هذا الإثبات لا يلزم منه أن يكون على طريقة أهل السنة في إثباتها، بل أثبتوها على أصلهم هذا، وهو أنها قديمة لازمة للذات، وليست متعلقة بالمشيئة والقدرة، فحقيقة مذهب هؤلاء هي «إنكار كون الرب تعالى فاعلاً في الحقيقة، وإن سموه فاعلاً بألسنتهم، فإنه لا يقوم به عندهم فعلٌ، وفاعلٌ بلا فعل كقائم بلا قيام، وضارب بلا ضرب، وعالم بلا علم»^(١).

وأبرز مثال على هذا إثبات الكلاية ومن تبعهم لصفة الكلام بالله، حيث إنهم قد أقرروا بهذه الصفة، ولهم كلام طويل في إثباتها والرد على من نفاه من الجهمية والمعتزلة، ولكنهم حين فصلوا القول في إثبات هذه الصفة أثبتوها على طريقة مبتدعة، لم تُعرف لأحد قبل ابن كلاب، فقد قرروا أن صفة الكلام ثابتة لله، ولكنهم قالوا: إن كلام الله معنى واحد قديم قائم بذات الله، ليس بحرف ولا صوت.

ولم يقفوا عند هذا الحد حتى صرحوا بالقول الشنيع من أن هذا القرآن الذي نقرؤه ليس هو كلام الله، بل هو عبارة أو حكاية عنه، قال الباقلاني مقررًا ذلك: «النازل على الحقيقة، المنتقل من قطر إلى قطر قولُ جبريل ﷺ... [ثم استدل على ذلك بآية: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاثة: ٤٠] ثم قال:] وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي - الذي هو قراءة كلام الله تعالى - قولُ جبريل»^(٢)، كما صرحوا أن هذه العبارات والحروف مخلوقة^(٣)، قال الرازي: «الموصوف بالإنزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف، ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة»^(٤).

(١) الصواعق المرسله لابن القيم (٣/٩٨٥)، وانظر: درء التعارض (٣/٨٤).

(٢) الإنصاف (١٤٧).

(٣) الإرشاد للجويني (١١٦-١١٧).

(٤) التفسير الكبير (١٤/١٤).

وهم قد قالوا بذلك طرداً لأصلهم في دليل الأعراض، فإنهم لو أثبتوا أن الله تعالى يتكلم بما شاء إذا شاء، وأنه يتكلم بحرف وصوت لخالفوا ما قعدوه في دليل الأعراض، ولكان الكلام على هذا من الحوادث والأعراض، فلزم من ذلك القول بحلول الحوادث في ذات الله، والله منزه عن ذلك، فخروجاً من هذا الالتزام، أتوا بهذا القول المبتدع في كلام الله، محاولة منهم للجمع بين النقيضين، وهما: قول السلف في إثبات صفة الكلام، وما التزموه وورثوه من المعتزلة والجهمية من دليل الحوادث^(١).

هذا مذهب الكلابية ومن تبعهم في صفة الكلام، ومثله يقال في ما أثبتوه من صفات أخرى، كالسمع والبصر وغيرهما.

٢ - القول بأن الله كان معطلاً عن كثير من صفاته قبل أن يخلق الخلق.

وهذا فرع عن نفهم الصفات الفعلية عن الله، حيث زعم هؤلاء أن الله تعالى لم يزل معطلاً عن صفات كماله ما لا نهاية له من الأزمان، حتى خلق الخلق، وأنه خلق الخلق من غير ما سبب اقتضى ذلك.

وهذا الأثر قد شاركهم فيه من سلفهم من الجهمية والمعتزلة^(٢).

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٨٤)، الإنصاف للباقلاني (٣٨، ١١٥، ١٤٩)، تمهيد الأوائل له (٢٨٣)، مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٣٥١-٣٥٢)، أصول الدين للبغدادي (١٠٦)، الإرشاد للجويني (١٢٠)، لمع الأدلة له (١٠٢-١٠٥)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٣٠٤)، تبين كذب المفتري لابن عساكر (١٥٠)، شرح المواقف للجرجاني (١٢٩/٣)، وانظر من كتب شيخ الإسلام وابن القيم: مجموع الفتاوى (٤٢٤-٤٢٥) (١٢/١٥٠، ٣٧٦)، درء تعارض العقل والنقل (٢/١٨، ٩٩)، منهاج السنة النبوية (١/٣١٣-٣١٤)، النبوات (٤٧)، الرد على من قال بفساد الجنة والنار (٥٠)، الصواعق المرسله لابن القيم (٣/٩٨٥-٩٨٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٣٨، ٥٦٥)، (١٧/١٧٢) (١٨/٢٢٥)، الصفدية (١/١٣) (٢/٨٩، ١٦٣)، درء التعارض (١/٩٨) (٢/٣٦٤) (٩/٤٢٠)، منهاج السنة النبوية (٢/٣٨٥)، الصواعق المرسله (٣/٨٦٤)، شفاء العليل (٢٥٣).

والحق أن هذا الأمر مع كونه وصفاً لله بالنقص ومشابهة المخلوقين، فإنه ممتنع بالعقل أيضاً.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وإذا قيل: لم يكن متكلماً ثم تكلم، أو قيل: كان الكلام ممتنعاً ثم صار ممكناً له، كان هذا - مع وصفه له بالنقص في الأزل، وأنه تجدد له الكمال، ومع تشبيهه له بالمخلوق الذي ينتقل من النقص إلى الكمال - ممتنعاً، من جهة أن الممتنع لا يصير ممكناً بلا سبب، والعدم المحض لا شيء فيه، فامتنع أن يكون الممتنع فيه يصير ممكناً بلا سبب حادث»^(١).



□ المطلب الثالث □

نقد دليل حلول الحوادث، وقلبه.

توطئة

لقد تبين لنا فيما سبق عظم مقدار هذا الدليل عند أصحابه، وما قد نتج عنه من البدع والضلالات عند فرق الأمة وطوائفها المخالفة، ولذلك فقد سماه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «ينبوع البدع»^(٢)، وقرر أنه «هو المادة التي تشعبت عنها هذه البدع»^(٣)، كما أشار إلى أن «عامّة بدع الجهمية ونحوهم.. ناشئة عن مباحث هذه الدعوى والحجة»^(٤).

ولقد تصدى علماء أهل السنة - عبر العصور - لهذا الدليل، وبينوا

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٣٣/١٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (٣١٢/١).

(٣) المرجع السابق

(٤) بيان تليس الجهمية (١٣١/١).

فساده وبطلانه، وحذروا منه ومن أهله، وذلك لما علموا من سوء أثره. وفيما يلي بيان إجمالي لأوجه بطلان هذا الدليل، يتلوه إبطال وقلب لأسسه ومقدماته.

الفرع الأول: الرد الإجمالي على دليل الحوادث.

هذا الدليل - دليل الحوادث - باطل من وجوه:

١- أن هذا الدليل بدعة محدثة في الدين، لم يدعُ إليه أحد من النبيين، ولا استعمله أحد من الصحابة والتابعين، وقد قال ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو ردٌّ»^(١).

وبدعية هذا الدليل هي مما يعلم بالضرورة من الدين، فكل من نظر في نصوص الشرع، ومقامات الشارع ﷺ، ووصاياه لصحابته في أول إسلامهم وفيما بعد ذلك تبين له أنه لم يأمر بهذا الطريق ولا حثَّ عليه، لم يأت في ذلك لا نصٌّ متواتر ولا آحاد، بل ولا ضعيف، وقد علم أنه ﷺ ما ترك خيراً إلا ودل الأمة عليه، وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكَلَتْ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

«وكم احتج الله على عبّاد الأصنام من الأجسام، وكم احتجّت عليهم رسله الكرام، فما ذكروا في شيء [من] ذلك دليل الأكوان»^(٢)، إما لخفائه أو لبطلانه^(٣)»^(٤).

(١) رواه البخاري (٩٥٩/٢) ح (٢٥٥٠)، ومسلم (١٣٤٣/٣) ح (١٧١٨)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) دليل الأكوان من الأسماء التي أطلقت على (دليل الحوادث وحلول الأجسام)، وذلك لما سبق في شرح الدليل من قول أصحابه: إن الأجسام لا تخلو من الأكوان (الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون).

(٣) بل للأمرين جميعاً، كما سيأتي بيانه.

(٤) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٢٢٤).

ولو كان الإيمان بالله تعالى موقوفاً على معرفة الجوهر والعرض - كما يزعم هؤلاء - لكان بيان ذلك من أهم القضايا الواجب تقريرها وتكرارها في نصوص الشارع، فلما لم يكن الأمر كذلك، كان بطلان هذا الطريق مما يعلم بالاضطرار، إذ كان إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله ثابتاً دون استعماله، «فكيف يكون دين الإسلام، بل أصلُ أصولِ دين الإسلام مما لم يدل عليه لا كتاب، ولا سنة، ولا قول أحد من السلف؟!»^(١)، «وكيف يجوز في العادات أن تنصرم الدهور، وكتب الله خالية عن التصريح بأمر لا يُعرف الله بسواه، ورُسله المبعوثة بالهدى لا تذكره لأحد ممن اتبعها وتعلم الهدى منها، وكذلك من عاصرهم، وكلام الله أبلغ الكلام، والبلاغة مشتقة من بلوغ المتكلم بكلامه إلى بيان مراده ووضوح^(٢) مقصده وتخليصه من نقص الخطأ... فما المُلجئ إلى ترك التصريح - بل ترك التلويح - إلى ما لا يعرف الرب جلّ جلاله بغيره^{(٣)؟!...»}^(٤)، «وما بال الأنبياء أهملوا هذا المهم، ولم يبالغوا فيه، كما بالغ فيه غيرهم؟ وكيف يصح في العقول أنه لا يُعرف الصانع إلا بالعرض الحالّ في الجسم، ثم ينقضي عمر الدنيا منذ كان أبو البشر - آدم ﷺ - والأنبياء يدعون الخلق إلى الدين، ولا يفترون في كل وقت وحين، ثم لا يُنقلُ إلينا نقلاً متواتراً - بل آحاداً - تصريحٌ واحدٍ منهم بأن العَرَض الذي في الجسم أمرٌ ثبوتيّ حادثٌ غير الجسم؟!»^(٥).

- (١) منهاج السنة النبوية (١/٣١٥-٣١٦)، وانظر: الغنية عن الكلام وأهله للخطابي (٣١-٣٣)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٦٧-٢٦٨) (٥/٨)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٩، ٤٥، ٣٠٨-٣١٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣٢-٣٣) (٣/٣٠٤-٣٠٧) (٥٠/٦) (١٦/٢٦٧)، بيان تلييس الجهمية (١/٢٥٥).
- (٢) في طبعة دار المختار (ووضح)، والمثبت من طبعة دار الكتب العلمية، ص (٩٩).
- (٣) أي يزعم المتكلمين، ويعني بذلك دليل الأعراس حيث إنه ذكره قبل هذا النقل.
- (٤) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٢٦٣-٢٦٤).
- (٥) البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (١٠١-١٠٢)، وانظر: نفس المرجع (٧٧-٧٨، ٩٧-١٠٣).

ومما يبين بدعية دليل الأعراض وعدم مشروعيته أن مقدمات هذا الدليل فيها من الخفاء والغموض والنزاع ما لا يسوغ معه بحال أن يقال: إن الشارع قد ترك ذكرها لوضوحها وعدم الحاجة لذكرها، وذلك مثل زعمهم بتماثل الأجسام، واستلزامها للأعراض الحادثة، وهذا وغيره - لو كان حقاً - لكان ذكره من أهم المهمات، وهو ما لم يذكر في الشرع أبداً^(١).

وكما سبق فإن هذا الدليل أصله فلسفيّ أفلاطوني أرسطي، وإنما حدث في هذه الأمة بعد المائة الأولى من الهجرة، وذلك على يد أئمة الضلال فيها، الجعد والجهم، ثم أخذ العلاف، ثم توارثته عامة الفرق المبتدعة من معطلة ومجسمة، فكيف يغفل عنه أكابر هذه الأمة، ثم يتفطن له رؤوس الضلال هؤلاء، وقد قال أبو الحسن الأشعري - وهو الخبير بهذا الدليل - عن حال من استدل به: «وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل، وإنكارهم لجواز مجيئهم»^(٢).

٢- أنه قد تواتر ذم السلف الأوائل لهذا الدليل، وإنكارهم على أهله، وبيانهم لما تضمنه من بدعة وضلال، بل إن هذا الدليل هو لبُّ الكلام الذي ذمه السلف، وحذروا منه، وأمروا بهجر أهله، وعدم النظر في كتبهم، وعدّوهم أهل أهواء وبدع، ولهم في ذلك أقوال ومصنفات مشهورة^(٣)، ومن

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٢٠).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (١٩١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٧٢/١٦)، النبوات (٤٧)، شرح العقيدة الأصبهانية-ت: د السعوي (١٣٥-١٣٧)، وحول ذم السلف لعلم الكلام، انظر: السنة للخلال (١/١٩٦)، (٣/٥٥٢)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/١١٤ وما بعدها)، الغنية عن الكلام وأهله للخطابي (٣٨٨هـ)، جميع الكتاب، أحاديث في ذم الكلام وأهله، لأبي الفضل المقرئ (٤٥٤هـ) جميع الكتاب، =

أقوالهم في ذم دليل الأعراض بالخصوص:

ما قاله الإمام أبو حنيفة حينما سئل عما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»^(١).

فقد حكم الإمام أبو حنيفة رحمته الله على طريق الأعراض والأجسام بأنه بدعة متلقاة عن الفلاسفة، ونهى عن سلوكه، وأرشد إلى البديل الكافي عنه، ألا وهو كتاب الله وسنة مصطفاه صلى الله عليه وسلم، وما فيهما من براهين يقينية، على وفق ما احتج به السلف الصالح.

وقال الإمام الشافعي: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»^(٢).

وقال أبو العباس ابن سريج^(٣): «توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين:

= ذم الكلام وأهله للهروي، (جميع الكتاب، وخصوصاً ٢٢١/٤ وما بعدها)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصهباني (١١٣-١١٧)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١٢٩-١٣٢)، تلبيس إبليس (١٠٢-١٠٤)، تحريم النظر في كتب الكلام للموفق ابن قدامة (جميع الكتاب)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٢٤٤-٢٤٧)، منهاج السنة النبوية (٢/٦١٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٦١)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٣٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٣١-١٣٢) النبوات (٤٧-٤٨)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/٣٨٤، ٤٠٩)، قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل، للعلامة محمد صديق حسن خان (جميع الكتاب).

(١) انظر: أحاديث في ذم الكلام وأهله للمقري (٨٦)، ذم الكلام وأهله للهروي (٥/٢٠٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٣/١٧٢) (٥/٢٤٥).

(٢) صون المنطق للسيوطي (١٥).

(٣) هو القاضي أبو العباس أحمد بن سريج البغدادي، شيخ الشافعية في عصره، وعنه انتشر فقه الشافعي في الآفاق، تولى قضاء شيراز، ومات ببغداد سنة (٣٠٦هـ).

انظر: طبقات الحفاظ (١/٣٣٩)، طبقات الفقهاء (١٩٧).

أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتوحيد أهل الباطل: الخوض في الأعراض والأجسام، وإنما بُعث النبي ﷺ بإنكار ذلك»^(١).

وقال الإمام ابن عبد البر: «من نظر إلى إسلام أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، وسعد، وعبدالرحمن، وسائر المهاجرين والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجا: علم أن الله عز وجل لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة، لا من قبل حركة، ولا من باب الكل والبعض، ولا من باب كان ويكون، ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً، وفي الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه لازماً ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمتهم، ولا أظن في مدحهم وتعظيمهم، ولو كان ذلك من عملهم مشهوراً، أو من أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم ولشهروا به، كما شهروا بالقرآن والروايات»^(٢).

فهذا بيان استقرائي من الإمام ابن عبد البر ﷺ بخلو طريقة الصحابة من دليل الحوادث، وبيان منه أن مجانبتهم إياه دليل على بطلانه وبدعيته.

وقال أبو الوفاء بن عقيل: «أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت»^(٣).

(١) انظر: أحاديث في ذم الكلام وأهله للمقري (٨٦-٨٧)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢٤٦/٥).

(٢) التمهيد (١٥٢/٧).

(٣) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي (١٠٥)، وذكره مطولاً شيخ الإسلام في: درء تعارض العقل والنقل (٤٨/٨).

وقد علق شيخ الإسلام على هذا القول بأن كلامه فيه حق وباطل، فعدم معرفة الصحابة وغيرهم بذلك الكلام:

وقد اعترف أئمة المعتزلة بأن السلف الصالح قد كانوا يذمون هذا الدليل وعلم الكلام^(١).

بل إن بدعية دليل الحوادث قد قال بها جماعة من المتكلمين وغيرهم، كالأشعري، والخطابي^(٢)، والحليمي^(٣)، والبيهقي^(٤)، والغزالي، وغيرهم.

- إن أريد به: عدم إثباتهم للجوهر الفرد وطفرة النظام وامتناع بقاء العرض زمانين ونحو ذلك، فإن هذا قد لا يخطر ببالهم ومن سواهم من الأنبياء والأولياء، ولا نقص في ذلك، «وإن خطر ببال أحدهم تبين له أنه كذب، فإن القول الباطل الكذب هو من باب ما لا ينقض الوضوء، ليس له ضابط، وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به، وإذا وقع الباطل عرف أنه باطل ودفع»، وأشار الشيخ إلى أنه لا يقطع بعدم معرفة الصحابة بهذه الأقاويل؛ لأنهم فتحوا بلاداً كثيرة واختلطوا بأهلها ممن يقول بعضهم بذلك، فربما خوطبوا بهذه الألفاظ وعرفوها وبينوا فسادها، فعدم النقل ليس نقلاً للعدم.

- وأما إن أريد به: عدم معرفة الصحابة بالروح وأحكامها، وهل هي عين أو صفة، وهل الصفات زائدة على الذات: فهذا غلط، وكلامهم في إثبات الصفات - وأنهم لا يثبتون ذاتاً مجردة من الصفات - متواتر مشهور، وإن لم يلزم أن يتكلموا بمصطلحات أهل الكلام. «ففي الجملة المعاني الصحيحة الثابتة كان الصحابة أعرف الناس بها وإن كان التعبير عن تلك المعاني يختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات، والمعاني الباطلة قد لا تخطر ببال أحدهم، وقد تخطر بباله فيدفعها، أو يسمعها من غيره فيردها...» درء التعارض (٤٨/٨-٥٤).

(١) انظر: ترجيح أساليب القرآن لابن الوزير (٢٤٣-٢٤٧).

(٢) هو حمّد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب أبو سليمان الخطابي البستي، الإمام في الفقه والحديث واللغة، من نسل زيد بن الخطاب، وكان من أوعية العلم، وكان زاهداً ورعاً أديباً، وله شعر جيد، توفي في بست سنة ٣٨٨هـ، من كتبه: معالم السنن في شرح سنن أبي داود، أعلام السنن في شرح صحيح البخاري.

انظر: وفيات الأعيان (٢/٢١٤)، طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٨٢).

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد الفقيه الشافعي الحليمي الجرجاني، ولد بجرجان في سنة ٣٣٨هـ، وحمل إلى بخارى وهو صغير، وكتب الحديث بها، وتفقه، وتولى القضاء ببلدان شتى، من تصانيفه: شعب الإيمان، توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: طبقات الشافعية (١/١٧٩)، تاريخ جرجان (١/١٩٨)، تذكرة الحفاظ (٣/١٠٣٠).

(٤) هو أحمد بن الحسين بن علي بن عبدالله، أبو بكر البيهقي النيسابوري، الحافظ =

فقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن الله تعالى قد أكمل لعباده طرق الدين، وأغناهم عن التطلع إلى غيرها من البراهين، فلو كنا نحتاج في أهم أصول الدين إلى تلك الطرق المبتدعة من الاستدلال للزم ألا يكون الدين قد كمل، وألا يكون النبي ﷺ قد أتم البلاغ، وكانت دعوته للأمة بمنزلة اللغو، إذ كانت خالية عما لا يصح أصل التصديق إلا به، ولو كان الأمر كذلك لعارضه بذلك أهل النفاق والكفر والشقاق، ولكنهم لم يجدوا لذلك سبيلاً، لأنه ﷺ لم يدع شيئاً مما تهم الحاجة إلى العلم به إلا بيّنه أتم البيان^(١).

إلا أن من ذم هذا الطريق من المتكلمين إنما ذمه لبدعيته، وإعراض الشارع عن ذكره، وطول مقدماته وغموضها، مع أن هؤلاء قد يظنون صحته في نفس الأمر، كما قال أبو حامد الغزالي بعد إشارته لبدعية هذا الدليل: «لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس، ولكن ليس ذلك بمقصود عليه»^(٢).

وأما ذم جمهور السلف وأهل الحديث له فقد كان - بالإضافة لبدعيته - لما اشتمل عليه من مقدمات باطلة، لا تحصل المقصود، بل تناقضه، فليس ذم السلف لمجرد المصطلحات المحدثة التي تضمنها هذا الدليل، كلفظ الجوهر والعرض ونحوهما، بل للمعاني الباطلة التي تضمنها وأدى إليها هذا الدليل، وللألفاظ المجملة التي تحتل الحق والباطل، فيحصل بها التلبيس

= الفقيه الشافعي، ولد ونشأ في بيهق سنة ٣٨٤هـ، وهو أول من جمع نصوص الشافعي، ومن كتبه السنن الكبرى، الأسماء والصفات، الاعتقاد، توفي سنة ٤٥٨هـ. انظر: وفيات الأعيان (٧٥/١)، سير أعلام النبلاء (١٦٣/١٨)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/٤).

(١) رسالة إلى أهل الثغر (١٩٨-٢٠١) بتصرف يسير، وانظر كذلك: فيصل التفرقة (٩٧-٩٩)، وضمن رسائل الغزالي (٩٣-٩٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٤٣)، درء تعارض العقل والنقل (٤٧/٨).

(٢) فيصل التفرقة (٩٩)، وضمن رسائل الغزالي (٩٤).

على الناس، فهذا فرق ما بين ذم هؤلاء وهؤلاء^(١).

٣ - أن طريقة الأعراض وحدوث الأجسام طريقة صعبة معتادة، مسالكها وعرة خطيرة، ومقدماتها طويلة ودقيقة، كثير منها يخفى دركه على أهل الصناعة والجدل - كما قال ذلك ابن رشد^(٢) وغيره^(٣) - فكيف بعامّة الناس.

وقد اعترف مُنظّر المعتزلة - القاضي عبد الجبار - بصعوبة ووعورة هذا الدليل، فقال: «وإثباته تعالى لا يكون إلا بإثبات حوادث مخصوصة لا تأتي من كل القادرين، فأما بغير ذلك من الطرق التي تثبت الذوات فذلك متعذر فيه، وإن إثبات هذه الذوات التي تدلنا على الله تعالى يتضمن الكلام فيها على حدوث الأجسام وغيرها، ويدخل في ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد يحصى»^(٤).

كما قال بعض الزيدية عن طريقة الأعراض بعد تقريرها: «هي عسيرة صعبة»^(٥).

(١) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٤٣-٥٤٤)، ومجموع الفتاوى (٣/٣٠٧)، الصفدية (١/٢٧٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/٤٤، ٣٠٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/٢٤٨-٢٥٦)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٦٨-٢٦٩)، النبوات (٤٤)، شرح العقيدة الأصهبانية-ت: د السعوي (٢/١٣٥-١٣٧)، وانظر كلام الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر (١٨٥-٢٠١).

(٢) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد، الفيلسوف، ولد في قرطبة عام ٥٢٠هـ وتوفي عام ٥٩٥هـ، وعمره (٧٥) سنة، أكثر كتبه في الفلسفة، منها: منهاج الأدلة، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. انظر: الوافي بالوفيات (٢/١١٤)، السير (٢١/٣٠٧-٣١٠).

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة (١٠٣).

(٤) المحيط بالتكليف (٣٥-٣٦).

(٥) المعالم الدينية ليحيى بن حمزة (الزبيدي) (٥٢).

وكذلك إمام الأشاعرة أبو الحسن قد بين طول مقدمات هذا الدليل، ودقتها عن كثير من الأفهام، حيث قال: «الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رُتَبِ كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها... [ثم عدد مراتب هذا الدليل، إلى أن قال: «وفي كل مرتبةٍ مما ذكرنا فِرْقٌ تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها، وليس يحتاج - أرشدكم الله - في الاستدلال بخبر الرسول ﷺ... إلى مثل ذلك»^(١).

وصعوبة وغموض هذا الدليل هما مما يبين بطلانه، وذلك أن هذا الدليل ليس مسوقاً لإثبات مسألة جزئية، أو لمجرد ردِّ على مخالفٍ في مسألة ما، حتى يقول قائل بتسويغ هذه الصعوبة فيه لقصورها على العلماء، بل هو في مسألة تمس الحاجة إليها لجميع الناس، عربهم وعجمهم، متعلمهم وعامهم، فإن المتكلمين قد صرحوا بأن النظر الكلامي واجبٌ على جميع الناس، وقرر كثير منهم أن المراد بذلك النظر الواجب هو دليل الأعراض وحدوث الأجسام^(٢)، فإيجاب أمر على جميع الناس مما لا يدركه إلا القليل من خاصتهم هو مما يبين بطلان هذا الأمر، وبه يثبت بطلان هذا الدليل.

والمأمل في الطرق الشرعية، يرى أنها قد جمعت وصفين:

أحدهما: أن تكون يقينية.

والثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة، وقليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من مقدماتها الأولى^(٣).

(١) رسالة إلى أهل الثغر (١٨٦-١٨٨).

(٢) انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٢٦، ٢٨)، شرح الأصول الخمسة له - ط: إحياء التراث العربي (٣٣-٣٥)، وسيأتي تفصيل هذه المسألة في مبحث: (قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في أول واجب على المكلف).

(٣) بيان تليس الجهمية (١/٢٥٦) بتصرف يسير.

وأما دليل الأعراض هذا فقد فارق كلا هذين الوصفين، إذ إن كثيراً من مقدماته مجملة أو باطلة أو متنازعٌ فيها^(١)، بل إن الآمدي - وهو من أئمتهم - قد قال عنه: «وهو عند التحقيق سراب غير حقيق»^(٢)، كما ذكر عن فرع واحد من فروع هذه الطريقة أنه إن أمكن بيانه «فهو مما يطول، ويصعب تحقيقه جداً على أرباب العقول»^(٣).

فهذا الدليل «لو كان صحيحاً لم يكن معلوماً إلا بأدلة دقيقة، لا تكون هي أصل الدين الذي هو مقدمات أولية، فإن تلك المقدمات يجب أن تكون بينة أولية معلومة بالبديهة»^(٤).

قال العلامة ابن الوزير^(٥) مقررأ هذا المعنى: «معرفة الله تعالى أجلى وأظهر من دليل الأكوان، والقطع بتوقفها عليه يستلزم القطع بأنها أخفى منه؛ لأن الدليل أجلى من المدلول عليه، ولذلك كان له مُعَرَّفاً، وقد حكى الله في كتابه العزيز عن رسله الكرام الذين هم خيرته من الأنام ما يدل على ذلك، حيث قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠] وقد أجمع أهل الملل الدينية، وأهل الفرق الإسلامية على وضوح الطريق إلى معرفة الله تعالى، واشتد خلافهم في الأكوان، وعُلِّمَتْ دَقَّتْهُ بالضرورة عند من حققه،

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٢/٢).

(٢) غاية المرام للآمدي (٢٦٠).

(٣) غاية المرام (٢٤٩)، وانظر: نفس المرجع (٢٦٢).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٧١/١٦)، وانظر: المرجع السابق (٢٢/٢)، البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (٧٨، ٩٦).

(٥) هو العلامة الأصولي الفقيه محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضي، المشهور بابن الوزير اليميني الصنعاني، ولد سنة (٧٧٥هـ)، وتوفي سنة (٨٤٠هـ)، من مؤلفاته: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم و: البرهان الساطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع وإيثار الحق على الخلق

انظر: البدر الطالع للشوكاني - دار المعرفة - (٨١/٢)، الأعلام للزركلي (٣٠٠/٥).

فكيف يكون ما اشتد اختلافهم فيه، وعُلّمت دقته وغموضه كاشفاً وموضّحاً مجلياً لما أجمعوا على وضوحه وسهولته؟ وقد نصّ ابن مثنويه في المحيط على كثرة الشبه في دليل الأكوان^(١).

٤- وقريب من هذا أن يقال: إن المستدلّ عليه بهذا الدليل هو أقرب إلى الذهن والفطرة من ذلك الدليل المزعوم، والدليل هو الموصل إلى المطلوب والمرشد إليه، فإذا كان المطلوب أوضح من الدليل كان اللجأ إلى ذلك الدليل نوعاً من العتب والتطويل، هذا على فرض صحته، فكيف الحال مع بطلانه؟!

وهذا هو الحال مع دليل الحوادث، فإن النتيجة النهائية منه - وهي إثبات وجود الله - قضية ضرورية فطرية، واضحة للأذهان، لم يخالف فيها إلا الشواذ من الناس، وقد جاء في الشرع الاستدلال عليها بأدلة بينة جلية مُدرّكة من الجميع، بخلاف ما استدلل لها به من الأعراض والجواهر، فإن فيه نزاعاً لا يخفى بين النظار وغيرهم^(٢).

فغاية هذا الدليل - على ما فيه من كدح طويل وعويص - هي تحصيل لحاصل، ونتيجته ضرورية فطرية، وإذا سلمنا - جدلاً - بعدم ضرورتها وفطريتها، فإنه لا يكفي الوقوف على مجرد إثبات ما أثبتته هذا الدليل، وكان من المفترض - على أقل الأحوال - أن يضيفوا إلى مقدماته مقدمةً هي في غاية الأهمية، وهي: بما أنه قد ثبت أن مُحدّث العالم هو الله، فيلزم أن يُفرد بالعبادة، وهذا ما لا نرى المتكلمين قد أولّوه عناية في تقريرهم لأصول الدين، ولا في نظمهم لهذا الدليل.

(١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (٢٣٦-٢٣٧)، وانظر: العواصم والقواصم له (٣/٣٨٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/١٧١).

ولعل تتابع أهل الكلام على التوقف عند هذا الحد من التقرير، وضعف العناية بما بعده - وهو الغاية منه - وهو توحيد العبادة، لعل ذلك هو ما أدى إلى طروء كثير من التفريط في منازل العبادة عليهم فيما بعد، حيث امتزجت الفرق الكلامية بالفرق الصوفية، بل والصوفية الغالية، والتي ظهرت فيها كثير من الشراكيات في العبادة، من طواف بالقبور، وتعظيم للأولياء... إلخ بما لم ينقل مثله في التراجم عن أسلافهم^(١).

وكل هذا يبين قصور هذا الدليل عن تحقيق الغاية العظمى من الرسالات.

٥- ومما يبين بطلان هذا الدليل: ما لزم عنه من لوازم فاسدة، وأثار باطلة مما التزم به سائر فرق المعطلة، بل والمجسمة أيضاً.

فمن لوازمه الباطلة: نفي الجهمية والمعتزلة لصفات الله، ونفي الكلابية والأشعرية والماتريدية لبعضها، وقول الجهم بفناء الجنة والنار، وقول أبي الهذيل العلاف بانقطاع حركات أهل الجنة، والقول بأن الله فعل بعد أن كان الفعل ممتنعاً عليه، وأنه كان معطلاً عن الأفعال وصفات الكمال ما لا نهاية له من الأزمان حتى خلق العالم، والقول بترجيح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح^(٢)، وأن وجود الكائنات انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي^(٣)، وإطلاق المجسمة على الله أنه جسم، وغيرها من اللوازم الفاسدة التي تقدمت الإشارة إليها في المطلب السابق^(٤).

(١) قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فلا يوجد أحد من أهل التعطيل الجهمية، وأهل التمثيل المشبهة، إلا وفيه نوع من الشرك العملي؛ إذ أصل قولهم فيه شرك وتسوية بين الله وبين خلقه، أو بينه وبين المعدومات» مجموع الفتاوى (٥٥/١٠)، وانظر: المرجع السابق (٦٦/٢)، (٥٥/١٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/٨١)، ٢٩٢-٢٩٤.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (١/١٥٦-١٦٠).

(٤) وانظر كذلك: الصواعق المرسله (٣/١١٩١-١١٩٤).

ومن المعلوم أن بطلان اللازم دليلٌ على بطلان الملزوم، فإن «ملزوم الباطل باطل، كما أن لازم الحق حق، والدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت مثبت مدلوله، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم... فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه، فإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله باطل»^(١)، فبطلان لوازم دليل الحوادث دليل على فساده وبطلانه.

٦- أن هناك من الدلائل الثقيلة والعقلية لإثبات الباري وربوبيته ما هو أظهر في البيان، وأقرب لمدارك كافة الناس، وأكمل في تحصيل المقصود، وأسلم من الشوائب واللوازم الفاسدة من دليل الأعراض وحوادث الأجسام.

وقد بين شيخ الإسلام رحمته أن «ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول، وأن خيار ما عند حذاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه، لكنهم يلبسون الحق بالباطل، فلا يأتون به على وجهه، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية، وهي خيار ما عندهم، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد، الذين آتاهم الله الهدى والسداد»^(٢).

فبين رحمته أن أصل طريقتهم هذه - وهي الاستدلال بحدوث الكائنات على أن لها محدثاً - هي من الطرق الشرعية الصحيحة، كما بين - في

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٤١-٤٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/٨٧)، وانظر: المرجع السابق (٨/٢٣٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٤٥٦)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٧٠-٢٧٢).

موطن آخر - أنها جزء من الطريقة القرآنية التي جاء بها الرسل، من الاستدلال بما يحدث في العالم من السحاب والمطر والنبات وغيرها من الحوادث على أن لها محدثاً أحدث أعيانها، كما أحدث ما يعترها من الأعراض والصفات، إلا أن الخلل يرد عند المتكلمين فيها من جهة ما أدخلوه ضمن مقدماتها من أقيسة فلسفية وكلامية فاسدة، أنتجت لوازم باطلة، وسببت وعورة هذا الدليل، وأخرجته عن المشروعية إلى البدعة^(١).

كما بين ﷺ «أنه يمكن العلم بالصانع إما بالضرورة والفطرة، وإما بمشاهدة حدوث المحدثات، وإما بغير ذلك، ثم يعلم صدق الرسول بالطرق الدالة على ذلك، وهي كثيرة، ودلالة المعجزات طريقاً من الطرق، وطريق التصديق لا تنحصر في المعجزات، ثم يعلم بخبر الرسول حدوث العالم...»^(٢).

وهذا الأمر قد أقر به جماعة من أهل الكلام وغيرهم، كما في قول الأشعري: «ما يستدل به من أخباره عليه السلام في ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام»^(٣).

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨٣/٣) (٧/٢٣٤-٢٣٥)، النبوات (٥٦-٥٧).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/٢٧٢-٢٧٣)، وحول الطرق السمعية والعقلية الصحيحة لإثبات الخالق وحدث العالم، انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي (١/١٢٢-١٢٩) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢١٧، ٢٢١-) (١٦/٤٤٥-٤٥١)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٧٤-٢٧٥)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٩٨، ٢٦٥-٢٦٧، ٣٣٣-٣٣٤) (٧/٢٩٧-٣٠٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٨٠-١٨٢)، النبوات (٥٢)، الجواب الصحيح (٢/١٠٢-١٠٣)، الصواعق المرسله لابن القيم (٣/١١٩٥-١٢٠٦)، مفتاح دار السعادة (٢/١١٩).

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (١٨٥)، وانظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٣)، فيصل الثفرقة للغزالي (٩٨-٩٩)، وضمن رسائل الغزالي (٩٣-٩٤).

وهذا الغزالي قال - في بداية كلامه عن أدلة وجود الله ومعرفته ووحدانيته - : «وأول ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طريق الاعتبار: ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان» ثم شرع في إيراد الآيات الدالة على ذلك^(١).

بل إن من أئمة المعتزلة من قد أقر بذلك، فقد قال القاضي عبد الجبار في ذكر إعجاز القرآن: «واتفق فيه أيضاً استنباط الأدلة التي توافق العقول، وموافقة ما تضمنه لأحكام العقل على وجه يبهر ذوي العقول، ويحيرهم، فإن الله سبحانه ينبه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاونة وجهدٍ بألفاظ يسيرة قليلة، تحتوي على معانٍ كثيرة...»^(٢).

وبهذا يبطل ما أشار إليه الماتريدي^(٣)، وزعمه الجويني وغيره من أن حدوث العالم لا يمكن أن يعرف إلا بهذا الدليل، «فإنه من أين للإنسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق؟! فإن هذا نفياً عاماً لا يُعلم بالضرورة، فلا بد من دليل يدل عليه، وليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقاً أخرى، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء - بل من عموم الخلق - عرفوه بدون تلك الطريق المعينة»^(٤).

وهذا مما طعن به الرازي وغيره على الجويني، وذكروا أنه لو صححت دلالة هذا الدليل على المطلوب فمن أين يجب أنه لا يكون ثم طريق آخر، فأما الرازي وأمثاله فقد ذكروا طرقاً بدعية أخرى على هذا المطلوب، وأما

(١) قواعد العقائد (١٤٩-١٥٠)، وضمن إحياء علوم الدين (١/١٠٥).

(٢) المجلد الرابع من (المحيط في النبوات) نقلاً عن: العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/٤٣٩)، وانظر: المرجع السابق (٣/٤٣٧-٤٤٠).

(٣) انظر: التوحيد لأبي منصور الماتريدي (٢٣١).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٣٣).

أهل الحق فقد اكتفوا بالأدلة العقلية النقلية اليقينية المحصلة لهذا المطلوب، والتي سبقت الإشارة إلى طرف منها^(١).

الفرع الثاني: الرد التفصيلي على دليل الحوادث.

من المعلوم أن الدليل إذا كان مبنياً على مقدمات متعددة، فإنه يكفي لإبطال ذلك الدليل إثبات بطلان بعض تلك المقدمات، فلا يلزم إبطالها جميعاً لإبطال ذلك الدليل، والعكس كذلك، فإن إبطال دليل ما لا يستلزم إبطال جميع مقدماته، بل قد يصح بعضها ويبقى الدليل - بجملته - باطلاً.

وهذا هو ما يقال في النقد التفصيلي لدليل الحوادث، فإن القول ببطلان هذا الدليل على الإجمال لا يعني الحكم على جميع أسسه ومقدماته بالبطلان، بل ثمة تفصيل في ذلك.

وبهذا يُقال: إن مقدمات دليل حلول الحوادث على ثلاثة أقسام^(٢):

القسم الأول: مقدمات صحيحة، سواء كانت نظرية أو ضرورية، على خلاف بين النظار وغيرهم في ضرورة بعضها أو نظريته بما تقدم الإشارة إلى طرف منه أثناء سياق الدليل.

وهذا من مثل قولهم: إن الأعراض والأجسام موجودة، وإن الحادث لا بد له من محدث، بل إن المقصد الأعظم من هذا الدليل - وهو إثبات وجود الله - هو أمر ضروري فطري عند أهل السنة، كما سيأتي تفصيله - إن شاء الله - في مسألة أول واجب على المكلف^(٣).

القسم الثاني: ألفاظ مجملة محتملة لمعانٍ صحيحة وباطلة، وقد يكون

(١) انظر: النبوات لابن تيمية (٤٤).

(٢) انظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين - عبد الرحيم السلمي (٢٠٣).

(٣) انظر: مبحث: قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في أول واجب في المكلف.

اللفظ منها يتناول أنواعاً مختلفة، إما بطريق الإشتراك لاختلاف الاصطلاحات، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع. وذلك من مثل لفظ الحادث والممكن والمتحيز والجسم والجهة والحركة والتركيب والجسم والعرض وغير ذلك.

فمثل هذه الألفاظ ينظر إليها من جهتين: جهة اللفظ، وجهة المعنى: فأما اللفظ، فيتوقف فيه، خصوصاً إذا ما كان مضافاً لله تعالى، فلا يُبْتَدَى ولا يُنْفَى.

وأما المعنى، فلا بد من التفصيل فيه، وتفسير المراد به، وكشف المتشابه منه، فما كان حقاً منه قبل، وما كان باطلاً رُدّاً^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وما تنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس على أحد - بل ولا له - أن يوافق أحداً على إثبات لفظه أو نفيه حتى يعرف مراده، فإن أراد حقاً قُبِلَ، وإن أراد باطلاً رُدّاً، وإن اشتمل كلامه على حقٍّ وباطل لم يقبل مطلقاً، ولم يُرَدَّ جميع معناه، بل يوقف اللفظ، ويفسّر المعنى»^(٢).

القسم الثالث: مقدمات باطلة، فلا بد من ردها.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٢٠-١٢١)، وحول الألفاظ المجملة والموقف منها، انظر: المرجع السابق (١/٤٤-٤٥، ٧٦، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٥٤، ٢٧١) (٢/١٩٩) (٤/١٤٦) (٧/١٧٦، ١٨٥) (١٠/٢٥٨-٢٥٩، ٣٠٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/١١٠) (٣/٣٠٧-٣٠٨) (٥/٢٦٠) (٨/٣٠٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/٤٧، ٤٧٨، ٥٠٨)، منهاج السنة النبوية (٢/١٠٧، ١٣٤-١٣٥، ٢٢٤-٢٢٥، ٥٥٤)، الفتاوى الكبرى (١/٤٥٢-٤٥٣)، الرد على البكري (٢٩٣)، مختصر الفتاوى المصرية (١/٢٤٢).

(٢) الرسالة التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٤١).

كقولهم بالجواهر الفرد، وامتناع حوادث لا أول لها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وفيما يلي بيان لبعض المقدمات الفاسدة أو المجملة، مع إبطالها وقلبها، وذلك حسب ترتيبهم لأسس هذا الدليل ومقدماته:

● **المسألة الأولى: مناقشة الأساس الأول لدليل الحوادث (أن العالم حادثاً) وبيان الخلط في مقدماته، وقلبها على المتكلمين.**

المقصد الأول: قلب قول الكلابية في حد العرض: إن الأعراض

لا تبقى زمانين.

القول بأن العرض لا يبقى زمانين هو قول انفرد به الكلابية، وتبعهم عليه الأشعرية والماتريدية، وإنما اعتمدوا هذا القول ليسلم لهم أصلهم الذي انفكوا به عن مذهب المعتزلة من إثبات ما أثبتوه من الصفات، وأن تلك الصفات ليست أعراضاً، لأن العرض ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين، وما أثبتوه من الصفات ليس كذلك.

والقول بأن العَرَضَ لا يبقى زمانين قولٌ محدثٌ في الإسلام، لم يقل به أحد من السلف، وهو مخالفٌ للمحسوس، ومعلوم البطلان بالضرورة عند جماهير العقلاء، فإنه مما يعلم بالضرورة أن السواد أو البياض أو الطول أو القصر الموجود في عينٍ ما من قبل ساعة هو الموجود الآن بعينه، والقول بأن هذه الأعراض - من الألوان والأحجام وغيرها - قد تبدلت هو مما يعلم فساده بالضرورة، وتأباه بدائه العقول، حتى قال من قال منهم: إن الإسلام عرض، وبهذا فإنه لا يبقى زمانين^(١)، ومنهم من قال: إن الروح عرض، وإن الإنسان يستحدث في كل ساعة عدة أرواح تذهب له روح

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (٤/٥٤).

وتجيء غيرها، وبطلان ذلك ظاهر لا يخفى^(١)، وقد أقر جمع من المتكلمين بأن القول ببقاء بعض الأعراض مما يعلم بالضرورة، كالعلم ببقاء الأجسام^(٢).

فهذا القول عند التحقيق لم يثبت اتفاق طائفة معينة عليه، فإن الأشعرية والماتريدية - وهما أخص الطوائف تبنياً لهذا القول - لم يتحقق إجماعهم عليه، فالقول بعدم بقاء الأعراض قد رده جمع منهم، كالرازي من الأشعرية، والتفتازاني من الماتريدية، وغيرهما^(٣)، بل إن كبيرهم (الرازي) - وهو من أخص من قرر هذه المسألة، ونقل إجماع الأشاعرة عليها^(٤) - قد عاد مرة أخرى ليبطلها، ويبين أن الاعتماد عليها في حدوث الأجسام في غاية الضعف^(٥)، وهذا من تناقضات الرازي البيّنة، بل إنه قد قلبها على أصحابه، حيث قال: «الحقّ عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها، بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو^(٦) انتقل إلى الامتناع الذاتي في

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٣٧) (٦/٤١) (١٢/٣١٨-٣١٩) (١٦/٢٧٥)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٦٠)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٠) (٦/٢٧٠)، الفتاوى الكبرى (٥/٣٠٩)، الصواعق المرسلّة لابن القيم (٢/٦٤٨، ١١٩٣)، وانظر كذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٥/٤٨، ٦٧).

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني الماتريدي (١/١٨٢)، مقالة لأبي الخير البغدادي - ضمن مجموع: (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) د: بدوي (٢٤٤).

(٣) انظر: معالم أصول الدين للرازي - ط. دار الكتاب العربي (٣٧)، شرح المقاصد للتفتازاني الماتريدي (١/١٨١)، شرح المواقف (١/٥٠٢-٥٠٣).

(٤) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٦٥)، التفسير الكبير للرازي (٤/٥٤) (٥/١٢٥).

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٦٨).

(٦) في نسخة معالم أصول الدين ط: دار الكتاب العربي - ت: طه عبد الرؤوف سعد: (فلولا)، وفي ط: مركز الكتاب للنشر - ت: د أحمد السايح، ود: سامي حجازي: (فلو) وهي الأصح.

الزمان الثاني لجاز أيضاً أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر^(١)، وأنه محال^(٢).

فبين إمامهم أن دعواهم امتناع بقاء الأعراض تستلزم القول بأن المحدث لا يحتاج إلى مؤثرٍ مُحدث، وهذا مناقض للغاية من دليل الأعراض، إذ الغاية منه هو تقرير احتياج المحدث إلى مؤثر، وبهذا تكون قاعدتهم هذه مناقضة لأصل دليلهم، وبذلك تنقلب عليهم.

وبيان ذلك أن عدم بقاء الأعراض عند هؤلاء هو وصفٌ ذاتي للعرض، أي أن العرض كان موجوداً بذاته، ثم وجب انتقاله إلى العدم، وما وجب عدمه كان ممتنعاً، فيكون العرض قد انتقل من الوجود الذاتي إلى الامتناع الذاتي.

وإذا جاز انتقال الشيء من الوجود الذاتي إلى الامتناع الذاتي، جاز أيضاً عكس ذلك، أي الانتقال من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، إذ لا فرق بين القضيتين، وانتقاله من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي لا يحتاج معه إلى مؤثرٍ مُحدث، لأن هذا وصف ذاتي له، على ما قرره الرازي.

وإذا جاز ذلك جاز أن يكون هذا العالم قد انتقل من العدم إلى الحدوث من غير أن يحتاج إلى مؤثرٍ مُحدث، فيكون قد حدث من غير مُحدث، وهذا مناقض لأساس دليل الحوادث، وبذلك ينقلب هذا الأصل عليهم.

- ومما تمسك به بعضهم في الحكم للأعراض بأنها لا تبقى: ما جاء في بعض الآيات من تسمية بعض الأشياء التي لا تبقى أعراضاً، من مثل

(١) هكذا في الطبعين، ولعلها (إلى المؤثر).

(٢) معالم أصول الدين-ط. دار الكتاب العربي (٣٧)، وانظر: شرح المقاصد للفتازاني الماتريدي (١/١٨١).

قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] وقوله: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّطْرِنًا﴾ [الأحقاف: ٢٤].

قالوا: «سمى الأموال أعراضاً إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان، ومنه أيضاً قوله تعالى - إخباراً عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب: إنه عارض، لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له - : ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّطْرِنًا﴾ [الأحقاف: ٢٤]»^(١).

والجواب: أن هذا من عجيب الاستدلال، وهو مما ينقلب على قائله.

وبيان ذلك: أن هذا قياس ذو أركان أربعة:

- أصل، وهو: المال.
- وفرع، وهو: الأعراض (كالألوان والطعوم والروائح..).
- وعلة، وهي: العَرَضِيَّة، أي كون هذه الأشياء أعراضاً.
- وحكم، وهو - فيما زعموا - : عدم البقاء.

إذا تبين ذلك فيقال لهم: إن العلة التي ذكرتموها في الأصل تقتضي نقيض الحكم الذي ادعيتموه في الفرع.

فإن هذه الأعراض - المذكورة في الآية - قد أطلقت على الأموال في الآية الأولى، والسحب المُظَلَّة في الآية الثانية - كما صرح به هذا المستدل - والأموال والسحب إنما هي من الأعيان لا من الأعراض.

والأعيان عند هؤلاء المتكلمين وغيرهم لا يصح القول فيها إنها لا تبقى زمانين، بل قد تبقى أزماناً طويلة^(٢)، وهم لا ينكرون هذا، بل يقرون بثبوته

(١) التمهيد للباقلاني (٣٨)، وانظر: الإنصاف له (٢٧-٢٨)، التبصير في الدين للإسفراييني - ت: كمال الحوت (١٥٩)، التفسير الكبير للرازي (١٦٠/١٥)، شرح المقاصد (١٨٠/١).

(٢) ولأجل هذا المعنى رجح أبو منصور الماتريدي تسمية الطعوم والألوان .. إلخ =

ضرورة^(١).

فكانت علة القياس المذكور (العرضية) قد وُجِدَتْ في الأصل (المال) وكان الحكم في هذا الأصل أنه قد يبقى أزماناً، ثم يزول، فإجراء هذه العلة في الفرع (الأعراض، كالروائح والألوان) يقتضي أن يحكم عليها بمثل ما حكم به على الأصل، من أنها قد تبقى أزماناً ثم تزول، فصارت العلة مقتضية لنقيض الحكم، وبهذا يتقلب هذا القياس والاستدلال عليهم^(٢).

ومما استدلووا به من النظر على عدم بقاء الأعراض، قولهم:

(المقدمة الأولى): لو بقي العرض لامتنع زواله.

(المقدمة الثانية): اللازم باطل (لأن إمكان زوال الأعراض معلوم

بالضرورة).

و(النتيجة): أن الملزوم باطل (فرض إمكان بقاء الأعراض)، فيجب

القول بعدم إمكان بقاء الأعراض.

وقد احتج هؤلاء لـ (المقدمة الأولى) بأن قالوا:

لو أمكن زوال العرض بعد بقاءه، لكان زواله مفتقراً إلى سبب.

ثم فرضوا عدة احتمالات لهذا السبب، وزعموا إبطالها، فقالوا: هذا

= صفات على تسميتها (أعراضاً)، قال: «وفي كتاب الله تسمية العرض على إرادة أعين الأشياء، كقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧] وقوله ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا﴾ [التوبة: ٤٢]، فعلى هذا تسمية ذلك صفة أقرب إلى الأسماء الإسلامية». التوحيد للماتريدي (١٧).

(١) وفي ذلك خلاف شاذ نقل عن النظام بأن الأجسام لا تبقى زمانين، بل تتجدد، كالأعراض عند هؤلاء، إلا أن عامة المتكلمين يخالفونه في ذلك، انظر: التفسير الكبير للرازي (٢٩/٩٣)، شرح المواقيف (٢/٦٣٢-٦٣٥)، شرح المقاصد (١/١٨١، ٣١٨).

(٢) انظر: شرح المقاصد (١/١٨٠).

السبب إما أن يكون:

أ] نفس ذات العرض: فيلزم منه أن يمتنع وجود هذا العَرَض؛ لأن ما كان عَدَمُهُ مقتضى ذاته لم يوجد أصلاً.

ب] غير ذات العرض: فإما أن يكون:

١- زوال شرط من شروط وجود العرض: فهذا الزوال يحتاج إلى سبب، ويتسلسل الكلام، والتسلسل باطل، فبطل هذا الاحتمال.

٢- طريان ضد على ذلك العَرَض: وهذا باطل لوجهين:

الأول: لزوم الدور، فإن طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر، كما أن زوال الآخر مشروط بحصول هذا الضد، وهذا دور، والدور باطل.

الثاني: أن التضاد والتنافي إنما هو من الجانبين، فرفع الطاري للباقي ليس أولى من دفع الباقي للطاري، بل الدفع أهون من الرفع؛ لأن فيما يرفع قوة استقرار، وسابقة ثبات لا تكون فيما يدفع.

٣- فاعل مختار، أو موجب مع شرط حادث، وهذا باطل؛ لأنه يلزم منه أن يكون هذا الفاعل له أثر؛ ليصح أنه مؤثر، وعَدَم العرض نفي محض، فلا يصلح أن يكون أثراً.

وببطلان هذه الاحتمالات يبطل فرض إمكان زوال العرض بعد بقاءه، وبه تثبت المقدمة الأولى من أن العرض لو بقي لامتنع زواله^(١).

والجواب عن هذا الاستدلال أنه ينقلب بعينه على أصحابه، وذلك بأن يقال:

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/١٨٠-١٨١).

إن العَرَضَ لو لم يبقَ، فعدم بقائه (فناؤه بعد وجوده) لا بد له من سبب أيضاً، فهذا السبب إما أن يكون:

أ] نفس ذات العرض، أو :

ب] غير ذات العرض: فإما أن يكون:

١- زوال شرط من شروط وجود العرض. أو:

٢- طريان ضد على ذلك العَرَض. أو:

٣- فاعل مختار، أو موجبٌ مع شرطٍ حادث.

وكل هذه الاحتمالات يمكن أن يقال بإبطالها بعين ما ذكروا، وببطلانها يثبت نقيض الفرض، فيثبت أن العرض ممكن البقاء، فكان دليلهم وتمويههم المذكور مُنتِجاً لنقيض حكمهم، وبه ينقلب عليهم^(١).

والتحقيق في مسألة بقاء العرض أن فيها تفصيلاً، فمن الأعراض ما شهد الحس ببقائه، فهو باقٍ، كالألوان والأحجام ونحوها، ومن الأعراض ما شهد الحس بعدم بقائها، كالحركة^(٢).

وببطلان القول بأن العَرَضَ لا يبقى زمانين، فإن الأشاعرة يلزمهم أحد لازمين:

١- فإما أن يصيروا إلى قول المعتزلة من نفي جميع الصفات، لتحقق حدّ العرض على ما أثبتوه من الصفات.

٢- وإما أن يصيروا إلى مذهب السلف من إثبات جميع الصفات الذاتية والفعلية لله تعالى، وترك دليل الأعراض الذي التزموا من أجله نفيها.

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/١٨١)، وقد ذكر في نفس المرجع أجوبة أخرى بالتَّقْضِ وبالْحُلِّ.

(٢) انظر: بيان تلبس الجهمية (٢/٣٨٨).

◆ المقصد الثاني: قلبُ قولِ المتكلمين: إن الأجسام لا تنفكُ من الأعراض.

وأما المقدمة الثالثة من الأساس الأول، وهي قولهم: إن الأجسام لا تنفكُ عن هذه الأعراض الحادثة، ولا تسبقها، فإنها مبنية على قولهم: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، والأجسام قابلة للأعراض، فهي لا تخلو عنها.

والجواب عن هذه المقدمة على مقامين: إبطال وقلب.

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: قولكم: الأجسام لا تخلو من الأعراض، قول مجمل، ويحتاج إلى استفصال من جهتين:

أولاً: ما المراد بالأجسام التي لا تخلو من الأعراض؟

- فإن أريد بها الأجسام المشار إليها، القائمة بذاتها، فهذا قد يسلم لهم، على ما سيأتي في النقطة التالية.

- وإن أريد بها الجواهر المفردة، فذلك لا يسلم لهم، وذلك لعدم ثبوت القول بتلك الجواهر التي لا تقبل الانقسام^(١).

ثانياً: ما المراد بالأعراض الملازمة للأجسام؟

- إن أرادوا أن الجسم لا يخلو من بعض الأعراض، فهذا قد يُسَلَّم لهم.

- وإن أرادوا أنه لا يخلو من جميع أنواع الأعراض - حتى قال من قال: إن كل جسم له طعم ولون وريح، وإن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده^(٢) - فهذا باطل.

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٥)، درء تعارض العقل والنقل (٧٦/٩).

(٢) وهذا قول الأشاعرة، انظر: أصول الدين للبغدادي (٤٠-٤٢، ٥٦)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٣٧)، أبقار الأفكار للآمدي (٣/٥٠، ١٦٤-١٧٥).

وقد أنكر هذه الدعوى جماهير العقلاء، وردّها كثير من أهل الكلام، كالهشامية^(١) والكرامية^(٢)، بل قد ردها جمع من كبار الأشاعرة، كالرازي والآمدي وغيرهما، وبينوا ضعفها، وأنه لا دليل عليها، فإنه «قد يكون الشيء قابلاً للشيء وهو خالٍ منه ومن ضده، كما هو الموجود، فإن القائلين بهذا الأصل التزموا أن كل جسم له طعم ولون وريح وغير ذلك من أجناس الاعراض التي تقبلها الأجسام، فقال جمهور العقلاء: هذا مكابرة ظاهرة، ودعوى بلا حجة، وإنما التزمته الكلاية لأجل هذا الأصل»^(٣).

(١) الهشامية: طائفة من الشيعة تنتسب إلى الهشامين هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه الغالي وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه (البعض يجعلها فرقة واحدة، والبعض يفصل بين أتباع الرجلين على فرقتين)، وجميعهم قد جال بالتجسيم والتجسيد لله، فقال ابن الحكم: هو طويل عريض عميق متساو وهو كالسيكة البيضاء يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة، تعالى الله عن قولهم.

انظر: الملل والنحل (١/١٤٨)، الفرق بين الفرق (٤٧)، شرح المواقف (٣/٦٧٤، ٦٨٢).

(٢) الكرامية: فرقة تنتسب إلى محمد بن كرام وكان من زهاد سجستان، ثم انتقل إلى غرجة، وقد بالغوا وغلّو في الإثبات حتى وصلوا إلى بعض مراتب التشبيه والتجسيم، هذا في الصفات، وأما في الإيمان فهم مرجئة، يجعلون الإيمان هو إقرار اللسان دون اعتقاد القلب ولا عمل الجوارح.

انظر: مقالات الإسلاميين-ت: ريتز (١/٢٢٣)، الفرق بين الفرق (٢٠٢)، الملل والنحل (١/١٠٨)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٦٧).

(٣) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٣٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٠٢-٣٠٣) (٢/١٧٨-١٨٢) (٣/٣٥٥) (٤/٤٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٣٧) (٦/٢٧٤، ٢٨٠-٢٨٣)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٦٣-٢٦٤)، وانظر كذلك: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٦)، في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (١٤٨) حيث قررا إمكان خلو الأجسام من الألوان والطعوم =

وأما قلب الدليل، فمن وجوه:

الوجه الأول: أن غاية هذه المقدمة أن يكون لم تزل الحوادث قائمة به، ونحن نلتزم ذلك - إذا ما أريد بالحوادث صفات الله الذاتية أو الفعلية الاختيارية، على ما سيأتي تفصيله في المقصد القادم - وإن كان لفظ (الحوادث) لفظاً مبتدعاً لا يصح التعبير به ابتداءً، لكن ما أدخلوا فيه من معنى (وهي الصفات الفعلية الاختيارية، مثل كونه يتكلم متى شاء، ويخلق متى شاء) فإنه معنى حق لا نتردد في إثباته، كما أثبتته النصوص، وأقر به أئمة الحديث.

والحاصل أن هذه المقدمة لو صحت فإنما تدل على ما يقر به أهل السنة من أنه لم يزل فعلاً متكلماً متى شاء، وبهذا تنقلب عليهم، ونكون قائلين بموجبها^(١).

الوجه الثاني: أن هذا ينتقض وينقلب عليهم فيما يثبتونه من صفة القدرة، ووجه ذلك:

- أنهم قالوا في هذه المقدمة: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

وقالوا: إن الله لم يزل قادراً.

فيقال لهم: إن معنى كونه لم يزل قادراً أنه لم يزل قابلاً لفعل المقدور، فيلزم من هذا - على حسب قاعدتكم - أنه لم يزل فاعلاً للشيء أو لضده، أي أنه لم يزل فاعلاً للحوادث، وهذا مناقض لما زعموه من استحالة تسلسل

= والروائح، وانظر: أبكار الأفكار للأمدى (٤٣/٣)، غاية المرام له (٢٦٢)، شرح المواقف (٦٣٣/٢).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨١/٦)، درء تعارض العقل والنقل (١٨١/٢) (٦٦/٤).

الحوادث، وبذلك يتقلب عليهم^(١).

الوجه الثالث: أن هذه المقدمة تنقلب عليهم في القدرة من وجه مقارب، أشار إليه إمامهم الأمدي، كما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية، وحاصله أن يقال:

- قولكم: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

يلزم منه: أن القادر على الشيء لم يخل عنه وعن ضده (لأن القادر قابلٌ لفعل المقدور).

- وقولكم: إنه إذا كان قابلاً للحوادث في الأزل فإنه يستلزم إمكان وجودها في الأزل.

يلزم منه أن يقال: إنه إذا كان قادراً على خلق المخلوقات في الأزل (كما تقولون) فإنه يستلزم إمكان وجودها في الأزل، ولا فرق بين الأمرين، فلم أثبم الثاني ونفيتم الأول؟

فهذه معارضة لأصل دليلهم هذا، وبه يتقلب عليهم.

- وإن قالوا (هروباً من هذا الإلزام): إنه قادرٌ في الأزل، مع أن المقدور ممتنع.

- قيل لهم: فيصح إذاً أنه قابل في الأزل، مع أن المقبول ممتنع.

وهذا نقض لقاعدتهم: أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فانقلب عليهم مرة أخرى.

فقول هؤلاء: إن كان قابلاً لهذه الحوادث كان قبوله لها من لوازم ذاته.

يقال لهم فيه: وإن كان قادراً على خلق المخلوقات كانت قدرته عليها

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٨١-٢٨٢).

من لوازم ذاته.

فإن جاز لهم أن يقولوا: إنه كان قادراً عليها في الأزل، مع أنها كانت ممتنعة في الأزل، ثم صارت ممكنة بعد أن كانت ممتنعة (وهم يقولون ذلك).

فإنه يجوز لمعارضهم أن يقول: إنه كان قابلاً للحوادث في الأزل، مع أنها كانت غير موجودة في الأزل، بل كانت ممتنعة، ثم صارت ممكنة، وهذا مناقض لزعمهم أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده).

وأما إن جعلوا إمكان قبول الحوادث في الأزل مستلزماً لوجود تلك الحوادث في الأزل.

فلمعارضهم أن يجعل قدرته عليها في الأزل مستلزماً لوجودها في الأزل، وهم لا يقولون بذلك، بل يقولون بامتناعه، فانقلب دليلهم عليهم^(١).

ومما يؤكد صحة نقض القابلية بالقادرية: أنهم قد اعتمدوا في قولهم هذا على أن القابلية يجب أن تكون من لوازم الذات، قالوا: ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل؛ لأن قابلية الشيء لغيره نسبة بين القابل والمقبول، والنسبة بين الشئيين موقوفة على وجودهما معاً.

فيقال لهم: كل ما ذكرتموه في القابلية ينطبق على القادرية، وعلى الإرادة أيضاً.

فإن القدرة - كالقابلية - هي من لوازم الذات، وهي نسبة بين القادر والمقدور، وكذا الإرادة، وهما قديمتان عندكم، فيلزم على أصلكم أن يكون المقدور المراد موجوداً في الأزل.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٤٧، ٢٧٥-٢٧٧، ٢٨٢-٢٨٣)، منهاج السنة النبوية (٢/٣٨٢-٣٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (٢/١٨١-١٨٥) (٤/٦٢-٦٥).

وإن قلت بامتناع وجود المراد المقدور في الأزل، وجوزتم تأخره، لزمكم تجويز ذلك في القابلية، ومثل ذلك يقال في الخطاب مع المُخاطب، والسمع مع المسموع، والبصر مع المُبْصِر، وغير ذلك من الأمور التي تتضمن نسبةً بين شيئين، ويقولون بإمكان وجود أحد المنتسبين في الأزل دون الآخر^(١).

والحق أن يقال: إن إمكان قبول الحوادث في الأزل حق لا شك فيه (ويراد به دوام اتصافه بالصفات الفعلية)، وهو لا يستلزم قدم آحادها وأفرادها، بل قدم نوع الحوادث، وأن الله لم يزل فعلاً لما يريد، متكلاً بما يشاء.

كما أن كونه قادراً خالقاً في الأزل يستلزم أنه لم يزل يخلق خلقاً بعد خلق، وكل فرد من تلك المخلوقات حادث، ليس منها ما هو قديم. فكان أصلهم هذا مناقضاً لمقدمتهم، ومناقضاً للنتيجة التي خلصوا إليها من هذه المقدمات، وبه ينقلب عليهم.

الوجه الرابع: أن هذا ينقلب عليهم في نفس الحدوث.

فإنهم قد قرروا أن الخالق قد أحدث الأشياء بعد أن لم يكن هناك حادث بلا سبب حادث.

فيقال لهم: فيلزمكم على هذا أن تُجَوِّزوا أن تكون الحوادث قد قامت به بعد أن لم تكن قائمة^(٢).

فإنه قبل أن يحدث الأشياء كان قابلاً لإحداثها ولا بد، وإلا للزم العجز، فيكون قابلاً للشيء مع أنه خلا عنه، وهذا مناقض لقاعدتهم: القابل

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/١٨٤-١٨٥).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٢٦٣).

للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

فإذا جوزوا ذلك لزمهم أن يجوزوا أن تكون الحوادث قامت به، وإن لم تكن من قبل قائمة به، وهذا مناقض لأساس قاعدتهم من أن ما قبل الحوادث لم يخل منها.

قال شيخ الإسلام رحمته: «إن كان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده لزم تسلسل الحوادث، وتسلسل الحوادث إن كان ممكناً كان القول الصحيح قول أهل الحديث، الذين يقولون: لم يزل متكلماً إذا شاء، كما قاله ابن المبارك^(١) وأحمد بن حنبل وغيرهما من أئمة السنة، وإن لم يكن جائزاً أمكن أن يقوم به الحادث بعد أن لم يكن قائماً به، كما يفعل الحوادث بعد أن لم يكن فاعلاً لها، وكان قولنا هو الصحيح، فقولكم أنتم باطل على كلا التقديرين»^(٢).

الوجه الخامس: أن قولهم بأن الأجسام لا تخلو من الحوادث - ومنها الأكوان - ينتقض وينقلب على المعتزلة، حيث إنهم قد زعموا أن الجسم في ابتداء حدوثه يخلو من الحركة والسكون، مع أنه يسمى جسماً في تلك الحالة، فانتقض دليلهم عليهم^(٣).

(١) هو عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي بالولاء المروزي، أبو عبدالرحمن الإمام الفقيه، المجتهد، شيخ الإسلام، الحافظ للحديث والسنة، المجاهد، الزاهد، ولد سنة ١١٨هـ، أجمع العلماء على توثيقه وإمامته، من مصنفات: كتاب الزهد والرقائق مات سنة ١٨١هـ.

انظر: تاريخ بغداد (١٥٢/١٠)، سير أعلام النبلاء (٣٧٨/٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (٣٨٣/٢).

(٣) انظر: في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٧٣ وما بعدها) وقد أجاب على هذا الإيراد بأجوبة بين بنفسه ضعفها، فالنقض بذلك ثابت عليهم.

◆ المقصد الثالث: مناقشة قولهم: (إن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث).

ما ذكره المتكلمون من أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث هو قولٌ مجمل، ولا بد له من تفصيل، وبيانه بما يلي:

- إن أرادوا بالحوادث هنا أعيان الحوادث - أي الحادث المعين، أو الحوادث المعينة المحدودة المحصورة التي لها مبدأ - فهذا صحيح، فإن ما لم يخلُ من أعيان الحوادث ولم يتقدم عليها فهو حادث، وهذا معلوم بالضرورة، لا ينازع فيه عاقل يفهم ما يقول، فإن الحادث المعين هو ما كان له بداية ونهاية، وما كان كذلك، فما لم يتقدمه، بل كان معه أو بعده فإنه يكون حادثاً مثله بالضرورة، لكن هذا ليس هو مورد النزاع.

- وأما إن أرادوا بالحوادث جنسها ونوعها، فهذا لا يسلم لهم. فإن ما لم يخلُ من جنس الحوادث - بحيث لم يزل يقارنه حادث بعد حادث من الأزل وإلى الأبد، فلم يزل قائماً به ما يكون فعلاً له، كالحركة التي تحدث شيئاً بعد شيء - فهذا لا يكون حادثاً، وهذا هو مورد النزاع^(١)، وهو مبني على أن الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة، ولا أول لها هل يمكن وجودها أم لا؟ وهو ما سيأتي بيانه في المقصد التالي.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٢١-١٢٢) (٤/١٦٠) (٨/٣٣٧-٣٣٩) (٩/٧٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٤٢)، منهاج السنة النبوية (١/١٥٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١٤٣). وانظر كذلك: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٩-١١٠).

◆ التفصيل في لفظ (الحوادث)، ونفيه عن الله تعالى.

إن نفي الحوادث عن الله تعالى لم يرد في الكتاب والسنة، وهو إطلاق مجمل يحتاج إلى استفعال:

- ١- فإن أريد بنفي الحوادث: نفي الأمراض والنقائص عن الله، فهذا النفي حقٌّ. فإن الله منزّه عن ذلك، كما نزه نفسه عن السنّة والنوم واللغوب، وعن أن يؤوده حفظ السماوات والأرض.
- ٢- وإن أريد به أنه لا يحل في ذاته شيء من مخلوقاته، فنفي ذلك حقٌّ أيضاً.
- ٣- وإن أريد به أنه لا يحدث له وصف متجدد، لم يكن من قبل، أي أنه لم تحدث له صفة لم يكن متصفاً بأصلها من قبل، فنفي ذلك حقٌّ كذلك.
- ٤- وأما إن أريد بنفي الحوادث نفي الصفات عن الله - سواء مطلق الصفات (كما هو عند المعتزلة) أو بعض الصفات، كالصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئته وقدرته (كما هو عند الكلابية وأتباعهم)، وهم يريدون ذلك - فإن هذا النفي باطل، ولا دليل عليه، فإن أدلة القرآن والسنة متضافرة على إثبات ذلك^(١).

بل إن هذا الأمر - وهو ثبوت قيام الحوادث في ذات الله - قد أقر به إمام الأشعرية، ألا وهو الرازي، حيث قال: «هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية، وأنا أقول: إن هذا القول قد أقر به أكثر أرباب أهل المذاهب، أما الأشعرية، فإنهم يدعون

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٩١، ٥٢٠-٥٢١)، منهاج السنة النبوية (٢/٣٨١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/١٢) (٤/٢٢-٢٤)، شرح العقيدة الطحاوية - ط: المكتب الإسلامي (١٢٨-١٢٩).

الفرار من هذا القول، وهو لازم لهم^(١) ثم عدد أوجه لزوم هذا القول للأشعرية، وكذلك للمعتزلة والفلاسفة، ثم قال: «فيثبت بهذا البحث أن القول بحدوث الصفات في ذات الله قولٌ قال به جميع الفرق»^(٢).

كما ذكر أن نزاع من نازع في ذلك من المعتزلة والأشعرية والفلاسفة إنما هو (نزاع في العبارة) وأنهم قد اعترفوا بوقوع (التغير) بذات الخالق، بل ذكر أن منهم من صرح بإثبات إرادات محدثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى^(٣).

فهذا اعتراف من إمامهم بأن أكثر الطوائف والعقلاء يقرون بهذا المعنى في حقيقة قولهم، وهو قيام الحوادث بذات الله، وإن أنكروه بألسنتهم، حتى الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية^(٤).

◆ المقصد الرابع: الرد على قولهم بامتناع حوادث لا أول لها، وقلب ما احتجوا به على ذلك^(٥).

تقدم البيان بأن المتكلمين إنما تكلموا على هذه المسألة لما رأوا أن المقدمة السابقة (الرابعة) غير كافية في تحصيل المقصود والرد على المخالف من الفلاسفة وغيرهم، وأنه لا بد لهم من بيان امتناع حوادث لا أول لها، ليسلم لهم أن ما لا يخلو من تلك الحوادث - آحادها أو أنواعها - فهو

(١) المطالب العالية للرازي (٧١/٢).

(٢) المرجع السابق (٧٢/٢)، وانظر: الأربعين في أصول الدين له (١٦٨/١).

(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين (١٦٨/١-١٧٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥١/٦)، شرح العقيدة الأصبهانية-ت: د السعوي (٧٥/١).

(٥) المقصود هنا الرد على شبه المتكلمين في هذه المسألة، وأما بيان قول أهل السنة في ذلك، ونقل نصوصهم فقد ذكرته في مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم) لمناسبة الموطن هناك.

حادث، وكما تقدم أيضاً فإن هذه المسألة هي محكُّ الخلاف في هذا الدليل بين المتكلمين وبين من خالفهم من أهل السنة وغيرهم و«هذا الموضوع هو من أعظم الأصول التي يبني عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام، وتبني عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله وخلقه للسموات والأرض، ثم استوائه على العرش، وتكلمه بالقرآن، وغيره من الكلام»^(١).

وقبل قلب ما احتجوا به على هذه المقدمة كان من اللازم الإشارة إلى مسألة التسلسل، وبيان أقسامه، وما هو جائز من تلك الأقسام وما هو ممتنع، فإن قول المتكلمين بامتناع حوادث لا أول لها مبني على قولهم في هذه المسألة.

أولاً: الأقوال في التسلسل.

التسلسل يأتي على قسمين:

١/ تسلسل في المؤثرين (الفاعلين)، بأن يكون للفاعل فاعلٌ، ولذلك الفاعل فاعل، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وهذا التسلسل باطلٌ باتفاق العقلاء، وهو الذي قد جاء فيه قوله ﷺ - كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه - : «يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ، فيقول: من خَلَقَ كَذَا؟ من خَلَقَ كَذَا؟ حتى يَقُولَ: من خَلَقَ رَبَّكَ، فإذا بَلَغَهُ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ، وَلْيَتَّهِ»^(٢).

وفي رواية لمسلم: «يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فيقول: من خَلَقَ السَّمَاءَ من خَلَقَ الأَرْضَ... الحديث»، وفيه: «فَلْيُئَلِّ: آمَنْتُ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ»^(٣).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/١٤٧).

(٢) رواه البخاري (٣/١١٩٤) ح (٣١٠٢)، ومسلم (١/١٢٠) ح (١٣٤).

(٣) مسلم (١/١١٩-١٢٠) ح (١٣٤).

وفي رواية له من حديث أنس بن مالك _: عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله عز وجل: إِنَّ أُمَّتَكَ لَا يَزَالُونَ يَقُولُونَ: مَا كَذَا؟ مَا كَذَا؟ حتى يَقُولُوا: هذا الله خَلَقَ الخَلْقَ، فَمَنْ خَلَقَ اللهُ؟»^(١).

٢/ تسلسل في الآثار، وهو على ثلاثة أنواع:

أ - التسلسل في أعيان الآثار (تسلسل في الآثار المتعاقبة، وتمام التأثير في الشيء المعين)، مثل كونه فاعلاً لهذا بعد هذا، ولهذا بعد هذا، وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا، ولا هذا إلا بعد هذا، وهلم جرأً.

فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة، وعند أئمة أهل الملل، وأهل السنة والحديث^(٢)، ولا يقتضي قدم شيء من العالم بعينه.

ب - التسلسل في أصل التأثير (جنس التأثير)، وهو أن يكون جنس التأثير متوقفاً على جنس التأثير، بحيث لا يحدث شيئاً حتى يحدث شيئاً. فهذا باطل لا ريب فيه، وهو تسلسل في تمام كون المؤثر مؤثراً، وهو من جنس التسلسل في المؤثرين.

ومثال هذا ما احتج به غير واحد من أئمة السنة على أن كلام الله غير مخلوق - مثل سفيان بن عيينة^(٣) والشافعي وأبي عبيد القاسم بن سلام^(٤)،

(١) مسلم (١/١٢١) ح (١٣٦).

(٢) سيأتي - في مبحث (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم) - ذكر أقوال أئمة السنة الدالة على ذلك، وعلى دوام فعل الله وإحسانه وكلامه في الأزل.

(٣) هو سفيان بن عيينة بن ميمون، أبو محمد الكوفي ثم المكي، الهلالي بالولاء، ولد بالكوفة سنة ١٠٧هـ، كان من حفاظ الحديث الثقات، واتفق العلماء على إمامته وجلالته، قال الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز، له كتاب الجامع في الحديث، وكتاب في التفسير، توفي بمكة سنة ١٩٨هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٢/٣٩١)، سير أعلام النبلاء (٨/٤٥٤).

(٤) هو القاسم بن سلام الهروي، الأزدي، الخزاعي بالولاء، الخراساني الأصل، =

وغيرهم - وبيانه أنه قد دل الدليل على أن الله لم يخلق شيئاً إلا بكن، فلو كانت (كن) مخلوقة لزم أن يخلق بكن أخرى وتلك الثانية بثالثة^(١)، وهذا هو التسلسل الممتنع.

لكن بطلان هذا النوع يستلزم أنه لم يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً لشيء، فيلزم عليه ما قرره السلف من دوام نوع الفاعلية، لا دوام مفعول معين، وحينئذ فلا يدل على قدم شيء من العالم، وإنما يدل على قيام الصفات الفعلية بالرب على وفق حكمته ومشيئته.

ج - تسلسل في تمام كون المؤثر مؤثراً، بأن تكون فاعليته للحادث المعين لا تحصل حتى يحصل تمام المؤثر لهذا الحادث المعين، فيلزم تسلسل الحوادث في الواحد، وهذا ممتنع أيضاً باتفاق العقلاء^(٢). هذا مُلَخَّص القول في مسألة التسلسل.

ثانياً: قلب حجج المتكلمين في قولهم بامتناع حوادث لا أول لها.

لقد تقدم البيان بأن أبرز ما احتج به المتكلمون على قولهم بامتناع

= البغدادي، أبو عبيد المحدث، الفقيه، المجتهد، الأديب اللغوي، ولد بهراة سنة ١٥٧هـ، وكان إماماً، وصار أستاذاً بارعاً في القراءات والتفسير، والحديث والفقه واللغة والنحو والتاريخ، توفي سنة ٢٢٤هـ في مكة. انظر: وفيات الأعيان (٤/٦٠)، سير أعلام النبلاء (١٠/٤٩٠).

(١) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (٢/٢٨، ٦٣)، نقض الدارمي على المريسي (١/٢٤٠)، السنة لعبد الله بن أحمد (١/١٦٣)، السنة للخلال (٥/١٠٩)، الإبانة للأشعري (١/٦٥)، الشريعة للأجري (١/١٧٠-١٧١)، الحجة في بيان المحجة (١/٢٣٧، ٢٤٣) (٢/٢٠٩-٢١٠)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/٥٤٦)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٥٣٢-٥٣٣)، شرح النونية لابن عيسى (١/٣١٦).

(٢) انظر: دره تعارض العقل والنقل (١/٣٢٢-٣٢١، ٣٥٢-٣٥١، ٣٦٨) (٢/٢٨٢-٢٨٣) (٩/٢٣٨-٢٤١)، منهاج السنة النبوية (٣/١٢١-١٢٢).

حوادث لا أول لها حجَّتان: قياس النوع على الآحاد، ودليل التطبيق، وفيما يلي بيان وكشف هاتين الشبهتين.

قلب الحجة الأولى (استدلالهم بقياس النوع على الآحاد).

وهذا القياس يناقش بما يلي:

أولاً: أن الفرق بين النوع والآحاد فرقٌ ثابت مستقرٌّ عند جماهير العقلاء فإنَّ العقلاء يفرقون بصريح عقولهم بين الحكم والخبر والوصف لكل واحد واحد، وبين الحكم والخبر والوصف للمجموع في مواضع كثيرة^(١)، وقد أقرَّ بالتفريق بينهما جمع من النظار من مختلف الطوائف^(٢).

قال ابن سينا^(٣): «ليس إذا صح على كل واحد حكمه صح على كل محصّل، وإلا لكان يصح أن يقال: الكلُّ من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود؛ لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود، فيحمل الإمكان على الكل، كما حمل على كل واحد»^(٤).

وقال السهروردي^(٥): «الحكمُّ على الكلِّ بما على كل واحد لا يجوز؛

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٥١/٩)، وانظر تفصيل ذلك في: المرجع السابق (٩/١٤٦-١٤٧)، منهاج السنة النبوية (١/٤٢٥-٤٣٢).

(٢) انظر ما نقله شيخ الإسلام في هذا المعنى عن ابن سينا في درء التعارض (٣/١٣٨)، وعن السهروردي: نفس المرجع (٩/١٣٩)، وفي بيانه أن الأشاعرة يقولون بلازم هذا التفريق: نفس المرجع (٩/١٥١).

(٣) هو أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر الأطباء في وقته، الفيلسوف المنطقي الشهير، ولد عام ٣٧٠هـ نشأ نشأة فلسفية باطنية، توفي عام ٤٢٨هـ، له من الكتب: الشفاء والإشارات والتنبيهات وغيرها كثير. انظر: وفيات الأعيان (٢/١٥٧-١٦٢)، سير أعلام النبلاء (١٧/٥٣١-٢٣٧).

(٤) نقله عنه شيخ الإسلام في درء التعارض (٣/١٧٨-١٧٩).

(٥) هو شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن الحسن بن أميرك السهروردي، ولد بسهرورد =

فإن كل ممكن - غير الحركة - جائز وقوعه دفعة واحدة، وليس كذلك الجميع، وكلُّ واحدٍ من الضدين ممكنٌ في محل، والكل معاً غير ممكن»^(١).

بل إن هؤلاء المتكلمين يلزمهم ما هو من جنس هذا التفريق بين الفرد والمجموع، فإنهم يقولون بالجواهر المفردة، وأن الأجسام تتكون منها، مع أنهم يثبتون للجسم من الأحكام ما لا يثبتونه لتلك الجواهر، فثبت أن مبدأ التفريق بين النوع والآحاد ثابتٌ عند هؤلاء^(٢).

ثانياً: أن القول بأن أعيان الحوادث لها بداية، لا يمكن أن يقاس عليه جنس الحوادث، وسبب ذلك أنه ليس في الخارج مجموعٌ ثابتٌ للحوادث والماضيات حتى يقال: هل يحكم لذلك المجموع بحكم أفراد أم لا؟ وإنما الذهن قد يقدر ذلك، وإنما الموجود في الخارج هو الأفراد المعينة، ونحن نعلم حدوث كل فرد (أو مجموعة معينة) منها، وأن لها بداية، كما نرى ونشاهد تعاقب هذه الأفراد، وليس في هذا العلم ما يوجب ألا تكون دائمة لا أول لنوعها، فإذا قيل في كل واحد من الأفراد: إنه سبقه العدم، لم يحكم على الجنس بأنه سبقه العدم^(٣).

ثالثاً: ومما بيّن هذا أن يقال: إن القياس يشترط له اتحاد العلة والمعنى في الأصل والفرع، فقياس الجملة والنوع على الآحاد إنما يصح إذا كان المعنى الموجود في الفرد المعين يوجد مثله في الجملة (النوع)، ويبطل إذا لم يكن كذلك.

= سنة ٥٤٩، وقتل بحلب سنة ٥٧٨، وعرف بفلسفته الإشراقية.

انظر: وفيات الأعيان (٣١٢-٣١٨/٥) لسان الميزان (٣/١٥٦-١٥٨).

(١) نقله عنه شيخ الإسلام في درء التعارض (٣/١٧٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩/١٥١).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/١٤٦).

فمثال ما صح فيه القياس، إذا ما وصفنا الفرد بإمكان الوجود، فإن ذلك يستلزم وصف الجملة بإمكان الوجود أيضاً، لأن طبيعة الأفراد من هذه الحيشة هي طبيعة الجملة.

ومثال ما لم يصح فيه القياس ما إذا كان الوصف الذي وصف به الفرد لا ينطبق على الجملة، كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة، فإنه ليس كل منها بيتاً ولا إنساناً ولا شجرة، وأجزاء الطويل والعريض والدائم والممتد لا يلزم أن يكون كل منها طويلاً وعريضاً ودائماً وممتدّاً.

فقياس الجملة (والنوع) على الآحاد فيما يتعلق بالدوام هو من النوع الثاني الذي لا يصح فيه القياس، فإن الوصف الذي وصف به الفرد في ذلك لا ينطبق على الجملة، فإنه إذا كان كل فرد من الحوادث المتعاقبة له أول وله آخر، لم يلزم أن يكون النوع كذلك.

لأن معنى حدوث الفرد: أنه وجد بعد أن لم يكن، كما أن معنى فنائه: أنه عُدِمَ بعد وجوده.

وهذا المعنى الموجود في الفرد (وجوده بعد عدمه، وعدمه بعد وجوده) هو معنى يرجع إلى وجود هذا الفرد بعينه وعدمه، لا إلى نفس الطبيعة الثابتة للمجموع.

فإذا كان هذا المعين لا يدوم لم يلزم أن يكون النوع لا يدوم، لأن الدوام إنما هو تعاقب الأفراد، وهذا المعنى يختص بالمجموع، ولا يوصف به الفرد.

وضابط القياس فيما بين الفرد والمجموع أن يقال:

أ- إن كان بانضمام الفرد إلى الفرد يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد: ففي هذه الحال لا يصح قياس المجموع على الفرد، ولا يكون حكم المجموع حكم الأفراد.

وذلك كالجسم الطويل، لا يلزم أن تكون أجزاءه طويلة، والنعيم الدائم، لا يلزم أن تكون أفراده دائمة، وكذلك الحوادث المعينة التي لها ابتداء، لا يلزم أن يكون مجموعها ونوعها كذلك.

ب- إن كان بانضمام الفرد إلى الفرد لا يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد: فإنه يكون حكم المجموع كحكم الفرد.

وهذا كما إذا كان كل فرد موجوداً، فيلزم أن يكون المجموع موجوداً، وإذا قيل: إن كل واحد من الزنج أسود، لزم أن يكون المجموع سوداً.

وبهذا يتبين أن المعنى الثابت لمجموع الحوادث ونوعها غير ثابت في الفرد، فيلزم أن يكون حكم المجموع غير حكم الفرد، وبهذا يكون قياسهم المجموع على الفرد ينتج نقيض ما توصلوا إليه من إعطاء المجموع حكم الفرد، وبذلك ينقلب القياس عليهم^(١).

رابعاً: أن هذا القياس ينقلب عليهم من جهة أخرى، وذلك بالقياس على المستقبل، فهؤلاء قد قالوا: إن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث وله بداية، فيُقَال في مقابله: إن ما لا يخلو من الحوادث ولا يتأخر عنها فهو فانٍ وله نهاية.

وعليه يقال: إننا إذا حكمنا على كل فرد من الحوادث أنه فانٍ وله نهاية، فعلى مقتضى قياسكم فإننا لا بد وأن نحكم على النوع بهذا الحكم، فيلزم على هذا القول بفناء نوع الحوادث في المستقبل، وهو ما ذهب إليه الجهم بن صفوان، وأبو الهذيل العلاف، فقد نَفَيَا ثبوت ما لا يتناهى في المستقبل، فذهب الجهم إلى القول بفناء الجنة والنار، وذهب العلاف إلى فناء حركات أهل الجنة والنار، وهما قد قالا بذلك طرداً لهذا الأصل الفاسد، وهذا ما لا يقول به هؤلاء من الأشاعرة وجماهير المعتزلة وغيرهم.

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/٤٢٦-٤٣٢).

فإن المستقر عند جماهير المسلمين أن كل فرد من أفراد الحوادث المستقبلية فإن، وأما النوع فليس بفان، كما قال تعالى عن نعيم أهل الجنة: ﴿أَكُلُوهَا دَائِبًا وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥]. وقال: ﴿إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ﴾ [ص: ٥٤]، فالدائم الذي لا ينفد هو نوعها، وأما آحادها فليست كذلك، بل هي منقضية.

فحيث لم يلتزم هؤلاء القول بفناء نوع الحوادث في المستقبل، ثبت انتقاض قياسهم هذا، وانقلابه عليهم، حيث كان دليلهم على امتناع تسلسل الحوادث الماضية دالاً على نقيض قولهم في الحوادث المستقبلية، وهذا هو القلب^(١).

قال الإمام ابن أبي العز: «ولما كان تسلسل الحوادث في المستقبل لا يمنع أن يكون الرب سبحانه هو الآخر الذي ليس بعده شيء، فكذا تسلسل الحوادث في الماضي لا يمنع أن يكون سبحانه وتعالى هو الأول الذي ليس قبله شيء؛ فإن الرب سبحانه وتعالى لم يزل ولا يزال يفعل ما يشاء، ويتكلم إذا يشاء»^(٢).

خامساً: أن هذه المقدمة تنقلب على أبي الهذيل العلاف، وقد سبق بيان قوله فيما يتعلق بفناء الحركات، وأنه قد قال به طرداً لهذه المقدمة الرابعة وما تضمنتها من القول بنفي حوادث لا أول لها، فرأى أبو الهذيل أن القول بنفي تسلسل الحوادث في الماضي دون المستقبل تناقض وتحكم لا دليل عليه، فالتزم لذلك نفي تسلسل الحوادث في المستقبل، وتبعاً لذلك فقد قال

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/٤٢٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٠٥)، شرح العقيدة الطحاوية (١٣٤-١٣٨).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (١٣٤)، وقد فرق الجويني وغيره بين الماضي والمستقبل تفريقاً سيأتي بيانه وبيان بطلانه بعد قلب دليل التطبيق.

بفناء حركات أهل الجنة والنار مع بقائهما وبقاء أهلها ساكنين بلا حركة ولا حوادث تقوم بهم.

فيقال في قلب هذا القول: إن قول أبي الهذيل ببقاء الجنة والنار ومن فيهما بلا حوادث تعرض لها (والذي هو لازم المقدمة الرابعة) ينقلب عليه في (المقدمة الثالثة)، والتي زعموا فيها أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، وهاتان المقدمتان من المقدمات الأساسية في الدليل، وبطلان أحدهما يبطل دليل الحوادث من أصله، ويلزمه القول بجواز تعري الجواهر والأجسام من الأعراض، بل ويلزمه القول بجواز قدم هذه الأجسام العارية من الأعراض إجراءً لحكم المستقبل على الماضي، وهذا مناقض لمقصودهم من دليل الأعراض من إثبات قدم الصانع، وبهذا ينقلب هذا الدليل على أبي الهذيل^(١).

وقول أبي الهذيل بفناء حركات أهل الجنة والنار، بل وقول الجهم بفنائهما - وإن لم يقل به جماهير المتكلمين ممن اعتمد هذا الدليل - إلا أنه لازم لهم ولكل من قال بنفي تسلسل الحوادث في الماضي، فيثبت انقلاب هذا الدليل على هؤلاء، ومما يشهد لهذا اللزوم، أن أبا الحسن ابن الزاغوني^(٢) - رغم أنه قد وافق جمهور المتكلمين على قولهم - إلا أنه أقر بأن قول الجهم وأبي الهذيل هو مقتضى القياس العقلي على قول المتكلمين، ولكن السمع جاء ببقاء الجنة والنار، فقلنا به^(٣)، قال شيخ الإسلام رحمته الله ردّاً على هذا القول: «إن ما كان ممتنعاً في العقل لا يجيء السمع بوقوعه، فإن

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/٣١٠-٣١١).

(٢) هو علي بن عبيد الله أبي الحسن الزاغوني الفقيه الحنبلي، له المصنفات الكثيرة في الأصول والفروع، وله يد في الوعظ، من مصنفاته: الإيضاح في أصول الدين.

انظر: لسان الميزان (٤/٢٤٢)، البداية والنهاية (١٢/٢٠٥)، العبر في خبر من غير (٤/٧٢).

(٣) انظر: الرد على من قال بفناء الجنة والنار لابن تيمية (٤٥).

السمع لا يخبر بوجود ما كان ممتنعاً في العقل»^(١).

قلب الحجة الثانية (برهان التطبيق).

احتجاج المتكلمين ببرهان التطبيق على منع ما لا نهاية له من الحوادث الماضية، يجاب عنه بما يلي:

أولاً: أن قولهم بامتناع التفاضل في القدر غير المتناهي إنما يرد في الجانب غير المتناهي من السلسلتين المفروضتين، وأما وقوع التفاضل في الجانب المتناهي فلا محذور فيه، ولا نسلم لكم بامتناعه، حيث تكون السلسلتان متطابقتين في الطرف غير المتناهي، ومتفاضلتين في الطرف المتناهي، وحينئذ فلا يكون الزائد مثل الناقص، ولا يكونان متناهيين من جانب الماضي^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله «نحن نسلم أنها متناهية من الجانب المتناهي، لكن لم قلت^(٣): (إذا كانا متناهيين من أحد الجانبين كانا متناهيين من الجانب الآخر)؟!... والتفاضل وقع من الجانب المتناهي، لا من الجانب الذي ليس بمتناه، فلم يقع فيما لا يتناهي تفاضل»^(٤).

فغاية ما يذكرون أن ما لا ابتداء له من الحوادث لا يزال في زيادة شيئاً بعد شيء، وهذا لا محذور فيه^(٥).

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٠٤، ٣٨٩-٣٩٠) (٩/٢٠١)، منهاج السنة النبوية (١/٤٣٣-٤٣٤)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٦).

(٣) الخطاب للرازي.

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٢/٣٦٨-٣٦٩).

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/٣٦٢).

ولتقريب الصورة ففي هاتين السلسلتين المفروضتين من الطوفان ومن الهجرة، لو فرضنا وجود ناظر إليهما في زمن آدم ﷺ، فإنه سيكون له نظران، فإن نظر إليهما من جانب الماضي غير المتناهي، فإن السلسلتين ستتطابقان بالنسبة له، وإن نظر إليهما من ناحية المستقبل المتناهي، فإن السلسلتين ستتفاضلان، فاختلاف الحكم لاختلاف جهة النظر، وهو جائز سائغ، وهذا بين لمن تأمله.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «نحن نعلم أنه من الطوفان إلى ما لا نهاية له في المستقبل أعظم من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل، وكذلك من الهجرة إلى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطوفان إلى ما لا بداية له في الماضي، وإن كان كل منهما لا بداية له، فإن ما لا نهاية له من هذا الطرف وهذا الطرف ليس أمراً محصوراً محدوداً موجوداً، حتى يقال: هما متماثلان في المقدار، فكيف يكون أحدهما أكثر؟ بل كونه لا يتناهى معناه: أنه يوجد شيئاً بعد شيء دائماً، فليس هو مجتمعاً محصوراً، والاشترار في عدم التناهي لا يقتضي التساوي في المقدار إلا إذا كان كل ما يقال عليه إنه لا يتناهى له قدر محدود، وهذا باطل، فإن ما لا يتناهى ليس له حدٌ محدود، ولا مقدار معين»^(١).

وقد بين الأمدي أن برهان التطبيق يتضمن مغالطة، إذ هو يتضمن قبول غير المتناهي لنفس النسب والأحكام التي قبلها الكميات المتناهية، وهذا غير مسلم^(٢).

ثانياً: وإن قالوا بالتطبيق بينهما من الطرف الذي يلينا، فإننا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين، لا بين

(١) منهاج السنة النبوية (١/٤٣٣).

(٢) انظر: غاية المرام (٩-١٤)، الأمدي وآراؤه الكلامية (١٨٨).

المتفاضلين^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وإذا قال القائل: نحن نطبق بينهما من الطرف الذي يلينا، فإن استويا لزم أن يكون الزائد مثل الناقص، وأن يكون وجود الزيادة كعدمها، والشيء مع عدم غيره كهو مع وجوده، وإن تفاضلا لزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه متفاضلاً.

قيل: التطبيق بينهما من الجهة المتناهية مع تفاضلهما فيها ممتنع، وفرض الممتنع قد يلزمه حكم ممتنع، فإن الحوادث الماضية من أمس إذا قدرت منطبقة على الحوادث الماضية في اليوم كان هذا التطبيق ممتنعاً، فإنه يمتنع أن يطابق هذا هذا، فإن الجملتين متفاضلتان، ومع التفاضل يمتنع التطبيق المستلزم للمعادلة والاستواء^(٢).

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٠٤، ٣٩٠) (٢/٣٦٢) (٩/٢٠١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/٣٩٠).

وقال الشيخ محمد عبده - مبيناً امتناع هذا الفرض - : «ونحن نقول: إنه [أي دليل التطبيق] سفسطة، فإن العقل لا يسوّغ انطباق الرأسين إلا بجذب غير المتناهي الناقص ليصل إلى الرأس الزائد، أو ينمو الناقص حتى يصل إلى الزائد، أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص، أو بتخلخل الناقص أو بتكاثف الزائد حتى يتساوى رأسهما، أو بعطف الزائد إلى رأس الناقص.

والأول محال؛ لمكان عدم المتناهي، إذ غير المتناهي لا يجذب وإلا لزم الطرف فيما فرض لا طرف، فيتناهى بلا احتياج إلى تطبيق، وما بعده - إلا الأخير - لا يستلزم انطباق كل جزء على جزء محالاً... فلم يبق إلا الأخير، فإذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان فذلك فرض جائز، والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على كل جزء من أجزاء الأخرى حكم باطل، للزوم تساوي الناقص والزائد... وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين انطباق كل جزء على كل جزء، بل ما كان في المنحنى لم ينطبق عليه شيء، ولم تظهر الزيادة في الطرف الآخر... حاشية الشيخ محمد عبده على شرح العقائد العضدية (٣٧-٣٨)، وضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني (٧/٢١٦-٢١٧).

ثالثاً: أن الفرض الذي فرضوه في السلسلتين إنما هو تقدير يتوهمه الذهن، ولا حقيقة له في الخارج، بل هو ممتنع، وبيان ذلك أن يقال: إن هذا التطبيق المزعوم قد فرض بين سلسلتين متباينتين، إحداهما من الطوفان والأخرى من الهجرة، ثم يتم التطبيق بينهما على ما ذكر.

وهذا الأمر لا يمكن وجوده، فإن كل ما قيل فيه إنه لا يتناهى في الماضي - سواء من أعيان الأجسام المحدثه شيئاً بعد شيء، أو وحدات الزمن المحدثه، أو غير ذلك - فإن القدر الممتد إلى الأزل والمنتهي بالطوفان، هو نفس القدر الذي استمر فيما بعد ذلك إلى الهجرة، فلا وجود لسلسلتين متباينتين حتى يقال بالتطبيق بينهما.

أي إن سلسلة المحدثات المبتدئة بالهجرة، والممتدة إلى الماضي، إذ وصل تسلسلها إلى الطوفان، ثم استمرت إلى الأزل، ففي زمن ما قبل الطوفان ستلتقي السلسلتان، وتكونان شيئاً واحداً، بل في الحقيقة ليس هناك سلسلتان، لا في الخارج، ولا حتى في الفرض الذهني السليم، بل هي سلسلة واحدة ممتدة من الأزل، وإنما فرض قطعها في زمن الطوفان، ثم استمرت، ثم قطعت مرة أخرى في الهجرة.

فتبين بهذا أن مجرد فرض سلسلتين غير متناهييتين، إنما هو غلط ذهني، وهو فرضٌ ممتنع، وفرض الممتنع قد يعطي نتيجة ممتنعة.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «لا نسلم إمكان التطبيق، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له، وأحدهما انتهى أمس، والآخر انتهى اليوم، كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى أمس ممتنعاً لذاته، فإن الحوادث إلى اليوم أكثر، فكيف تكون إحداهما مطابقة للأخرى؟! فلما كان التطبيق ممتنعاً جاز أن يلزمه حكمٌ ممتنع»^(١).

(١) دره تعارض العقل والنقل (٢/٣٦٧-٣٦٨)، وانظر: الرد على من قال بفناء =

ولذلك لما نُقِض هذا الدليل على بعض المعتزلة حين قالوا: بثبوت معدومات لا تنهاى، لم يجدوا مهرباً إلا أن يقولوا: «إن الزيادة والنقصان إنما يجوزان فيما يتناهى، وقد علمنا بالدليل أن المعدومات لا تنهاى»^(١).

فيقال: إن هذا الإقرار مبطل لأصل الاحتجاج ببرهان التطبيق في كل قضية قيل فيها إنها لا تنهاى، وهذا ما نقوله في تسلسل الحوادث الماضية، فإن تقدير الزيادة والنقص فيها خيال ذهني لا حقيقة له في الخارج، وبه يبطل الاحتجاج ببرهان التطبيق على إبطالها.

رابعاً: أن هذا الدليل ينتقض وينقلب عليهم في سلسلة تضعيف الأعداد، فلو فرضنا سلسلتين، الأولى هي سلسلة تضعيف الواحد (١، ٢، ٤، ٨، ...)، والثانية هي تضعيف العشرة (١٠، ٢٠، ٤٠، ٨٠، ...)، فإننا نعلم أن تضعيف الواحد أقل من تضعيف العشرة، ولم يمنع ذلك أنهما ممتدتان إلى ما نهاية له، كما يقر به هؤلاء وجميع العقلاء من أن تضعيف الأعداد غير متناهٍ في الفرض الذهني، فوقع التفاضل بين اللامتناهيين، ولم يكن ممتنعاً كما زعموا، فكذلك يقال في الحوادث^(٢).

وقد ذكر الآمدي هذا الاعتراض على برهان التطبيق، وبين «أنه ليس كل جملتين وقعت بينهما الزيادة بأمر متناهٍ يكونان متناهيين»^(٣)، وذكر أن هذا ينتقض عليهم بالأعداد، وقرر أن هذا النقص في الأعداد - وإن كان تقديراً

= اللجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٦)، وانظر في نفس المعنى: لباب الإشارات والتنبهات للرازي (١٥٩).

(١) قال ذلك أبو رشيد النيسابوري المعتزلي، كما في كتاب: في التوحيد (ديوان الأصول) له (٢٥٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/٤٣٤)، درء تعارض العقل والنقل (٢/٣٦٧) (٣/٤٣)، التحقيق التام لمحمد الحسيني الظواهري (٤١-٤٢).

(٣) غاية المرام للآمدي (١١).

ذهنياً - إلا أن وضع القياس المذكور فيه على نحو وضعه في الأمور الموجودة بالفعل، فالفرق بينهما من هذه الناحية غير مؤثر^(١)، كما ذكر هذا النقض الرازي من قبله، ولم يجب عليه^(٢)، وأشار إليه أيضاً بعض المعتزلة^(٣).

كما بين الآمدي وغيره أن هذا البرهان ينتقض أيضاً بـ «ما يختص بمذهب المتكلم من اعتقاد عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته»^(٤).

كما أنه ينتقض على المعتزلة أيضاً في المعدومات - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - فإن من مذهب المعتزلة أن المعدوم شيء ثابت في العدم^(٥)، ومن مذهبهم أن المعدومات لا تنتهي^(٦)، مع أن إجراء برهان التطبيق عليها يقتضي تنهيتها (بفرض سلسلتين من المعدومات إحداها أنقص من الثانية... إلخ)، وبهذا يبطل الاحتجاج ببرهان التطبيق.

خامساً: أن هذا الدليل ينقلب عليهم في المستقبل، فإن هؤلاء - كما سبق - لا يمنعون تسلسل الحوادث في المستقبل، فيقال لهم: إذا فرضنا نفس السلسلتين، لكن الأولى من الطوفان إلى ما لا نهاية له

(١) انظر: غاية المرام للآمدي (١١)، أبحاث الأفكار له (١/٢٣١-٢٣٢)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٤٣-٤٤).

(٢) انظر: لباب الإشارات والتنبيهات للرازي (١٥٨-١٥٩).

(٣) انظر: الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٩١-١٩٢).

(٤) غاية المرام (١٢)، وانظر: الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٩٢).

(٥) انظر مسألة: الأصل الأول عند ابن عربي، وهو قوله: (إن المعدوم شيء ثابت في العدم)، ضمن مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود).

(٦) انظر: في التوحيد (ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي (٢٥٨).

في المستقبل، والثانية من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل، ثم طبقنا بينهما، فإن تساوتا لزم أن تكون الزائدة (الأولى) مثل الناقصة (الثانية) وهذا محال، وإن تفاضلتا، لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى، وهو محال عندهم.

فدليلهم هذا دل على منع الحوادث في المستقبل، وهم قائلون بذلك [أي بأبدية الحوادث المستقبلية]، فانقلب هذا الدليل عليهم^(١)، وهذا النقض قد أشار إليه الآمدي من الأشاعرة^(٢)، وبعض المعتزلة^(٣).

تفريق الجويني وغيره بين التسلسل الماضي والمستقبلي، والرد على تفريقه وقلبه:

لقد زعم الجويني وغيره أن الممتنع إنما هو التسلسل في الماضي في الحوادث، وأن التسلسل في المستقبل لا يمتنع، وفرّق بين الماضي والمستقبل - خروجاً من هذا الإلزام - بما حاصله:

أنك إذا قلت: (لا أعطيك درهماً إلا أعطيك بعده درهماً) كان هذا ممكناً، وعلى هذا يحمل إمكان تسلسل الحوادث المستقبلية.

ولكنك إذا قلت: (لا أعطيك درهماً حتى أعطيك قبله درهماً) كان هذا ممتنعاً، وعلى هذا يحمل امتناع الحوادث الماضية عنده^(٤).

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٠٤) (٢/٣٦٧)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٨).

(٢) انظر: غاية المرام (١٢-١٣).

(٣) انظر: الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٩١).

(٤) المشهور أن هذا التفريق من قول أبي المعالي الجويني، وقد رأيت نحواً من هذا التفريق في كلام أبي منصور الماتريدي (المتوفى سنة ٣٣٣هـ، أي قبل الجويني بقرابة القرن ونصف القرن)، حيث قال الماتريدي في كتابه (التوحيد ص ١٤) -رداً على الإلزام بالمستقبل-: «وأيضاً، إن الشيء إذا لم يكن إلا بغير يتقدمه -وذلك شرط كل الأغيار- فيبطل كون الجميع، ولا كذلك أمر البقاء، ألا يُرى أن من قال لآخر: =

والواقع أن هذه مغالطة أخرى من أبي المعالي، وبيان ذلك بما يلي:
 أولاً: أن هذا التفريق بالمثالين المذكورين ليس متعلقاً ببرهان التطبيق، وإنما هو متعلق بأصل المسألة (حوادث لا أول لها)، وإلا فنقض برهان التطبيق بالمستقبل ثابت، فالممتنع المذكور في ما يتعلق بالتطبيق من جهة الماضي يتأتى القول بمثله في المستقبل، والتفريق بالمثالين المذكورين غير مؤثر في هذا النقض البتة، وهذا بينٌ بأدنى تأمل.

ثانياً: أن وجه الامتناع في المثال الثاني الذي أورده ليس متعلقاً بكونه تسلسلاً في الماضي، وإنما هو من جهة أنه رتب نفي أمرٍ مستقبليٍّ (لا أعطيك درهماً) على وجود أمرٍ مستقبليٍّ مثله قبله (حتى أعطيك قبله درهماً) فجعل نفي الأمر المستقبلي مشروطاً بحصول مثله قبله، فهو قد نفي الأمر المستقبل حتى يوجد أمر مستقبل مثله، وهذا المثلٌ منفيٌّ حتى يوجد مثله قبله، وهكذا، فيلزم على ذلك التسلسل الممتنع، لكن هذا المثال لا ينطبق أبداً على مسألة التسلسل الماضي، وإنما هو كما لو قيل: (ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك بعده درهماً)، فهذا فيه نفيٌّ للأمر الماضي حتى يوجد أمرٌ ماضٍ مثله بعده، وهو ممتنع، كما أن مثال الجويني الثاني فيه نفي المستقبل حتى يوجد مستقبل، فهو قياس مع فارق، وهو قياس باطل، وهو «كما لو قيل: (لا يوجد هذا حتى يوجد هو نفسه)، فيقتضي أن يكون وجوده قبل وجوده، بل في حال عدمه، فيكون قد جعل موجوداً حال كونه معدوماً، وهذا ممتنع بين الامتناع»^(١).

= لا تأكل شيئاً حتى تأكل غيره - وكذا كل غير فيه ذلك الشرط - فبقي أبداً غير آكل، ولو قال: كلما أكلت لقمة فكل أخرى، فهو يبقى أبداً في الأكل، فمثله الأول». وانظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني (٤٧)، الشامل له - ط: دار الكتب العلمية (٨٧-٨٨)، منهاج السنة النبوية (١/٤٣٥).
 (١) درء تعارض العقل والنقل (٩/١٨٧).

قال شيخ الإسلام رحمته الله عن مثال الجويني هذا: «هذا المثال ليس بمطابق؛ لأن قوله: (لا أعطيك) نفي للحاضر والمستقبل، ليس نفيًا للماضي، فإذا قال: (لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئاً إلا أعطيتك قبله شيئاً) اقتضى أن لا يُحدث فعلاً الآن حتى يُحدث فعلاً في الزمن الماضي، وهذا ممتنع، أو بمنزلة أن يقول: (لا أفعل حتى أفعل)، وهذا جمع بين النقيضين»^(١).

ثالثاً: أن القياس الصحيح في مثاله - فيما يتعلق بالتسلسل الماضي - أن ينفي الأمر الماضي حتى يكون قبله أمرٌ ماضٍ، وهذا ممكن، فيقول: (ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً)، فيجعل أمراً ماضياً قبل أمرٍ ماضٍ، وهذا لا محذور فيه، كما أن الجويني - في المثال الأول - قد جعل أمراً مستقبلاً بعد أمرٍ مستقبلي، فيما يتعلق بالتسلسل في المستقبل، وذلك في قوله: (لا أعطيك درهماً إلا أعطيتك بعده درهماً)، فإذا صدق هذا المثال في المستقبل، لزم صدق المثال الذي قبله في الماضي، وانقلب هذا الإيراد عليهم وإن بطل هذا بطل ذاك، ولا فرق^(٢).

وبهذا يتبين أن ما مثل به الجويني للهروب من الإلزام المستقبلي إنما هو مغالطة لفظية عقلية لا أكثر^(٣).

رابعاً: أن إيراد الجويني هذا ينقلب عليه، ذلك أن المثال الذي ذكر الجويني امتناعه (لا أعطيك درهماً حتى أعطيتك قبله درهماً) لو استقام لكانت دلالته على نفي تسلسل الحوادث في المستقبل أقرب منه إلى نفيها في

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/٣٥٩)، وانظر: المرجع السابق (٩/١٨٦-١٨٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/٤٣٦)، درء تعارض العقل والنقل (٩/٨٧-٨٨، ١٨٦-

١٨٧)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٣٦).

(٣) وثمة نقوض أخرى على هذا البرهان، انظرها في: درء تعارض العقل والنقل (٩/

٢٠١-٢٠٢)، الرد على من قال بفناء الجنة والنار لابن تيمية (٤٩).

الماضي، لأن هذا المثال فيه تطرق إلى الأفعال المستقبلية، لا الماضية، فلو صح هذا الإيراد لانقلب على الجويني، لأنه يقر بتسلسل الحوادث المستقبلية دون الماضية، ولكنه لا يستقيم لا في الماضي ولا في المستقبل.

وبطلان ما أورده الجويني وغيره في التفريق بين التسلسل الماضي والمستقبل يسلم قلب دليل التطبيق عليهم فيما يسلمون به من التسلسل المستقبلي في الحوادث^(١)، ويلزمهم إما نفي الأمرين، أو إثباتهما، وأما التفريق فتحكم لا حجة له.

وبما سبق يتبين بطلان دليل التطبيق، وبطلان دلالة على نفي التسلسل الماضي للحوادث، وأنه مجرد سفسطة وتمويه لا حقيقة له، ولذا فقد رده وزيفه عدد من المتكلمين، كالآمدي وغيره، حيث ذكر الآمدي أن برهان التطبيق لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة ولا على قواعد المتكلمين^(٢).

وبهذا أيضاً يبطل ما زعمه المتكلمون من بطلان التسلسل في الحوادث، فإن التسلسل الممتنع هو التسلسل في الفاعلين، وأما التسلسل في أعيان الآثار، مثل كونه فاعلاً لهذا بعد هذا، ولهذا بعد هذا إلى ما لا نهاية له، فهذا التسلسل جائز في الماضي كما يقر هؤلاء بجوازه في المستقبل.

وهذا النوع من التسلسل لم يستقم لهؤلاء دليل على بطلانه، وقد أقر به الفلاسفة، كما أقر به أئمة أهل الملل من أهل الحديث والسنة، بل قد أقر به بعض أئمة الأشاعرة، فقد صرح جلال الدين الدواني - وهو من أئمة الأشاعرة المتأخرين - بأن التسلسل المحال هو ما يكون في الأمور

(١) ولهم تفريق آخر بين تسلسل الماضي والمستقبل، فانظر إليه مع الجواب عليه في: الرد على من قال بقاء الجنة والنار لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٨).

(٢) انظر: أبقار الأفكار للآمدي (١/٢٢٩-٢٣٢)، غاية المرام له (٩-١٢)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٤٠-٤٧).

المجتمعة في الوجود، بخلاف التسلسل في الحوادث اليومية، فهو تسلسل في الأمور المتعاقبة، وهو غير محال، ولا يستلزم قدم العالم، بل يستلزم حدوثه^(١).

- ومما يشار إليه في هذا المقام أن الأشاعرة - كالرازي وغيره - عندما ردوا على قول الجهم بفساد الجنة والنار، قالوا ضمن ردهم عليه: «هذه الماهيات لو زالت إمكاناتها لزم أن ينقلب الممكن لذاته ممتنعاً لذاته، ولو انقلبت قدرة الله من صلاحية التأثير إلى امتناع التأثير لانقلبت الماهيات، وذلك محال، فوجب أن يبقى هذا الإمكان أبداً»^(٢).

فيقال لهؤلاء: إن هذا الاعتراض بعينه ينقلب عليكم فيما يتعلق بالمبدأ، فإن مضمون قولكم بامتناع حوادث لا أول لها، وأن الرب لم يزل معطلاً من الخلق ما لا نهاية له من الأزمان، أن هذه المخلوقات قد انقلبت من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهذا ممتنع، كما أن انقلابها من الإمكان إلى الامتناع ممتنع.

● المسألة الثانية: مناقشة الأساس الثاني لدليل الحوادث أن كل حادث لا بد له من محدث، وقلبه على المتكلمين.

الأساس الثاني لدليل الحوادث يناقش من نواح ثلاث:

الناحية الأولى: أن هذا الأساس (حاجة الحادث إلى محدث)، هو أساس صحيح لا نقاش في صحته، فإن حاجة المخلوق إلى الخالق مما

(١) انظر: شرح العقائد العضدية، بحاشية الشيخ محمد عبده - ت: سليمان دنيا، مؤسسة الرسالة (١/٧٨-٨١)، وضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني (٧/٢٠٠ وما بعدها)، وسيأتي التفصيل في أنواع التسلسل في مبحث (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم).

(٢) التفسير الكبير للرازي (٢٩/١٨٥).

يعلم بضرورة العقل، ولذا احتج الله بها على المشركين في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [التور: ٣٥].

فإن «كون هذا البناء لا بد له من بان، وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب، وهذا الثوب المخيط لا بد له من خياط... وهذا الضرب والرمي والطعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن. فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء، ولا يفتقر في العلم بها إلى دليل... [و] هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة»^(١).

الناحية الثانية: أن ما استدل به عبد الجبار وغيره على هذه القضية من حاجة أفعالنا إلينا هي قضية مسلمة أيضاً، على أن هذه الحاجة فيها إجمال، فإن كانت حاجة فعل إلى فاعله، على أن يكون الفعل والفاعل من خلق الله، فهذه قضية صحيحة، وأما إن كانت حاجة مخلوق إلى خالقه، على أن يكون هذا الإنسان الفاعل هو الخالق لهذا الفعل، فهذا قولٌ باطل، وهو المتفق مع مذهب المعتزلة في أن الإنسان خالق لفعله، وليس هذا مقام تفصيل هذه المسألة.

إنما الذي يقال هنا: إن هذا الاستدلال الاعتزالي لا يستقيم على أصل المعتزلة.

وقد بين الرازي ذلك بما حاصله: أنه إذا كانت الأفعال واجبة الوقوع عند إرادة الإنسان لفعلها - كما في استدلالهم السابق - فإذا حصلت تلك الأفعال، فلا يخلو من حالين:

أ/ أن تكون الإرادة - التي حصل بها الفعل - من العبد، فهذا يستلزم أن تقع إرادة أخرى من العبد لهذه الإرادة، وتقع لتلك الإرادة إرادة، وهذا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٢١-١٢٢).

يستلزم التسلسل، وهو باطل.

ب/ أن تكون الإرادة - التي حصل بها الفعل - من الله، فحينها لا يكون العبد مستقلاً بفعل نفسه، وذلك مناقض لمذهب المعتزلة^(١).

والحق أن هذا النقض - وإن كان يبطل قول المعتزلة القدرية - فإنه لا يصحح قول الجبرية^(٢)، بل يقال: إن هذه الإرادة من الله خلقاً، ومن الإنسان فعلاً، كما هو مذهب أهل السنة في القدر.

الناحية الثالثة: أن هذا الأساس الصحيح (حاجة الحادث إلى مُحدث) ينقلب على المتكلمين فيما قرروه ضمن مقدمات الأساس الأول، من القول بأن جنس الحوادث حادث، وأن الله تعالى كان - ما لا نهاية له من الأزمان - غير فاعل ولا متكلم، حتى أحدث هذا العالم، وهذا الانقلاب يتبين من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الأساس (كون الحادث يحتاج إلى مُحدث) راجع إلى أصل امتناع الترجيح بلا مُرَّجِح، ذلك أن العالم قبل حدوثه قد كان ممكن الوجود، أي إنه كان قابلاً للوجود، وقابلاً للاستمرار على العدم، فانتقاله من العدم إلى الوجود يستدعي وجود مرجح رجَّح هذا الجانب على الجانب الآخر.

(١) انظر: المطالب العالية للرازي (١/١٢٤).

(٢) الجبرية: من الجبر، وهو نفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف، قيل: خمس فرق، فمنهم من لا يثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً وهم الجبرية الغالية الخالصة، كالجهنم بن صفوان، ومنهم من يثبت له قدرة غير مؤثرة، وهم الجبرية المتوسطة.

انظر: الملل والنحل (١/٨٥)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٦٨)، البرهان للسكسكي (٤٢).

والارتباط بين هاتين القضيتين (حاجة الحادث إلى مُحدث) و (حاجة الراجح إلى مرجح) أمر قد شهد به المتكلمون، فقد قال الرازي: «العمدة في إثبات الصانع احتياج المُمكن إلى المؤثر، فلو جَوَزنا ممكناً يترجح أحد طرفيه على الآخر بلا مرجح لم يمكننا أن نحكم لشيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وذلك يسد باب إثبات الصانع»^(١).

وعند ذلك يُقال: إن حقيقة قول المتكلمين هي إثبات الترجيح بلا مرجح، ذلك أنهم يرون أن الله تعالى كان معطلاً عن الفعل ما لا نهاية له من الأزمان، ولم يكن شيء معه، ثم فعل من غير تجدد أمر حادث أوجب كونه فاعلاً، وأن العالم قد وجد من غير تجدد سبب اقتضى حدوثه، وقد قالوا بذلك فراراً من القول بحدوث الحوادث بذاته، ومن القول بتسلسل الحوادث في الماضي، فاحتاجوا لذلك أن يثبتوا إرادة قديمة أزلية، يتأخر عنها المراد، ثم يحدث بعد ذلك، من غير سبب حادث.

فكان أصل دليل الحوادث عند المتكلمين هو منع الترجيح بلا مرجح، والحدوث بلا محدث، ولكنهم عند تقريرهم لهذا الدليل قد ذكروا ما يناقض هذا المقصود، حيث قالوا بالترجيح بلا مرجح، وهذا مناقض للضرورة العقلية، بل مناقض للمقصود الأصلي من هذا الدليل، فانقلب هذا الدليل عليهم، وعاد على أصله بالبطلان، وكان سبباً في استطالة الفلاسفة الدهرية عليهم من هذا الباب^(٢)، بل قد ذكر شيخ الإسلام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن هذا المأخذ على

(١) نهاية العقول للرازي، نقلاً عن: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٢٧)، وانظر: المسائل الخمسون في أصول الدين للرازي (٢٧)، المسامرة شرح المسامرة (٤١-٤٢).
 (٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/٤٢٥)، شرح حديث عمران ضمن مجموع الفتاوى (١٨/٢٢٣)، مجموع الفتاوى (٨/١٣٥-١٣٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٢٦) (٣/٣٦٩-٣٧٠) (٤/٤٥) (٩/١٦٨-١٧١)، منهاج السنة النبوية (١/٣٩١-٣٩٣)، بيان تليس الجهمية (١/٢٠٥)، الصفدية (٢/٨٩-٩٠).

المتكلمين: «هو أصعب المواضع على المتكلمين في بحثهم مع الفلاسفة في مسألة حدوث العالم، وهذه الشبهة أقوى شبهة للفلاسفة»^(١).

وقال كُتَّابُه: «وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم، يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث، ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضوع، وقال لهم الناس: هذا ينقض الأصل الذي اثبتتم به الصانع، وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، فإذا كانت الأوقات متماثلة والفاعل على حال واحدة - لم يتجدد فيه شيء أزلاً وأبداً - ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح»^(٢).

وقال كذلك: «مبنى دليلكم على أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح... ومن المعلوم أن القول بترجيح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح، أو ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا سبب يقتضي ذلك: باطلٌ في بديهة العقل، ولو قيل: إن ذلك صحيح لبطل الدليل الذي يُستدل به على ثبوت الصانع وحدث العالم، فإن مبنى الدليل على أن المحدث لا بد له من محدث، وذلك يستلزم أن ترجيح الحدوث على العدم لا بد له من مرجح، ولا بد أن يكون المحدث المرجح قد حدث منه ما يستلزم وجود المحدث الذي جعله موجوداً، وإذا لم يلزم وجوده، كان وجوده جائزاً ممكناً، فكان محتملاً للوجود والعدم، فترجيح الوجود على العدم لا بد له من مرجح محدث له، فكل ما أمكن حدوثه إن لم يحصل له ما يستلزم حدوثه لم يحصل... فما شاء الله حدوثه كان لازم الحدوث واجب

(١) الصفدية (١/١٢٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٠٩)، وسيأتي تفصيل قول الفلاسفة، والجواب على مأخذهم هذا وغيره في مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/١٠٧).

الحدوث بمشيئة الله، لا بنفسه، وما لم يشأ حدوثه كان ممتنع الحدوث لازم العدم واجب العدم؛ لأنه لم توجد مشيئة الله المستلزمة لحدوثه^(١).

ثم إن هؤلاء قالوا: القادر يرجح أحد مقدوريه بغير مرجح، فيقال لهم: قولكم: (يرجح) هل تريدون به مجرد وجود الفعل، أم تريدون به معنىً زائداً على وجود الفعل؟

- فإن كان مرادهم بـ (يرجح) معنىً زائداً على وجود الفعل، فإن هذا المعنى هو السبب المرجح.

- وإن كان مرادهم بـ (يرجح) مجرد وجود الفعل بلا معنى زائد، فإن حال الفعل قبل وجود الفعل كحاله عند الفعل، ومع ذلك فقد حصل الفعل في إحدى الحالتين دون الأخرى بلا مرجح، وهذه مكابرة بيّنة للعقل^(٢).

وقد ذكر المتكلمون - وخصوصاً الأشعرية - بعض الأجوبة هروباً من هذا الإيراد، إلا أنها أجوبة ضعيفة منقوضة، ومن أشهر تلك الأجوبة: زعمهم أن المرجح هو الإرادة القديمة، وأن هذه الإرادة من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث^(٣).

وهذا الرد ضعيف متناقض، لأنهم قد وصفوا تلك الإرادة القديمة بثلاثة أوصاف يعلم بالعقل الصريح بطلانها، بل يعلم مناقضتها لنفس الإرادة،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢١٥-٢١٦).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٤٦/٣).

(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي (١٧٤-١٨٧)، لباب الإشارات والتنبيهات له (١٥٥)، غاية المرام للآمدي (٢٦٣، ٢٦٨)، شرح المواقف للجرجاني (١٠٤/٢)، شرح المقاصد للتفتازاني (١٣٣/١) (١٢٩/٢)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٥٩-٥٦٠) (٨/٣٤٠) (١٢/٤٣-٤٤) (١٦/٤٥٧) (١٧/١٧٢)، درء تعارض العقل والنقل (٩/١٦٨)، الصفدية (١/١٧، ١٤٦)، منهاج السنة النبوية (١/٣٨٩) (٣/١١٩-١٢٠).

وهذه الأوصاف الثلاثة هي:

الأول: «قالوا: (إنها تكون ولا مراد لها، بل لم يزل كذلك، ثم حدث مرادها من غير تَحَوُّلٍ حَالِهَا)، وهذا معلوم الفساد ببديهة العقل، فإن الفاعل إذا أراد أن يفعل فالمتقدم كان عزمًا على الفعل وقصدًا له في الزمن المستقبل، لم يكن إرادةً للفعل في الحال، بل إذا فعل فلا بد من إرادة الفعل في الحال، ولهذا يقال: الماضي عزم، والمقارن قصد، فوجود الفعل بمجرد عزم من غير أن يتجدد قصد من الفاعل ممتنع، فكان حصول المخلوقات بهذه الإرادة ممتنعاً لو قدر إمكان حدوث الحوادث بلا سبب، فكيف وذاك أيضاً ممتنع في نفسه...»

الثاني: قولهم: (إن الإرادة ترجح مثلاً على مثل)، فهذا مكابرة، بل لا تكون الإرادة إلا لما ترجح وجوده على عدمه عند الفاعل، إما لعلمه بأنه أفضل، أو لكون محبته له أقوى...»

الثالث: [قولهم]: (إن الإرادة الجازمة يتخلف عنها مرادها مع القدرة)، فهذا أيضاً باطل، بل متى حصلت القدرة التامة والإرادة الجازمة وجب وجود المقدور، وحيث لا يجب فإنما هو لنقص القدرة، أو لعدم الإرادة التامة، والرب تعالى ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن^(١).

وعلى العموم، فجميع ما ذكره من الأجوبة عن هذا اللازم (كقولهم: إن المرجح هو القدرة أو الإرادة القديمة، أو العلم القديم، أو إمكان الحدوث، أو غيرها) يقال في نقضها قول عام، وهو: هذه الأمور التي ذكرتموها، هل حدث بسببها سببٌ حادثٌ، أم لا؟

فإن كان لم يحدث بسببها سببٌ حادث: فإنه يلزم الترجيح بغير مرجح،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٤٥٧-٤٥٩)، وانظر: المرجع السابق (٥/٥٦٠) (٣٠٥/١٦).

وهو ممتنع.

وإن حدث بسببها سبب حادث: فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به^(١).

قال الإمام ابن تيمية رحمته الله: «الإرادة نسبتها إلى جميع ما يُقَدَّر وقتاً للحوادث نسبةً واحدة، ونسبتها إلى جميع الممكنات نسبةً واحدة، فترجح أحد المتماثلين على الآخر ترجيح بلا مرجح، وإذا قُدِّرَ حال الفاعل قبل الفعل وحين الفعل سواء، ثم قدر اختصاص أحد الحالين بالفعل، لزم الترجيح بلا مرجح، وهذا منتهى نظر هؤلاء الطوائف»^(٢)، وبذلك تبطل أجوبتهم إجمالاً.

الوجه الثاني: أن هذا القول ينقلب على الكلابية والأشعرية - على الخصوص - من جهة مقاربة، ذلك أنهم عندما تكلموا في باب القدر، وردوا على المعتزلة قولهم: (إن العبد يخلق فعل نفسه)، احتج هؤلاء الأشاعرة على المعتزلة بالقاعدة السابقة (امتناع الترجيح بلا مرجح) فقالوا لهم: إن حدوث فعل العبد بعد أن لم يكن لا بد له من محدث مرجح تام غير العبد؛ فإن ما كان من العبد فهو مُحدِّث أيضاً، وعند وجود ذلك المحدث المرجح التام يجب وجود فعل العبد.

وما قالوه في هذا المقام حق، وهو حجة قاطعة على القدرية والمعتزلة.

ولكنهم عندما ردوا على الفلاسفة في باب حدوث العالم نقضوا هذا الأصل، فأثبتوا حدوث العالم برُمته من غير وجود مرجح رجح وجوده على

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٢٢) (٩/٢٥٢).

(٢) منهاج السنة النبوية (٣/١٢٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/١٠٧)، وحول بقية أجوبة المتكلمين عن هذا الإيراد والرد عليها، انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٢٤-٣٤٢).

عدمه، فقولهم في حدوث العالم ينقلب عليهم في باب القدر، وقولهم في باب القدر ينقلب عليهم في حدوث العالم^(١).

وما زعمه بعضهم - هروباً من هذا النقض - من أن البديهة فرقت بين فعل القادر وبين الموجب بالذات، فإنه تفريق باطل، «فإن القول بأن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح تام: أمر معلوم بالفطرة الضرورية، لا يمكن القدر فيه، وهو عام لا تخصيص فيه»^(٢)، «سواء صدر عن قادر مختار أو غيره»^(٣).

بل إن هذا التفريق ينقلب عليهم، فإن هذا التفريق إن كان صحيحاً فإنه يمكن للمعتزلة أن يحتجوا به على الأشاعرة في باب القدر، فتبطل عندها حجتهم على المعتزلة، وإن كان باطلاً بطل قولهم في إحداث الله للعالم.

قال شيخ الإسلام رحمته الله عن قول الأشعرية في هذه المسألة: «هؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة، وهم دائماً إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها الفلاسفة، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة، وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة، تجدهم دائماً يتناقضون، فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة!»^(٤).

(١) وهاتان المسألتان غير منفكتين، بل كلتاهما داخلة في الإحداث، فالمسألة الأولى إحداث خاص (خلق الله لفعل العبد)، والمسألة الثانية إحداث عام (خلق الله للعالم)، فصار النقض في هذه المسألة داخلاً في قلب الدليل.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣٦/٨).

(٣) منهاج السنة النبوية (١١٩/٣)، وانظر في الجواب عن هذا التفريق: الصفدية (١٠٣/٢).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٣٢٦/١)، وانظر: المرجع السابق (١٦٦/٩-١٦٧) منهاج

السنة النبوية (٣٩٨/١) (٤٦/٣، ١١٩-١٢٠)، الصفدية (١٠٢/٢).

والحاصل أن القول بالترجيح بلا مرجح لازم لهؤلاء المتكلمين، ولا يمكن الخروج منه إلا بالمصير إلى مذهب السلف، بإثبات الصفات الفعلية الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله وقدرته، والتي يسميها هؤلاء حوادث، فالمرجح لحدوث أفراد المخلوقات هو مشيئة الله، وإرادته المتجددة لإحداث الشيء المعين وخلقها، وقوله للشيء: (كن) فيكون، والله تعالى لم يزل ولا يزال متصفاً بصفات الكمال هذه، فهي قديمة النوع، متجددة الآحاد، وهذه الآحاد المتجددة هي المرجحة لوجود الحوادث، وبذلك تتم المفارقة لقول المتكلمين بالترجيح بلا مرجح، ولقول الفلاسفة القائلين بقدوم العالم^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وهذا المقام هو من الأصول العظام التي اضطربت فيها رؤوس أهل النظر والفلسفة والكلام، ومن سلك الطرق النبوية السامية علم أن العقل الصريح مطابق للنقل الصحيح، وقال بموجب العقل في هذا وفي هذا، وأثبت ما أثبتته الرسل من خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه، ولم يجعل شيئاً سوى الله قديماً معه، بل كل ما سواه محدث، كائن بعد أن لم يكن، مع قوله: إن ترجيح أحد المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمرجح، ولا فرق في ذلك بين مرجح ومرجح، ومع قوله: إن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ومع إثباته حدوث كل ما سوى الله بالبرهان العقلي الصريح، الذي لا يحتاج معه إلى تعجيز الله في الأزل عن الفعل، وإلى أن يقول: إنه لم يكن الفعل ممكناً ثم صار ممكناً من غير حدوث شيء، ومن غير أن يحتاج إلى أن يجعل الحوادث تحدث بلا سبب أصلاً...»^(٢).

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (١/٢٣٤-٢٣٥، ٣٩١-٣٩٢)، شرح العقيدة الأصفهانية-

ط: الرشد (١٠٠).

(٢) الصفية (١/١٤٦-١٤٧).

● المسألة الثالثة : قلب الأساس الثالث لدليل الحوادث على المتكلمين.

وهذا الأساس أو النتيجة - وهي: إثبات وجود القديم الصانع للعالم - لا شك ولا ريب في أنها نتيجة صحيحة، بل هي فطرية ضرورية، غير محتاجة إلى استدلال، بل كل ذرة في الكون شاهدة عليها، وقد تقدم تقرير ذلك.

وإنما المراد بيانه هنا: أن دليل الحوادث الذي استعمله المتكلمون لا يوصل - عند التحقيق - إلى هذه النتيجة، بل إن هذا الدليل بمقدماته ولوازمه إنما يوصل إلى نقيض هذه النتيجة، ويلزم عنه القول بنفي الصانع، لا إثباته، ويبان ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن هؤلاء قد اتفقوا على نفي الصفات الفعلية الاختيارية، فنفوا أن يكون الله متكلماً إذا شاء، فاعلاً إذا شاء، بل حقيقة قولهم امتناع كونه لم يزل قادراً، كما نفت المعتزلة قيام أي صفة به، حتى غلا من غلا منهم فمنع إطلاق الشيء ونقيضه على الباري، فقالوا: هو لا داخل العالم ولا خارجه، كل ذلك استناداً على هذا الدليل المُحدَث، فإن «أصل ما أوقعهم في نفي الصفات، والكلام، والأفعال، والقول بخلق القرآن، وإنكار الرؤية، والعلو لله على خلقه، هي: طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام»^(١).

وعند ذلك يقال: إن هذا على الحقيقة ليس فيه إثبات للصانع، بل حقيقته نفي الصانع، فإن الذي يصح أن تنفى عنه مطلق الصفات، أو أن يُنفى عنه النقيضان، أو يقال إنه لا داخل العالم ولا خارجه، من كان كذلك فهو في الحقيقة ممتنع الوجود، ليس ممكن الوجود، فضلاً عن أن يكون واجب الوجود، ولذا قال من قال من السلف: المعطل يعبد عدماً، والممثل

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/١٠٦)، وقد سبق تفصيل ذلك في المطلب السابق.

يعبد صنماً^(١)، بل إن الجهم قد صرح بذلك، فقد بلغ به النفي إلى أن قال هو وأمثاله: الله ليس بشيء^(٢)، فدليلة الذي أحدثه في هذه الأمة انتهى به في الحقيقة إلى نفي وجود الله.

فالحاصل أن ما استدلوا به لإثبات الصانع كان دليلاً على نفي الصانع، وبهذا ينقلب الدليل عليهم، وينتقض مقصودهم، ولأجل هذا فإن الفلاسفة الملاحدة قد تسلطوا على هؤلاء المتكلمين من هذه الجهة، فإن الفلاسفة لما وافقوا المتكلمين على هذا الأصل الذي لزم منه نفي صفات الله وأفعاله، قرر هؤلاء الفلاسفة - كابن سينا وغيره - أن القول بحدوث العالم ممتنع على هذا الأصل، وأن القول بنفي الصفات والأفعال يلزم منه القول بنفي حدوث شيء على الإطلاق، فجعلوا ذلك سُلماً توصلوا به إلى إلحادهم حين قالوا بقدوم العالم^(٣).

قال شيخ الإسلام رحمته الله - مبيناً انقلاب دليل الأعراض عليهم -: «فطريقتهم التي أثبتوا بها أنه خالق للخلق، مُرسلٌ للرسل إذا حُقِّقَتْ عليهم، وُجِدَ لازمها أنه ليس بخالق ولا مُرسل، فيبقى المسلم العاقل - إذا تبين له حقيقة الأمر، وكيف انقلب العقلُ والسمعُ على هؤلاء - متعجباً، ولهذا تسلط عليهم بها أعداء الإسلام من الفلاسفة والملاحدة وغيرهم، لَمَّا بينوا أنه لا يَثْبُتُ بها خَلْقٌ ولا إرسال...»^(٤).

- (١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٦/٥، ٢٦١) (٥١٥/٦) (٤٣٢/٨) (١٢/٧٣)، درء تعارض العقل والنقل (٣٤٨/٦) (٣٠٦/١٠)، الجواب الصحيح (٤/٤٠٦)، منهاج السنة النبوية (٥٢٦/٢)، الصواعق المرسلية (١٤٨/١).
- (٢) سيأتي بيان قوله هذا عند بيان مذهبه في الأسماء الحسنى، انظر مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها نفاة الأسماء الحسنى).
- (٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢٤١/٨-٢٤٢)، وسيأتي تفصيل القول في مسألة قدم العالم، في مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم).
- (٤) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٣٢٩/٢-٣٣٠)، وانظر: مجموع =

وقال الإمام ابن القيم رحمته الله عن طريقة الأعراض: «ومن العجب أنهم لم يثبتوا بها في الحقيقة صانعاً، ولا صفة من صفاته، ولا فعلاً من أفعاله، ولا نبوةً، ولا مبدءاً، ولا معاداً، ولا حكمة، بل هي مستلزمة لنفي ذلك كله صريحاً، أو لزوماً بيّناً، أو متوسطاً، فالطريق التي جعلوها أصلاً للدين هي أصل المناقضة للدين وتكذيب الرسول»^(١).

الوجه الثاني: أنهم قد قرووا - احتجاجاً بهذا الدليل - أن من لم يزل متكلماً بمشيئته فاعلاً بمشيئته أنه مُحدث، ومنهم من زعم أن من قامت به الصفات مطلقاً فهو مُحدث.

- فيقال لهم: إن قيام الصفات بالرب وكونه يفعل ويتكلم إذا شاء هو أمر شهدت به النصوص، وأجمع عليه السلف، وعلمه المسلمون بالضرورة التي لا تندفع بشبه هؤلاء.

- فعلى هذا يكون لازم قول المتكلمين أن الله تعالى مُحدث، فإن «هذه الصفات لازمة له، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم، فكان حقيقة قولهم: نفي الرب وتعطيله»^(٢)، فيكون دليلهم دالاً على نقيض مطلوبهم، «فالأصل الذي أثبتوا به القديم هو نفسه يقتضي أنه ليس بقديم، وأنه ليس في الوجود قديم... والطريق التي قالوا بها يثبت الصانع مناقضةً لإثبات الصانع، وإذا قالوا: لا يمكن العلم بالصانع إلا بها، كان الحق أن يقال: بل لا يمكن تمام العلم بالصانع إلا مع العلم بفسادها... فأصولهم تناقض مطلوبهم»^(٣)، وبذلك

= الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢١٤-٢١٥)، الصواعق المرسله لابن القيم (٣/٩٨١-٩٨٨، ١١٩١)، وانظر كذلك: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٧).

(١) الصواعق المرسله (٣/١١٩٤).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٤٥٤).

(٣) المرجع السابق (١٦/٤٥٥).

ينقلب الدليل عليهم.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «كلامهم الذي زعموا أنهم أثبتوا به الصانع إنما يدل على نفي الصانع وتعطيله، فلا يكفي فيه أنه باطل لم يدل على الحق، بل دل على الباطل الذي يعلمون هم وسائر العقلاء أنه باطل... فلا أصولهم] لا يتم العلم بالخالق إلا مع اعتقاد نقيضها...»

فالمتفلسفة يقولون: إنهم أثبتوا واجب الوجود، وهم لم يثبتوه، بل كلامهم يقتضي أنه ممتنع الوجود، والجهمية والمعتزلة ونحوهم يقولون إنهم أثبتوا القديم المحدث للحوادث، وهم لم يثبتوه، بل كلامهم يقتضي أنه ما ثم قديم أصلاً، وكذلك الأشعرية والكرامية وغيرهم ممن يقول إنه أثبت العلم بالخالق، فهم لم يثبتوه لكن كلامهم يقتضي أنه ما ثم خالق»^(١).

● المسألة الرابعة: قلب استدلال المتكلمين على طيل الحوادث بقصة إبراهيم رحمته الله.

تقدم ذكر استدلال المتكلمين بقصة مناظرة إبراهيم رحمته الله لقومه على دليل الحوادث، وما زعموه من أن قوله: ﴿لَا أُجِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] دليل على نفي صفات الله الاختيارية.

وقد تبين أن استدلالهم المذكور مبني على تفسير الأقول ب: التغيير، والانتقال، والحركة.

وبهذا فإن الرد على استدلالهم على مقامين: إبطال الدليل، وقلب الدليل.

أما إبطال الدليل فمن وجوه:

الوجه الأول: أن تفسيرهم السالف للأقول هو تفسير حادث مبتدع في

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٤٤٣-٤٤٤). وانظر: المرجع السابق (١٢/٢١٤-٢١٥) (١٦/٤٤٣-٤٥٥)، الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية (٩٨-١٠٩).

اللغة والشرع، لم يقل به أحد من أئمة المفسرين، ولا أحد من أهل اللغة المعترين، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام، كما بين ذلك الإمام عثمان بن سعيد الدارمي، وغيره من أئمة الدين واللغة^(١).

فإن معنى الأفول في اللغة: الغياب والغروب، يقال منه: أقل النجم يأفلُ ويأفلُ أفولاً وأفلاً، إذا غاب.

وقد روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه فسر الأفول في هذه الآية بالغياب^(٢)، وبمثل ذلك فسر السُّدي، وسعيد بن جبير^(٣).

ومنه قول ذي الرمة:

مَصَابِيحٌ لَيْسَتْ بِاللَّوَاتِي تَقُودُهَا نُجُومٌ، وَلَا بِالْأَفَلَاتِ الدَّوَالِكِ^(٤)
ويقال: أين أفلتِ عنا. بمعنى: أين غبتِ عنا^(٥).

وقال الكسائي: «يقال أقل النجم أفولاً: إذا غاب»^(٦)، وبمثله قال

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣١٤/١).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٣٢٨/٤)، والطبري (٤٨٠/١١)، وانظر: تفسير الثعالبي (١٦٤/٤)، وحسنه د حكمت بشير كما في الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور (٢٥٢/٢).

(٣) المرجع السابق

(٤) ديوان ذي الرمة (٢٧٤).

(٥) انظر في كتب التفسير وغريب القرآن: تفسير مقاتل بن سليمان (٣٥٦/١)، تفسير الطبري (٤٨٥/١١)، معنى القرآن للنحاس (٤٥٢/٢)، تفسير ابن أبي زمنين (٢/٨٠)، غريب القرآن للسجستاني (٥٨)، تفسير البغوي (١٦٣/٣)، تفسير السمعاني (١٢٠/٢)، تذكرة الأريب في تفسير الغريب لابن الجوزي (١٦١/١)، تفسير الواحدي (٣٦٢/١)، المفردات في غريب القرآن (٢٠)، تفسير ابن كثير (٢٩١/٣)، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير (٣٥٨/١).

(٦) معاني القرآن للنحاس (٤٥٢/٢).

الخليل بن أحمد، والأزهري^(١)، وابن فارس، والجوهري^(٢)، وغيرهم من أئمة اللغة^(٣).

فهذه أقوال أئمة التفسير واللغة متفقة على أن الأفل بمعنى الغروب، «ليس هو مجرد الحركة والانتقال، ولا يقول أحد - لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير - إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء إنهما آفلان، ولا يقول للكواكب المرئية في السماء في حال ظهورها وجريانها إنها آفلة، ولا يقول عاقل لكل من مشى وسافر وسار وطار: إنه آفل»^(٤).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «قد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفل ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالنمو والتبييض، ولا هو التغير، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلاً، ولا أنه آفل، لا يقال للمصلي أو الماشي إنه آفل، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة كالمرض واصفرار الشمس إنه آفل، لا يقال للشمس إذا اصفرت إنها أفلت، وإنما يقال: (أفلت) إذا غابت واحتجبت، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب أن (آفلاً) بمعنى غائب، وقد أفلت الشمس تأفل تأفل آفولاً، أي: غابت»^(٥).

(١) هو محمد بن أحمد بن الأزهر أبو منصور الأزهرى الإمام الشافعي، ولد بهراة سنة (٢٨٢هـ)، وكان راساً في اللغة والفقه ثقةً ثبتاً دينياً، صنف في اللغة كتاب (تهذيب اللغة)، وصنف في التفسير، وفي شرح الأسماء الحسنى، وتوفي بهراة سنة (٣٠٧هـ).
انظر: طبقات الشافعية (١/١٤٤)، سير أعلام النبلاء (١٦/٣١٥).

(٢) انظر: العين للخليل بن أحمد (٨/٣٣٧)، تهذيب اللغة للأزهري (١٥/٢٧١)، معجم مقاييس اللغة لابن فارس (١/١١٩)، الصحاح للجوهري (٤/١٦٢٣)، مادة (أفل).

(٣) انظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (١٠/٤٠٥)، القاموس المحيط (١٢٤٢)، لسان العرب (١١/١٨)، تاج العروس (ج٢٨/ص٧).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/٣١٣-٣١٤).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (١/١٠٩)، وانظر: المرجع السابق (٢/٢١٦) (٨/٣٥٥) =

وبهذا يتبين أن تفسير الأقول بالتحرك والانتقال إنما هو اصطلاح حادث لأهل الكلام والفلسفة، فضلاً عن فسرهِ بالإمكان من الفلاسفة ومن تبعهم^(١)، ومن المعلوم أن ألفاظ الكتاب والسنة لا يصح أن تحمل على شيء من الاصطلاحات الحادثة، بل هذا من القول على الله بغير علم، وإنما تُردُّ إلى ما فسرهُ به السلف من الصحابة والتابعين، وإلى ما هو معلوم من لغة العرب، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢٢]، هذا على فرض صحة معاني تلك الاصطلاحات، فكيف إذا كانت باطلة اللفظ والمعنى، كما هو الحال في تفسيرهم هذا؟!

= مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٤٧/٥) (٢٥٤/٦) (٢٨٤/٦)، بيان تلبيس الجهمية (٥٢٨/١)، منهاج السنة النبوية (١٩٥/٢)، بغية المرئاد (٣٥٩)، الصواعق المرسله لابن القيم (١٩٠/١)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٢٦١-٢٦٢).

(١) كابن سينا، والرازي، انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا (١٠٣/٣)، التفسير الكبير للرازي (٤٣/١٣، ٤٥)، وقد زعم الرازي - في المرجع السابق - أن الخواص المحققين يفهمون من الأقول: الإمكان، والأوساط يفهمون من الأقول: مطلق الحركة، وأما تفسير الأقول بالغروب، فهو ما يفهمه (العوام) على رأيه، بل إنه بلغ الغاية حين أشار إلى أن الأولين هم (السابقون) ومن بعدهم هم (أصحاب اليمين)، والآخرين هم (أصحاب الشمال)، ولازم هذا أن يكون ابن عباس - وأكابر العلماء والمفسرين واللغويين من (العوام) ومن (أصحاب الشمال)! ويكون الفلاسفة الضلال -كابن سينا وأمثاله- من (الخواص المحققين) ومن (أصحاب اليمين)! فينس الرأي وينس الفهم، وحسبك من ضلال هذا مبلغه، بل إن الرازي قد ناقض نفسه في نفس الموقع، حيث ابتداء الكلام عن الآية بقوله: «نقول: الأقول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره» ففسر الأقول بالغياب، ثم ذهب يستدل ببطلانه على بطلان الحركة! فهل بعد هذا التناقض تناقض؟! وانظر في الرد على تفسيرهم الأقول بالإمكان: دره تعارض العقل والنقل (١١١/١-١١٢، ٣١٤-٣١٥) (٧٦/٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٥٠/٥) (٢٨٦-٢٨٧)، بيان تلبيس الجهمية (٥٣١/١)، منهاج السنة النبوية (٢٠٢/١) (١٩٧/٢).

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في رده على استدلال المريسي بهذه الآية على نفي الحركة: «فلو قاس هذا القياس تركي طمطماني، أو رومي أعجمي، ما زاد على ما قست قبحاً وسماجة، ويلك، ومن قال من خلق الله تعالى: إن الله تعالى إذا نزل أو تحرك أو نزل ليوم الحساب أفل في شيء كما تأفل الشمس في عين حمئة؟! إن الله لا يأفل في خلق سواه إذا نزل أو ارتفع كما تأفل الشمس والقمر والكواكب، بل هو العالِي على كل شيء، المحيط بكل شيء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه، وهو الفَعَال لما يريد، لا يأفل في شيء، بل الأشياء كلها تخشع له، والمواضع والشمس والقمر والكواكب خلائق مخلوقة، إذا أفلت أفلت في مخلوق في عين حمئة كما قال الله، والله أعلى وأجل، لا يحيط به شيء، ولا يحتوي عليه شيء»^(١).

الوجه الثاني: أن دليل الحوادث غايته إثبات أن الله تعالى هو خالق العالم، وهذا المقصد لم يكن مراداً لإبراهيم عليه السلام في هذه الآيات، ذلك أن إبراهيم عليه السلام في هذه الآيات كان يناظر قومه^(٢)، ولم يكن قومه منكرين لهذا الأمر، فلم يكونوا ينكرون وجود الله، ولا أنه هو خالق العالم، ولم يكونوا يزعمون أن الكواكب أو غيرها هي الخالقة للعالم، بل قد دل القرآن على أنهم كانوا مقربين بالصانع، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْلَامُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٣٥٧-٣٥٨)، وقد نقله شيخ الإسلام في دره التعارض (٧٣/٢).

(٢) سيأتي بيان صحة هذا المقصد في مسألة حكم النظر، وأن نبي الله إبراهيم عليه السلام كان في هذه الآيات مناظراً، ولم يكن مستدلاً ناظراً، وذلك ضمن فرع (الرد على أدلة المتكلمين في النظر) في مبحث: (قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في أول واجب على المكلف).

[الشُّعْرَاء: ٧٥ - ٧٧]، فعادى كل ما يعبدون إلا رب العالمين، مما دل على إقرارهم بأصل ربوبيته، وإنما كان شركهم بعبادة تلك الكواكب السماوية، وما بنوه لها من هياكل أرضية، فكان يناظرهم لإثبات أن الله هو وحده المستحق للعبادة، فتبين بهذا أن قول خليل الله ﷺ: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]، «سواءً قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو على سبيل الاستدلال والترقي، أو غير ذلك، ليس المراد به: هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه»^(١)، بل «إن مقصوده كان إثبات التوحيد، لا إثبات الصانع»^(٢).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وإبراهيم إنما قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِكِ﴾ [الأنعام: ٧٦] رَدًّا لمن كان يتخذ كوكباً يعبده من دون الله - كما يفعله أهل دعوة الكواكب، كما كان قومه يفعلون ذلك - لا رَدًّا على من قال: إن الكوكب هو رب العالمين، فإن هذا لم يقله أحد، لكنَّ قومه كانوا مشركين»^(٣).

وباختلاف المُرادين - مراد إبراهيم ﷺ في هذه المناظرة، ومرادِ المستدلين بدليل الحوادث - يتبين بطلان الاستدلال بهذه الآية على دليل الحوادث.

وأما قلب الدليل، فبأن يقال:

- إذا تقرر أن المعنى الحق للأقول: هو الغياب والغروب، فلو سلمنا

(١) دره تعارض العقل والنقل (١/٣١١) .

(٢) شرح العقيدة الأصهبانية - ت: د السعوي (١/١٣٧).

(٣) دره تعارض العقل والنقل (٤/٧٧)، وانظر نفس المرجع (١/١١٠، ٣١١-٣١٣) (٨/٨)

(٣٥٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٤٨) (٦/٢٥٤-٢٥٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥٢٨)، منهاج السنة النبوية (١/٢٠٣) (٢/١٩٤)، بغية المرئاد (٣٦٠).

أن إبراهيم ﷺ كان يريد بقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] أنه رب العالمين، فإن هذه الآية تكون دالة على نقيض مقصود هؤلاء، «لأن الكوكب والقمر والشمس ما زال متحركاً من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه، وهو جسم متحرك متحيز صغير، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال: إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعةً من كون المتحرك المنتقل رب العالمين، بل ولا كونه صغيراً بقدر الكوكب والشمس والقمر، وهذا مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه فإن جوزوه عليه كان حجة عليهم لا لهم»^(١).

فهذا يتبين انقلاب استدلالهم بهذه الآية، وأن إبراهيم ﷺ لو أراد ما قصدوه، لقال - منذ بداية النهار حين رأى الشمس تتحرك - : لا أحب المتحركين، أو المتحولين، أو من تقوم به الحوادث، فلما ترك ذلك إلى أن غابت الشمس دل على أن قيام الصفات الفعلية به تعالى - فيما أسماه المبتدعة حلول الحوادث - أنه غير ممتنع، وأن كون الكوكب متحركاً منتقلاً تقوم به الحوادث، بل كونه جسماً متحيزاً تقوم به الحوادث لم يكن دليلاً عند الخليل ﷺ على بطلان ربوبية الكوكب، وبطلان محبته^(٢)، «وحيث أن فيلزم أن تكون قصة إبراهيم ﷺ حجة على نقيض مطلوبهم، لا على تعيين مطلوبهم، وهكذا أهل البدع، لا يكادون يحتجون بحجة سمعية ولا عقلية إلا وهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم»^(٣).

(١) دره تعارض العقل والنقل (١/٣١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٥٤)،

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٥٤)، وانظر: المرجع السابق (٤/٧٧) (٥/

٥٤٨) (٦/٢٥٣، ٢٨٥)، دره تعارض العقل والنقل (١/١١٠-١١١) (٢/٢١٦) (٨/

٣٥٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥٢٩-٥٣٠)، منهاج السنة النبوية (٢/١٩٦)، بغية

المرتاد (٣٥٩-٣٦٠)، شرح العقيدة الأصبهانية-ت: د السعوي (١/١٣٧).

قال العلامة ابن الوزير اليماني رحمته الله: «وقد غلط عليه [أي على إبراهيم عليه السلام] من قال: إنه أراد بالأفول دليل الأكوان؛ لأن دليل الأكوان شيء واحد، ونسبته إلى القمر والشمس مثل نسبته إلى النجم، فلو استدل به لنفسه أو على غيره حين رأى النجم لما انتقض برؤية القمر، ثم برؤية الشمس، ولا كان لقوله: ﴿هَذَا أَكْبَرُ﴾ [الأنعام: ٧٨] في حق الشمس معنى بالنظر إلى دليل الأكوان»^(١).

والمحققون من هؤلاء يعلمون أن هذه الطريقة المبتدعة - أي دليل الأعراض وحدوث الأجسام - ليست هي طريقة إبراهيم عليه السلام، ولا غيره من الأنبياء، وأن الأنبياء لم يعتمدوا على النفي، وأن الأنبياء لم يدلوا على ذلك لا نصّاً ولا ظاهراً، بل يقرون أن ظاهر كلام الأنبياء إنما هو في الإثبات^(٢)، ولهذا اعترف العز بن عبد السلام^(٣) أن استدلال المتكلمين بهذه الآية على دليل الحوادث مشكل غاية الإشكال، وأنه لا يُحصّل مطلوبهم^(٤).

(١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (٢٦١-٢٦٣)، وانظر: البرهان القاطع له (١٠٣-١٠٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٠٣).

(٣) هو عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن حسن، السلمي، أبو محمد الدمشقي، الملقب بعز الدين، وسلطان العلماء، الفقيه الشافعي، له اجتهاد ومعرفة، ولد بدمشق سنة ٥٧٧هـ، له تصانيف كثيرة منها: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام وغيرها، توفي في القاهرة سنة ٦٦٠هـ.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٨/٢٠٩)، حسن المحاضرة (١/٣١٤).

(٤) انظر: فوائد في مشكل القرآن للعز بن عبد السلام (١١٩)، نقلاً عن: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/٩٩٤).

الفصل الثاني

قلب أدلة المخالفين في مباحث أسماء الله الحسنى:

وفيه تمهيد، ومبحثان:

- ◆ تمهيد: مجمل أقوال الفرق في أسماء الله الحسنى.
- ◆ المبحث الأول: قلب أدلة المخالفين في مسألة الاسم والمسمى.
- ◆ المبحث الثاني: قلب أدلة نفاة الأسماء الحسنى.

تمهيد

مجمل أقوال الفرق في أسماء الله الحسنى.

أولاً: مجمل قول أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى.

اتفق أهل السنة والجماعة على إثبات جميع أسماء الله تعالى الثابتة في القرآن وصحيح السنة، مع إثبات ما تضمنته تلك الأسماء من صفات الكمال على الوجه اللائق بذى العزة والجلال، وإثبات ما يتعلق بهذه الأسماء والصفات من أحكام ومقتضيات، وهذا الإثبات مما تواتر نقله عن أئمة أهل السنة سلفاً وخلفاً.

قال الإمام الشافعي رحمته الله: «الله تعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه صلى الله عليه وسلم أمته، لا يسع أحداً من خلق الله قامت عليه الحجة ردها، لأن القرآن نزل بها، وصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم القول بها فيما روى عنه العدول، فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه فهو كافر، أما قبل ثبوت الحجة عليه فمعدور بالجهل، لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا بالرؤية والفكر، ولا يكفر بالجهل بها أحد إلا بعد انتهاء الخبر إليه بها، وثبتت هذه الصفات، وينفى عنها التشبيه كما نفى التشبيه عن نفسه تعالى، فقال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»^(١).

وقال الإمام الصابوني في اعتقاد أئمة الحديث: «ويعتقدون أن الله تعالى

(١) حكاه عنه ابن أبي حاتم في (آداب الشافعي) عن يونس بن عبد الأعلى كما في: إثبات صفة العلو، لابن قدامة المقدسي (١٢٤)، وأورده ابن قدامة في: ذم التأويل (٢٣)، وابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية (٥٩)، وأورد الذهبي في: العلو (١٦٦) الجملة الأولى منه، إلى قوله: (ردها)، وانظر: معارج القبول (٣٦٥/١).

مدعو بأسمائه الحسنی وموصوف بصفاته التي سمي ووصف بها نفسه،
ووصفه بها نبيه... لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء ولا يوصف
بما فيه نقص أو عيب أو آفة فإنه عز وجل تعالى عن ذلك»^(١).

وأقوالهم في ذلك كثيرة مشهورة.

وأما أدلتهم فهي ما جاء في الكتاب وصح في السنة من إضافة الأسماء
لله، ومن تعداد تلك الأسماء، من مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ
فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف:
١٨٠].

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ﴾ [الإسراء: ١١٠].

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [طه: ٨].

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الحشر: ٢٤].

و عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين
اسماً من أحصاها دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر»^(٢).

ويمكن أن نجمل عقيدة السلف وما تميزوا به عن مخالفينهم في ما يتعلق
بهذه الأسماء، في النقاط التالية^(٣):

١- الإقرار بكل ما جاء في الكتاب وصح في السنة من أسماء الله
الحسنى، وبذلك يتميز مذهبيهم عن مذهب مخالفينهم من عدة جهات:

(١) اعتقاد أئمة الحديث ٤٩-٥١.

(٢) أخرجه البخاري (ج ٥/ص ٢٣٥٤) ح (٦٠٤٧)، ومسلم (ج ٤/ص ٢٠٦٢) ح (٢٦٧٧).

(٣) لم أقصد هنا ذكر جميع ما يتعلق بالأسماء الحسنى من المباحث، فلبسط القول فيها
مقام آخر، إنما قصدت البيان لبعض القواعد الأساسية التي يتميز بها مذهب أهل السنة
عن مخالفينهم من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة.

أ- التوقف على ما جاء في القرآن وضح في السنة من الأسماء، دون زيادة ولا نقصان، ودون الخوض في إثبات الأسماء بمجرد العقل، وهو معنى قولهم: إن أسماء الله توقيفية، ذلك أن أسماء الله - كسائر أمور الاعتقاد - هي من قبيل الأخبار، والأخبار لا تثبت إلا بالنصوص، وعلى هذا فلا يجوز أن يشتق لله أسماء، سواء كان ذلك من الأفعال الثابتة لله، أو من الصفات الثابتة له سبحانه، إلا إذا ورد نص على ذلك في الكتاب أو السنة.

قال الإمام عبد العزيز بن الماجشون^(١) ضمن كلام له عن الراسخين في العلم: «الواصفون لربهم بما وصف به نفسه، التاركون لما ترك من ذكرها، لا ينكرون صفة ما سمى منها جحداً، ولا يتكلفون وصفه بما لم يسمَّ تعمُّقاً؛ لأن الحق ترك ما ترك، وتسمية ما سمى»^(٢)

(١) هو أبو عبد الله - وقيل أبو الأصبغ - : عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون واسم أبي سلمة ميمون، كان من أهل أصبهان ونزل المدينة، كان صدوقاً ثقة ورعاً من فقهاء أهل المدينة، توفي سنة (١٦٦هـ).

انظر: تهذيب الكمال (١٨/١٥٢)، تاريخ بغداد (١٠/٤٣٦).

(٢) هذا الأثر أورده شيخ الإسلام في الفتوى الحموية الكبرى (٣١٠-٣٢١)، والتسعينية (٤١٨/٢) مطولاً، وقد ذكر شيخ الإسلام - في المرجعين السابقين - أن هذا الأثر قد رواه بالإسناد أبو بكر الأثرم في السنة، وأبو عمر الطلمنكي، وأبو عبد الله ابن بطة في الإبانة، وقد أخرج اللالكائي أصله كما في (٣/٥٥٧) رقم (٧٨٣)، وكذلك الذهبي كما في: سير أعلام النبلاء (٧/٣١١-٣١٢)، والعلو للعلي العظيم (٢/٩٦٥-٩٦٧)، وقد حكم بصحته شيخ الإسلام كما في الحموية (٣١٠)، والذهبي كما في: العلو للعلي العظيم (٢/٩٦٥).

وحول قول أهل السنة في التوقيف في باب الأسماء الحسنی، انظر: شأن الدعاء للخطابي (١١١، ١١٢)، المحلى لابن حزم (١/٢٩)، تفسير البغوي (٣/٣٠٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٤٢) (٩/٣٠٠-٣٠١)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٩٧، ٢٩٨)، بدائع الفوائد (١٧٠)، الجواب الكافي (١٠٠)، فتح الباري (١١/٢١٧، ٢٢٣)، القواعد المثلى للشيخ العثيمين (٣٤، ٧١).

وقد وافق أهل السنة كثيرٌ من المتكلمين على قولهم بأن أسماء الله توقيفية^(١)، وهم بذلك يتميزون عن طائفتين:

الطائفة الأولى: نفاة الأسماء الحسنى، من الجهمية والفلاسفة ومن شاكلهم ممن سيأتي بيان بدعتهم.

الطائفة الثانية: من أثبت الله أسماء بمجرد العقل، دون ورود السمع بها، كبعض المعتزلة، والكرامية، والباقلاني من الأشعرية، حيث قالوا بجواز القياس فيها، وأن العقل إذا دل على أن معنى اللفظ ثابتٌ في حق الله جاز إطلاقه على الله ولو لم يرد بذلك النص^(٢).

بل إن أهل السنة جعلوا من الإلحاد في أسماء الله أن يُسمى الله بما لم يرد في الكتاب أو صحيح السنة^(٣)، كتسمية النصارى له: الأب، وتسمية

(١) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٤٢)، الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (٣٢٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١٣٨/١)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٤٠)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٣٥)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٢)، كما أفرد بعض العلماء رسالة في بيان التوقيف في الأسماء، وهو أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي الحنفي، ورسالته بعنوان: (رسالة في بيان أن أسماء الله توقيفية)، وهي مخطوطة في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٩٧/٥)، مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٢٥)، الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (١٤٥، ١٦٨، ٣٢٦)، المقصد الأسنى للغزالي (١٧٣)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٤٠)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤١)، فتح الباري لابن حجر (٢٢٣/١١)، شرح المقاصد للتفتازاني (٣/٢٥٦)، لوامع الأنوار البهية (١/١٢٤).

(٣) انظر: معالم التنزيل للبغوي (٣٠٧/٣)، المحلى لابن حزم (٢٩/١)، شأن الدعاء للخطابي (١١١-١١٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٩/٦)، بدائع الفوائد (١/١٧٠، ١٧٩)، مدارج السالكين (٣٠/١)، شرح القصيدة النونية لابن عيسى (٢/٢٥٦-٢٥١)، فتح الباري لابن حجر (٢٢١/١١)، لوامع الأنوار البهية (١/١٢٤)، القواعد المثلى للشيخ العثيمين (٤٩).

الفلاسفة له: العلة الفاعلة^(١).

ب - الإقرار بكل ما ورد في صحيح السنة من الأسماء، سواء تواتر الحديث في ذلك أم لم يتواتر.

وبهذا فإن ما سيأتي بيانه من مذهب المعتزلة ونحوهم من إقرارهم بالأسماء دون الصفات لا يعني أنهم يقرون بكل ما يقر به أهل السنة من الأسماء الحسنى، ذلك أن من طريقتهم عدم الأخذ بأحاديث الآحاد في أمور الاعتقاد، بخلاف ما سار عليه أهل السنة من الأخذ بما صح منها، وليس هذا محل بسط هذه المسألة، وسيأتي بيان قول المعتزلة في ذلك عند تفصيل مذهبهم.

ج - وبالمقابل فإنهم - أي أهل السنة - لا يأخذون بالأسماء التي لم ترد إلا في الأحاديث والأخبار الضعيفة، وبذلك يتميز منهجهم عن من أثبت أسماء لم ترد إلا في أحاديث بينة الضعف، كما تجد ذلك عند بعض شراح الأسماء الحسنى.

٢ - كما يقر أهل السنة أن الله تعالى لم يزل ولا يزال متسمىاً بتلك الأسماء، ومتصفاً بما دلت عليه من صفات الكمال، وأن الله هو الذي سمي بها نفسه، فالله سبحانه هو الذي تكلم بهذه الأسماء، وسمى بها نفسه، وهذا ما يعنيه أهل السنة بقولهم: إن الأسماء أزلية لله.

قال البخاري في صحيحه: عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي؟ [فذكر مسائل أجاب عنها

(١) انظر: رسالة: مطالع الشمس في معرفة النفوس، للداعي: شهاب الدين أبي فراس (ص ٣٥)، ضمن مجموع بعنوان: أربع رسائل إسماعيلية، ت: عارف تامر، و: الفصول في المعالم الإلهية، لأبي الحسن العامري (٣٤٧-٣٥٠)، بواسطة: رسالة موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة - د. سليمان الغصن.

ابن عباس، ثم قال ابن عباس: [«وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَجِيمًا» ﴿٩٦﴾] [النساء: ٩٦] سمي نفسه بذلك، وذلك قوله، أي لم يزل كذلك، فإن الله لم يرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن فإن كُلاً من عند الله»^(١).

وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي: «واسمه تبارك وتعالى اسمه كأسمائه سواء، لم يزل كذلك ولا يزال، لم تحدث له صفة ولا اسم لم يكن كذلك قبل الخلق... وقال: إن لحدوث الخلق حداً ووقتاً، وليس لأزلية الله حد ولا وقت، لم يزل ولا يزال، وكذلك أسماؤه لم تزل ولا تزال»^(٢).

وبهذا يتميز مذهبهم عن مذهب المعتزلة ومن شاكلهم ممن ذهب إلى أن أسماء الله مخلوقة، وأن الله كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه أسماء، أو سمّاه خلقه بأسماء، تعالى الله عن قولهم عُلوّاً كبيراً، وسيأتي مزيد بيان لقولهم.

٣- ومع إقرار السلف بجميع الأسماء، فإنهم يقرون بجميع ما تضمنته تلك الأسماء من صفات كمال ونعوت جلال وجمال، فأسماء الله تعالى أعلامٌ وأوصافٌ، أعلامٌ باعتبار دلالتها على الذات، وأوصافٌ باعتبار دلالتها على الصفات ف«أسماء الرب تبارك وتعالى دالة على صفات كماله، فهي مشتقة من الصفات، فهي أسماء وهي أوصاف، وبذلك كانت حسنى؛ إذ لو كانت ألفاظاً لا معاني فيها لم تكن حسنى، ولا كانت دالة على مدح ولا كمال»^(٣).

- (١) صحيح البخاري (٤/١٨١٤)، حديث (٤٥٣٧)، وانظر فتح الباري (٨/٥٥٨-٥٥٩).
- (٢) نقض الدارمي على المريسي (١/١٦٠-١٦٣)،، وانظر في بيان أزلية أسماء الباري تعالى: مقدمة أبي زيد القيرواني لكتابه الرسالة، تقديم الشيخ بكر أبو زيد (٥٧) بدائع الفوائد (١/٢٧٧).
- (٣) مدارج السالكين لابن القيم (١/٢٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٤٣)، بيان تلبيس الجهمية له (٢/١٠)، جلاء الأفهام لابن القيم (١٧٢)، بدائع الفوائد (١/١٧١)، مدارج السالكين (١/١٢٥)، شفاء العليل (٢٧٠)، الصواعق المرسلّة (٣/٩٣٨)، القواعد المثلى (٢١).

و «دلالة أسماء الله تعالى حق على حقيقتها مطابقة، وتضمناً، والتزاماً، فدلالة اسمه تعالى: (الرحمن) على ذاته عز وجل مطابقة، وعلى صفة الرحمة تضمناً، وعلى الحياة وغيرها التزاماً، وهكذا سائر أسمائه تبارك وتعالى»^(١).

وبهذا يتميز مذهب السلف عن سائر أهل البدع، سواء من أقر بالأسماء وأنكر بعض الصفات، أو من أنكر كل الصفات ممن رأى أن أسماء الله جامدة لا تحمل أي معنى، ولا تتضمن أي صفة، وزعم أنه - تعالى - عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بلا سمع، كما يذهب إليه المعتزلة ومن نحا نحوهم.

٤- وبهذا يعلم أنه ليس من أسماء الله اسم جامد لا معنى له، بل كل اسم من الأسماء الحسنى يدل على الذات وعلى ما تضمنه ذلك الاسم من صفة، وهذا معنى قول العلماء: إنها مشتقة، بمعنى أنها دالة على صفة له تعالى، وأنها ملاقية لمصادرهما في اللفظ والمعنى، ولم يريدوا بذلك أنها متولدة منها تولد الفرع من أصله كما توهمه من نفى الاشتقاق، ولذلك كان القول الصواب أن اسم (الله) مشتق كسائر الأسماء، وليس جامداً كما ذهب إليه البعض^(٢).

٥- أسماء الله ليست بمنحصرة في تسعة وتسعين، بل ولا فيما استخرجه العلماء من القرآن والسنة، بل ولا فيما علمته الرسل والملائكة وجميع المخلوقين، لما جاء في الحديث: «... أسألك بكل اسم هو لك سميت به

(١) معارج القبول (١/١١٩)، وانظر: بدائع الفوائد (١/١٧٠)، القواعد المثلى (٢٤)، (٣٠).

(٢) انظر في بيان اشتقاق أسماء الله: بدائع الفوائد (١/٢٦-٢٧، ١٧٠)، شفاء العليل (٢٧٧)، مدارج السالكين (١/٢٨)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٠٦-١١٠).

نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك...»^(١) فهذا يدل على ان الله اسماء فوق تسعة وتسعين، إنما الذي يختص بالتسعة والتسعين هو الحكم المذكور في الحديث: «من أحصاها دخل الجنة»، وهذا القول قد نقل عليه النووي الاتفاق، وذكر شيخ الإسلام أنه قول جمهور العلماء، وعليه مضى سلف الأمة وأئمتها، ولم يخالف فيه إلا بعض المتأخرين^(٢).

ثانياً: القول بنفي جميع الأسماء والصفات.

وهذا هو قول الجهمية، ومن وافقهم من الصابئة^(٣) والمتفلسفة، والقرامطة الباطنية^(٤).

- (١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣٩٠/١)، والحاكم في المستدرک (٦٩٠/١) ح (١٨٧٧)، وصححه على شرط مسلم، وابن حبان في صحيحه (٢٥٣/٣) ح (٩٧٢)، وصححه ابن القيم كما في شفاء العليل (٢٧٤) والصواعق المرسله (٩١٣/٣).
- (٢) انظر: شرح النووي على مسلم (٥/١٧)، المقصد الأسنى للغزالي (١٦٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٨١/٦)، (٤٨٢/٢٢) وقد بين فيه أدلة قول الجمهور فيه، ودره تعارض العقل والنقل (٣/٣٣٢)، بدائع الفوائد (١/١٧٤)، تفسير ابن كثير (٢/٣٥٧)، فتح الباري لابن حجر (١١/٢٢٠)، تلخيص الحبير لابن حجر (٤/١٧٤)، معارج القبول (١/١١٧)، القواعد المثلى (٣٥).
- (٣) لقد بين شيخ الإسلام أن الصابئة نوعان: حنفاء ومشركون. أما الحنفاء فهم بمنزلة من كان متبعاً لشريعة التوراة والإنجيل قبل النسخ والتحريف، وهؤلاء حمدهم الله وأثنى عليهم، وليس لهم شريعة مأخوذة من نبي على الصحيح، بل هم قوم تمسكوا بـ (الإسلام المشترك) فوحدوا الله ولم يحدثوا كفراً، وكانوا موجودين قبل إبراهيم ﷺ بأرض اليمن. وأما الصابئة المشركون فهم قوم يعبدون الملائكة، ويقروون الزبور، فيعبدون الروحانيات العلوية، ويعبدون الكواكب ويصورون لها الأصنام، وهؤلاء كالصابئة الحرانين. انظر: الرد على المنطقيين (٢٧٧-٢٨٩)، وكذا: الملل والنحل (١/٢٣٠).
- (٤) وسيأتي الكلام إن شاء الله عن هذا القول بالتفصيل في المبحث الثاني من هذا الفصل (قلب الأدلة التي استدلت بها نفاة الأسماء الحسنى).

ثالثاً: القول بإثبات الأسماء، ونفي الصفات.

وهو مذهب المعتزلة، ووافقهم على هذه البدعة الخوارج، وكثير من المرجئة، وبعض الزيدية^(١).

قال ابن المرتضى المعتزلي: «اجتمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لِمَعَانٍ...»^(٢)، فهم - وإن أطلقوا القول بأن الله تعالى عالم قادر - إلا أنهم يرون أنه عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، بل يَرِجِعُونَ العلم والقدرة إلى الذات، فلا يثبتون لذلك العلم والقدرة معنى غير الذات^(٣).

أما إثباتهم للأسماء، فلأنهم استعظموها نفيها؛ لما فيه من تكذيب القرآن تكذيباً ظاهر الخروج عن العقل والتناقض فإنه لا بد من التمييز بين الرب وغيره بالقلب واللسان، فما لا يميز من غيره لا حقيقة له ولا إثبات^(٤).

وأما نفيهم للصفات فلهبوه عامة وخاصة، كشبهة الأعراض - وقد سبقت -

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/١٥٨)، مقالات الإسلاميين للأشعري (٧٠-٧١، ١٦٤-١٧٢، ٤٨٣)، اعتقاد أئمة الحديث للإسماعيلي (٥٢-٥٤)، الانتصار للعمراني (٢/٦٠٦)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٣)، (١٢/١١٩، ٣١١) (١٤/٣٤٨)، الصفدية (١/٨٨-٨٩)، التسعينية (١/٢٧٠)، النبوات (٤٥، ١٤٣)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٤٩-٢٥٠)، منهاج السنة النبوية (٢/٦٠٤)، (٥/٣٩٢)، شرح العقيدة الأصفهانية - طبعة مكتبة الرشد (١١١)، الدليل الكبير ليحيى بن حمزة العلوي الزيدي (٦٢)، شرح العقيدة الطحاوية - ت: د التركي، والأرناؤوط (١/٥٢٠)، لوامع الأنوار البهية (١/١١٨).

(٢) كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٢٦)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (١٨٦).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٠٥، ١٨٦).

(٤) النبوات (٤٥).

والتركيب، ودليل الكمال والنقصان، وغيرها مما سيأتي بإذن الله بيانه والرد عليه، واكتفيت في هذا المقام بذكر الرد على قولهم بخلق الأسماء الحسنی.

بيان مسلكي المعتزلة في إثباتهم للأسماء الحسنی:

للمعتزلة في ذكر مذهبهم في الأسماء عدة مسالك، ومن أبرزها ما يلي:

- ١- فمنهم من يجعل الأسماء - كالعليم القدير والسميع والبصير - كالأعلام المحضة المترادفة، والعلم المحض هو الذي لا يدل إلا على العَلَمِيَّة، ولا يدل على الوصفية في شيء، كما لو سمي البليد حافظاً ونابهاً، وكما لو سمي البخيل كريماً، فجردوا أسماء الله عما تضمنته من المعاني والصفات.
- ٢- ومنهم من يقول: إنه عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، والفرق بين هؤلاء ومن قبلهم أن هؤلاء لم يطلقوا اسم الله تعالى إلا مقروناً بالتصريح بنفي ما تضمنه الاسم من الصفة، أما الأولون فليسوا كذلك، وإن كان الجميع متفقين على نفي الصفة، وإنما الخلاف بينهم في التعبير فقط، وسيأتي تفصيل ذلك في مباحث صفات الله (١).

وهذه المقالة - في الجملة - قد أخذها المعتزلة عن قوم من متقدمي الفلاسفة والصائبة والزنادقة (٢).

قال أبو الحسن الأشعري - بعد أن بين مذهب المعتزلة في الأسماء والصفات - : «وهذا قولٌ أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون

(١) انظر: التدمرية لشيخ الإسلام (١٨)، شرح الرسالة التدمرية للشيخ البراك (٩٣)، وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (٧٠-٧١، ١٦٤-١٦٦).

(٢) أنظر: مقالات الإسلاميين (٤٨٣)، الإبانة عن أصول الديانة (١٤٣)، شرح الأسماء الحسنی. انظر: للرازي (٣٣) حيث ذكر مسالك آخرين من المعتزلة.

أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم، ولا قادر، ولا حي، ولا سمیع، ولا بصیر، ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: نقول عين لم يزل، ولم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك، وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي، كان ينتحل قولهم، فزعم أن الباري سبحانه عالم قادر سمیع بصير في المجاز لا في الحقيقة»^(١).

- بيان أوجه ضلالهم:

وعندما يقال إن المعتزلة يثبتون أسماء الله، فإن هذا لا يعني موافقتهم أهل السنة في مسألة الأسماء، بل لهم في ذلك عدة ضلالات، ومنها:

١- أنهم لم يثبتوا كل الأسماء الحسنی، فإثباتهم لها كان (في الجملة) كما عبّر عن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢)، ذلك أن من عقائد المعتزلة عدم اعتبار أخبار الآحاد في العقائد، فهذه الأخبار لا تفيد اليقين عندهم، ومن المعلوم أن عدداً من الأسماء الحسنی إنما ثبتت بأحاديث آحاد، ولذا لا ترى في كتب المعتزلة الاستطراد في تعداد الأسماء الحسنی كما ترى ذلك عند أهل السنة وغيرهم كالشاعرة والماتريدية، بل إن من المعتزلة من ينكر بعض ما ورد به القرآن من أسماء الله تعالى، كإنكار بعض المعتزلة اسم الله الوكيل^(٣) ولهذا

(١) مقالات الإسلاميين (٤٨٣)، وانظر: الإبانة عن أصول الديانة (١٤٣)، معارج القبول (١٢٩/١).

(٢) التسعينية (١/٢٧٠).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (١٤٥)، اعتقادات فرق المسلمين والمشرکين للرازي (٤٣).

تفصيل ليس هذا موضعه.

٢- أنهم لم يثبتوا ما تضمنته تلك الأسماء من صفات ومعانٍ، بل رأوا أنها أسماء جامدة، وأعلام محضة، كما تقدم.

٣- ومن أعظم ضلالتهم قولهم بأن هذه الأسماء لله مخلوقة، وأنها حادثة غير أزلية، وأن الله كان ولا اسم له في الأزل، وما زال كذلك ما لا نهاية له من الأزمان الأزلية، حتى خلق الخلق، فأحدث له الخلق تلك الأسماء، وأعاروه إياها، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. فهم لا يقرون بأسماء الله على الحقيقة، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز^(١).

٤- ومن ضلالتهم أيضاً: تجويز بعض المعتزلة إطلاق الأسماء على الله بمجرد القياس العقلي، ذلك أن معتزلة البصرة زعموا أن أسماء الله غير توقيفية، وأنها تثبت بالقياس، فإذا دلّ العقل على أن معنى اللفظ ثابت في حق الله جاز إطلاقه عليه سبحانه، وبالعكس في ذلك أبو علي الجبائي^(٢)، حتى سمى الله تعالى بأسماء ينزه الباري عنها، وقد وافق معتزلة البصرة على هذه البدعة: الكرامية، والباقلاني من الأشعرية. وخالفهم المعتزلة البغداديون، حيث رأوا أنه لا يجوز أن يُسمى الله عز وجل باسم قد دلّ العقل على صحة معناه إلا أن يسمى نفسه بذلك.

(١) التسعينية (١/٢٧٠)، وانظر: نقض الدارمي (١/١٧٧)، خلق أفعال العباد للبخاري (٢/٥٩-٦٠).

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد، أبو علي الجبائي، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، ولد سنة ٢٣٥هـ، وتنسب إليه طائفة الجبائية في الاعتزال، له مصنفات كثيرة منها: تفسير القرآن، ورد عليه أبو الحسن الأشعري، وتوفي بجبى سنة ٣٠٣هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٦٧)، سير أعلام النبلاء (١٤/١٨٣).

ولا شك أن قول البصريين مناقض تمام المناقضة لما أجمعت عليه المعتزلة من نفي الصفات التي تضمنتها تلك الأسماء، فإن إثبات الأسماء بالقياس والعقل إنما يكون لِلْحُظِّ معنى توهموه مناسباً لإضافته لله تعالى، فكيف يثبتون ذلك، ثم يعودون لينفوا كل ما تضمنته تلك الأسماء من معانٍ وصفات، ويزعموا أنها أعلام محضة مترادفة مسلوقة المعاني ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] (١).

ومن العجب أن بعضهم قد استدل بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، على مذهبه من أن كل اسم دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته يصح إطلاقه على الله بلا توقيف، فقال عن الآية: إن حسن الاسم باعتبار دلالاته على صفات المدح ونعوت الجلال، وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسماً حسناً، فيجوز إطلاقه على الله تمسكاً بهذه الآية (٢).

والتحقيق أن هذه الآية بعينها حجة على أصحاب هذا القول، وقد استدل بها بعض العلماء على قول الجمهور القائلين بالتوقيف في أسماء الله، ذلك أن الألف واللام في قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ﴾ هي (ال) العهد، ولا معهود ولا معروف في ذلك إلا ما نص الله تعالى عليه، ومن ادعى زيادة على ذلك كلف البرهان على ما ادعى، ولا سبيل له إليه، ومن لا برهان له

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٢٥)، الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (١٤٥، ١٦٨، ٣٢٦)، المقصد الأسنى للغزالي (١٧٣)، شرح الأسماء الحسنی للرازي (٤٠)، فتح الباري لابن حجر (٢٢٣/١١)، شرح المقاصد للفتازاني (٤/٣٤٤-٣٤٥)، لوامع الأنوار البهية (١/١٢٤)، وقد ذكر بعض أصحاب التراجم أن من أسباب ترك الأشعري لمذهب الاعتزال مناظرته الجباني في بعض المسائل، ومنها هذه المسألة، انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/٣٥٧-٣٥٨).

(٢) انظر: معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٢).

فهو كاذب في قوله ودعواه، قال عز وجل: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [التَّمَلُّ: ٦٤] (١).

كما أن الله سبحانه قد ذم في الآية نفسها من يلحد في أسمائه فقال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ولا شك أن من الإلحاد أن يُسَمَّى الله بما لم يسم به نفسه (٢) وتسمية الله بما لم يسم به نفسه من الكذب على الله، والإلحاد المذكور في الآية قد فسره ابن عباس بأنه التكذيب (٣) وبهذا ينقلب هذا الدليل على من قال بالقياس في أسماء الباري سبحانه.

والحاصل أن قول المعتزلة في أسماء الله - وإن كان دون قول الجهمية والفلاسفة في عظم الشناعة (٤) إلا أنه - بما تضمنه من البدع والضلالات - يقرب كثيراً من قول أولئك الغلاة (٥).

بل لو تأملنا في قول المعتزلة، وما ذكروه من خلق أسماء الباري سبحانه، فإنه لا بد وأن يكون لخلقها زمن، ففي الأزمان اللامتناهية - التي كانت قبل خلقها، والتي هي أكبر بما لا حد له من الأزمان التالية لخلقها - يُقال: ما الفرق بين قول الجهمية والفلاسفة والملاحدة الغلاة وبين قول المعتزلة فيما يتعلق بتلك الأزمان؟ الحقيقة أنه لا فرق، بل لا نظن أن أولئك الجهمية الغلاة يخالفون كثيراً في إثبات الأسماء، ولكن (على الطريقة الاعتزالية)، ولهذا كانت غالب ردود السلف في هذه المسألة - كما ستأتي

(١) المحلى لابن حزم (١/٢٩-٣٠).

(٢) انظر: تفسير البغوي (٣/٣٠٧)، المحلى لابن حزم (١/٢٩-٣٠).

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (١٣/٢٨٣).

(٤) النبوات (١٤٣)، شرح العقيدة الأصفهانية-طبعة مكتبة الرشد (١١٠).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/١٠٣)، معارج القبول للحكمي (١/٢٣٧).

- متجهةً نحو الجهمية والمعتزلة على حدٍّ سواء، فقد كانوا يطلقون لفظ التجهم على كل من نفى الصفات كالمعتزلة ونحوهم^(١)، حيث إنهم اشتركوا في أصل التجهم، وإن اختلفوا في بعض تفرعاته، وكما سبق من كلام شيخ الإسلام وغيره أنهم لا يقرون بأسماء الله على الحقيقة، بل على المجاز، والمجاز من أحكامه عندهم جواز نفيه، وإذا استحضرنا أنه قد نقل عن الجهم نفسه إثباتُ بعض الإطلاقات على الباري، كتسميته قادراً ونحو ذلك، تبين أن الفرق بين الفريقين قد لا يكون كبيراً، والله تعالى أعلم.

- بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقاتلهم.

اشتد نكير السلف - منذ القرون الأولى - على القائلين بأن أسماء الله مخلوقة من المعتزلة.

روى الخلال عن الميموني^(٢) أنه قال للإمام أحمد: ما تقول فيمن قال: إن أسماء الله عز وجل محدثة؟ فقال: كافر. ثم قال لي: (الله) من أسمائه، فمن قال إنها محدثة فقد زعم أن الله تبارك تعالى مخلوق. فأعظم أمرهم عنده، وجعل يكفرهم، وقرأ علي: ﴿اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمْ﴾ [الصَّافَات: ١٢٦]^(٣).

وقال إسحاق بن راهويه^(٤) رحمته الله: «أفضوا إلى أن قالوا: أسماء الله

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٩/١٢) (٣٥٢/١٤).

(٢) هو عبدالملك بن عبدالحميد بن مهران الميموني الرقي، أبو الحسن من جلة أصحاب الإمام أحمد، توفي سنة ٢٧٤هـ.

(انظر: طبقات الحنابلة (١/٢١٢)، سير أعلام النبلاء (١٣/٨٩).

(٣) السنة للخلال (٦/١٨)، وقال المحقق -د عطية الزهراني-: (رواته ثقات)، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية (٣١٤-٣١٥)، الشريعة للأجري (١/٨٤)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٦/٣٩١)،

(٤) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الحنظلي التميمي المروزي، عالم =

مخلوقة، لأنه كان ولا اسم، وهذا الكفر المحض؛ لأن الله الأسماء الحسنى، فمن فرق بين الله وبين أسمائه وبين علمه ومشيتته فجعل ذلك مخلوقاً كله والله خالقها فقد كفر^(١).

وقد كَفَّرَ جمعٌ من الأئمة من قال إن أسماء الباري سبحانه مخلوقة، ومنهم: الإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعثمان بن سعيد الدارمي، ونعيم بن حماد^(٢)، ومحمد بن أسلم الطوسي^(٣)، ومحمد بن جرير الطبري، وابن خزيمة، وغيرهم^(٤).

= خراسان في عصره، الحافظ للحديث، الفقيه، ولد سنة ١٦١هـ، له تصانيف في الحديث والفقهاء منها: المسند استوطن نيسابور وتوفي بها سنة ٢٣٨هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (١/١٠٩)، وفيات الأعيان (١/١٩٩).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/٢١٤).

(٢) هو نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث بن همام بن سلمة بن مالك الخزاعي أبو عبد الله المروزي كان من أوعية العلم، وقد وضع ثلاثة عشر كتاباً في الرد على الجهمية، وهو الذي قال عن نفسه: «أنا كنت جهمياً، فلذلك عرفت كلامهم، فلما طلبت الحديث عرفت أن أمرهم يرجع إلى التعطيل»، وكان نعيم قد سكن مصر، ولم يزل مقيماً بها حتى أشخص للمحنة في القرآن إلى سر من رأى في أيام المعتصم، فسئل عن القرآن فأبى أن يجيبهم إلى القول بخلقه، فسجن، ولم يزل في السجن إلى أن مات بكتبة سنة (٢٢٩هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٣/٣٠٦)، تاريخ مدينة دمشق (٦٢/١٤٦)، تهذيب الكمال (٢٩/٤٦٦)، سير أعلام النبلاء (١٠/٥٩٥).

(٣) هو محمد بن أسلم ابن سالم بن يزيد الإمام الحافظ الرباني شيخ الإسلام أبو الحسن الكندي مولاهم الخراساني الطوسي، ولد في حدود (١٨٠هـ)، كان من العباد المتجردين للعبادة المواطنين على إقامة السنة، مات سنة (٢٤٢هـ).

انظر: الفقات (٩/٩٧)، المنتظم (١١/٣٠٢)، سير أعلام النبلاء (١٢/١٩٥).

(٤) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية (٣١٤-٣١٥)، نقض الدارمي على المريسي (١/١٥٨-١٨٥)، السنة للخلال (٦/١٨)، الشريعة للأجري (١/٨٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٢/٢٠٨-٢١٤)، حكاية المناظرة في القرآن لابن قدامة =

ومن الحجج التي احتج بها السلف عليهم:

١- قول الله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجِيتَ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الحج: ٣٦].

فالله تبارك وتعالى أمر أن يذكر اسمه على البدن حين نحرها للتقرب إليه.

وعلى مذهب المبتدعة لو ذكر اسم زيد أو عمرو أو اللات والعزى يجزيه؛ لأن هذه الأسماء مخلوقة، وأسماء الله عز وجل عندهم مخلوقة^(١).

٢- أنه جاء في عدد من النصوص التعويذ باسم الله وبكلماته، والاستعانة بها، وتسبيح الاسم، والرقية والاستعانة لا تكون بمخلوق، كما لا يكون التسبيح لمخلوق^(٢).

٣- اتفاق الفقهاء على أن من حلف باسم من أسماء الله فحنت فعليه الكفارة، ومن حلف بالمخلوق - كالكعبة والصفاء والمروة - فلا كفارة عليه، مما دل على أن أسماء الله غير مخلوقة، فيلزم هؤلاء المعتزلة أنه لو حلف كاذباً بالله الذي لا إله إلا هو أنه لا يحنت، كما أن الشارع قد نهى عن الحلف بغير الله، كالكعبة ونحوها، فقال ﷺ: «من حلف

= (١٩)، درء تعارض العقل والنقل (٧٩/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧٠-١٧١، ١٨٦)، العلو للعلي العظيم للذهبي (١٠٦٣/٢)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٧٨)، لوامع الأنوار (١١٨/١).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢٠٦/٢).

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١٥٩/١-١٦٠)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢٠٦/٢-٢١٢).

بغير الله فقد كفر أو أشرك»^(١)، وذلك أن غير الله مخلوق، ولا يجوز الحلف بالمخلوق، مما دل على أن أسماء الله غير مخلوقة. كما يلزم المعتزلة إذا أرادوا أن يقولوا لا إله إلا الله أن يقولوا: لا إله إلا الذي خلق الله وإلا لم يصح توحيدهم، وهذا لا شك في بطلانه^(٢).

٤- إلزامهم فيما أثبتوه بنظير الحكم فيما نفوه، وهذه من طرق الإمام أحمد في الرد عليهم، حيث إنهم يزعمون الإقرار بعلم الله تعالى، ويقولون إن الاسم مخلوق، فيلزمهم في العلم ما التزموه في الاسم؛ لأن الاسم قد أضيف إلى الله كما أن العلم قد أضيف إلى الله، فيقال لهم: أنتم تقولون إن الاسم مخلوق حادث، بمعنى أنه تعالى قبل أن يخلق الاسم كان ولا اسم له، فيلزمكم أنه قد كان جاهلاً لا يعلم حتى خلق لنفسه علماً، وكان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، وكان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة، وهذا بيّن البطلان، وهذا من الجواب بالنقض، وهو قريب من قلب الدليل، حيث إن إقرارهم بالعلم صار حجة عليهم في إبطال ما قالوا به في الاسم^(٣).

- (١) أخرجه أبو داود (٢٢٣/٣) ح (٣٢٥٠)، وأحمد (٨٦/٢) ح (٥٥٩٣)، وابن حبان في صحيحه (٢٠٠/١٠) ح (٣٤٥٨)، كلهم بلفظ «فقد أشرك»، كما أخرجه الترمذي (٤/١١٠) ح (١٥٣٥) وحسنه، وأحمد (١٢٥/٢) ح (٦٠٧٢)، والبيهقي في الكبرى (٢٩/١٠) ح (١٩٦١٠)، والحاكم في المستدرک (٣٣٠/٤) ح (٧٨١٤)، كلهم بلفظ «فقد كفر أو أشرك» وقال: صحيح على شرط الشيخين، وصححه الألباني في الإرواء (٢٨٢/٨)، وصحيح الجامع الصغير، رقم (١١١٤٩).
- (٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢١١/٢)، و: الرد على الزنادقة والجهمية (٣١٤-٣١٥)، فتح الباري لابن حجر (٢٢٥/١١).
- (٣) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية (٣١٤-٣١٥).

٥- كما أن هذه الدعوى يكفي تأملها في بيان بطلانها، فإن حقيقة دعواهم «أن الله كان مجهولاً، كشخص مجهول، لا يُهتدى لاسمه، ولا يُدري ما هو، حتى خلق الخلق، فابتدعوا له أسماء من مخلوق كلامهم، فأعاروه إياها، من غير أن يعرف له اسم قبل الخلق، ومن ادعى هذا التأويل فقد نسب الله تعالى إلى العجز والوهن والضرورة والحاجة إلى الخلق، لأن المستعير محتاج مضطر، والمعير أبداً أعلى منه وأغنى، ففي هذه الدعوى استجهال الخالق إذ كان بزعمهم هملاً لا يدري ما اسمه وما هو وما صفته، والله المتعالي عن هذا الوصف»^(١).

بل إن لازم دعواهم أن الله كان في حد المجهول أكثر منه في حد المعروف، فإنهم إذا قالوا بخلقها، فإن لخلقها وقتاً، فما كان قبل خلقها هي أزمان لا نهاية ولا حد لها، قد كان الله فيها - على حد فريتهم - مجهولاً، أما ما كان بعد خلقها من الأزمان إلى الآن فهو محدود، وكون الله مجهولاً عندهم أكبر - بما لا حد له - من كونه معلوماً، وفي تأمل هذا الكفر الصراح ما يغني عن رده^(٢).

٦- كما أن في دعواهم هذه تشبيهاً لأسماء الله بأسماء المخلوقين، وقياساً لها عليها، وذلك من وجوه، ومنها:

أ- أنهم جعلوا أسماء الله محدثة مخلوقة كأسماء خلقه، وهذا من أبطل الباطل، بل هو وقوع فيما فروا منه من شبهة التشبيه، وفيه قلب لهذه الشبهة عليهم^(٣).

ب- أن المعتزلة إنما نفوا الصفات فراراً من التشبيه والتجسيم، إذ

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/١٥٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/١٦٣).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/١٦١).

إنهم يرون أن التجسيم والتشبيه لازمٌ لمن أثبت الصفات^(١) فيقال لهم: فيلزمكم على هذا أن تنفوا الأسماء أيضاً، فإنكم إذا قلتُم: هو حي عليم قدير، كان في هذا تشبيه له بغيره ممن هو حي عليم قدير، وكان في هذا من التجسيم كما في إثبات الحياة والعلم والقدرة له، لأنه لا يُعرف مسمًى بهذه الأسماء إلا جسم، كما لا يُعرف موصوفٌ بهذه الصفات إلا جسم، وبهذا استطالت الفلاسفة الغلاة والجهمية نفاة الأسماء والصفات على المعتزلة، وقلبوا عليهم دليلهم، فإن دليلهم في نفي الصفات دال على نقيض ما قالوا به في الأسماء، وهذا هو قلب الدليل بعينه، فعادت شبهتهم وحجتهم عليهم، ولهذا تفصيل سيأتي بإذن الله عند الكلام على الصفات^(٢).

والحق في ذلك ما ذهب إليه أهل السنة، ووافقوا به النصوص، من إثبات الأسماء والصفات على حقيقتها، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل، وهذا الإثبات لا يستلزم التشبيه المحذور، إنما يستلزم التشبيه على فهم أهل التعطيل من المعتزلة ومن شاكلهم، ولذا كان هذا الفهم للتشبيه حجة عليهم فيما أثبتوه، ولم يكن حجة على أهل السنة فيما أثبتوه.

٧ - ومن الحجج عليهم كذلك قوله تعالى في آلهة المشركين وأصنامهم: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أُتْمٌ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣].

وقال سبحانه: ﴿قَالُوا أَيْحَتْنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ، وَنَدَّرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا قَالِنَا يَمَا تَعَدْنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [٧٠] قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ

(١) سيأتي الكلام مفصلاً عن شبهة التجسيم والتشبيه.

(٢) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (٥٩/٢)، الصفدية (١/٨٨-٨٩)، شرح العقيدة الأصفهانية - طبعة مكتبة الرشد (١١٠-١١٣)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٣).

مِن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَصَبٌ أَتُجَدِّلُونِي فِي أَسْمَاءِ سَمَيْتُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴿٧٠﴾ [الأعراف: ٧٠ - ٧١].

فقد عاب آلهة المشركين وأصنامهم بأن أسمائها منتحلة مستعارة مخلوقة، وفي هذا إشارة إلى أن أسماء الله تعالى لم تزل كما لم يزل الله، وأنها بخلاف هذه الأسماء المخلوقة التي أعاروها للأصنام، والآلهة التي عبدوها من دونه، فإن لم تكن أسماء الله بخلافها فأي توبيخ لأسماء الآلهة المخلوقة؟! إذ كانت أسماؤها وأسماء الله مخلوقة مستعارة عند المعتزلة بمعنى واحد، وكلها من تسمية العباد ومن تسمية آبائهم بزعم القوم^(١).

٧- ومن الأدلة العقلية على بطلان قولهم أن يقال:

لو كانت أسماؤه مخلوقة لم يخل:

إما أن يكون خلقها في ذاته.

أو في ذات غيره.

أو لا في ذاته ولا ذات غيره.

فبطل أن يكون خلقها في ذاته، لأن ذاته ليست بمحل للمخلوقات.

ولا يجوز أن يكون أحدثها في ذات غيره، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يسمى من أحدثها فيه بشيء منها، فيسمى فرداً وصمداً.

ولا يجوز أن يكون أحدثها بنفسها في غير ذات، لأنها صفة، والصفة لا تقوم بنفسها.

فبطل بذلك أصل الفرض بأنها مخلوقة، وتبين أنها غير مخلوقة^(٢).

٨ - ومما يقال أيضاً: أن قول هؤلاء في غاية التناقض، فإن إثبات

(١) نقض الدارمي على المريسي (١٥٨/١) (بتصرف يسير).

(٢) الانتصار للعمرائي (٦٠٦/٢).

حيّ، عليم، قدير، سميع، بصير، بلا حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا حكمة، ولا سمع، ولا بصر مكابرةً للعقل، كإثبات مصلِّ بلا صلاة، وصائم بلا صيام، وقائم بلا قيام، ونحو ذلك من الأسماء المشتقة، كأسماء الفاعلين، والصفات المعدولة عنها، ولهذا ذكروا في أصول الفقه: أن صدق الاسم المشتق كالحي والعليم لا ينفك عن صدق المشتق منه كالحيّة والعلم^(١).

رابعاً: القول بإثبات الأسماء، وبعض الصفات، ونفي بقية الصفات.

وهذا هو قول الصفتية، من الكلابية والأشاعرة والماتريدية، حيث ذهبوا إلى إثبات الأسماء، وبعض ما تضمنته من الصفات - على خلاف بينهم في عدد ما يشبثونه منها، إلا أن عامتهم على إنكار الصفات الفعلية الاختيارية، والصفات الذاتية الخبرية - وينكرون بقية الصفات، أو يردونها إلى ما أثبتوه منها.

فالأشاعرة قد اتفقوا على إثبات الصفات السبع المعروفة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والبصر، والسمع، ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك.

- فالمتأخرون من الأشعرية اكتفوا بهذه الصفات السبع، وغلاتهم قطعوا بنفي ما سواها، وزعموا أن بقية الصفات راجعة إما إلى الذات - موافقةً للمعتزلة في ذلك - وإما إلى الصفات السبع، كما قرر ذلك الغزالي والرازي وغيرهما^(٢).

- وزاد بعض الماتريدية صفة ثامنة على ما أثبته متأخرو الأشاعرة، وهي صفة التكوين^(٣).

(١) النبوت (٤٦).

(٢) انظر: المقصد الأسنى للغزالي (١٥٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٥٨/٦).

(٣) إشارات المرام (١٨٩)، الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات (٤٣٠/٢).

- وأما الكلابية، والمتقدمون من الأشاعرة، فقد أثبتوا غير هذه الصفات السبع، وظاهر حال سابقهم - كأبي الحسن الأشعري، ومتقدمي أصحابه كالباقلاني - إثبات الصفات الخبرية، إلا أن عامة الأشاعرة - متقدمهم ومتأخرهم - على نفي الصفات الاختيارية الفعلية المتعلقة بمشيئة الله^(١).

- مذهب الأشاعرة في التوقيف في الأسماء:

- ذهب عامة الأشعرية إلى أن أسماء الله توقيفية، موافقة لأهل السنة في ذلك^(٢).

- بينما ذهب الباقلاني منهم إلى جواز القياس فيها، وإثباتها بالعقل، موافقة للمعتزلة في ذلك^(٣).

وذهب الغزالي من الأشاعرة إلى أن الأسماء توقيفية، ولكن الصفات ليست توقيفية، قال الغزالي: «كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب»^(٤)، ووافق على ذلك الرازي^(٥).

(١) انظر في بيان مذهب الأشعرية في الأسماء الحسنی: الفصل لابن حزم (١١٧/٢)

مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩٨-٩٩، ١١٦) (٣٥٨-٣٥٩)، النبوات (٤٦، ١٤٣)، شرح قصيدة ابن القيم (٢٥١/١). وسيأتي تفصيل مذاهبهم في الصفات في فصل قلب الأدلة التي احتج بها المخالفون في باب صفات الله.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٢٥)، مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٤٢)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٦)، الفرق بين الفرق له (٣٢٦)، شرح الأسماء الحسنی للرازي (٤٠).

(٣) انظر: المقصد الأسنى للغزالي (١٧٣)، شرح أسماء الله الحسنی للرازي (٤٠)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢٥٦/٣).

(٤) المقصد الأسنى (١٧٣)، وانظر: معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٣).

(٥) شرح الأسماء الحسنی للرازي (٢٣، ٣٩).

بيان أوجه ضلالهم في الأسماء الحسنى:

تضمن قول الأشاعرة - في باب أسماء الله الحسنى - عدة بدع وضلالات، ومنها:

- ١- قول بعضهم إن أسماء الله غير توقيفية، كالباقلاني، وسبق نقاش ذلك عند الكلام عن المعتزلة، وبيان وجه الضلال فيه، كما أن من خطأ بعضهم زعمه أن الأسماء توقيفية بخلاف الصفات، والحق أن الباب واحد، فأسماء الله تعالى وصفاته أيضاً على التوقيف.
- ٢- قولهم بنفي الصفات التي تضمنتها كثير من الأسماء، بل أكثر الأسماء، حيث اقتصروا على صفات محدودة، سبع أو أكثر، وحرّفوا باقي الصفات، بالنفي، أو برّجّعها إلى ما أثبتوه من الصفات، كنفيتهم صفة علو الذات لله تعالى، وتحريفهم معنى الاستواء إلى الاستيلاء، ورجعهم صفة المحبة إلى إرادة الخير والإحسان، إلى غير ذلك من التحريفات.
- ٣- أن ما أثبتوه من هذه الصفات السبع - أو ما زاد عليها - ليس إثباتهم لها موافقاً للحق على التمام، بل لهم في تقريرهم لتفاصيل تلك الصفات أخطاء مشهورة، كقولهم بالكلام النفسي وغيره، حتى إن مذهبهم في بعض ما أثبتوه ليقرب من قول المعتزلة، كإثبات من أثبت منهم رؤية المؤمنين لربهم لكن بلا جهة!! وعند تفصيل قولهم يردونها إلى قدرٍ من الإدراك والعلم الذي لا تخالف فيه المعتزلة^(١).
- ٤- ومن أعظم بدع الأشاعرة فيما يتعلق بأسماء الله الحسنى، موقفهم من مسألة خلق الأسماء الحسنى، ذلك أنهم يظهرون القول بأن الأسماء

(١) انظر: بغية المرئاد (٤٧٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤١/٦)، وسيأتي تفصيل ذلك بإذن الله عند الكلام على قلب الأدلة في الصفات.

الحسنى غير مخلوقة، ويبدون النكير على المعتزلة لقولهم بخلقها، ولكن عند التحقيق نجد أن مذهبهم في ذلك يرجع إلى مذهب المعتزلة، وذلك يتبين بما يلي:

قولهم إن الاسم هو المسمى، وسيأتي بإذن الله تفصيله، وهو يدل على أن قولهم: إن أسماء الله غير مخلوقة، أي أن المُسَمَّى غير مخلوق، أي أن ذات الله غير مخلوقة، وهذا أمر خارج عن محل النزاع، ولا يخالف فيه المعتزلة، بل لا يخالف فيه كل من يقر بالخالق من أهل الكفر والإشراك.

وأما ما يعنيه أهل السنة في كلامهم عن الأسماء الحسنى، وهي الأسماء المعلومة (كاسم الرحمن والرحيم... إلخ) فهذه مخلوقة عندهم، وهم يسمونها تسميات لا أسماء، وهم قالوا: إنها قد يطلق عليها (أسماء)، أي إن هذا ليس هو الأصل فيها، وإنما قالوا ذلك هروباً من استدلال أهل السنة عليهم - والمعتزلة أيضاً - بأن النصوص جاءت بالجمع في الأسماء، والمُسَمَّى واحد، فاضطروا إلى أن يقولوا: إن تلك تسميات لا أسماء، إنما الاسم واحد، وهو المسمى، وهو ذات الله تعالى، أما تلك الأسماء فهي ألقاب مخلوقة.

وبذلك فهم خالفوا الحق في عدة أمور:

- قولهم إن الاسم هو المسمى.
- قولهم إن الله ليس له أسماء، بل له اسم واحد، واسمه هو ذاته.
- قولهم عن أسماء الله المعروفة: هي تسميات وليست أسماء.
- قولهم عن هذه التسميات: إنها ألقاب مخلوقة، وإنها غير ثابتة في الأزل، بل حدثت بعد أن لم تكن، وهذا أعظم بدعهم في هذا الباب، وبه وافقوا المعتزلة المصرحين بأن أسماء الله مخلوقة.

ومما يوضح هذه المخالفات - في مذهب الأشاعرة في الأسماء الحسنى - ما يلي:

١- أنك ترى في طيات كلام الأشاعرة، وفي ردودهم على المعتزلة ما ينبئ عن موافقتهم لهم في أن أسماء الله - والتي هي الأسماء المعروفة كخالق والرازق ... - مخلوقة، وهم يصرحون بأن هذه الأسماء (ويطلقون عليها ألفاظاً) مخلوقة، وأنها لم تكن موجودة في الأزل، ويتبين لمن أنعم النظر في كلامهم أن خلافهم مع المعتزلة لفظي.

فعلى سبيل المثال: في شرح المقاصد للفتازاني قال: «الثابت في الأزل معنى الإلهية والعلم، ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى»^(١).

ففي هذا تصريح بعدم قدم الأسماء (والتي هي أسماء الله عند أهل السنة)، وأنها غير ثابتة في الأزل، أي أنها حادثة بعد أن لم تكن، كما هو صريح مذهب المعتزلة.

٢- ولذا فإنك لا ترى في غالب كتب الأشعرية والماتريدية ذم المعتزلة على قولهم بخلق الأسماء، كما يوجد عند أهل السنة، مما دل على اتفاقهم معهم في هذه المسألة.

٣- قرن بعض الأشاعرة بين قولهم في مسألة الاسم والمسمى ومسألة كلام الله تعالى، ومعلوم مذهب الأشاعرة في كلام الله تعالى.



(١) شرح المقاصد (٣/٢٥٣)، وانظر كذلك: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٤).

المبحث الأول

قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون
في مسألة الاسم والمسمى

وفيه توطئة، وأربعة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: معنى: (الاسم)، و(المسمى)، و(التسمية).
- ❖ المطلب الثاني: تقرير مذهب أهل السنة في مسألة الاسم والمسمى.
- ❖ المطلب الثالث: بيان مذهب من قال: إن الاسم غير المسمى.
- ❖ المطلب الرابع: بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى، والرد عليهم، وقلب أدلتهم.



توطئة

مسألة الاسم والمسمى هي من المسائل التي انتشر النزاع فيها بعد عصر الأئمة، كالإمام أحمد وغيره، وكان مبتدأ القول فيها نابغاً عن أئمة الجهمية والمعتزلة، حيث جعلوه تقريراً لقولهم بنفي الصفات، وخلق القرآن، وخلق الأسماء الحسنى، كما سيأتي بيانه بإذن الله.

وما كان أئمة السلف ليبتدئوا الكلام في مثل هذه المسائل التي لم ينطق بها الوحي، ولم يشتغل بها الصحب الكرام، ولا التابعون رضوان الله عليهم، ولهذا كرهوا الكلام حولها، بل عدوها من المحدثات والحماقات، وذلك لبدعيتهما من جهة، ولما فيها من الألفاظ المجملة والمعاني الباطلة من

جهة أخرى، وكما قال الإمام الشافعي والأصمعي^(١) وأبو عبيدة معمر بن المثنى^(٢) وغيرهم: «إذا سمعت الرجل يقول: (الاسم غير المسمى) فاشهد عليه بالزندقة»^(٣).

وقال الإمام ابن جرير الطبري: «ثم حدث في دهرنا هذا حماقات خاض فيها أهل الجهل والغباء، ونوكى الأمة الرعاع، يتعب إحصاؤها، ويمل تعدادها، فيها القول في اسم الشيء أهو هو أم هو غيره»^(٤)، وقال كذلك: «وأما القول في الاسم أهو المسمى أم غير المسمى فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع، فالخوض فيه

(١) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك أبو سعيد الأصمعي، صاحب اللغة والنحو والغريب والاختبار، ولد سنة بضع وعشرين ومئة، وكان إمام زمانه في اللغة، وله تصانيف أغلبها مختصرات، وقد فقد أغلبها، مات سنة (٢١٦هـ).
انظر: التاريخ الكبير (٤٢٨/٥)، تاريخ بغداد (٤١٠/١٠)، سير أعلام النبلاء (١٠/١٧٥)، الوافي بالوفيات (١٢٦/١٩).

(٢) هو معمر بن المثنى أبو عبيدة النحوي العلامة التيمي مولا هم البصري اللغوي، ولد سنة (١١٠هـ)، وقدم بغداد في أيام هارون الرشيد وقرىء عليه بها أشياء من كتبه، وكان من أئمة اللغة ومن بحور العلم، قاربت مصنفاته المائتين، ومنها: مجاز القرآن، وغريب الحديث، مات سنة (٢٠٩هـ) عن عمر يقارب المائة عام.
انظر: تاريخ بغداد (٢٥٢/١٣)، وفيات الأعيان (٢٣٥/٥)، سير أعلام النبلاء (٩/٤٤٥).

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢٣٢/٢، ٢٣٧، ٢٣٨)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٦٤)، مناقب الشافعي للبيهقي (٤٠٥/١)، تلييس إبليس لابن الجوزي (١٠٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨٧/٦) ونص عبارة الشافعي التي ذكرها ابن الجوزي: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد أنه من أهل الكلام ولا دين له»، وعامة من نقل عبارة الشافعي لم يذكر فيها قوله «الاسم هو المسمى».

(٤) صريح السنة للطبري (١٧-١٨).

شين، والصَّمت عنه زين»^(١).

وما ابتدعه الجهمية من كلامهم في هذه المسألة إنما هو امتداد لمنهج التلبيس والتمويه اللفظي الذي ساروا عليه وقصدوا به لبس الحق بالباطل، والتمويه على العامة، كمسألة اللفظ بالقرآن، وهل الصفات غير الذات، ونحوهما.

إلا أن هذا التلبيس ما كان لينطلي على أئمة السُّنة، فقد وقفوا في وجوه الجهمية الخائضين في هذه المسألة، أمراً بهجر الكلام فيها تارة، وتفصيلاً لما كان فيها من لبسٍ وباطلٍ تارةً أخرى، قال الإمام ابن القيم ضمن كلامه عن هذه المسألة: «إن منشأ الغلط في هذا الباب من إطلاق ألفاظ مجملة محتملة لمعنيين صحيح وباطل، فلا ينفصل النزاع إلا بتفصيل تلك المعاني وتزليل ألفاظها عليها»^(٢).

ومما يشار إليه أن الكلام في هذه المسألة (الاسم والمسمى) فرعٌ عن الكلام في باب (صفات الله تعالى) عموماً، وفي باب (كلام الله) و (أسماء الله) خصوصاً^(٣)، ولهذا فإن أقوال الفرق في هذه المسألة فرعٌ عن أقوالهم في تلك المسائل كما سيأتي بيانه بإذن الله.

وإن من الأهمية بمكان - عند دراسة مثل هذه المسألة - فهم مقاصد كل قول، والأصل الذي تفرع منه ذلك القول، وما لزم عن ذلك القول من لوازم وأحكام، فإن القول الواحد قد تقول به طائفتان، ويكون لكل طائفةٍ منه مقصدٌ ولوازم غير ما للطائفة الأخرى، بل قد تتناقض المقاصد مع اتفاق الأقوال^(٤)

(١) المرجع السابق (٢٦).

(٢) بدائع الفوائد (١/٢٠).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٨٦، ٢٠٤).

(٤) كما سيأتي في بيان قول بعض المتسبين للسُّنة: الاسم هو المسمى، ويان مرادهم من ذلك.

والأعجب من ذلك أن الأقوال قد تختلف وتتناقض بينما تكون المقاصد عند التحقيق متحدة^(١).

وفيما يلي تقريرٌ لقول أهل السُّنَّة في هذه المسألة، وعرضٌ مجملٌ لأهم الأقوال فيها، وما استدلت به كل فرقة، مع بيان الجواب (والقلب) لتلك الأدلة، وقبل ذلك سأبين أهم مصطلحات هذه المسألة، وهي: (الاسم) و (المسمى) و (التسمية).



□ المطلب الأول □

معنى: (الاسم)، و(المسمى)، و(التسمية).

● المسألة الأولى: أصل اشتقاق الاسم.

لأهل اللغة في اشتقاق (الاسم) قولان:

القول الأول: أنه مشتق من (السُّمُو)، وهو العُلُوُّ والارتفاع.

وقال به نحاة البصرة، بل حُكي إجماعهم عليه^(٢).

فهو من: سَمَوْتُ أَسْمُو.

وجمع الاسم: أسماء، مثل قِنُو وأقناء، وقيل: (أسماءات)، وجمع

الأسماء: أَسَام^(٣).

(١) كما سيأتي بيانه من أن قول الأشاعرة في هذه المسألة يرجع إلى قول الجهمية والمعتزلة.

(٢) اشتقاق أسماء الله للزجاجي (٢٥٥).

(٣) انظر فيما سبق: اشتقاق أسماء الله للزجاجي (٢٥٥)، تهذيب اللغة للأزهري (١٣/

٧٨)، مادة (سما)، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري (١٣٢)، الإنصاف للأنباري (٦)، معجم مقاييس اللغة (٩٨/٣)، مادة (سمو)، =

واشتقاق (الاسم) من (السمو) هو الاشتقاق الأصغر الخاص، وهو الاشتقاق الذي يتفق فيه اللفظان (المُشتق، والمُشتق منه) في حروفهما وترتيبهما، وهو الاشتقاق المشهور^(١)

والعلاقة بين أصل الاشتقاق (سمو) ومعنى (الاسم) بيّنة، ألا وهي أن الاسم فيه تنويه ودلالة على المعنى، فهو يدل على مُسمّاه، فيظهره ويرفعه للأذهان بعد خفاءه^(٢)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «فإن العلو مقارن للظهور، كلما كان الشيء أعلى كان أظهر، وكل واحد من العلو والظهور يتضمن الآخر، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «وأنت الظاهر فليس فوقك شيء»^(٣)، ولم يقل: (فليس أظهر منك شيء) لأن الظهور يتضمن العلو والفوقية، فقال: «فليس فوقك شيء»، ومنه قوله: ﴿فَمَا أَطْنَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ﴾ [الكهف: ٩٧] أي: يعلوا عليه، ويقال: (ظهر الخطيب على المنبر) إذا علا عليه...^(٤)

القول الثاني: أنه من (السمة)، و (الوسم). وهي العلامة.

وهو القول المنسوب للكوفيين^(٥).

= الدر المصون للسمين الحلبي (١/١٩)، ائتلاف النصره (٢٧)، لسان العرب، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٧-٢٠٨).

(١) انظر في بيان الاشتقاق الأكبر والأوسط - وهو الذي سيأتي ذكره في القول الثاني -:

الخصائص لابن جني (١/١٢)، (٢/١٣٣-١٣٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٧)، منهاج السنة النبوية (٦/١٩٠-١٩٢)، التعريفات للجرجاني (٤٤).

(٢) معجم مقاييس اللغة، مادة (سمو) (٣/٩٨)، تهذيب اللغة للأزهري، مادة (سما)

(١٣/٧٨)، التبيين للعكبري (١٣٧)، الصحاح للجوهري (٦/٢٣٨٢)، الدر المصون للسمين الحلبي (١/١٩).

(٣) أخرجه مسلم (٤/٢٠٨٤) ح (٢٧١٣).

(٤) قاعدة في الاسم والمسمى، ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٨).

(٥) عامة كتب النحو تنسب هذا القول للكوفيين دون نسبته إلى عالم معين منهم، وقد =

واشتقاق (الاسم) من (السمة) هو الاشتقاق الأوسط، وهو ما يتفق فيه حروف اللفظين دون ترتيبهما.

والراجع من هذين القولين هو القول الأول، والله أعلم^(١).

= قال أبو القاسم الزجاجي، المتوفى سنة (٣٤٠هـ): «أجمع علماء البصريين، ولا أعلم عن الكوفيين خلافاً محصلاً مستنداً إلى من يوثق أن اشتقاق «اسم» من سموتُ أسمو: أي علوت...» (اشتقاق أسماء الله) للزجاجي (٢٥٥)، وهذا يشير إلى أن نسبة هذا القول للكوفيين قد لا تكون على إطلاقها، فلعل هذا القول يكون عن بعضهم، أو عن متأخريهم، كما قال في تاج العروس: (وذهب بعض الكوفيين إلى أن أصله [أي الاسم]: وسم، لأنه من الوسم وهو العلامة)، وانظر في نسبة هذا القول للكوفيين: الإنصاف للأنباري (٦)، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري (١٣٢)، ائتلاف النصره للزبيدي (٢٧).

(١) مما احتجوا به على هذا الترجيح: قول الله تعالى: ﴿يَنْزِكُنَا إِنَّا نُنزِرُكَ يُقَلِّمُ أَسْمُهُ يَحْيَى لَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَوِيًّا﴾ [مريم: ٧]، ولو كان من الوسم لكان: (وُسَيْمًا)، وكذلك استدلوا بتكسير (اسم) وتصغيره، حيث يقال في جمعه: (أسماء)، ولو كان من الوسم لقال: (أوسام)، ويقال في تصغيره: (سُمَيِّ)، ولو كان من الوسم لقال: (وُسَيْم)، ويقال: (سَمَيْت)، ولو كان من الوسم لقال: (وَسَمْتُ)، كما يقال لصاحب الاسم: (مُسَمَّى)، ولو كان من الوسم لقال: (موسوم)، ولم يحك أحدٌ من العرب شيئاً من ذلك، أي: (أوسام) و(وُسَيْم) و(وَسَمْتُ) و(موسوم)، وكذلك فإنه باتفاق نحاة البصرة والكوفة أن الهمزة التي في أول (اسم) همزة تعويض، وهمزة التعويض إنما تقع تعويضاً عن حذف اللام، لا عن حذف الفاء، وهذا هو الموافق للقول بأن أصل (اسم) من: (سما) وليس من (وسم)، لأن المعروف والغالب من طريقة العرب أنهم إذا حذفوا من الأوّل عَوْضُوا أخيراً منه، وإذا حذفوا من آخره عَوْضُوا أوّله. انظر: اشتقاق أسماء الله للزجاجي (٢٥٥-٢٥٦)، تهذيب اللغة للأزهري (٧٨/١٣)، مادة (سما)، الإنصاف للأنباري (٨-١٦)، التبيين للعكبري (١٣٣-١٣٨)، قاعدة في الاسم والمسمى ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠٨/٦)، ائتلاف النصره (٢٧-٢٨)، الدر المصون للسمين الحلبي (١٩/١)، الكليات للكفوي (٨٣).

● المسألة الثانية : حُدِّ (الإسم) و (المسمى) و (التسمية).

بالنظر إلى ما سبق بيانه من أصل اشتقاق (اسم) يتبين لنا معناه، وهو أنه مأخوذ من السمو والارتفاع على القول الصحيح.

وقد كثرت أقوال أهل اللغة والنحو في حدِّ (الاسم) وتعريفه، حتى زادت على السبعين حدًّا^(١)، إلا أن غالبها قد راعى الجانب النحويّ والإعرابيّ للاسم باعتباره قسيماً للفعل والحرف، وبعضها قد راعى الجانب المعنوي المبني على أصل الاشتقاق، وهو ما يهمننا في هذه المسألة.

فمما قيل في حدِّ الاسم ما يلي:

- قيل أن الاسم هو: ما سَمَا بِمُسَمَّاهُ، فأوضحه وكشف معناه.
- وقيل: الاسم: كل لفظٍ دلَّ على معنى في نفسه، ولم يدل على زمان ذلك المعنى^(٢).
- وقيل: الاسم: هو القول الدالُّ على المسمى^(٣).
- وقيل: الاسم: حروفٌ منظومة، دالة على معنى مفرد.
- وقيل كذلك: الاسم: قولٌ يدل على مذكور يضاف إليه^(٤).

(١) أسرار العربية لابن الأنباري (٨٣).

(٢) التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري (١٢١-١٢٢)، وانظر قريباً منه: الحدود في علم النحو للرماني، المفصل في صناعة الإعراب للزمخشري (١/٢٣)، شرح المفصل لابن يعيش (١/٢٢)، نتائج الفكر للسهلي (٩٣)، شرح الرضي على الكافية (١/٣٠)، التعريفات للجرجاني (٤٠)، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي (٦٣).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٢)، وانظر قريباً جداً من هذا الحد في: بدائع الفوائد (١/١٩)، الدر المصون للسمين الحلبي (١/١٧).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٨٩)، وليس المراد هنا نقد تلك التعاريف والترجيح بينها، فليس هذا مجال نقدها-وانظر في ذلك: الرد على المنطقيين =

- وما يشار إليه في مدلول (الاسم) أنه يدل على اللفظ والمعنى معاً، وقد يدل على أحدهما، والمبين لذلك هو سياق الكلام، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والاسم يتناول اللفظ والمعنى المتصور في القلب، وقد يراد به مجرد اللفظ، وقد يراد به مجرد المعنى، فانه من الكلام، والكلام اسم للفظ والمعنى، وقد يراد به أحدهما»^(١).

- معنى (المسمى):

المسمى في اللغة هو اسم مفعول من الفعل الرباعي (سَمَّى)، ووزنه - أي المُسَمَّى - هو: مُفَعَّل.

واسم المفعول عند النحاة هو: (ما دَلَّ على حَدَثٍ وَمَفْعُولِهِ)، أي ما دَلَّ على معنى مجرد، وعلى الذات التي وقع عليها الحَدَث^(٢)، وعليه فإن المسمى: هو ما دل على التسمية، وعلى الذات المُسَمَّاة، وقيل في تعريفه: إنه المعنى الذي وضع الاسم بإزائه^(٣).

- معنى (التسمية).

التسمية مصدرٌ من الفعل الرباعي: سَمَّى يَسْمِي تسميةً.

والمصدر عند النحاة هو: (الاسم الدالُّ على مجرد الحدث) أي من غير

= شيخ الإسلام (٨) - وإنما المراد بيان اتفاقها على التمييز بين الاسم والمسمى، وعدم تفسير الاسم بالمسمى، وذلك تمهيداً للرد على قول الأشاعرة في ذلك، حيث جعلوا الاسم هو المسمى، وسيأتي تفصيله بإذن الله.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٩).

(٢) أوضح المسالك لابن هشام مع حاشية ضياء السالك للنجار (٣/٢٦)، وانظر: شرح الكافية للرضي، القسم الثاني (١/٧٤١)، وشرح الحدود النحوية للفاكهي (٣٣٥).

(٣) الكليات للكفوي (٨٤)، وانظر: بدائع الفوائد (١/١٨).

ارتباط بزمانٍ أو مكانٍ، أو بذاتٍ أو بعلمية^(١)، وعليه فالتسمية هي ما دلَّ على الحدث، أي إنها فعلٌ المسمي وتحريكه لعضل الصدر واللسان عند نطقه لهذه الحروف، وهي - أي التسمية - غير الحروف^(٢).

ولذا فقد عرّف ابن القيم - وغيره - التسمية بأنها: فعلٌ المسمي ووضعه الاسم للمعنى^(٣).

- وبالنظر إلى ما ذُكر وإلى ما لم يُذكر من التعاريف اللغوية والنحوية الكاشفة لحد (الاسم) و (المسمى) لا نرى فيها ما يشير إلى أن الاسم هو المسمى، بل نجدها جميعاً تدلُّ على أن الاسم ليس هو عين المسمى، وهذا مما يبين أن التفريق بين الاسم والمسمى من الأمور المستقرة عندهم، والخلاف فيه لم يذكر عنهم، إنما تكلم به أهل الكلام كما سيأتي، وإلا فإنه «لم يقل نحويٌّ قط ولا عربيٌّ إنَّ الاسم هو المسمى، ويقولون: (أجلُّ مُسمًى) ولا يقولون: (أجلُّ اسم)، ويقولون: (مسمًى هذا الاسم كذا)، ولا يقول أحد: (اسم هذا الاسم كذا) ويقولون: (هذا الرجل مسمًى بزيد)، ولا يقولون: (هذا الرجل اسم زيد)، ويقولون: (باسم الله)، ولا يقولون: (بمسمًى الله)، وقال رسول الله ﷺ: «لي خمسة أسماء»^(٤)، ولا يصح أن يُقال: (لي خمسة مسميات)، و: «تسموا باسمي»^(٥)، ولا يصح أن يُقال:

(١) أوضح المسالك لابن هشام مع حاشية ضياء السالك للنجار (٣/٣).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/٢٠٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٥/٦). والمراد بقولهم: (تحريكه لعضل الصد واللسان): التسميات الصادرة من البشر.

(٣) بدائع الفوائد (١/١٩)، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/٢٠٦)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٣، ٢٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩١-١٩٢، ١٩٥)، فتح الباري لابن حجر (١١/٢٢٥)، الكليات للكفوي (٨٤).

(٤) أخرجه البخاري (٣/١٢٩٩) ح (٣٣٣٩).

(٥) أخرجه البخاري (١/٥٢) ح (١١٠)، ومسلم (٣/١٦٨٢) ح (٢١٣١).

(تسموا بمسمياتي)، و: «الله تسعة وتسعون اسماً»^(١)، ولا يصح أن يُقال: (تسعة وتسعون مسمًى)^(٢).

وبهذا يتبين أن الاسم في أصل الوضع اللغوي ليس هو المسمًى، وكذلك التسمية، فهي حقائق ثلاث: (الاسم) و (المسمى) و (التسمية)، كقولنا: (جِلِيَّة) و (مُحَلَّى) و (تحلية)، ولا سبيل إلى جعل لفظين منها مترادفين على معنى واحد، لتباين حقائقها، وإذا جعلت الاسم هو المسمى بطل واحدٌ من هذه الحقائق الثلاث ولا بد^(٣).



□ المطلب الثاني □

تقرير مذهب أهل السنة في مسألة الاسم والمسمى.

- سبق البيان بأن السلف لم يتكلموا حول هذه المسألة ابتداءً، وأول ما نقل عنهم من الكلام حولها هو الإنكار على قول الجهمية فيها: إن الاسم غير المسمى، لأن مقصود من أطلق هذا اللفظ من الجهمية هو القول بأن أسماء الله مخلوقة. فإنكار متقدمي السلف لهذا القول (إن الاسم غير المسمى) إنما هو باعتبار مقصد الجهمية منه، وهذا مأخذ مهم في فهم كلام السلف حول هذه المسألة^(٤).

- وكما أن السلف أنكروا على من قال: (الاسم غير المسمى)، فإنه لم يعرف عن أحد منهم أنه قال: الاسم هو المسمى، بل هذا قاله كثير من

(١) سبق تخريجه، وهو في الصحيحين.

(٢) بدائع الفوائد (١/١٩).

(٣) بدائع الفوائد (١/١٨-٢٠)، وانظر: فتح الباري لابن حجر (١١/٢٢٥).

(٤) انظر في إنكار السلف على أصحاب هذا القول: صريح السنة للطبري (١٧-١٨)،

اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي (٣٨).

المنتسبين للسلف بعد زمن الأئمة، وقد أنكر هذا القول عليهم أكثر أهل السنة.

وبالنظر إلى عبارات السلف حول هذه المسألة، نجد أنها قد تنوعت في الألفاظ، وإن كان مؤدأها واحداً، وهذه العبارات هي كما يلي:

١- من السلف من قال: إن الاسم للمسمى.

٢- ومنهم من قال: الاسم من المسمى.

٣- ومنهم من أمسك عن القول في هذه المسألة إثباتاً ونفيًا.

أما القول الأول، وهو أن الاسم للمسمى، فهذا هو قول أكثر أهل السنة، وهو المنصوص عن الإمام أحمد^(١)، وهو القول الموافق للنصوص الآتي بيانها.

- وأما القول بأن الاسم من المسمى، فهذا قولٌ قد نقل عن بعض السلف، روي ذلك عن أبي بكر بن داود السجستاني، حيث قال: «من زعم أن الاسم غير المسمى فقد زعم أن الله غير الله، وأبطل في ذلك... وإنما الله جلّ ثناؤه واسمه منه، ولا نقول: اسمه هو، بل نقول: اسمه منه، فإن قال قائل: إن اسمه ليس منه، فإنه قال: إن الله مجهول.

فإن قال: إن له اسماً وليس منه^(٢)، فقال: إن مع الله ثانياً^(٣).

ومقصوده من ذلك - والله أعلم - أن الله هو الذي سمى نفسه بهذه الأسماء، فهذه الأسماء منه وليست من وضع البشر، ويحتمل أن مراده: أن هذه الأسماء منه، أي إنها قائمة بذاته غير بائنة عنه، وإنها ذات معانٍ قائمة

(١) انظر: طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى (٢/٢٧٠)، الانتصار في الرد على المعتزلة

القدرية الأشرار للعمري (٢/٦٠٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٦).

(٢) وفي نسخة: به.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/٢٣٧-٢٣٨).

به سبحانه وهي الصفات، وكلا الاحتمالين موافق لمعتقد أهل السنة في أسماء الله، كما أن هذا القول موافق للقول السابق في المراد.

- وأما من أمسك من السلف عن القول في هذه المسألة نفيًا وإثباتًا، فإنما سلك ذلك لبدعيّة كلٍّ من الإطالقين (أن الاسم هو المسمى أو غيره)، وقد نُقِلَ ذلك عن إبراهيم الحربي، ويقاربه ما سبق نقله من كلام الإمام الطبري، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذا القول هو القول بأن: الاسم للمسمى، وذكر أن هذا الإطلاق هو اختيار أكثر المنتسبين للسنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره^(١) ولعل مراد شيخ الإسلام من هذا القول أن يبين أن من نقل عنه الإمساك عن القول في هذه المسألة من السلف نفيًا وإثباتًا لا يتعارض مع ما نُقِلَ عن البعض الآخر من قولٍ وتفصيلٍ في المسألة، فأهل السنة إنما يمسون عن الأقوال المحدثّة المبتدعة، لا عن الألفاظ الشرعية، ويؤكد هذا الفهم ما نُقِلَ عن الإمام أحمد أنه كان يشق عليه الكلام في الاسم والمسمى، ويقول: هذا كلامٌ محدث، ولا يقول: الاسم غير المسمى، ولا هو هو، ولكن يقول: الاسم للمسمى، اتباعاً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: ١٨٠]^(٢)، فالظاهر أن قول من أمسك عن الكلام في هذه المسألة لا ينافي قول من فصل فيها من أهل السنة، وقال: إن الاسم للمسمى، والله أعلم^(٣).

ويرى أهل السنة أنّ الاسم - الذي هو لفظ (اسم) - ليس هو المُسَمَّى، ولا يراد به المسمى الذي هو الذات.

- كما يرون أن الاسم (مثل: زيد، وعمرو) ليس هو المسمى أيضاً،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٨٥-١٨٧).

(٢) طبقات الحنابلة (٢/٢٧٠).

(٣) انظر: معتقد أهل السنة في أسماء الله الحسنى - د محمد التميمي (٢٨٦).

لكنه قد يطلق ويراد به المُسَمَّى الذي هو ذات زيد وعمرو، ولعل ذلك هو الغالب، وذلك لأن الاسم حكمٌ على المسمى ودليلٌ عليه، فالمسمى لا يمكن التعبير عنه وقصده بالكلام والخطاب إلا بذكر اسمه^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «أسماء الله، مثل (الله) و (ربنا) و (ربي الأعلى) ونحو ذلك، يراد بها المسمى، مع أنها في نفسها ليست هي المسمى، لكن يراد بها المسمى، فأما اسم هذه الأسماء (ألف سين ميم) فلا هو المُسَمَّى الذي هو الذات، ولا يراد به المُسَمَّى الذي هو الذات، ولكن يراد به مُسَمَّاه الذي هو الأسماء»^(٢)، «فليس الاسم - الذي هو لفظ (اسم) - هو المسمى؛ بل قد يراد به المسمى، لأنه حكم عليه ودليل عليه»^(٣).

وبيّن ذلك الإمام ابن القيم رحمته الله بقوله: «اللفظ المؤلف من (الزاي والياء والذال) مثلاً له حقيقة متميزة متحصلة، فاستحق أن يوضع له لفظ يدل عليه، لأنه شيءٌ موجودٌ في اللسان، مسموع بالآذان، فاللفظ المؤلف من (همزة الوصل والسين والميم) عبارةٌ عن اللفظ المؤلف من (الزاي والياء والذال) مثلاً، واللفظ المؤلف من (الزاي والياء والذال) عبارة عن الشخص الموجود في الأعيان والأذهان وهو المُسَمَّى، واللفظ الدالُّ عليه - الذي هو (الزاي والياء والذال) - هو الاسم، وهذا اللفظ أيضاً قد صار مسمىً من حيث كان لفظُ الهمزة والسين والميم عبارةً عنه، فقد بان لك أن (الاسم) في أصل الوضع ليس هو المسمى، ولهذا تقول: سَمَّيتُ هذا الشخص بهذا الاسم، كما تقول: حلَّيته بهذه الحلية، والحليَّةُ غير المحلَّى فكذلك الاسم غير المسمى»^(٤).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٢/٦)، (٢٨٠/١٢).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠١/٦)، وانظر (١٩٧، ٢٠٣).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٢/٦).

(٤) بدائع الفوائد (١٨/١)، ومما يلزم الإشارة إليه في تفصيل قول أهل السنة، أن =

كما يرى السلف أن (الاسم) ليس هو (التسمية)، فالتسمية هي جعل الاسم اسماً لصاحبه، والإخبار بأنه اسم، فهي نطق بالاسم وتكلم به، وليست هي الاسم نفسه، وأسماء الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها، ليست هي أعيان الأشياء، كما سبق تفصيل ذلك في المطلب السابق^(١).

وأما عن موقف السلف من حرف المغايرة، وهل الاسم غير المسمى أم هو هو، فإنهم يرون التفصيل في ذلك:

- ١- فأما من ناحية لفظ (الغير)، فإن السلف يجتنبون التعبير به ابتداءً، لما فيه من إجمال، كما هو منهج أهل السنة في سائر الألفاظ المجملة.
- ٢- وأما من ناحية المعنى، فإنهم يرون التفصيل:
 - أ- فإن أريد المغايرة المحضة بأن تكون هذه الأسماء بائنة عنه تعالى، وأنه سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه اسماً، أو حتى سمّاه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا شيء باطل، وهو من أعظم الضلال والإلحاد، فأسماء الله تعالى من كلامه، وكلامه صفة له، قائمة به، لا تكون غيره، وكل ما غير الله تعالى بهذا الاعتبار فهو مخلوق، وأسمائه تعالى ليست مخلوقة.
 - ب- وإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى، أو أنه يمكن الشعور

= قولهم: (الاسم قد يراد به المسمى) ليس معناه أن الاسم هو المسمى؛ حتى في الحال التي يكون المُسمَّى هو المراد بالاسم، فإن من قال: (الاسم هو المسمى) من الأشاعرة وغيرهم - كما سيأتي - مراده أن نفس لفظ الاسم (الألف والسين والميم) تدل على ذات المسمى وعينه، ولا يراد بها الألفاظ المعروفة (كالعزيز والحكيم..)، أما أهل السنة فكما تقدم في تقرير قولهم: أن الاسم (الألف والسين والميم) ليس هو المسمى، ولا يراد به المسمى، وأما الأسماء التي هي الألفاظ المعروفة (زيد، عمرو..) فليست هي المسمى، ولكنها تطلق ويراد بها المسمى.

(١) وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٥).

بأحدهما (أي الاسم والمسمى) دون الآخر، وأن الألفاظ والأقوال ليست هي عين الأشخاص المسماة، فهذا صحيح لا شك فيه، وهذا المعنى للمغايرة لم ينكره أحد، لا أهل السنة، ولا غيرهم ممن قال: الاسم هو المسمى، فإنه إذا قيل: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، و: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] فليس المراد أن هذا اللفظ (محمد) هو الرسول، ولا أن لفظ (موسى) هو الذي كلمه الله^(١)، «وقد يذكر الإنسان الله ويخطر بقلبه ولا يشعر حينئذ بكل معاني أسمائه، بل ولا يخطر له حينئذ أنه عزيز وأنه حكيم، فقد أمكن العلم بهذا دون هذا، وإذا أريد بالغير هذا فإنما يفيد المباينة في ذهن الإنسان لكونه قد يعلم هذا دون هذا، وذلك لا ينفي التلازم في نفس الأمر، فهي معان متلازمة، لا يمكن وجود الذات دون هذه المعاني، ولا وجود هذه المعاني دون وجود الذات»^(٢).

ج- وكذلك فإنه إذا أريد من القول بأن الاسم هو المسمى: أن أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام المؤلف فإن المقصود هو المسميات، كالأيتين السابقتين وغيرهما، فهذا صحيح أيضاً، لا ينازع فيه أحد^(٣).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨٨/٦، ٢٠٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠٥-٢٠٦)، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للشيخ عبد الله الغنيمان (١/٢٢٣)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠٧/٦)، والأصول والفروع لابن حزم (٢١٨)، بدائع الفوائد (١/٢٠)، شفاء العليل (٢/٧٥٨)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١/١٩٤)، القول المفيد على كتاب التوحيد للشيخ ابن عثيمين (٢/٣٥٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩١/٦).

- وخلاصة قول أهل السنة في مسألة الاسم والمسمى يمكن أن يجمل من ناحيتين:
- أولاً: من ناحية الحقيقة والماهية.
- ثانياً: من ناحية الإطلاق.
- ١- فأما من ناحية الحقيقة والماهية: فإن الاسم للمسمى، ليس هو المسمى، وليس هو التسمية، كما أنه ليس مبايناً للمسمى.
- ٢- أما من ناحية الإطلاق:
- أ- فقد يطلق الاسم ويراد به المسمى (لا أنه هو المسمى)، وهذا هو الغالب.
- ب- وقد يطلق الاسم ولا يراد به المسمى، بل يراد به اللفظ الدال على المسمى، كقولنا (محمد) اسم عربي.
- وعليه فإذا قيل: هل الاسم هو المسمى أو غيره؟ فالتحقيق هو التفصيل:
- فيقال أولاً: إن الاسم ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى.
- ويقال ثانياً: حرف (الغير)، من ناحية اللفظ لا يُعبرُ به ابتداءً، لما فيه من الإجمال.
- أما من ناحية المعنى، فلا بد من التفصيل:
- فإن أريدت المغايرة المحضة بأن تكون هذه الأسماء بائنة عنه سبحانه، وأنه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء أو سماه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا باطل.
- وأما إن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى، وأنه يمكن الشعور بأحدهما (الاسم والمسمى) دون الآخر فهذا صحيح.

ويلاحظ أن قول أهل السنة هذا هو الموافق تمام الموافقة لما سبق بيانه من المعنى اللغوي لـ (الاسم) و (المسمى) و (التسمية)، بخلاف قول المخالفين - من الأشاعرة وغيرهم - الذين جاؤوا بما لم يقل به أحد من الأمم، كما سيأتي بيانه.

- تنبيه حول قول بعض المنتسبين للسنة في هذه المسألة:

ما سبق بيانه هو قول عامة أهل السنة، ولكن يحسن الإشارة إلى قول قال به بعض المنتسبين للسنة، وهو قولٌ موافق - في اللفظ - لما قالت به الأشاعرة، ألا وهو قول بعضهم: الاسم هو المُسَمَّى.

وهذا القول قال به بعض المنتسبين إلى السنة بعد الأئمة^(١)، ومع أن هذا القول قد أنكره عليهم أكثر أهل السنة^(٢) إلا أن مراد من قال بذلك - من أهل السنة - أن الاسم إذا دُعي وذُكر يراد به المسمى، لا أنه هو المسمى، كما أرادوا به الرد على المعتزلة القائلين بأن الاسم غير المسمى، وعنوا به - أي المعتزلة - أن أسماء الله مخلوقة، ولا يمكن أن يجعل قول أهل السنة هؤلاء موافقاً تمام الموافقة لقول الأشاعرة القائلين بأن الاسم هو المسمى، فإنهم وإن وافقوا الأشاعرة لفظاً إلا أن المراد والمعنى مختلفٌ ولا شك، وكما سيأتي في بيان كلام الأشاعرة أنهم قد وافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى، فإن الأشاعرة يرون أن الأسماء - والتي هي الأسماء

(١) مثل أبي بكر عبد العزيز، وأبي القاسم الطبري، واللالكائي، وأبي عمرو الداني،

والسجزي، وأبي محمد البغوي صاحب شرح السنة، وقوام السنة الأصبهاني.

انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/٢٢٨-٢٤٠)، رسالة السجزي إلى

أهل زيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٧٩)، الرسالة الوافية لأبي عمرو

الداني (٥٠)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (٢/١٦٢)، مجموع

الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٨٧-١٩٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٨٧).

المعروفة كالعزيز والحكيم والرحمن... - يرون أنها مخلوقة، وإن أطلقوا عليها تسميات، وهذا ما يقطع بأن أهل السنة - ممن قال: إن الاسم هو المسمى - لم يريدوه، والله أعلم^(١).

أدلة أهل السنة:

استدل أهل السنة على قولهم: (إن الاسم للمسمى) بأدلة منها^(٢):

١- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

فالمراد بهذه الآية أنه نفسه تعالى له الأسماء الحسنى، وليس المقصود أن هذا الاسم (الله) له الأسماء الحسنى، بل المقصود أن المسمى له الأسماء الحسنى، فأضاف الله تعالى الأسماء إليه بلام الاستحقاق، والشيء لا يضاف إلى نفسه، مما بطل معه دعوى أن الاسم هو المسمى^(٣).

ثم إن الله أمرنا - في هذه الآية - أن ندعوه بأسمائه، والشيء الذي يُدعى ليس هو الشيء الذي يُدعى ذلك المدعو به، فوجب أن يكون الاسم ليس هو المسمى^(٤).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢٣/١٦).

(٢) انظر في بيان هذه الأدلة: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢٠٣/٣)، (٢٠٦، ٢٠٧)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمري (٢/٦٠٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٨، ٢٠٦، ٢١٠-٢١٢)، بدائع الفوائد لابن القيم (١٩/١، ٢١).

(٣) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمري (٢/٦٠٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٨، ٢٠٧).

(٤) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١).

٢- قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

٣- قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [آ: ٨].

فالذي له الأسماء الحسنى هو المسمى بها، وقوله تعالى: ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ يقتضي تعدد المدعو، وهي الأسماء، لقوله: ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ وقوله: ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ يقتضي أن المدعو واحد له الأسماء الحسنى^(١).

ثم إن هذه الآيات تدل على تعدد الأسماء، ولا شك أن المسمى - وهو الله سبحانه - واحدٌ أحد، مما بطل معه القول بأن الاسم هو المسمى وعينه، ولا داعي للتعسف في صرف لفظ الاسم عن معناه والقول بأن المراد به التسمية، فهذا تحريف لا دليل عليه، وكل الآيات والأحاديث إنما وردت بلفظ (الاسم) وأن الله (أسماء) ولم ترد بلفظ (التسمية)^(٢).

٤- قوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مریم: ٦٥].

روى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في معنى هذه الآية: (هل تعلم أحدا يسمى الله غيره)، وروي ذلك عن قتادة^(٣).

قال ابن حزم^(٤): «وهذا نصٌّ جليٌّ على أن أسماء الله تعالى التي

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٨/٦، ٢١١).

(٢) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١)، وإنما نقل عن الرازي - مع أشعريته - لمخالفته جمهور الأشاعرة في هذه المسألة، حيث تبع الغزالي في ذلك.

(٣) زاد المسير لابن الجوزي (٢٥١/٥)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٢٠/١١)، وانظر: فتح القدير للشوكاني (٤٨٩/٣).

(٤) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد الأموي الأندلسي، الفقيه المجتهد، =

اختص بها، لا تقع على غيره، ولو كان ما يدعونه [أي القائلون]:
الاسم هو المسمى] لما عقل هذا اللفظ أحد^(١).

٥- حديث: «إن لله تسعة وتسعين اسماً»^(٢).

فالأسماء لله، مما دل على أن الاسم للمسمى، ولو كان الاسم هو
المسمى لكان التقدير: إن لله تسعة وتسعين مسمى، وهذا بين البطلان.

٦- وقول النبي ﷺ: «إن لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد،
والمحي، والحاشر، والعاقب»^(٣).

ولا يصح أن يكون التقدير: لي خمسة مسميات، لأن معناه أن له
خمس ذوات، وهذا بين البطلان^(٤).

٧- قول رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَحَبَّ أَسْمَائِكُمْ إِلَى اللَّهِ عَبْدُ اللَّهِ وَعَبْدُ
الرَّحْمَنِ»^(٥).

وقوله: «أَحَبُّ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ: عَبْدُ اللَّهِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَأَصْدَقُهَا:
حَارِثٌ، وَهَمَامٌ»^(٦).

= الظاهري، ولد في قرطبة سنة ٣٨٤هـ، وكان فقيهاً مفسراً محدثاً، أصولياً، أديباً مؤرخاً،
توفي سنة ٤٥٦هـ، ومن أشهر مصنفاته: المحلى في الفقه الظاهري الإحكام في أصول
الأحكام، الفصل في الملل والأهواء والنحل وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٣/٣٢٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/١٨٤).

(١) الفصل (٣/٢٠٦).

(٢) سبق تخريجه، وهو متفق عليه.

(٣) سبق تخريجه قريباً، وهو متفق عليه.

(٤) انظر: الفصل لابن حزم (٣/٢٠٧)، بدائع الفوائد (١/١٩).

(٥) أخرجه مسلم (٣/١٦٨٢) ح (٢١٣٢).

(٦) أخرجه أبو داود (٤/٢٨٧) ح (٤٩٥٠)، وأحمد (٤/٣٤٥) ح (١٩٠٥٤)، والبيهقي في

الكبرى (٩/٣٠٦) ح (١٩٠٩٠)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٢/٣٨٠) ح (٩٤٩)،
وصححه الألباني، كما في الصحيحة (٩٠٤) (١٠٤٠)، وصحيح أبي داود، رقم (٤٩٥٠).

وهذا كله يبين أن الاسم ليس هو المسمى فقد يُسمى (عبد الله) و(عبد الرحمن) من يبغضه الله عز وجل، وقد يسمى من يكون كذاباً (الحارث) و(هماماً)، ولو كان الاسم هو المسمى لكان كل من سمي (عبد الله) و(عبد الرحمن) أصدق الذوات، وهذا بين البطلان.

هذه بعض أدلة أهل السنة على قولهم: إن الاسم للمسمى، وبما أن هذه المسألة لها صلة وثيقة بمسألة أسماء الله وقول السلف فيها بأنها غير مخلوقة، ولها صلة أيضاً بمسألة كلام الله وقول السلف فيه بأنه غير مخلوق، كما أن لها صلة عامة بباب الصفات، فإنه يدخل في أدلة أهل السنة في هذه المسألة ما استدلوا به في تلك المسائل، والتي ستأتي الإشارة إليها، كما أنه يصح أن نجعل من أدلة أهل السنة على قولهم ما استدل به الخصم، وذلك بعد قلب أدلتهم، وهذا أيضاً ما سيأتي بيانه في رد أدلة المخالفين.



□ المطلب الثالث □

بيان مذهب من قال: إن الاسم غير المسمى.

حيث قال بهذا القول: الجهمية والمعتزلة والخوارج، وكثير من المرجئة والزيدية^(١).

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٥٤٢)، اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي (٣٨)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١٧٢/١)، تهديد الأوائل للباقلاني (٢٥٨)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، رسالة السجزي إلى أهل زييد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٧٩)، الإرشاد للجويني (١٤١)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي (٦٠٣/٢)، أبقار الأفكار للآمدي (٢/٤٩٦)، أصول الدين للبزدي الماتريدي (٩٣)، وقد نسب ابن فورك إلى أبي الحسن الأشعري أنه يقول: إن الاسم غير المسمى، مع مخالفته ورده على الأشعرية، انظر: المجرّد لابن فورك (٣٨-٣٩).

وقد سبق البيان بأن الجهمية والمعتزلة هم أول من أحدث هذه المسألة في الملة.

فهم يرون أن الاسم نفس التسمية، وغير المسمى، ويرون أن الاسم هو قول المسمي وتسميته لما سماه.

ومرادهم بهذا القول: تقرير مذهبهم في أسماء الله، والذي هو فرع عن مذهبهم في كلام الله وصفات الله، فهم قد قالوا بنفي الصفات كما هو مشهور من مذهبهم، وتفريعاً على ذلك قالوا بنفي صفة الكلام، وأن كلام الله - ومنه القرآن - مخلوق^(١)، وبناء عليه قالوا: إن أسماء الله - التي هي الأسماء المعروفة (كالعزيز والحكيم والغفور... إلخ) - مخلوقة، وإن الله كان في الأزل ولا اسم له، حتى سماه خلقه بهذه الأسماء.

ولهذا فهم عندما أحدثوا هذه المسألة أرادوا بها تقرير قولهم السابق في الأسماء، وقرروه بأن قالوا: إن الاسم غير المسمى، فأسماء الله غير الله، وكل ما كان غير الله فهو مخلوق، فأسماءه إذاً مخلوقة^(٢)

وعلى هذا فعند تقرير قولهم لا بد من اعتبار مقصدهم، ذلك أن ردود السلف وكلامهم الشديد ضد القول بأن الاسم غير المسمى منسوبة على هذا المقصد^(٣).

فلقد اشتد نكير السلف المتقدمين على القائلين بأن الاسم غير المسمى بالاعتبار السالف الذكر والذي عنوا به تقرير خلق أسماء الله.

فقد قال الإمام الشافعي رحمته الله: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير

(١) كما سيأتي تفصيله بإذن الله في مطلب (قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام) ضمن باب (قلب الأدلة التفصيلية).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨٥/٦-١٨٦، ٢٠٣-٢٠٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨٦/٦-١٨٧).

المسمى، فاشهد عليه بالزندقة»^(١).

وعن الأصمعي وأبي عبيدة معمر بن المثنى مثله بلفظه^(٢).

وقال أبو داود السجستاني^(٣): «من زعم أن الاسم غير المسمى فقد زعم أن الله غير الله، وأبطل في ذلك؛ لأن الاسم غير المسمى في المخلوقين؛ لأن الرجل يسمى محموداً وهو مذموم، ويسمى قاسم^(٤) ولم يقسم شيئاً قط، وإنما الله جل ثناؤه - واسمه منه - ولا نقول: اسمه هو، بل نقول: اسمه منه، فإن قال قائل: إن اسمه ليس منه، فإنه قال: إن الله مجهول.

فإن قال: إن له اسماً وليس منه^(٥) فقال: إن مع الله ثانياً^(٦).

وبيان بطلان هذا القول مبني على بيان بطلان أصله، وقد سبق أن هذه المسألة والأقوال فيها مبنية على مسألة الصفات وكلام الله وأسماء الله، ولذلك فإن عامة ما يذكره العلماء في رد هذا القول إنما هو ردُّ لأصله أو للازمه من القول بخلق الأسماء الحسنى، وهذا ما سيأتي بيانه بالتفصيل في المبحث القادم.

وعلى وجه العموم يقال:

(١) سبق تخريجه.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/٢٣٢، ٢٣٧).

(٣) هو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي أبو داود السجستاني، إمام أهل الحديث في عصره، من أعيان الحفاظ، ولد سنة ٢٠٢هـ، وسمع من الإمام أحمد، وعرض عليه كتابه، وتشبه به في الهدي والسمت، وصنف السنن، وهو أحد الكتب الستة المعتمدة في الحديث، وله غير ذلك من المصنفات، وتوفي سنة ٢٧٥هـ بالبصرة. انظر: طبقات الحنابلة (١/١٥٩)، سير أعلام النبلاء (١٣/٢٠٣).

(٤) هكذا والصواب: (قاسماً) كما قال في الأول (محموداً).

(٥) وفي نسخة: به.

(٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/٢٣٧-٢٣٨).

إن لفظ الغير فيه إجمال، وقد سبق التفصيل فيه، وخلاصة القول فيه أن يقال:

- ١- إن أريدت المغايرة المحضة؛ بأن تكون هذه الأسماء بائنة عنه سبحانه، وأنه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء، أو سماه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا باطل، وهذا المراد هو مقصد الجهمية.
- ٢- وأما إن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى، وأنه يمكن الشعور بأحدهما (الاسم والمسمى) دون الآخر فهذا صحيح.



□ المطلب الرابع □

بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى،
والرد عليهم، وقلب أدلتهم.

● المسألة الأولى: بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى.

القول بأن الاسم هو المسمى هو قول جمهور الأشاعرة والماتريدية^(١).
ويمكن أن نلخص قولهم بالنقاط التالية:

- قال هؤلاء: إن الاسم هو المسمى، فاسم الشيء هو عين الشيء وذاته، فعندهم أن لفظ (اسم) الذي هو الألف والسين والميم معناه إذا أطلق فهو الذات المسماة، فاسم الله - على قولهم - يُعنى به: ذات

(١) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٥٨)، الإنصاف له (٩١)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٤)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٦٤)، شعب الإيمان له (١٢٥/١)، الإرشاد للجويني (١٤١)، أصول الدين للبزدوي الماتريدي (٩٣)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١)، أبحار الأفكار للآمدي (٤٩٥/٢)، نظم الفرائد لشيخ زاده (١٩٦-١٩٧).

- الله تعالى، و (اسم محمد) يراد به عين محمد وشخصه وذاته.
- وأما الألفاظ المعروفة كـ (الله، والعزیز، والحكيم والرحمن... إلخ) والتي هي الأسماء عند غيرهم - فهم يطلقون عليها: تسميات. فهذه الألفاظ ليست هي الأسماء على مذهبهم، وعلى هذا فهم يرون أن الاسم هو عين المسمى وهو غير التسمية.
- وعليه فهم بقولهم: الاسم هو المسمى «لم يريدوا بذلك أن اللفظ المؤلف من الحروف هو نفس الشخص المسمى به، فإن هذا لا يقوله عاقل، ولهذا يقال: لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال: نار، احترق لسانه، ومن الناس من يظن أن هذا مرادهم، ويشنع عليهم، وهذا غلط عليهم^(١) بل هؤلاء يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ، بل هو المراد باللفظ»^(٢).
- ومع قولهم إن هذه الألفاظ تسميات وليست أسماء؛ إلا أنهم قالوا: قد يقال للتسمية أيضاً اسم، فالألفاظ المعروفة هي عندهم تسميات لا أسماء، ولكن قد يطلق عليها: (أسماء) على سبيل المجاز، بل يقول بعضهم: إن استعمال الاسم في التسمية أكثر من المسمى، بينما يرى بعضهم أن الاسم مشترك بين المسمى والتسمية (والتي هي الألفاظ عندهم)^(٣).

(١) انظر شيئاً من ذلك في: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/٢٠٨)، الأصول والفروع له (٢١٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٨٨، ٢٠٣).

(٣) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٦٢) والإنصاف له (٩١)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٧٤)، شعب الإيمان له (١/١٢٦)، الإرشاد للجويني (١٤١-١٤٢)، أصول الدين للبزدي الماتريدي (٩٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٨٩، ١٩١، ١٩٥، ١٩٦)، معنى لا إله إلا الله للزرکشي (١٣٩، ١٤٦)، فتح الباري لابن حجر (١١/٢٢٥).

هذا حاصل قول الأشاعرة والما تريدية في هذه المسألة.

وبما أن هذه المسألة معتبرة بمقاصدها، فإنه من المهم بيان نتائج هذا المذهب في باب أسماء الله.

فالأشاعرة ومن وافقهم حين قالوا: (الاسم هو المسمى) عنوا بذلك أن (اسم الله) يراد به: (ذات الله)، فحين يقرر هؤلاء أن اسم الله غير مخلوق، فهم لا يريدون بذلك ما أراده أهل السنة من أن أسماء الله (كالعزیز، والحكيم...) غير مخلوقة، بل يريدون بذلك أن ذات الله غير مخلوقة!

وأما ما يسميه غيرهم أسماء (كالله والعزیز...) فهي مخلوقة عندهم! «فهم تكلفوا هذا التكليف»^(١) ليقولوا: إن اسم الله غير مخلوق، ومرادهم: أن الله غير مخلوق، وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة، فان أولئك ما قالوا: الأسماء مخلوقة؛ إلا لِمَا قال هؤلاء: هي التسميات، فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى، ووافقوا أهل السنة في اللفظ»^(٢).

وبهذا يتبين أن خلاف الأشاعرة مع المعتزلة في هذه المسألة خلاف لفظي محض، كما هو الواقع في كثير من مسائل الاعتقاد، وكما ذكر الإمام السجزي عن الأشاعرة أنهم في كثير من مذهبهم يقولون في الظاهر بقول أهل السنة مجملاً، ثم عند التفسير والتفصيل يرجعون إلى قول المعتزلة، فالجاهل يقبله بما يظهره، والعالم يجهره لما منه يخبره»^(٣).

● المسألة الثانية: مناقشة قول من قال: إن الاسم هو المسمى.

- قول الأشاعرة ومن نحا نحوهم: إن الاسم هو المسمى؛ لو اقتصروا

(١) هكذا، ولعلها: التَّكْلُف.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٢).

(٣) رسالة السجزي إلى أهل زيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٨١).

فيه على أن أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام فالمراد بها المسميات؛
لكان هذا المراد صحيحاً واضحاً لا ينازع فيه أحدٌ من العقلاء.

لكنهم لم يقتصروا على ذلك، بل جاؤوا بما هو ظاهر البطلان، وبما
هو مخالفٌ لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم^(١).

فمن الباطل الذي تضمنه قولهم:

- ١- دعواهم أن لفظ (اسم) الذي هو (ا س م) معناه ذات الشيء ونفسه.
- ٢- دعواهم أن الأسماء - التي هي الأسماء المعروفة، مثل زيد وعمرو -
هي التسميات، وليست هي أسماء المسميات.
- ٣- وأعظم من ذلك زعمهم أن هذه التسميات - والتي هي الأسماء عند
غيرهم - مخلوقة، حتى ما أضيف منها إلى الله، كما سبق تفصيله في
تمهيد هذا المبحث.

وهذه الدعاوى ظاهرة البطلان في اللغة وفي عرف جميع الناس، فقد
سبق في المطلب السابق بيان الحد والتعريف اللغوي للاسم والمسمى
وللتسمية، وأن الاسم هو اللفظ، والقول، والحروف المنظومة الدالة على
المعنى والمسمى، ولا تجد حداً ولا تعريفاً بين تلك الحدود اللغوية جعل
الاسم هو عين المسمى وذاته، «ولم يقل نحويٌّ قط ولا عربيٌّ إن الاسم هو
المسمى»^(٢)، كما سبق أيضاً بيان حدّ التسمية، وأنها هي فعلُ المسميِّ
ووضعه الاسم للمعنى، وجعله الشيء اسماً لغيره، لا أنها هي نفس الألفاظ.
ولا شك أن الحدّ والتعريف لأي شيء إنما هو بيانٌ لماهيته الحقيقية
المطرّدة، وليس ذكراً للحالات المستثناة من ماهيته، خلافاً لما سبق ذكره من

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩١، ٢٠٢).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٩)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٩١).

قول الأشاعرة وغيرهم من أن الاسم هو المسمى بعينه، ومن قولهم: إنَّ (الاسم) قد يطلق أحياناً على الألفاظ المغايرة للمسمى، والتي يطلقون عليها (تسميات)، والحقُّ أن الاسم هو (اللفظ) و (القول) و (الحروف المجتمعة) الدالة على المسمى، كما هي تعبيرات أهل اللغة والنحو في حد الاسم، وأنَّ التسمية هي وضع الاسم للمسمى، ولو كان الاسم هو المسمى لكان وضع الاسم للمسمى عبارة عن وضع الشيء لنفسه، وذلك غير معقول^(١).

فمما يعلم بداهة أن ثمة ثلاث حقائق منفصلة: ذات الشيء، والألفاظ المخصوصة الدالة عليه، وجعل هذه الألفاظ المخصوصة دالَّةً ومُعَرِّفَةً لتلك الذات بالوضع أو الاصطلاح، أما ذات الشيء فهو المسمى، فلو كان الاسم عبارة عن ذات الشيء للزم كون الشيء اسماً لنفسه، وذلك غير معقول^(٢).

ثم إن الأشاعرة قالوا: السبيل إلى معرفة أسماء الله التوقيف لا العقل، والسبيل إلى معرفة الرب هو العقل لا التوقيف^(٣) وهذا يقتضي أن يكون الاسم ليس هو المسمى^(٤).

والعجب من بعض المتكلمين ممن يذكر التعريفات اللغوية للاسم وحدّه، وأنه (القول الدال على المعنى) أو (على المسمى) ثم يقرر بعد ذلك أن الاسم هو المسمى، وأن تلك الألفاظ ليست أسماء بل هي تسميات، ولا شك أن هذا من التناقض اليبّن^(٥).

(١) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٣).

(٢) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١).

(٣) وهذا من باطل قولهم، وإنما ذكرته إلزاماً لهم بقولهم، والحق أن العقل والتوقيف كلاهما دالٌّ على الرب ومعرفته، وهذا ما سيأتي بسطه في مبحث دعوى تعارض العقل والنقل

(٤) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٦).

(٥) انظر: الدر المصون (١/١٧)، الكليات (٨٣-٨٧).

ثم إننا إذا قلنا (معدوم) و (منفي) و(سلب) فهذه الأسماء موجودة، والمسميات معدومة، مما لزم منه أن الاسم ليس هو المسمى^(١).
وفيما يلي عرض لأبرز أدلة أصحاب هذا القول، يتبعه نقاشٌ و (قلبٌ) لتلك الأدلة:

● المسألة الثالثة: بياحُ أدلةٌ وحججٌ من قال: إِنْ الْأِسْمُ هُوَ الْمَسْمِيُّ، وَقَلْبُهَا.

استدل هؤلاء بعدة أدلة من النقل والعقل واللغة، ومن أبرز أدلتهم ما يلي:

الدليل الأول:

استدلوا بقول الله تعالى: ﴿يَزَكِّرْنَا إِنَّآ نُبَشِّرُكَ بِغَلَمٍ أَسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (٧)﴾ [مريم: ٧].

مع قوله تعالى بعد هذه الآية بعدة آيات: ﴿يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَمَا آتَيْنَهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا (١٢)﴾ [مريم: ١٢].

ووجه الاستدلال عندهم كما يلي:

- قالوا: قوله تعالى: ﴿أَسْمُهُ يَحْيَى﴾ [مريم: ٧] يدل على أن (يحيى) هو الاسم.

- وقوله تعالى: ﴿يَحْيَى﴾ [مريم: ١٢] لا شك أن المراد بها نداء المسمى وهو الذات، لا نداء اللفظ.

- من النقطتين السابقتين يتبين أن الاسم هو المسمى، لأن (يحيى) أطلق في الأول على الاسم، وأطلق في الثاني على المسمى، فدل على أن الاسم هو المسمى^(٢).

(١) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢١).

(٢) انظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد لليهقي (٦٨)، شعب الإيمان له (١/١٢٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٨٩).

قلب الدليل الأول:

١ - عند التأمل فيما ذكره عن هذه الآية لا نجد فيها دليلاً على قولهم ألبتة، إذ غاية ما فيها أن (يحيى) أطلق في موضع وأريد به الاسم، أي إن هذه الحروف (الياء والحاء والياء والألف) هي اسم ذلك الغلام، وأطلق (يحيى) في موضع آخر وأريد به المسمى، لا أن هذا اللفظ هو المسمى، بل أريد به المسمى، لأنه لا سبيل إلى نداء المسمى إلا بذكر الاسم، وهذان الإطلاقان هما الموافقان لما سبق تفصيله من قول أهل السنة: إن الاسم قد يطلق ولا يراد به المسمى، بل يراد به نفس اللفظ، وقد يطلق ويراد به المسمى، لا أنه ذات المسمى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «قوله: ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٧]. ثم قال: ﴿يَحْيَىٰ﴾ فالاسم الذي هو (يحيى) هو هذا اللفظ المؤلف من (يا وحا ويا) هذا هو اسمه، ليس اسمه هو ذاته، بل هذا مكابرة، ثم لما ناداه فقال: ﴿يَحْيَىٰ﴾ فالمقصود المراد بندااء الاسم هو نداء المسمى، لم يقصد نداء اللفظ، لكن المتكلم لا يمكنه نداء الشخص المنادى إلا بذكر اسمه وندائه، فيعرف حينئذ أن قصده نداء الشخص المسمى، وهذا من فائدة اللغات، وقد يُدعى بالإشارة، وليست الحركة هي ذاته، ولكن هي دليل على ذاته»^(١).

فلما اختلف المقصود من الاسم (يحيى) في الموضعين دل ذلك على أن الاسم ليس هو المسمى، وهذا هو الوجه الأول من قلب هذا الدليل على هؤلاء.

٢ - ووجه آخر من القلب، وهو أن هذه الآية التي استدلوها بها هي من أدلة أهل السنة على قولهم بالتفريق بين الاسم والمسمى، وذلك أن الآية

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٢-١٩٣).

بيّنت أن الاسم هو اللفظ المكون من (الياء والحاء والياء والألف)، ولو كان الاسم هو المسمى لما عقل أحد معنى قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿لَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ ﴿٧﴾ [مريم: ٧]، إذ إن معناه: (أنه لم يُسمَّ باسمه أحد قبله)^(١)، مما دل على أن الاسم ليس هو الذات المسماة، وبهذا تكون هذه الحجة عليهم لا لهم^(٢).

كما أن الآية قد نصت على التفريق بين الاسم والمسمى، فقد قال تعالى: ﴿بَشِّرْكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ﴾، فالمسمى هو: الغلام، والاسم هو: يحيى، ففرقت بين الأمرين، مما جعلها دالة على نقيض ما استدلوا به من التسوية بينهما.

الدليل الثاني:

استدلوا بقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ ﴿١﴾ [الأعلى: ١].

قالوا: المراد بهذه الآية تسبيح المسمى، وهو ذات الله تعالى، لا تسبيح الحروف والألفاظ، فأطلق في الآية (الاسم)، والمراد (المسمى)، مما دلّ على أن الاسم هو المسمى^(٣).

الدليل الثالث:

وقريب من ذلك استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَأذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَبَنِّتْ لَهُ إِيَّاهُ﴾

(١) وهذا القول هو الذي اختاره الإمام الطبري، انظر: تفسير الطبري (٣٠٩/٨)، تفسير الثعالبي (٤/٣)، تفسير القرطبي (٧٩/١١).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢٠٦/٣).

(٣) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٦٠-٢٦١)، الإنصاف له (٩١)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، الرسالة الوافية لأبي عمرو الداني (٥١)، الإرشاد للجويني (١٤٢)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٤)، أبحار الأفكار للآمدي (٤٩٦/٢)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤١)، كما نقل شيخ الإسلام هذا الاستدلال عنهم كما في: مجموع الفتاوى (٦/ ١٩٠، ٢٠٠).

بَيِّنًا ﴿٨﴾ [المُزَّمَل: ٨].

الدليل الرابع:

وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:

١٢١].

والمراد من ذكر الاسم - كما يقولون - ذكر المسمى، وهو الله تعالى، لا نفس التسمية، إذ التسمية هي نفس الذكر، فلو أراد بالاسم نفس الذكر لكان معنى الآية الثانية: ولا تأكلوا مما لم يُذكر ذكر الله عليه، وهو ممتنع، مما دلَّ على أن الاسم هو المسمى^(١).

الدليل الخامس:

ويقارب ذلك أيضاً استدلالهم بقوله تعالى: ﴿بَرَكَةٌ أَنْتُمْ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَن: ٧٨]، وغيرها من الأدلة التي فيها إضافة البركة إلى الاسم.

قالوا: فأضاف البركة إلى الاسم، والبركة إنما هي صفة للمسمى، وليست لما هو قول وكلام، مما دلَّ على أن الاسم هو المسمى^(٢).

قلب الأدلة: (٢ - ٣ - ٤ - ٥):

محور الرد على هذه الأدلة - بل وعلى غالب ما يذكرونه من أدلة - هو

(١) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٦٠)، أبحاث الأفكار للآمدي (٤٩٦/٢)، بدائع الفوائد لابن القيم (٢١/١).

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٦١)، الإنصاف له (٩١)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٦٨)، الإرشاد للجويني (١٤٢)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٤)، أبحاث الأفكار للآمدي (٤٩٦/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٠/٦)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤١).

ما سبق تقريره من أن المسمى لا سبيل إلى التعبير عنه أو إلى ندائه إلا بذكر اسمه، وهذه هي فائدة الأسماء واللغات، فيذكر الاسم - الذي هو الحروف والألفاظ - ويُراد به المسمى، وهذا لا يدل على أن الاسم - الذي هو لفظ (اسم) - هو عين المسمى وذاته، بل غاية ما يدل عليه أن الاسم إذا أطلق في سياق الكلام فإنه يراد به المسمى، وبهذا التقرير تبطل جميع استدلالاتهم السابقة^(١).

وما سبق من الآيات - ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، ﴿وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ﴾ [المزمل: ٨]، ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨] - ل (الاسم) الوارد فيها قولان لأهل التفسير واللغة، وكلا القولين لا يدل - عند التحقيق - على ما استدل به هؤلاء، إنما يدلُّ على نقيض ما استدلوا عليه، والقولان هما^(٢):

القول الأول: أن (الاسم) الوارد في الآيات صلة، والمراد: سبح ربك، أي نزه ربك عما يقول فيه المشركون، واذكر ربك، وتبارك ربك. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن هذا القول موافق للقول بأن الاسم هو المسمى^(٣).

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/٢٠٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٠-٢٠١).

(٢) انظر القولين في المراجع التالية: بالنسبة لآية سورة الرحمن: زاد المسير لابن الجوزي (٨/١٢٩)، تفسير أبي السعود (٨/١٨٧)، التفسير الكبير للرازي (٢٩/١٢٠)، تفسير البيضاوي (١/٢٨٢)، فتح القدير (٥/٢٠٤)، روح المعاني للالوسي (٢٧/١٢٧)، وبالنسبة لآية سورة المزمل: التحرير والتنوير (٢٩/٢٤٧)، وبالنسبة لآية سورة الأعلى: تفسير الطبري (١٢/٥٤٢)، تفسير البغوي (٤/٥٩٧)، زاد المسير لابن الجوزي (٩/٨٧)، التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٤/١٩٣)، فتح القدير (٥/٥٩٧).

(٣) انظر: تفسير البغوي (معالم التنزيل) (١/٥٩٧)، تفسير السمعاني (٦/٢٠٦) تفسير القرطبي (٢٠/١٥)، التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٤/١٩٣).

بينما ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله إلى أن هذا القول - على ضعفه - مناقض للقول بأن الاسم هو المسمى، ذلك أن القول بأن (الاسم) هنا صلة معناه أنه زائد لا معنى له، من جنس الحروف الزائدة التي تأتي للتوكيد، كقوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُنْ لَّهُمْ خَلْقٌ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، و: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصِيعَنَ الَّذِينَ تَدْرِبُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٠]، ونحو ذلك، والقول بأن الاسم هو المسمى مؤذاه إلى أن الاسم له مدلول، وهو المسمى، وهذا مناقض للقول بأن الاسم صلة زائدة، فعادت هذه الآيات - على هذا التقدير - مناقضة للقول بأن الاسم هو المسمى^(١).

ثم إن هذا القول ظاهر البطلان في آية: ﴿بِذِكْرِكَ أُنْمُ رَبِّكَ﴾، فإن القول بأن (الاسم) فيها صلة، وأن المراد به: تبارك ربك، يلزم عليه أن أسماء الرب لا بركة فيها، وهذا غلط، بل إن نفس أسماء الرب تعالى مباركة، وبركتها من جهة دلالتها على المسمى، ومن أدلة بركتها: ما علّقه الشارعُ بذكر هذه الأسماء من الأحكام، كجِلِّ الذبيحة المذكور عليها اسم الله، والتفريق بين ما ذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه منها، فأية: ﴿بِذِكْرِكَ أُنْمُ رَبِّكَ﴾ تدلُّ على أن البركة متجهة للاسم، لا للمسمى دون الاسم، مما يبطل معه القول بأن الاسم هنا صلة، أو أن الاسم هنا هو المسمى^(٢).

والقول الثاني: أن الاسم هنا ليس صلة، بل هو مقصود بالذكر، فيكون المراد تسبيح الاسم نفسه، وذكر الاسم نفسه، وأن البركة متجهة للاسم نفسه، وهذا هو القول الصحيح.

وعلى ذلك فقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] يحتمل

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٩/٦).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٣/٦) بتصرف، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢٠٠/٣).

عدة معان، ومنها:

المعنى الأول: نزهه يا محمد اسم ربك الأعلى أن تسمي به شيئاً سواه^(١).

المعنى الثاني: نزهه اسم ربك من أن تذكره في حال الغفلة دون الخشوع، وذلك بأن تذكره وأنت له معظم، ولذكره محترم، ولأوامره مطاوع^(٢).

والمعنى الثالث: أي قل: سبحان ربي الأعلى^(٣).

وكل هذه المعاني صحيحة لا تعارض بينها.

كما يكون المراد من قوله تعالى: ﴿بِذِكْرِكَ أَنتُمْ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٧٨] أي إن البركة تنال وتكتسب بذكر اسم الله^(٤).

قال ابن القيم في الجواب عن تعلق التسييح والذكر المأمور به بالاسم: «الجواب الصحيح أن الذكر الحقيقي محله القلب، لأنه ضد النسيان، والتسييح نوع من الذكر، فلو أطلق الذكر والتسييح لما فهم منه إلا ذلك دون اللفظ باللسان، والله تعالى أراد من عباده الأمرين جميعاً، ولم يقبل الإيمان وعقد الإسلام إلا باقترانهما واجتماعهما، فصار معنى الآيتين: سبح ربك بقلبك ولسانك، واذكر ربك بقلبك ولسانك، فأقحم الاسم تنبيهاً على هذا المعنى؛ حتى لا يخلو الذكر والتسييح من اللفظ باللسان، لأن ذكر القلب مُتَعَلِّقُهُ المسمى المدلول عليه بالاسم دون ما سواه، والذكر باللسان مُتَعَلِّقُهُ

(١) وهذا المعنى رجحه الإمام الطبري، انظر: تفسير الطبري (٥٤٢/١٢).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٥٤٢/١٢)، تفسير البغوي (معالم التنزيل) (٥٩٧/١)، التسهيل

لعلوم التنزيل للكلبي (١٩٣/٤)، زاد المسير لابن الجوزي (٨٧/٩).

(٣) تفسير البغوي (معالم التنزيل) (٥٩٧/١)، التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (١٩٣/٤).

(٤) زاد المسير (١٢٩/٨)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (١٢١/٢٩).

اللفظ مع مدلوله؛ لأن اللفظ لا يراد لنفسه، فلا يتوهم أحد أن اللفظ هو، وعبر لي شيخنا أبو العباس ابن تيمية قدس الله روحه عن هذا المعنى بعبارة لطيفة وجيزة فقال: المعنى: سبح ناطقاً باسم ربك متكلماً به، وكذا ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١] المعنى: سبح ربك ذاكراً اسمه. وهذه الفائدة تساوي رحلة، لكن لمن يعرف قدرها، فالحمد لله المنان بفضله، ونسأله تمام نعمته^(١).

والقول الثاني في هذه الآيات - وهو أن لفظة (اسم) فيها مقصودة بالذكر وليست صلة - هو القول الصحيح، وهو الذي اختاره جمع من المحققين، كالإمام الطبري وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهما^(٢).

وعلى هذا القول يبطل مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى، بل تكون هذه الآيات دالة على نقيض قولهم، ذلك أن كون الاسم مقصوداً بالذكر يُبطل كون المراد به المسمى.

كما أن هذه الآيات حجة عليهم من وجه آخر، وهو أن النبي ﷺ امتثل هذا الأمر، وقال: «سبحان ربي العظيم» في الركوع، و: «سبحان ربي الأعلى» في السجود^(٣)، ولو كان الأمر كما زعموا لقال: سبحان اسم ربي العظيم^(٤).

ووجه ثالث من قلب هذه الأدلة عليهم، وهو أن هذه الآيات قد ورد فيها إضافة الاسم إلى المسمى، وهذا يدل على التفريق بين الاسم والمسمى، إذ لو لم يكن فرق بين الاسم والمسمى لما أضيف إليه، إذ إنه لا

(١) بدائع الفوائد (١/٢١-٢٢)، وانظر: التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٤/١٩٣).

(٢) تفسير الطبري (١٢/٥٤٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٩).

(٣) أخرجه مسلم (١/٥٣٦) ح (٧٧٢).

(٤) بدائع الفوائد (١/٢١).

يضاف الشيء إلى نفسه^(١).

وبما سبق يتبين أنه لم يعد للأشاعرة متمسك بهذه الآيات على كلا التقديرين، بل عادت هذه الآيات حجة عليهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والذي يقول: سبحان الله، وسبحان ربنا، إنما نطق بالاسم الذي هو الله، والذي هو ربنا، فتسيحه إنما وقع على الاسم، لكن مراده هو المسمى، فهذا يبين أنه ينطق باسم المسمى والمراد المسمى، وهذا لا ريب فيه، لكن هذا لا يدل على أن لفظ اسم - الذي هو: ألف سين ميم - المراد به المسمى، لكن يدل على أن أسماء الله - مثل الله، وربنا، وربِّي الأعلى ونحو ذلك - يراد بها المسمى مع أنها هي في نفسها ليست هي المسمى، لكن يراد بها المسمى»^(٢).

الدليل السادس :

ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَتْسُرُ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [يوسف: ٤٠].

ووجه الدلالة عندهم: أن الله تعالى ذكر أن هؤلاء يعبدون الأسماء، والمراد هو عبادة المسميات، وهي الأشخاص المعبودة، لأن الأقوال والحروف أعراض لا تعبد، فأطلق الاسم والمراد المسمى، مما دل على أن الاسم هو المسمى^(٣).

(١) ذكر هذا الوجه: ابن جني في الخصائص (٣/٢٤)، والرازي في شرح أسماء الله الحسنی (٢٢، ٢٦).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٠-٢٠١).

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني (٩١)، وتمهيد الأوائل له (٢٦٠)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٥)، الرسالة الوافية لأبي عمرو الداني (٥١)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٦٨)، شعب الإيمان له (١/١٢٦)، الإرشاد للجويني (١٤٢)، =

قلب الدليل السادس :

١- أنه على ما ذكره هؤلاء يكون المراد بهذه الآية تقرير عبادة المشركين للآلهة، والتحقيق أن هذا ليس هو المراد بالآية، لأن عبادتهم للآلهة أمر لا ينكرونه، بل يعترفون به ويجاهرون، كما قال الله عنهم: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٢٣]، وإذا كان هذا أمراً يقرون به فلا داعي لتقريره، فالرب تعالى نفى ما كانوا يعتقدون، وأثبت ضده، وبهذا بطل استدلال الأشاعرة بها.

٢- ويجب أيضاً بأن يقال: إن ذكر (الاسم) في هذه الآية أمر مقصود، والمراد منه «أنهم سموها آلهة، واعتقدوا ثبوت الإلهية فيها، وليس فيها شيء من الإلهية، فإذا عبدوها معتقدين إلهيتها، مسمين لها آلهة، لم يكونوا قد عبدوا إلا أسماءً ابتدعوها هم، ما أنزل الله بها من سلطان؛ لأن الله لم يأمر بعبادة هذه، ولا جعلها آلهة، كما قال: ﴿وَسَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إلهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، فتكون عبادتهم لما تصوروه في أنفسهم من معنى الإلهية، وعبروا عنه بالسنتهم، وذلك أمرٌ موجود في أذهانهم وألسنتهم، لا حقيقة له في الخارج، فما عبدوا إلا هذه الأسماء التي تصوروها في أذهانهم، وعبروا عن معانيها بالسنتهم، وهم لم يقصدوا عبادة الصنم إلا لكونه إلهاً عندهم، وإلهيته هي في أنفسهم لا في الخارج، فما عبدوا في الحقيقة إلا ذلك الخيال الفاسد الذي عبر عنه^(١).

= شرح أسماء الله الحسنی للرازي (٢٤)، أبقار الأفكار للآمدي (٤٩٦/٢)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤١)، كما نقل هذا الاستدلال عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، كما في مجموع الفتاوى (١٨٩/٦، ١٩١)، وابن القيم، كما في: بدائع الفوائد (٢٢/١).
(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٤/٦).

فهؤلاء المشركون «ما عبدوا إلا أسماء لا حقائق لمسمياتها، وهذا كمن سمى قشور البصل لحمًا وأكلها، فيقال: ما أكلت من اللحم إلا اسمه لا مسماه، وكمن سمى التراب خبزاً وأكله، يقال: ما أكلت إلا اسم الخبز، بل هذا النفي أبلغ في آلهتهم، فإنه لا حقيقة لإلهيتها بوجه، وما الحكمة ثم إلا مجرد الاسم»^(١).

وإذا كان ذكر الاسم في الآية مقصوداً بطل كون الاسم هو المسمى، وعادت الآية حجة عليهم.

قال الرازي قالباً هذه الآية على من استدل بها من الأشاعرة: «إن هذه الآية تدل على أن اسم الإله كان حاصلًا في حق الأصنام، ومسمى الإله ما كان حاصلًا في حقهم، وهذا يوجب المغايرة بين الاسم والمسمى ويدل على أن الاسم غير المسمى»^(٢).

٣- ومما يدل على أن ذكر (الاسم) في هذه الآية مقصود، وأنه ليس هو المسمى قولُ الله تعالى في نفس الآية: ﴿سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ [التنجم: ٢٣] مما دلَّ على أنه تعالى لم يعنِ بالأسماء هنا ذوات المعبودين، فقولُه تعالى: ﴿سَمَّيْتُمُوهَا﴾ يدل على أن تلك الأسماء حصلت بجعل المشركين ووضعهم، ولا شك أن تلك الذوات لم تحصل بجعل المشركين ولا بوضعهم، فالعابدون لم يُحدِّثوا قطُّ ذوات المعبودين، بل الله تعالى أحدثها، مما دلَّ على أن الاسم ليس هو المسمى^(٣).

الحجة السابعة:

ومما احتجوا به قولهم: إن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ قلنا:

(١) بدائع الفوائد (١/٢٢).

(٢) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٨-٢٩).

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/٢٠١)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٨).

الله، فإذا قال: وما معبودكم؟ قلنا: الله. فنجيب في الاسم بما نجيب به في المعبود، فدل على أن اسم المعبود هو المعبود لا غير^(١).
 قلب الحجة السابعة:

إن الحجة التي ذكروها هنا منقلبة عليهم، فهي عليهم لا لهم، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام رحمته الله.
 وبيان ذلك: أن المقصود بالجوابين مختلف، وإن اتفق في اللفظ.

فالسؤال الأول (ما اسم معبودكم؟) كان المقصود بقولنا في جوابه: (الله) أي: هو هذا اللفظ والقول، وليس المراد أن اسمه هو ذاته وعينه، الذي خلق السماوات والأرض، فإن السائل إنما سأل عن اسمه، فكان جوابه بذكر اسمه.

وأما السؤال الثاني (ما معبودكم؟) فإن المقصود بجوابه هو المسمى، أي ذات الله تعالى، وليس المراد أن اللفظ والقول هو المعبود.

فلما كان السؤال الأول عن الاسم، والسؤال الثاني عن المسمى، وكان المقصود بالجوابين مختلفاً كما سبق بيانه، كان ذلك دليلاً على أن الاسم ليس هو المسمى، فعادت هذه الحجة وانقلبت عليهم، وهذا التفصيل السابق من أن الاسم أريد به في موضع اللفظ، وأريد به في موضع آخر ذات المسمى هو ما سبق بيانه في مذهب أهل السنة من أن الاسم قد يطلق ويراد به المسمى، وقد يطلق ويراد به اللفظ^(٢).

ولهذا لو أن سائلاً سأل: ما اسم معبودكم؟ فقلنا: هو الذي خلقنا ورزقنا... لكان هذا الجواب بعيداً، بخلاف ما لو سأل: من معبودكم؟

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٠)، وانظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٧٤)، شعب الإيمان له (١/١٢٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٧).

فقلنا: هو الذي خلقنا ورزقنا.. فإن هذا الجواب صحيح ولا شك، وكما إذا قيل: ما اسم أميركم، فقال: زيد أو عمرو، وإذا قال: من أميركم، فقال: زيد أو عمرو، فالأول المراد به اللفظ، والآخر المراد به الشخص، مما دل على التفريق بين الاسم والمسمى، والله أعلم.

الحجة الثامنة:

احتجوا بقول لييد بن ربيعة -:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر^(١)
قالوا: المعنى: ثم السلام عليكما، فأراد باسم السلام نفس السلام، ويلزم من هذا أن يكون الاسم نفس المسمى^(٢).

قلب الحجة الثامنة

وذلك من وجوه:

١ - أن (السلام) في بيت لييد له احتمالان:

الأول: أن يكون مراده بالسلام: الله تعالى، فالسلامُ اسمٌ من أسماء الله، كما قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ أَلْسَلَمُ﴾ [الحشر: ٢٣]، فيكون لييد قد عنى بقوله: (ثم اسم السلام عليكما): ثم الزمّا اسمَ الله وذكره بعد ذلك، ودعا ذكري والبكاء علي.

(١) ديوان لييد بن ربيعة - (٤٢).

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٥٨)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢٠٣/٣)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي (٧٥)، شعب الإيمان له (١٢٦)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٢٥)، أبقار الأفكار للآمدي (٤٩٧/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٩٠، ٢٠٢)، بدائع الفوائد (١/٢٣)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٢).

والثاني: أن يكون مراده بالسلام: التحية المعروفة، وهي قول: (السلام عليكم).

فإن أراد الأول: فلا دليل لهم بذلك، فإن مراده بـ (اسم السلام) أي (اسم الله) أي بركة اسم الله عليهما، فيكون ذِكْرُ الاسم في البيت مقصوداً، ليس صلةً زائدة، كما أنه ليس المسمى كما هو بيّن، وهذا يدل على أن الاسم ليس هو المسمى.

وإن أراد الثاني، وهو التحية، فيكون مراده بـ (اسم السلام) أي النطق بهذه التحية.

فيكون المراد بـ (السلام) المعنى المدلول، وهو التحية المعروفة، والمراد بـ (اسم) اللفظ الدال على هذه التحية، والنطق بهذا اللفظ وهذه التحية، كأنه قال: ثم سلامٌ عليكما. وليس المراد أن السلام يحصل عليهما بدون أن ينطق به، ويذكر اسمه، فإن نفس السلام قول، فإن لم ينطق به ناطق ويذكره لم يحصل، وليبد ﷺ لا يقدر هو ولا غيره على إيقاع معنى التحية عليهما، وإنما يقدر على ذلك الله تعالى بلا خلاف من أحد، وإنما يقدر لبيد وغيره على إيقاع اسم التحية والدعاء بها فقط، كما أن فيه نكتةً حسنة، كأنه أراد: ثم هذا اللفظ باقٍ عليكما، جارٍ لا ينقطع مني، بل أنا مراعيه دائماً.

٢ - وقد أجاب السهيلي عن البيت بجواب آخر فقال: «إن لبيداً لم يرد إيقاع التسليم عليهم لحينه، وإنما أراد بعد الحول، ولو قال: (السلام عليكما) لكان مُسَلِّماً في وقته الذي نطق فيه بالبيت، فلذلك ذكر الاسم الذي هو عبارة عن اللفظ، أي إنما اللفظ بالتسليم بعد الحول، وذلك أن السلام دعاء فلا يتقيد بالزمان المستقبل، وإنما هو لحينه.

ألا ترى أنه لا يقال: (بعد الجمعة اللهم ارحم زيدا)، ولا: (بعد

الموت اللهم اغفر لي)، إنما تقول: (اللهم اغفر لي بعد الموت)؛ فيكون (بعد) ظرفاً للمغفرة، والدعاء واقعٌ لحينه، فإن أردت أن تجعل الوقت ظرفاً للدعاء صرَّحتَ بلفظ الفعل، فقلت: (بعد الجمعة أدعو بكذا)، أو (أسلم)، أو (ألفظ بكذا)، لأن الظروف إنما تُقَيَّدُ بها الأحداث الواقعة فيها، خيراً، أو أمراً، أو نهياً، وأما غيرها من المعاني كالعقود - أعني: عقد الطلاق، وعقد اليمين - وكالدعاء والتمني والاستفهام وغيرها من المعاني فإنما هي واقعة لحين النطق بها، ولذلك يقع الطلاق ممن قال: (بعد يوم الجمعة أنت طالق يا فلانة) فهو مطلق لحينه، ولا ينفعه ذكر الوقت، وكذلك القسم إذا قال: (بعد الحول والله لأخرجن) فقد انعقد عليه حين نطق به، ولا ينفعه أن يقول: أردت أن لا أوقع اليمين إلا بعد الحول، فإنه لو أراد ذلك لقال: (بعد الحول أحلف) أو (ألفظ باليمين) فأما الأمر والنهي والخبر فإنما تقيدت بالظروف؛ لأن الظروف في الحقيقة إنما يقع فيها الفعل المأمور به أو المخبر به دون الأمر والخبر، فإنهما واقعان لحين النطق بهما.

فإذا قلت: (اضرب زيداً يوم الجمعة) فالضرب واقع في اليوم، وأنت من الآن أمر، وكذلك في الخبر إذا قلت: (سأقوم يوم الجمعة) فالقيام في اليوم، وأنت من الآن مُخبر، فلا تَعَلَّقُ للظروف إلا بالأحداث، فقد رجع الباب كله باباً واحداً.

فلو أن ليبدأ قال: (إلى الحول ثم السلام عليكم) لكان مسلماً لحينه، ولكنه أراد أن لا يوقع اللفظ بالتسليم والوداع إلا بعد الحول، ولذلك ذكر الاسم الذي هو بمعنى اللفظ بالتسليم ليكون ما بعد الحول ظرفاً له^(١) أ.هـ.

٣ - كما أنه لو جاز تأويلهم من أن اسم السلام هو السلام لجاز أن

(١) نتائج الفكر للسهيلي (٤٩-٥٠).

يقال: رأيت اسم زيد وأكلت اسم الطعام وشربت اسم الشراب، وهذا باطل بإجماع جميع العرب، مما يدل على فساد تأويل القوم^(١).

وعلى أي من الأجوبة السابقة، فإن (اسم السلام) في بيت لبيد غير (السلام)، فيكون الاسم في بيت لبيد ليس هو المسمى، وبهذا يكون بيت لبيد حجة عليهم لا لهم، فيبطل، بل ينقلب استدلالهم بهذا البيت، وهذا هو المطلوب^(٢).

الحجة التاسعة:

احتج بعضهم بقول سيبويه: «الأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُني لما مضى ولما لم يكن بعد»^(٣).

وسيبويه أراد بكلامه هذا تقرير مذهبه من أن الفعل مأخوذ من المصدر، قال السيرافي مبيناً معنى كلام سيبويه: «يعنى أن هذه الأبنية المختلفة أخذت من المصادر التي تحدثها الأسماء، وإنما أراد بالأسماء أصحاب الأسماء، وهم الفاعلون»^(٤).

قال هؤلاء: قول سيبويه: (من لفظ أحداث الأسماء)، أحداث الأسماء بمعنى ما تحدثه الأسماء، والحدوث إنما يكون من المسمى، لا من نفس اللفظ، فقد أطلق سيبويه الأسماء وأراد المسمين، مما دل على أنه يرى أن

(١) انظر: تفسير الطبري (١/٥٢).

(٢) انظر في الجواب عن بيت لبيد: تفسير الطبري (١/٥٣)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/٢٠٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٢)، بدائع الفوائد (١/٢٣)، معنى لا إله إلا الله للزركشي (١٤٣).

(٣) هكذا نقل العبارة عدد من المصنفين، والذي وجدته في كتاب سيبويه (١/١٢): «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع ولما هو كائن لم ينقطع».

(٤) شرح كتاب سيبويه للسيرافي (١/٥٤).

الاسم هو المسمى (١).

قلب الحجة التاسعة

الرد على هذا الاحتجاج على مقامين، إبطال الدليل، وقلب الدليل.

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: إن كلام سيبويه ها هنا مبني على اصطلاح تعارف عليه النحاة من تقسيم الألفاظ إلى اسم وفعل وحرف، ثم سَمَّوا الألفاظ بأسماء معانيها، فسموا: (قام) و (يقوم) و (قم) فعلاً، والفعل هو نفس الحركة، فسموا اللفظ الدال عليها باسمها، وكذلك إذا قالوا: اسم معرب ومبني، فمقصودهم اللفظ، ليس مقصودهم المسمى، وإذا قالوا: هذا الاسم فاعل، فمرادهم أنه فاعل في اللفظ، أي أسند إليه الفعل، ولم يرد سيبويه بلفظ الأسماء المسميات كما زعموا، ولو أراد ذلك فسدت صناعته (٢).

فالحاصل أن صناعة النحو صناعة لفظية، فقول سيبويه: (أحداث الأسماء) أطلق الاسم ليُخرج الفعل والحرف، فهو يريد أن يقرر أن (قام) مثلاً مأخوذ من المصدر وهو (القيام)، وهذا المصدر (قيام) هو حدث الاسم، أي حدث (القائم)، و (القائم) اسم، فقال في كلامه: (أحداث الأسماء) ليصل إلى ذلك، للدلالة على أن (قام) مأخوذ من حَدَثِ (القائم)، لا للدلالة على أن هذا الاسم هو نفس المسمى.

وأما قلب الدليل، فبأن يقال:

إن احتجاجكم بمذهب سيبويه ينقلب عليكم، وذلك من عدة وجوه:

١- أنه قد ثبت أن مذهب سيبويه هو القول بأن الاسم غير المسمى.

(١) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٥٩)، الفصل لابن حزم (١٩/٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠٢/٦).

فقد نقل الإمام الأزهري اللغوي عن سيبويه أنه قال: الاسم غير المسمى^(١).

وهذا نص في محل النزاع، غير قابل للاختلاف في معنى الكلام والمراد منه، نقله إمام لغوي متقدم، في كتاب من عمَد كتب اللغة.

٢- أن سيبويه قد نص في نفس كتابه - وفي مواضع كثيرة - على ما يبطل دعوى أن مذهبه أن الاسم هو المسمى، حتى قال الإمام ابن القيم: «وفي كتابه قريب من ألف موضع أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى»^(٢)، لا أنه هو المسمى.

وقال ابن حزم: «ولو تتبعنا قطعه [يعني سيبويه] على أن الأسماء هي الأبنية المسموعة الموضوعية ليعرف بها المسميات لبلغ أزيد من ثلاث مائة موضع»^(٣).

وأول سطر في كتاب سيبويه - بعد ذكر البسملة، وقبل ذكر العبارة التي احتجوا بها مباشرة - يدل على ذلك، حيث قال: «هذا باب علم ما الكلم من العربية، فالكلم: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، فالاسم: رجل، وفرس، وحائط»^(٤).

وهذا بيان جلي من سيبويه - ومن كل من تكلم في النحو قبله وبعده - على أن الأسماء هي بعض الكلام، وأن الاسم هو كلمة من الكلم، ولا خلاف بين أحد له حس سليم في أن المسمى ليس كلمة، فهذا شاهد على تفريق سيبويه بين الاسم والمسمى^(٥).

(١) تهذيب اللغة (٧٩/١٣)، وانظر: لسان العرب (٣٩٧/١٤).

(٢) بدائع الفوائد (٢١/١).

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢١/٥).

(٤) الكتاب لسيبويه (١٢/١).

(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل والأهواء لابن حزم (٢١/٥)، بدائع الفوائد (٢١/١).

ثم قال بعد أسطر يسيرة: «فالرفع والجر والنصب والجزم لحروف الإعراب. وحروف الإعراب للأسماء المتمكنة، وللأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين»^(١).

وهذا بيان منه أن الأسماء غير الفاعلين، مما دل على تفريقه بين الاسم والمسمى^(٢).

وقال أيضاً: «والنصب في الأسماء: رأيت زيداً، والجر: مررت بزيد، والرفع: هذا زيد. وليس في الأسماء جزم، لتمكنها وللحاق التنوين»^(٣).

وهذا كله بيان أن الأسماء هي الكلمات المؤلفة من الحروف المقطعة، لا المسمون بها^(٤).

وتعداد ذلك في كلامه يطول، فمتى ذكر الخفض، أو النصب، أو التنوين، أو اللام، أو جميع ما يلحق الاسم من زيادة ونقصان، وتصغير، وتكسير، وإعراب، وبناء، فذلك كله من عوارض الاسم، لا تعلق لشيء من ذلك بالمسمى أصلاً.

وبهذا انقلب استدلالهم بمذهب سيبويه مرة - بل مرّاتٍ - أخرى.

هذه أبرز أدلة الأشاعرة والماتريدية على قولهم، وببطلانها وانقلابها يتبين بطلان قولهم بأن الاسم هو عين المسمى وذاته، وهو المطلوب.



(١) الكتاب لسبويه (١٣/١).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٥/٢١)، بدائع الفوائد (١/٢١).

(٣) الكتاب لسبويه (١٤/١).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٥/٢١).

المبحث الثاني

قلب الأدلة التي استدل بها نفاة الأسماء الحسنی

وفيه أربعة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: بيان قول الجهمية في أسماء الله الحسنی.
- ❖ المطلب الثاني: بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقاتلهم.
- ❖ المطلب الثالث: بيان أبرز شبهاتهم، والجواب عليها.
- ❖ المطلب الرابع: (الشيء) معناه، وحكم إطلاقه على الله، وقلب أدلة من أنكر إطلاقه على الله.



□ المطلب الأول □

بيان قول الجهمية في أسماء الله الحسنی.

● المسألة الأولى: نفي الجهمية للأسماء الحسنی.

ذهبت الجهمية الغلاة، ومن وافقهم من الصابئة والمتفلسفة، والقرامطة الباطنية، إلى إنكار جميع الأسماء والصفات.

فهؤلاء يصفون الله تعالى بالصفات السلبية على التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فهم يعطلون الأسماء والصفات تعطياً يستلزم نفي الذات.

ونقل عن جهم - أو بعض أتباعه - أنه قال: «لو قلت إن للرب تسعة

وتسعين اسماً لعبدت تسعة وتسعين إلهاً!!»، حتى إنه قال: «إني لا أعبد الله الواحد والسمد إنما أعبد المراد به»^(١).

● المسألة الثانية: مسالك الجهمية في نفي الأسماء الحسنی.

للجهمية في نفيهم أسماء الله الحسنی عدة مسالك:

- ١- فمنهم من يصف الله بالنفي فقط.
- ٢- ومنهم من ينفي النقيضين، فلا يصف الله بالنفي ولا الإثبات. وهؤلاء أشد غلوّاً من سابقهم، فهم ينفون النقيضين، ويسلبون عن الباري كل أمر ثبوتي وعلمي، فلا يقولون: هو موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا ليس بعالم، ولا قادر ولا ليس بقادر، ولا نحو ذلك.
- ٣- ومنهم من يسكت عن النقيضين، فيقول: نحن لا نقول إنه موجود، ولا معدوم، كما لا نقول: إنه ليس بموجود ولا معدوم! فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا.

(١) حكاه عنه اللالكائي كما في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/٢١٤-٢١٥). وحول قول الجهمية في الأسماء انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢/٨٤٣-٨٤٤)، الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (١٢٣)، التوحيد لأبي منصور الماتريدي (٦٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/٢١٤-٢١٥)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٧) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٧، ٧٥، ١٠٠) (٣٥/٦) (٤٦٠/٨) (١١٩/١٢)، (٢٠٢، ٢٠٥، ٣١١)، (٣٧/١٣)، (١٤/٣٤٨)، (١٧/١٠٥)، (٤٤٧) التدمرية (١٦)، شرح حديث النزول (١٢٠)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٦٧)، (٥/١٧٨)، (١٨٧)، النبوات (٤٥، ١٤٢، ١٤٣)، التسعينية (١/٢٦٥-٢٧٠)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦-٥٢٧، ٦٠٤) (٥/٣٩٢)، الجواب الصحيح (٤/٣٣٤)، الرد على البكري (٢/٤٨٨)، شرح العقيدة الطحاوية-ت: د التركي، والأرناؤوط (١/٥٢٠)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٧٨)، معارج القبول (١/١٢٩، ٢٣٦)، شرح قصيدة ابن القيم (١/١١٩، ٢٥١-٢٥٢).

قال شيخ الإسلام: «ومن الناس من يحكي نحو هذا عن الحلاج، وحقيقة هذا القول هو الجهل البسيط، والكفر البسيط، الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفته وحبه وذكره وعبادته ودعائه، وهؤلاء من جنس السوفسطائية^(١) المتجاهلة اللاأدرية^(٢)، الذين يقولون: لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو متتفية، وهل يمكن العلم أو لا يمكن»^(٣).

(١) السوفسطائية: هم جماعة من القدماء عرف عنهم نفي العلم ونفي حقائق الأشياء، فنوا المحسوسات والمعقولات، وهم أصناف ثلاثة: فصنف منهم نفي الحقائق جملة، وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا هي حق عند من هي عنده حق وهي باطل عند من هي عنده باطل.

انظر: التوحيد للماتريدي (١٥٣)، الفرق بين الفرق (٣١١)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٩/١)، الملل والنحل (٤/٢).

هذا هو المشهور عن السفسطائية، ومع ذلك فقد قرر شيخ الإسلام أن «أقوال السوفسطائية.. لا تعرف عن قوم معينين وإنما هي شيء يخطر لبعض الناس في بعض الأحوال» (منهاج السنة ٢/٢٧٨) كما قال عن المتكلمين: «غلط هؤلاء في نقل مذهب السوفسطائية فزعموا، أن فرقة من الناس تنكر وجود شيء من الحقائق، ومن المعلوم أن أمة يكون لهم عقل يفارقون به المجانين لا يقولون هذا، ولكن قد تقع السفسطة في بعض الأمور وفي بعض الأحوال، وتكون -كما فسرها بعض الناس- أن السفسطة هي كلمة مُعَرَّبَةٌ واصلها يونانية: (سوفسقا) ومعناها: (الحكمة المموهة).. فَلَمَّا كان من القضايا ما يعلم بالبرهان، ومنه ما يثبت بالقضايا المشهورة، وبعضها يناظر فيه بالحجج المسلمة، وبعضها تخيله النفس وتشعر به فيحركها وإن لم تكن صادقة، وهي القضايا الشعرية، ومنها ما يكون باطلاً لكن يشبه الحق، فهذه الحكمة المموهة هي المسماة بالسفسطة عند هؤلاء» بيان تليس الجهمية (٥٤/٢)، وانظر: الفتاوى الكبرى (٥/٤٤).

(٢) المتجاهلة اللاأدرية: هم بعض أهل السفسطة ممن يقول: لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو متتفية وهل يمكن العلم أو لا يمكن، ويقولون: نحن شاكون وشاكون في أنا شاكون، وهلم جرا، فهم قائلون بالتوقف في كل شيء، ولذا قد يسمون (الواقفة).

انظر: الصفدية (٩٧/١-٩٨)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٥)، الصواعق المرسله (٢/٦٤٩)، شرح المقاصد (٣٠/١)، شرح المواقف (١/١١٣).

(٣) الصفدية (٩٧/١-٩٨)، وانظر: المرجع السابق (١/٩٦-٩٨، ١١٦-١١٧)، =

وهذا القول هو منتهى قول أئمة الجهمية، وهو الحيرة والشك؛ لتكافؤ الأدلة عند بعضهم، أو لعدم الدليل المرشد عند بعضهم، وهذا عند أصحاب الوحدة هو أعلى العلم بالله تعالى.

فالطائفة الأولى هم المكذبون النفاة.

والطائفة الثانية هم الواقة المتجاهلة، الذين يقولون: لا ثبت ولا نفي.

والطائفة الثالثة هم المتجاهلة اللاأدرية^(١).

٤- وثمة طائفة رابعة، وهم من يجعل الحقائق تتبع العقائد، كما يُحكى عن طائفة تصوّب كل واحد من القائلين للأقوال المتناقضة، وكما يقوله

= مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣٩-٤٠، ١٠٠)، (٥/٣٠٣)، (٦/٣٥)، (٨/٤٦٠)، (١٧/١٠٥)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٣-٥٢٤)، الجواب الصحيح (٤/٤٦٥).

(١) الصفدية (٩٨-٩٩).

وقد قسمهم شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٥) تقسيماً مقارياً لهذا التقسيم، فعدهم أربعة أقسام حاصلها ما يلي:

- ١- النفاة، وهم على قسمين:
 - أ- من يجحد الحقائق والعلم بها.
 - ب- من يقول عن الموجود الواجب القديم الخالق: إنه لا موجود ولا معدوم.
 - ٢- الواقة، وهم (المتجاهلة اللاأدرية الواقة)، وهم على قسمين:
 - أ- من يقول: لا ندرى هل ثم حقيقة وعلم أم لا.
 - ب- وأعظم منهم من يقول: لا أعلم ولا أقول هو موجود أو معدوم أو حي أو ميت.
 - ٣- من جعل الحقائق تابعة لظنون الناس وعقائدهم.
 - ٤- الذين يقولون: إن العالم في سيلان، فلا يثبت له حقيقة، قال الشيخ: هؤلاء من الأول لكن هذا يوجب قولهم.١.هـ.
- وذكر الجرجاني في شرح المواقيف للإيجي (١/١١٧-١١٨) هذا التقسيم، وسمى الطائفة الأولى: العنادية، والثانية: اللاأدرية، والثالثة: العندية. وانظر: الفصل لابن حزم (١/١٤).

من يقوله من أصحاب الوحدة - ابن عربي ونحوه - بأن كل من اعتقد في الله عقيدة فهو مصيب فيها، حتى قال:
 عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقده
 ● المسألة الثالثة: بياض ما روي عن جهنم نفسه في ذلك.

المشهور عن جهنم بن صفوان هو القول بنفي جميع الأسماء الحسنى وما تضمنته من صفات، وجل المصادر تنقل عنه ذلك^(١).

وقد نُقِلت رواية أخرى عن جهنم، وهي أنه لا يسمي الله باسم من الأسماء التي يُسمى بها الخلق، كالشيء، والموجود، والحي، والعالم، والمريد، والسميع، والبصير، وأنه يسميه بما لا يتسمى به الخلق، كالقادر، ذلك أن العبد عنده ليس بقادر؛ إذ كان هو رأس الجهمية الجبرية الذين يرون أن العباد لا قدرة لهم^(٢).

وهذا قد يحمل على أنه رواية أخرى عن جهنم، وقد يحمل على أن ما أطلقه على الله ليس من باب الأسماء، بل من باب الخبر العام، ولعل الثاني أقرب.



(١) وممن صرح بأن جهنماً (نفسه) يقول بنفي الأسماء والصفات: أبو منصور الماتريدي، كما في كتابه التوحيد (٦٦)، وشيخ الإسلام ابن تيمية، في مواطن عديدة، منها: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٩/١٢، ٢٠٢، ٢٠٥، ٣١١)، (٣٧/١٣)، (١٤/٣٤٨)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦-٥٢٧، ٦٠٤) (٥/٣٩٢).

(٢) التبصير في الدين للإسفراييني (١٠٨)، الأنساب للسمعاني (٢/١٣٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٠٢، ٣١١)، درء تعارض العقل والنقل (٥/١٨٧)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٥-٥٢٧).

□ المطلب الثاني □

بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقاتلتهم.

لما كانت مقالة الجهمية هذه أشد مقالات التعطيل غلوّاً، كان السلف رحمهم الله مطبقين على تكفير القائل بها، وقد تواترت أقوالهم في تكفير الجهمية الغلاة، وفي هجرهم، وعدم الصلاة خلفهم أو عليهم، وعدم مناحتهم، وفي استتابتهم، بل وفي قتلهم لردتهم، فتكفيرهم هو القول المشهور عن الإمام أحمد وغيره، ذلك أن مناقضة أقوالهم لما جاء به الرسول ظاهرة بينة، ولأن حقيقة قولهم تعطيل الخالق^(١) بل إن الإمام اللالكائي^(٢) قد نقل تكفيرهم عن أكثر من خمسمائة عالم من علماء السلف، ولهذا قال الإمام ابن القيم عن الجهمية:

ولقد تقلد كفرهم خمسون في عشر من العلماء في البلدان
واللالكائي الإمام حكاه عند هم بل حكاه قبله الطبراني^(٣)

(١) انظر أقوالهم في ذلك في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لللالكائي (٢/ ٢١٤-٣٣٠)، وأقوالهم متناثرة في سائر هذا الكتاب، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٨/٢٣)، النبوات (١٤٣).

(٢) هو الإمام الحافظ المجود المفتي أبو القاسم، هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي الشافعي اللالكائي، مفتي بغداد في وقته، توفي سنة ٤١٨هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٧٠/١٤)، سير أعلام النبلاء (٤١٩/١٧).

(٣) شرح قصيدة ابن القيم (١/٢٩٠)، وقد ذكر ذلك اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣١٢/٢).

والطبراني: هو أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الطبراني، ولد سنة (٢٦٠هـ)، وكان أحد الأئمة والحفاظ في علم الحديث، وله تصانيف مذكورة وآثار مشهورة، من جملتها: المعجم الكبير، والأوسط، والأصغر، وقد ترجم له الحافظ ابن منده بمؤلف مختص مطبوع، وتوفي سنة (٣٦٠هـ) عن مائة سنة.

انظر: طبقات الحنابلة (٢/٤٩)، تذكرة الحفاظ (٣/٩١٢)، لسان الميزان (٣/٧٣).

وقال عبد الله بن المبارك: «إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى وما نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»^(١).

بل إن أقرب فرق التعطيل إلى الجهمية - وهم المعتزلة - قد كفروا جهماً على مقاله^(٢).

وقول الجهمية والقرامطة هذا هو من أعظم الإلحاد في أسماء الله وآياته، وقد قال تعالى عن هؤلاء الملحدين: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وقال عز شأنه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي بآيَاتِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنعام: ٤٠] [فضلت: ٤٠].

بل إنهم شر من المشركين الذين قال الله فيهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ [الفرقان: ٦٠].

وقال كذلك عنهم: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَد خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٌ﴾ [الرعد: ٣٠].

فأولئك المشركون إنما ينفون اسم الرحمن، ويثبتون غيره من الأسماء، وهؤلاء القرامطة الجهمية ينكرون كل الأسماء، ولذا كانوا عند المسلمين

(١) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (٣١)، السنة لعبد الله ابن الإمام أحمد (١/١٧٥)، الشريعة للأجري (٢/٩٨٧)، التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة للأجري (٣٣)، وقد صحح سنده محقق الكتاب (سمير الزهيري)، الرد على من يقول القرآن مخلوق لابن النجاد (٥٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣٥٠)، الصفدية (٢/١٦٥).

(٢) انظر: الانتصار للخياط المعتزلي (١٢٧).

شراً من اليهود والنصارى^(١).



□ المطلب الثالث □

بيان أبرز شبهاتهم، والجواب عليها.

● المسألة الأولى: شبهة الجهمية في نفيهم الأسماء الحسنى.

لقد كانت أبرز شبهة للجهمية في تعطيلهم للأسماء والصفات هي شبهة التشبيه والتمثيل، وهي الشبهة التي تدور عليها غالب الشبه الأخرى كشبهة التجسيم والتركيب، ذلك أنهم زعموا أن إثبات أي اسم أو صفة لله تعالى يقتضي تشبيهه بغيره من الأشياء التي أضيف إليها نفس ذلك الاسم أو تلك الصفة، فهم قالوا: إن الله إذا سمي بهذه الأسماء، فهي مما يسمى بها غيره، والله منزّه عن مشابهة الغير من الأشياء والموجودات، فلو قلنا: إنه حي عليم قدير لكان في هذا تشبيه له بغيره ممن هو حي عليم قدير، ولهذا صاروا يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات: مشبهاً، بل إن هؤلاء الجهمية الغلاة يسمون كل من سمى الله باسم من الأسماء الحسنى: مشبهاً، حتى إن منهم من غلا ورمى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بذلك^(٢).

وهذه الشبهة هي شبهة كل من نفى الصفات من المعتزلة ونحوهم، فالمعتزلة نفوا الصفات، وجعلوا ما أثبتوه من الأسماء جامداً لا يدل على أي معنى ثبوتي، وأما الجهم بن صفوان، فقد زاد في ذلك - هو والغلاة من القرامطة والفلاسفة - وقالوا: ليس له اسم كالشيء، والحي، والعليم، ونحو ذلك، لأنه إذا كان له اسم من هذه الأسماء لزم أن يكون متصفاً بمعنى

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٧/٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٠/٥)، العلو للذهبي (١٩١).

الاسم، كالحياة، والعلم؛ فإن صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه، وذلك يقتضي قيام الصفات به، وذلك محال، ولأنه إذا سمي بهذه الأسماء فهي مما يسمى به غيره، والله منزه عن مشابهة الغير.

وزاد آخرون بالغلو فقالوا: لا يسمى بإثبات ولا نفي، ولا يقال موجود ولا لا موجود، ولا حي ولا لا حي؛ لأن في الإثبات تشبيهاً له بالموجودات، وفي النفي تشبيهاً له بالمعدومات، وكل ذلك تشبيه^(١).

قال شيخ الإسلام: «وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً، وعظّلوا آخراً، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى.

فإنه إذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش، أو أصغر، أو مساوياً، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام، فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، أما استواء يليق بجلال الله تعالى، ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها^(٢).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/١١٠، ٢١٢)، (٦/٣٥)، (١٢/٢٠٢، ٣١١)، (٨/٤٦٠)، دره تعارض العقل والنقل (٣/٣٦٧)، الصفدية (١/٨٨-٨٩)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٣-٥٢٥).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٧).

وبهذا يتبين أن أساس شبهة القوم هي الفرار من التشبيه، فهم أخذوا لفظ التشبيه بمعنى مشترك مجمل فأرادوا نفيه بكل معنى من المعاني، فصار بهم الأمر إلى تعطيل الباري من كل أمر ثبوتي أو عدمي، وهؤلاء وإن كانت أصل شبهتهم عقلية، إلا أنهم قد يحتجون - بما لا حجة لهم فيه - بشيء من الأدلة النقلية العامة الدالة على نفي التمثيل، من مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّخِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)

● المسألة الثانية: الرد على شبهة الجهمية في نفيهم الأسماء الحسنی.

الكلام على شبهة التشبيه، وبيان ردها بالتفصيل سيأتي في مبحث مستقل بإذن الله، وإنما أشير هنا إلى الجواب بإجمال على ما يقتضيه المقام، وقد أجاب العلماء على شبهة التشبيه بأجوبة عديدة، منها ما هو من باب إبطال الشبهة، ومنها ما هو من باب الإلزام الذي يدخل في قلب الدليل.

وأصل ضلال هؤلاء أن لفظ التشبيه لفظ فيه إجمال، فما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك يتفق فيه الشيطان، ولكن ذلك المشترك المتفق عليه لا يكون في الخارج، بل في الذهن، ولا يجب تماثلهما فيه، بل الغالب تفاضل الأشياء في ذلك القدر المشترك، فأنت إذا قلت عن المخلوقين: حيٌّ وحيٌّ، وعليم وعليم، وقدير وقدير، لم يلزم تماثل الشيين في الحياة والعلم والقدرة، ولا يلزم أن تكون حياة أحدهما وعلمه وقدرته نفس حياة الآخر وعلمه وقدرته، ولا أن يكونا مشتركين في موجود في الخارج عن الذهن^(١).

وبهذا يتبين أن إثبات هذا القدر المشترك لا يلزم منه التشبيه، وليس هو التمثيل الذي نفته النصوص، وبهذا تبطل شبهة التشبيه.

ومما تبطل به هذه الشبهة، بل مما تنقلب به على أصحابها، أن يقال:

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٤).

إن هؤلاء الذين فروا - بزعمهم - من التشبيه، ورموا خصومهم به، هم أولى الناس بأن يتصفوا بما رموا به خصومهم، ذلك أنهم لم يعطلوا الباري من الأسماء والصفات إلا بعد أن فهموا من نصوص الإثبات أنها تقتضي التشبيه والتمثيل، فلم يفهموا من هذه النصوص إلا ما اختص بالمخلوق من تلك الصفات، ففروا من هذا التشبيه الذي اعتقدوه، ثم صاروا إلى التعطيل، فهم شبهوا أولاً، ثم عطلوا ثانياً، فهم عند التحقيق مشبهة.

كما أنهم بتعطيلهم هذا، لا يخلو حالهم من تشبيه للباري عز وجل، إما بالجمادات، وذلك لمن عطل بعض الصفات، وإما بالمعدومات والمجهولات، لمن عطل جميع الأسماء والصفات، وإمّا بالممتنعات، لمن نفى عن الله النقيضين، وقال: ليس بموجود ولا معدوم، بل حاصل قولهم أن يجعلوا الباري نفسه معدوماً أو ممتنعاً، ولا شك أن هذا من التشبيه، بل من أسوأ التشبيه، بل لو فرض جدلاً أن في إثبات الصفات تشبيهاً بالمخلوق، لكان التشبيه بالمعدوم شراً من التشبيه بالموجود، وشرٌّ من ذلك التشبيه بالممتنع، وبهذا تنقلب شبهة التشبيه على هؤلاء من وجه آخر.

قال الإمام البخاري: «قال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شبهوا ربهم بالصنم، والأصم، والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم ولا يبصر نفسه»^(١).



□ المطلب الرابع □

(الشيء) معناه، وحكم إطلاقه على الله،
وقلب أدلة من أنكر إطلاقه على الله.

● المسألة الأولى: المعنى اللغوي لـ (الشيء).

(الشيء) في اللغة مصدر من الفعل الثلاثي: شَاءَ يَشَاءُ شَيْئاً.

وهو يطلق تارة بمعنى اسم الفاعل، فيكون شيء بمعنى: شَاءَ، ويطلق تارة بمعنى اسم المفعول، فيكون شيء بمعنى: مَشِيَء.

فعلى المعنى الأول يتناول (الشيء) الباري، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهْدَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، بخلاف المعنى الثاني، فالشيء في حق الله تعالى بمعنى: الشائي، وفي حق المخلوق بمعنى: المَشِيء.

والشيء في اصطلاح أهل اللسان إنما يطلق بإزاء الموجود، سواء كان حادثاً، أو قديماً، وهذا هو المألوف من كلام أهل اللغة كما في قولهم: المعلوم ينقسم إلى شيء، وإلى ما ليس بشيء، ولم يعرف عن العرب إطلاق الشيء على المعدوم.

وقد احتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصر: ٢٨]، إذ المعدوم لا يَتَّصِفُ بِالْهَلَاكِ، وبنحو: ﴿وَلَنْ يَمُنَّ بِحَدِيثِ رَبِّهِ﴾ [الاسراء: ٤٤]، إذ المعدوم لا يُتَصَوَّرُ مِنْهُ التَّسْبِيحُ.

وبهذا يكون الشيء: عبارة عن كل موجود، إمَّا حَسًّا كالأجسام، أو معنًى كالأقوال^(١).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣١/١٢)، لسان العرب (١٠٦/١)، تاج العروس (٢٩٣/١)، الكليات للكفوي (٥٢٥)، المواقف للإيجي (٢٧٦/١).

قال الحافظ ابن حجر رحمته الله: «وقد أطبق العقلاء على أن لفظ: (شيء) يقتضي إثبات موجود، وعلى أن لفظ: (لا شيء) يقتضي نفي موجود»^(١).

● المسألة الثانية: إطلاق (الشيء) على المعدوم، والممتنع، بين أهل السنة وأهل الكلام.

سيأتي الكلام على هذه المسألة في مبحث الحلول والاتحاد، وخلاصتها: أن المعدوم شيء ثابت في الذهن لا في الخارج، وعند الحلولية والمعتزلة أنه ثابت في العدم، وسيأتي هناك تفصيل مقالتهم وإبطالها.

● المسألة الثالثة: حكم إطلاق (الشيء) على الله عند أهل السنة.

تقدم بيان مذهب أهل السنة والجماعة في إطلاق الأسماء الحسنى على الباري سبحانه، وأن هذه الأسماء توقيفية لا يتجاوز فيها النص، ذلك مذهبهم في الأسماء الحسنى المضافة إلى الله، أما باب الأخبار عن الله تعالى، فهو أوسع من باب الأسماء ومن باب الصفات، فلا يجب في باب الأخبار أن يكون توقيفياً، فقد يخبر عنه تعالى باسم حسن، أو باسم غير سيء.

قال ابن القيم رحمته الله: «ما يطلق على [الله] في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفاً، كالقديم، والشيء، والموجود، والقائم بنفسه»^(٢).

وعلى هذا فحرف (الشيء) لا يطلق على الله تعالى على أنه اسم من الأسماء الحسنى التي أمرنا أن ندعوه بها، إنما يطلق من باب الأخبار عن الله.

(١) فتح الباري (١٣ / ٤٠٣).

(٢) بدائع الفوائد (١ / ١٧٠).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «ويفرق بين دعائه والإخبار عنه، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وأما الإخبار عنه فلا يكون باسم سيئ، لكن قد يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيئ، وإن لم يحكم بحسنه، مثل اسم شيء، وذات، وموجود إذا أريد به الثابت، وأما إذا أريد به الموجود عند الشدائد فهو من الأسماء الحسنى»^(١).

وقال كذلك: «وقد يفرق بين اللفظ الذي يدعى به الرب، فإنه لا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وبين ما يخبر به عنه لإثبات حق أو نفي باطل . . . فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار فرق ثابت بالشرع والعقل، وبه يظهر الفرق بين ما يُدعى الله به من الأسماء الحسنى، وبين ما يخبر به عنه عز وجل مما هو حق ثابت لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال، ونفي ما تنزه عنه عز وجل من العيوب والنقائص، فإنه الملك القدوس السلام سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، مع قوله ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]، ولا يقال في الدعاء: يا شيء»^(٢).

وهذا التفريق هو ما دل عليه كلام الإمام عبد العزيز الكناني، في كتابه الحيدة كما سيأتي نقله.

ومما يدل على ذلك أيضاً أن غالب العلماء الذين تكلموا على الأسماء الحسنى - من أهل السنة ومن غيرهم - لم يذكروا (الشيء) على أنه من أسماء الله الحسنى التي أمرنا أن ندعوه بها^(٣).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤٢/٦)، وانظر: المرجع السابق (٣٠١/٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢٩٧/١-٢٩٨).

(٣) انظر على سبيل المثال: كتاب النوعات الأسماء والصفات للنسائي، تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج، طرق حديث الأسماء الحسنى لأبي نعيم الأصبهاني، التوحيد =

تنبيه: بالنظر لأقوال علماء السلف حول إطلاق (الشيء) على الله تعالى، نجد أن بعضهم قد أطلقه، وذكر أنه اسم الله، وذلك لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

١ - أن يتبين من كلامه أن الشيء يطلق على الله تعالى من باب الإطلاق العام، لا أنه من باب الأسماء الحسنى التي يُدعى الله بها، فعلى هذا يكون الخلاف لفظياً، وهذا القول راجع إلى ما سبق تقريره من التفريق بين الأسماء والأخبار فيما يطلق على الله، ويتبين ذلك من عدة قرائن في كلامهم، كأن ينص على أنه من أسماء الله، لكنه ليس من الأسماء الحسنى، أو أنه ليس من الأسماء التي يُدعى الله بها، أو غير ذلك من القرائن الدالة عند التأمل على ذلك.

ولعل من ذلك ما أورده الإمام القرطبي، حيث ذكر هذا الاسم (شيء) من أسماء الله، لكنه قال في كلامه عنه: «وهذا الاسم لا يختلف فيه إن شاء الله، وإنما لم يأت في عداد الأسماء لأنه ليس من أسماء التضرع»^(١).

أي إنه ليس من الأسماء الحسنى التي أمرنا أن ندعو الله ونتضرع إليه بها.

بل لعل هذا ما أراده الإمام البخاري، حيث قال البخاري في صحيحه: «بَابُ: ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، فَسَمِيَ اللَّهُ تَعَالَى نَفْسَهُ شَيْئًا وَسَمِيَ النَّبِيُّ ﷺ الْقُرْآنَ شَيْئًا وَهُوَ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ ، وَقَالَ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصص: ٨٨]^(٢).

= ومعرفة أسماء الرب لابن منده (الجزء الثاني)، الأسماء والصفات لليهقي، اشتقاق أسماء الله للزجاجي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي، أبحار الأفكار للأمدى (٢/٥٠٣-٥١٨).

(١) الأسنى للقرطبي (٩١).

(٢) فتح الباري (١٣/٤٠٢).

فالظاهر والله أعلم أن الإمام البخاري رحمته الله أراد من قوله: «فسمي» التسمية العامة، والإطلاق العام، أي أنه يصح أن يطلق هذا الحرف على الله، يدل على هذا الفهم أنه قال: «وَسَمِيَ النَّبِيُّ ﷺ الْقُرْآنَ شَيْئًا»، ولم يقل أحدٌ إن (الشيء) من أسماء القرآن من نحو (الفرقان والذكر...) وغيرهما من الأسماء التي ذكرت للقرآن.

ولهذا قال ابن حجر في شرح هذه الترجمة: «عَلَى أَنْ لَفْظُ شَيْءٍ يُطْلَقُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى»^(١). فعبر ابن حجر بلفظ (الإطلاق). ثم نقل نقلاً مهماً عن ابن بطال^(٢) يؤيد ما نحن بصدده، فقال: «وَأَشَارَ ابْنُ بَطَّالٍ إِلَى أَنَّ الْبُخَارِيَّ انْتَزَعَ هَذِهِ التَّرْجُمَةَ مِنْ كَلَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ يَحْيَى الْمَكِّيِّ فَإِنَّهُ قَالَ فِي "كِتَابِ الْحَيْدَةِ": [إنما] سَمَى اللَّهُ تَعَالَى نَفْسَهُ شَيْئًا إِبْتِئَاتًا لَوْجُودِهِ وَنَفِيًا لِلْعَدَمِ عَنْهُ، وَكَذَا أَجْرَى عَلَى كَلَامِهِ مَا أَجْرَاهُ عَلَى نَفْسِهِ [فلم يتسم بالشيء]، وَلَمْ يَجْعَلْ لَفْظَ شَيْءٍ مِنْ أَسْمَائِهِ، بَلْ دَلَّ عَلَى نَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ تَكْذِيبًا لِلدَّهْرِيَّةِ وَمُنْكَرِي الإِلَهِيَّةِ مِنَ الأُمَّمِ، . . . - إلى أن قال ابن حجر، معبراً بلفظ (الإطلاق) مرة أخرى - : وَحَكَى ابْنُ بَطَّالٍ أَيْضًا أَنَّ فِي هَذِهِ الآيَاتِ وَالآثَارِ رَدًّا عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَى اللَّهِ شَيْءٌ»^(٣).

وكلام الإمام الكناني هذا جاء في كتاب الحيدة، حينما سأله المريسي

(١) فتح الباري (١٣/٤٠٢).

(٢) هو علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، أبو الحسن البكري، الحافظ المحدث، الفقيه المالكي، توفي سنة ٤٤٩هـ، من مصنفاته: شرح صحيح البخاري، الاعتصام في الحديث، وكتاب الزهد والرفائق. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧).

(٣) فتح الباري (١٣/٤٠٢)، وكلام ابن بطال في شرحه للبخاري (١٠/٤٤٤-٤٤٥)، ولم أجد فيه ذكر أن البخاري إنما انتزع الترجمة من قول الكناني، وإنما نقل ابن بطال قول الكناني بعد ذكره لترجمة البخاري مباشرة، فعلها في نسخة أخرى، أو أن ذلك استنباط من الحافظ، والله أعلم، وما بين المعقوفين من شرح ابن بطال.

الجهمي: «تقول: القرآن شيء أم غير شيء؟... إلخ» فأجابه الإمام الكتاني: «سألت عن القرآن أهو شيء أم غير شيء، فإن كنت تريد هو شيء إثباتاً للوجود ونفيًا للعدم، فهو شيء، وإن كنت تريد أن الشيء اسم له وأنه كالأشياء فلا»^(١).

وقال كذلك: «قال عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ثم عدد أسمائه في كتابه ولم يتسم بالشيء، ولم يجعله اسماً من أسمائه، ثم قال النبي ﷺ: «إن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنة»^(٢)، ثم عدّها، فلم نجده جعل الشيء اسماً لله عز وجل، ثم ذكر جل ذكره كلامه نفسه، ودل عليه بمثل ما دل على نفسه، ليعلم الخلق أنه من ذاته، وأنه صفة من صفاته، فقال الله عز وجل: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١]، فذم الله اليهودي حين نفى أن تكون التوراة شيئاً، وذلك أن رجلاً من المسلمين ناظر رجلاً من اليهود بالمدينة، فجعل المسلم يحتج على اليهودي من التوراة بما علم من صفة النبي ﷺ، وذكر نبوته فيها حتى أثبت نبوته ﷺ، من التوراة، فضحك اليهودي، وقال: ما أنزل الله على بشر من شيء، فأنزل الله عز وجل تكذيبه، وذم قوله، وأعظم فريته حين جحد أن يكون كلام الله شيئاً، ودل بذلك على أن كلامه شيء ليس كالأشياء، كما دل على نفسه أنه شيء ليس كالأشياء، ثم قال في موضع آخر: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣]، فدل بهذا الخبر أيضاً على أن الوحي شيء بالمعنى، وذم من جحد أن كلام الله شيء، فلما أظهر

(١) الحيدة (٣٨).

(٢) سبق تخريجه، وهو في الصحيحين.

الله عز وجل اسم كلامه لم يظهره باسم الشيء، فيلحد الملحدون في ذلك، ويدخلونه في جملة الأشياء المخلوقة، ولكنه أظهره عز وجل باسم الكتاب والنور والهدى، ولم يقل: قل من أنزل الشيء الذي جاء به موسى، فيجعل الشيء اسماً لكلامه، وكذلك سمي كلامه بأسماء ظاهرة يعرف بها، فسمى كلامه نوراً وهدى، وشفاء، ورحمة، وحقاً، وقرآناً، وأشياء ذلك؛ لعلمه السابق في جهم وبشر ومن يقول بقولهما أنهم سيلحدون في أسمائه وصفاته التي هي من ذاته وسيدخلونها في الأشياء المخلوقة»^(١)

وبتأمل هذا الكلام النفيس للإمام الكناني يتبين الموقف الحق من حرف (الشيء)، وأنه لا يطلق على الله على أنه من باب الأسماء الحسنى، بل على أنه من باب الإطلاق العام، والدلالة على أنه موجود لا معدوم، وأن المراد معنى (الشيء) لا إثبات لفظه كاسم من الأسماء.

ولعل هذا هو مراد الإمام البيهقي، حيث شرح الأسماء الحسنى في عدة مواطن من كتبه، ولم يذكر (الشيء) من الأسماء الحسنى^(٢)، وحين قسم أسماء الله في أحد المواضع، وذكر بعض الأسماء (سرداً من غير شرح) ذكر الشيء معها^(٣).

٢ - أن يتبين من كلامه أنه أراد بكون (الشيء) اسماً لله أن يكون من باب الأسماء الحسنى، والخلاف مع هذا - مع أنه فوق الخلاف مع من سبق - إلا أنه في حدود الخلاف المعتبر، وفيه شيء من السعة، والعلم عند الله، إذ إن لكلا القولين مستنداً شرعياً، كما سيأتي من أدلة إطلاق (الشيء) على الباري سبحانه.

(١) الحيدة للكناني (٣٩-٤٠).

(٢) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي

(٣) انظر: شعب الإيمان للبيهقي (١/١١٦).

٣ - أن لا يتبين من كلامه شيء من ذلك، فيحتمل كلا الأمرين السابقين، ولعل حمله على الأول أولى، لموافقة العامة من أهل العلم.

● المسألة الرابعة: أدلة أهل السنة والجماهير على قولهم بإطلاق (الشيء) على الله

احتج الجماهير على قولهم بإطلاق (الشيء) على الله بما يلي:
 الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩].
 وتقرير هذه الحجة أنه قال ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ [الأنعام: ١٩]، ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٢٧]، وهذا يوجب كونه تعالى شيئاً، كما أنه لو قال: (أي الناس أصدق)، فلو قيل: (جبريل)، كان هذا الجواب خطأ، لأن جبريل ليس من الناس، فكذا ها هنا^(١)
 فإن قيل: قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩] كلام تام مستقل بنفسه، لا تعلق له بما قبله، لأن قوله: ﴿اللَّهُ﴾ [الأنعام: ٢١] مبتدأ، وقوله: ﴿شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩] خبره، وهو جملة تامة مستقلة بنفسها، لا تعلق لها بما قبلها.

فالجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

الأول: أن يقال: قوله: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ [الأنعام: ١٩] لا شك أنه سؤال، ولا بد له من جواب، إما مذكور وإما محذوف.
 فإن قيل: الجواب محذوف، قلنا: هذا على خلاف الدليل.
 وأيضاً فبتقدير أن يكون الجواب محذوفاً إلا أن ذلك المحذوف لا بد وأن يكون أمراً يدل المذكور عليه، ويكون لاثقاً بذلك الموضوع.

(١) انظر: صحيح البخاري: باب ٢١: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي (٩١)، التفسير الكبير للرازي (١٢ / ١٤٦)، (٢٨/١٩)، فتح الباري (٤٠٢/١٣)، التحرير والتنوير (٤٦/٦).

والجواب اللائق بقوله: ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهْدَةً﴾ [الأنعام: ١٩] هو أن يقال: (هو الله)، ثم يقال بعده: (الله شهيد بيني وبينكم)، وعلى هذا التقدير يصح الاستدلال بهذه الآية أيضاً على أنه تعالى يسمى باسم (الشيء) فهذا تمام تقرير هذا الدليل (١).

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [النَّصْر: ٨٨].

والمراد بوجهه ذاته، مع دلالة عند أهل السنة على صفة الوجه، فهذا يدل على أنه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ والمستثنى يجب أن يكون داخلاً تحت المستثنى منه، فهذا يدل على أنه تعالى يسمى باسم الشيء (٢).

الحجة الثالثة: ما رواه البخاري وغيره من حديث عمران بن الحصين - أن النبي ﷺ قال: «كان الله ولم يكن شيء غيره» (٣) وفي رواية للبخاري: «ولم يكن شيء قبله» (٤).

وهذا يدل على أن اسم الشيء يقع على الله تعالى.

الحجة الرابعة: ما رواه الشيخان من حديث أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا شيء أغير من الله»، وفي لفظ مسلم: «ليس شيء أغير من الله» (٥).

(١) التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٦)، (٢٨/١٩).

(٢) صحيح البخاري: باب ٢١: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهْدَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] (ج ٦/ ص ٢٦٩٨)، التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٦)، (٢٨/١٩)، فتح الباري (١٣/ ٤٠٢).

(٣) صحيح البخاري (ج ٣/ ص ١١٦٦/ ح ٣٠١٩).

(٤) صحيح البخاري (ج ٦/ ص ٢٦٩٩/ ح ٦٩٨٢).

(٥) صحيح البخاري (ج ٥/ ص ٢٠٠٢/ ح ٤٩٢٤)، وصحيح مسلم (ج ٤/ ص ٢١١٥/ ح ٢٧٦٢).

الحجة الخامسة: ما رواه الشيخان من حديث أبي هريرة - قال: قال رسول الله ﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل» (١).

والأصل في المستثنى أن يكون داخلاً في المستثنى منه، مما دل على إطلاق لفظ (الشيء) على الله تعالى.

الحجة السادسة: أن الشيء في اللغة عبارة عن الموجود، وذات الله تعالى كذلك، فيكون شيئاً.

ولو لم يكن الباري - سبحانه - شيئاً؛ لجاز أن يقال: إنه ليس بموجود، وهذا هو أبطل الباطل، وأعظم الإلحاد (٢).

● المسألة الخامسة: مذهب الجهم في إطلاق (الشيء) على الله

عامّة مراجع العقيدة التي نقلت مذهب جهم ذكرت أنه لا يسمى الله بـ (شيء)، سواء ما كان شيئاً من تلك المراجع أم أشعرياً أم ماتريدياً (٣).

ولكن السؤال الذي ينبغي بحثه: ما مرادهم من نسبة هذه المقالة إلى جهم، هل مرادهم كون الجهم ينفي كون هذا الحرف (شيء) من الأسماء الحسنی فحسب، أم مرادهم أنه لا يطلق على الله تعالى لفظ (الشيء) على أي وجه كان من وجوه الإطلاق، سواء على سبيل التسمية أو الوصف أو الإطلاق العام؟

نقل في البداية كلام الرازي عن هذه القضية.

(١) صحيح البخاري (ج ٣/ص ١٣٩٥/ح ٣٦٢٨)، وصحيح مسلم (ج ٤/ص ١٧٦٨/ح ٢٢٥٦).

(٢) انظر: الأسنى في شرح أسماء الله الحسنی للقرطبي (٩١)، التفسير الكبير للرازي (١٢/١٤٦)، (٢٨/١٩).

(٣) سبق سرد تلك المراجع في أول هذا المبحث.

قال الرازي في تفسيره: «نقل عن جهم أنه ينكر كونه تعالى شيئاً، واعلم أنه لا ينازع في كونه تعالى ذاتاً موجوداً وحقيقةً، إلا أنه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئاً، فيكون هذا خلافاً في مجرد العبارة»^(١).

وقال في موضع آخر: «زعم جهم أن الله تعالى لا يقع عليه اسم الشيء. اعلم أن هذا النزاع ليس إلا في اللفظ، وهو أن هذا الاسم هل يقع عليه أم لا، وزعم أنه لا يقع هذا الاسم على الله تعالى»^(٢).

فمن هذا الكلام يتبين أن الرازي يرى أن خلاف جهم مع الجمهور هو في مجرد عدّ هذا الحرف (الشيء) من الأسماء الحسنى، فالجمهور (كما هو تعبير الرازي) يرون إثباته، وجهم يرى نفيه، دون أن يكون لهذا الخلاف بُعد آخر، ولذا انتهى به القول إلى أن عدّ هذا الخلاف بين (الجمهور) وبين جهم (خلافاً لفظياً) فحسب.

والذي يبدو - والعلم عند الله - أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، وذلك لأمر:

١- أن عامة من ذكر هذه المقالة عن الجهم ذكرها على سبيل الذم الشديد لمذهبه، ولو كان الخلاف (لفظياً) لما حكوها على هذا النحو.

قال شيخ الإسلام: «وزاد الجهم في ذلك هو والغلاة من القرامطة والفلاسفة.. فقالوا: وليس له اسم كالشيء والحي والعليم ونحو ذلك..»^(٣).

وقال: «وكان الجهم غالباً في تعطيل الصفات، فكان ينفي أن يسمّى الله تعالى باسم يسمّى به العبد، فلا يسمّى شيئاً، ولا حياً، ولا عالماً،

(١) التفسير الكبير للرازي (١٢/١٤٦).

(٢) التفسير الكبير (١٩/٢٧)، وانظر: (١/١٠٢).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٥).

ولا سمياً، ولا بصيراً، إلا على وجه المجاز»^(١).

٢- أنه لو كان خلاف جهم إنما هو في عد (الشيء) من الأسماء الحسنى أو عدمه، لكان هذا الخلاف غير مقتصر على الجهم، بل كان شاملاً لعامة العلماء، كما سبق بيان أقوال بعضهم من عدم عد (الشيء) من الأسماء الحسنى، وأن من ذكر (الشيء) وأضافه إلى الله تعالى منهم فإن غالب حاله أنه إنما ذكره على أنه من باب الخبر، لا من جهة أنه من الأسماء الحسنى.

وبهذا يتبين أن ما نسبته الرازي إلى جهم إنما هو صرف كلام جهم إلى ما يراه (جمهور) العلماء، مما دل على خطأ هذا الصرف والتفسير لكلام الجهم، فالجهم لم يرد مجرد نفي كون (الشيء) من الأسماء الحسنى، بل أراد عدم إطلاق هذا الحرف على الباري سبحانه بأي صورة من صور الإطلاق، والذي يرجع في النهاية إلى التعطيل المحض لرب العزة والجلال.

٣- ومما يدل أيضاً على خطأ الرازي في بيانه لمذهب جهم أن الرازي استدل لمذهب جهم في نفيه (الشيء) عن الله بأدلة ذكر منها:
(الحجة الثالثة: لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك، ينتج أن لفظ الشيء ليس اسماً لله تعالى... إلخ).

والحجة الرابعة: أنه لم يُنقل عن رسول الله ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء... إلخ)

وانظر كذلك الحجة الخامسة فيما سيأتي ذكره من حجج جهم.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٤٦٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٧٥)، (١٢/٢٠٢)، (٣١١)، (١٣/٣٧)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٦٧).

وهذه الحجج لا يمكن أن تتفق مع مذهب جهم، ذلك أنه قد نُقِلَ غير واحدٍ عن جهم أنه أثبت أسماء ليست من (صفات الجلال والعظمة والمدح)، ولم تنقل عن الرسول ﷺ ولا عن أحد من الصحابة، كاسم الفاعل والمُؤميت والموجد^(١) بل إن الرازي نفسه قد نقل عن جهم أنه سمى الله بالمُحدث^(٢) مما دلَّ على أن مأخذ جهم في نفي (الشيء) عن الله ليس هو مجرد عدم الوجود، أو عدم انطباق شروط الأسماء الحسنى عليه، بل إن مأخذه في ذلك هو طرد قوله في النفي المحض لجميع الأسماء والصفات عن الله تعالى، وعدم إطلاق أي لفظ أو إضافة لله تعالى مما يصح إطلاقه على المخلوق، والله أعلم.

● المسألة السادسة: أدلة الجهم في عدم إطلاق (الشيء) على الله^(٣).

الحجة الأولى والثانية:

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

وكذلك قوله: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المك: ١].

ووجه الدلالة عنده: أن الآيتين تدلان على أن كل شيء فهو مخلوق مقدور، والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور، فينتج أن الله سبحانه وتعالى

(١) انظر: التبصير في الدين للإسفرائيني (١/١٠٨).

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (١٠٤).

(٣) هذه الأدلة ذكرها الرازي في تفسيره في عدة مواضع، ونسبها للجهم، ولم أر غيره ذكرها ممن حكى تلك المقالة عن جهم، وقد بين تلك الأدلة على حسب ما تقدم من تفسيره لمذهب جهم، ففي النفس من بعضها شيء؛ حيث يبعد بعضها عن طريقة الجهم وزندقته (كالدليل الرابع والخامس)، أما الأول والثاني والثالث، فلا إشكال في احتجاج الجهم - بل وسائر المعطلة - بها، ويحتمل أن تكون هذه الأدلة مجرد استدلال من الرازي على مذهب جهم، لا أن الجهم تكلم بها، وعموماً فيما أن هذه الأدلة ذُكرت فلا بد من الجواب عنها.

ليس بشيء^(١).

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

﴿١١﴾ [الشورى: ١١].

وقد بين الرازي وجه استدلال الجهم بها بقوله: حَكَمَ اللهُ تَعَالَى بِأَنَّ مِثْلَ مِثْلِهِ لَيْسَ بِشَيْءٍ، وَلَا شَكَّ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِثْلٌ لِمِثْلِ نَفْسِهِ، وَثَبِتَ بِهَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ مِثْلَ مِثْلِهِ لَيْسَ بِشَيْءٍ، فَيَنْتَجِ أَنَّهُ تَعَالَى غَيْرُ مَسْمُومٍ بِالشَّيْءِ.

ثم قال: فَإِنْ قَالُوا: إِنَّ الْكَافَ زَائِدَةٌ. قُلْنَا: هَذَا الْكَلَامُ مَعْنَاهُ أَنَّ هَذَا الْحَرْفَ مِنْ كَلَامِ اللهِ تَعَالَى لَغَوٌّ وَعَبَثٌ وَبَاطِلٌ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ هُوَ الْبَاطِلُ، وَمَتَى قُلْنَا: إِنَّ هَذَا الْحَرْفَ لَيْسَ بِبَاطِلٍ صَارَتِ الْحُجَّةُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ وَالْكَمَالِ (هَكَذَا زَعَمَ وَقَالَ)^(٢).

ووجه آخر من استدلال جهم بهذه الآية، وينفي التشبيه عموماً: ألا وهو زعمه أن إطلاق (الشيء) على الله تعالى يقتضي التشبيه لأن اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء وهذا تشبيه بزعمه^(٣).

الحجة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ

يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾ [الأعراف: ١٨٠].

فدللت هذه الآية على أنه لا يجوز أن يدعى الله إلا بالأسماء الحسنى، والاسم إنما يحسن لحسن مسماه، وهو أن يدل على صفة من صفات

(١) التفسير الكبير للرازي (١/١٠٢)، (١٢/١٤٧)، (١٩/٢٨)، (٣٠/٤٧)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣٥٧).

(٢) التفسير الكبير (١٩/٢٨)، (٢٧/١٣٢)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣٥٨).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/١٧٨).

الكمال، أو نعت من نعوت الجلال، ولفظ (الشيء) أعمُّ الأشياء؛ لأنَّ مُسَمَّاه حاصلٌ في أحسن الأشياء وفي أردلها، فلا يكون هذا اللَّفْظ مشعراً بمعنى حسن، فضلاً عن كونه من صفات الكمال ونعوت الجلال، فوجب ألا يكون هذا اللفظ (الشيء) من الأسماء الحسنى، وإلا يُدعى الله به (١).

الحجة الخامسة (وهي قريبة من سابقتها):

أن اسم الشيء يتناول المعدوم، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى.

أما أن الشيء يتناول المعدوم، فدليله قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ﴾ [الكهف: ٢٣]، فسمى الشيء الذي سيفعله غداً باسم الشيء في الحال، والذي سيفعله غداً يكون معدوماً في الحال، فدل ذلك على أن اسم الشيء يقع على المعدوم.

وإذا ثبت هذا فقولنا عن الله: إنه (شيء) لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة، ولا بخاصة متميزة، ولا يفيد كونه موجوداً، فيكون هذا لفظاً لا يفيد فائدةً في حق الله تعالى ألبتة، فكان عبثاً مطلقاً، فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى (٢).

الحجة السادسة:

أنه لم ينقل عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله: يا شيء، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة، فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم، بل نُقِلَ عنهم أنهم كانوا يقولون:

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (١/١٠٢)، (١٢/١٤٧) (١٩/٢٨)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣٥٨).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٢/١٤٧).

يا منشىء الأشياء يا منشىء الأرض والسماء^(١).

● المسألة السابعة: إبطال وقلب أدلة الجهم في عدم إطلاق (الشيء) على الله

جواب الدليل الأول والثاني.

وهو استدلاله بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله:

﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المك: ١].

وغالب كلام العلماء في الجواب عن هذه الآية مذكور في بحثهم حول صفات الله، وخصوصاً في مسألة الرد على من قال بخلق القرآن.

وللعلماء في الجواب عنها مسلكان:

المسلك الأول: أن من العلماء من ذهب إلى أن العموم هنا غير محفوظ، بل هو مخصوص، وأن الآية في أصل الوضع اللغوي شاملة لذات الله وصفاته - كما صرح بذلك البعض - إلا أنها خُصَّت منها ذات الله وصفاته، لدلائل ذكرها، أبرزها دليل العقل، وهو استحالة خلق القديم الواجب لذاته واستحالة كونه مقدوراً^(٢).

- وقد اعترض الرازي (على لسان جهم) على هذا التخريج بأمرين:

الأول: أن التخصيص خلاف الأصل، والدلائل اللفظية يكفي في

تقريرها هذا القدر.

الثاني: أن إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه

(١) التفسير الكبير للرازي (١/١٠٢).

(٢) انظر: اللمع في أصول الفقه (١/٣٢)، قواطع الأدلة في الأصول (١/١٨٣)،

المستصفي (١/٢٢٨)، المحصول (٣/١٤)، الإحكام للأمدى (٢/٣٣٩)، التقرير

والتحبير - ط دار الفكر (١/٢٩٠)، إرشاد الفحول - ت: سامي العربي (١/٢١١)،

(٢٦٤).

بها، ولا يلتفت إليها، فيجري وجودها مجرى عدمها، فيُطلق لفظ (الكل) على الأكثر تنبيهاً على أن البقية جارية مجرى العدم، ومن المعلوم أن الباري تعالى لو كان مُسمًى باسم الشيء لكان هو تعالى أعظم الأشياء وأشرفها، وإطلاق لفظ (الكل) مع أن يكون هذا القسم خارجاً عنه يكون محض كذب، ولا يكون من باب التخصيص^(١).

وهذان الاعتراضان من الجهم في غاية السقوط.

أما الاعتراض الأول، فيقال فيه: إن التخصيص وإن كان خلاف الأصل، إلا أنه عند ورود القرينة الدالة عليه، أو مجيء شيء من المخصصات المعتبرة فإنه يتوجه المصير إليه، بل ربما يتعين في بعض الأحوال، فتخصيص الألفاظ العامة في القرآن والسنة من الأمور المتفق عليها بين علماء الأمة كافة^(٢)، وإن وجد في بعض صورته خلاف، إلا أن أصله لا يمكن النزاع فيه، بل إن من صورته ما هو متفق عليه بالضرورة.

ومثال ذلك: قوله تعالى في وصف ريح عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾

[الأحقاف: ٢٥].

فإننا نعلم أنها لم تدمر السماوات ولا النجوم والكواكب، ولا كثيراً مما في الأرض، بل لم تدمر حتى مساكنهم، حيث قال الله تعالى بعدها: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥].

ومثل ذلك قوله تعالى عن ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل:

٢٣]، فإننا نعلم أن ثمة أموراً عظيمة لم تؤتها ملكة سبأ، مما يدخل - في أصل الوضع اللغوي - في لفظ شيء، كالسماوات والنجوم والجبال . . .

(١) التفسير الكبير للرازي (١/١٠٢)، (١٢/١٤٧)، (١٩/٢٨)، (٣٠/٤٧)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣٥٧).

(٢) انظر: روضة الناظر (١/٢٤٣).

إلخ، بل إن مُلك نبي الله سليمان ﷺ لم يدخل في هذا العموم.

والأمثلة على العموم المخصوص - عند وجود المخصص المعتبر - لا حصر لها، فإذا وُجد المُخصَّص المعتبر والقرينة الدالة وجب المصير إليها، وهو ما يقال هنا في آية: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، حيث إن تخصيصها - عند من قال بالتخصيص - من الأمور التي يتعين المصير إليها.

وأما الاعتراض الثاني فيجواب عنه بأن يقال: إذا دلت القرينة على تخصيص شيء مما يتناوله اللفظ العام، تعين المصير إليه، حتى لو كان الخارج أجل وأكثر من الداخل، ودعوى أن التخصيص إنما يكون في: (صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت لها) دعوى لا برهان عليها، ولا مستند لها، بل البرهان بخلافها، كما سبق ذكره من المثالين، فإن الخارج من التدمير (أكبر وأعظم وأشرف) بما لا مقارنة من الداخل فيه، وكذلك ما لم تؤته ملكة سبأ أكثر وأشرف مما أوتيت، وتأمل في ذلك سائر مخلوقات الله - من ملائكة وسماوات وأنبياء... إلخ - مما لم يقع عليه التدمير، ولم تؤته ملكة سبأ، يتبين لك بطلان هذه الدعوى.

المسلك الثاني: وهو ما قرره جمع من أهل التحقيق، حيث ذهبوا إلى أن العموم في الآية محفوظ، لا تخصيص فيه بوجه من الوجوه، ولا يقال: إنه مخصوص بذات الله وصفاته، فإن ذات الباري سبحانه وصفاته لا تدخل أصلاً في هذه الآية.

وهذا القول هو ما صرح به الإمام الشافعي، وقرره ابن تيمية، وابن القيم، واختاره أبو المعين النسفي من المتكلمين^(١).

(١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي (٥٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣١/١٢)، الروح لابن القيم (١٤٦)، شفاء العليل (١/٥٣-٥٤)، شرح العقيدة الطحاوية (١/٤٤٢)، التقرير والتحبير - ط دار الفكر (١/٢٩٠).

وهذا القول هو القول الصحيح؛ وذلك لأمر:

١ - أن اللغة العربية - بل جميع اللغات - إنما تعتبر بالسياق والقرائن، لا بمجرد الألفاظ المطلقة، فليس في اللغة ألفاظ مطلقة مجردة من كُلِّ قَيْدٍ أو قرينة، وعليه فإذا كان اللَّفْظُ لم يُنطق به إلا مقيداً فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع^(١).

وإذا تقرر ذلك، فإن أخذ لفظ (الشيء) بمعنى عام - بل أعم العام - وجعل هذا المعنى العام هو المتعين وهو الأصل في كل سياق من أبعد الأقوال وأفسدها في اللغة والشرع والعقل.

وهذا هو ما يقال عن لفظ (الشيء) الوارد في هذه الآية، فلا شك أنه - وبأدنى تأمل في هذه الآية العظيمة - يتبين للناظر فيها أنها دالّة على أن ثمة خالقاً ومخلوقاً، ولا شك أيضاً أن المخلوق غير الخالق، والخالق غير المخلوق، مما دل على أن البارئ سبحانه وتعالى غير داخل في الآية أصلاً، فهو الخالق - عز شأنه - وما سواه مخلوق، والتفريق بين الخالق والمخلوق هو أصل الأصول، ولا قيام لدين بدونه.

وإذا تقرر ذلك، فإنه يقال: إن الله بصفاته وأفعاله غير داخل أصلاً في الآية، إذ الصفات داخلية في مسمى أسماء الله، فما تناول الذات من الأسماء تناول الصفات، فأصبحت الآية دالة على أن الصفات - كما الذات - غير مخلوقة، فانقلبت الآية على كل من استدل بها على خلق شيء من صفات البارئ، من الجهمية والمعتزلة ونحوهم، إذ تبين دلالتها القطعية على أن صفات الله تعالى غير مخلوقة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «ولهذا لما قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِّقُ

(١) انظر: كتاب الإيمان الكبير ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية (٧/١٠٠-١٠٥)، وكذلك في مجموع الفتاوى (٢٠/٤٦٣).

كُلِّ شَيْءٍ ﴿الرَّعْدُ: ١٦﴾، دخل كل ما سواه في مخلوقاته، ولم تدخل صفاته، كعلمه، وقدرته، ومشيتته، وكلامه؛ لأن هذه داخلة في مسمى اسمه، ليست أشياء مباينة له، بل أسماؤه الحسنی متناولة لذاته المقدسة المتصفة بهذه الصفات، لا يجوز أن يراد بأسمائه ذاتاً^(١) مُجَرَّدَةٌ عن صفات الكمال، فإن تلك لا حقيقة لها، ويمتنع وجود ذات مجردة عن صفة، فضلاً عن وجود ذاته تعالى مجردة عن صفات كماله التي هي لازمة لذاته، فيمتنع تحقق ذاته دونها^(٢).

ومن زعم دخول شيء من الصفات في الآية، لأن الصفة (شيء)، لزمه أن يُدْخَلَ جميع الصفات فيها، بما في ذلك صفة العلم والحياة، بل لزمه أن يُدْخَلَ الذات فيها، لكونها شيئاً، وهذا كفرٌ ظاهر، وإلا كان قوله ظاهر التناقض والبطلان، فالله تعالى بصفاته لا يدخل أصلاً في الآية، فحيث التزم أن الذات غير مخلوقة، لزمه القول بأن الصفات غير مخلوقة، فعاد إقرارهم بعدم خلق الذات، ملزماً لهم بالقول بعدم خلق الصفات، وعادت الآية حجة عليهم مرة أخرى^(٣).

٢ - أن عموم (كل شيء) في كل موضع بحسبه، ودلالاتها تتنوع بحسب ما احتف بها من قرائن وقیود.

وكما سبق من ذكر قوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فمساكنهم شيء، ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح، وذلك لأن المراد: تدمر كل شيء يقبل التدمير بالريح عادةً، وما يستحق التدمير.

(١) هكذا، والصواب: ذات.

(٢) الجواب الصحيح (٤/٥٠-٥١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٣٣٠)، الصفدية (٢/٧٢)، مدارج السالكين (٣/٣٦٢).

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (١/١٨٣).

وكذا قوله تعالى عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، فالمراد: من كل شيء يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام، إذ مراد الهدهد أنها ملكة كاملة في أمر الملك، غير محتاجة إلى ما يكمل به أمر ملكها.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، يدخل فيه نفسه تعالى، لأنها تصلح أن تعلم.

وقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطلاق: ١٢]، فإنه يدخل في ذلك كل ما يصلح أن يكون مقدوراً، وذلك يتناول كل ما كانت ذاته ممكنة الوجود.

وكذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فالمراد به: كل شيء مخلوق. وكل موجود سوى الله فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم^(١).

وبعد هذا التقرير والبيان لمعنى الشيء، واعتبار السياق والقرائن في دلالة هذه الآية، يتبين الجواب عن استدلال جهم بآية: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] على أن الله ليس بشيء.

فإننا إذا اعتبرنا المعنى العام للشيء، وأنه يدل على الموجود، فإن هذه الآية تدل على أن الباري سبحانه (شيء)، ذلك أنها دلَّت على وجود الباري، وأنه الخالق سبحانه، وإذا كان موجوداً فهو (شيء) - على ما سبق تفصيله من مذهب أهل السنة في الشيء - فعادت الآية دالة على نقيض قول جهم، وبهذا تنقلب عليه، والله أعلم.

جواب الدليل الثالث:

وهو استدلال جهم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣١/١٢) (٢٣٢/١٨)، شرح العقيدة الطحاوية (١/١٨٥).

الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ [الشورى: ١١].

قلب قلب هذا الاستدلال عليهم يشار إلى أمرين:

الأول: أن قولهم: (فإن قالوا: إن الكاف زائدة. قلنا: هذا الكلام معناه: أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لَغَوٌ وَعَبَثٌ وَبَاطِلٌ) يقال فيه: إن من عَبَّرَ بلفظ الزيادة في حرف (الكاف) الوارد في الآية لا يلزمه ما زعم المستدل من أنها لغو وعبث وباطل، وإنما مراده أن حذفها لا يغير في أصل المعنى شيئاً، وإنما يغير في قوّته وتأكيده، فهي زيادة من جهة الإعراب النحوي، لا من جهة المعنى، بل لها فائدة معنوية، وهي التأكيد، وهو في مقام إعادة الجملة مرة أخرى^(١)، شأنها في ذلك كشأن ما قيل فيه إنه زائد في القرآن، كقوله تعالى: ﴿لَا أَقِيمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: ١]، أي: أقسم، وقوله: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله: ﴿لَقَدْ بَعَثْنَا لَأَلَّا يَفْقِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٩]، ونحو ذلك من الآيات^(٢).

الثاني: وأما قوله: (اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء، وهذا تشبيه) فسيأتي تفصيل الجواب عليه في مبحث كامل^(٣)، وحاصل القول فيه: أن التمثيل الذي نفته هذه الآية - وما سواها من الأدلة - إنما يكون بإثبات شيء من خصائص المخلوق للخالق أو العكس، وأن التمثيل الذي نفته النصوص لا يستلزم نفي الأسماء، ولا

- (١) ولهذا عدل بعض العلماء عن التعبير بلفظ (الزيادة) إلى التعبير بلفظ: (التأكيد) أو (الصلة) أو (الإتحام)، انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٣/٧٠).
- (٢) حول الزيادة في القرآن وأمثله وكلام العلماء حوله انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٣/٧٠-٩٠).
- (٣) انظر مبحث: (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه) من هذه الرسالة، كما أن تفصيل الجواب عن هذه الآية سيأتي في ذلك المبحث.

الصفات، فضلاً عن الأخبار - كالموجود والشيء - عن الله تعالى.

وإذا تقرر ذلك قيل: إن الاستدلال بهذه الآية ينقلب على الجهم من وجوه، ومنها:

١- أن هذه الآية إنما وردت في سياق المدح والثناء، وإثبات صفات العظمة والكمال لله، والمدح إنما يكون بما يتضمن إثباتاً، فلا مدحة في النفي المجرد؛ لمشاركته العدم في ذلك، وأشنع صور النفي المجرد هو نفي (الشيء) عن الله، وقد عُلِمَ أن نفي الشيئية يقتضي العدم، بل هو العدم بعينه، فكانت الآية مناقضة لمقصود المستدل بها على نفي الشيئية عن الله، فانقلبت عليه.

٢- أن هذه الآية قد نفت أن يماثل الله شيء ما، وهذا دليل على أنه تعالى شيء، ولكن لا يماثله شيء آخر، ولو كان المراد نفي الشيئية عنه لقال: ليس هو شيئاً، فانتقضت الآية وانقلبت عليهم.

ولهذا استدل البعض - كأبي منصور الماتريدي - بنفس هذه الآية على صحة إطلاق (الشيء) على الله، فقال: «ودليل إثبات القول بالشيء وجهان:

أحدهما: السمع، من قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ولو لم يكن هو شيئاً لم يُنْفَ عنه شيئية الأشياء باسم الشيئية، إذ الشيء في التحقيق خلاف ما لا يحتمل القول بالشيء»^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ولهذا... كان النفاة يعتمدون على ما ينفي التمثيل، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وهذا لا يدل على مقصودهم في اللغة التي نزل بها القرآن، بل هو على نقيض مقصودهم

(١) التوحيد للماتريدي (٤١)، وانظر: تأويلات أهل السنة له-ط: دار الكتب العلمية (٩/

أدلُّ؛ فإن هذا يدل على ثبوت شيءٍ موصوف بصفات الكمال، لا مُمائل له في ذلك، وهم لم يشبوا ذلك»^(١).

٣ - أن دلالة الآية على شيئية المذكور فيها هو مقتضى استعمال العرب لمثل هذا التعبير، وذلك كقول الشاعر:

ليس كمثلي الفتى زهير خلق يوازيه في الفضائل

وقول آخر (ما إن كمثلم في الناس من بشر)^(٢).

ولم يستلزم هذا التعبير أن يقال: إن زهيراً ليس خَلقاً، أو إن الممدوحين ليسوا بَشَرًا - كما فهم جهم من الآية نفي الشيئية عن الله - بل دَلٌّ ذلك على أنهم خلقٌ، وأنهم بَشَرٌ، وإنما نفيت المماثلة بينهم فحسب، فعلم أن الآية دالة - حسب اللسان العربي - على أن الله تعالى شيء، وإنما نفيت المماثلة بينه وبين غيره.

ولهذا قال الإمام عثمان الدارمي رحمته الله: «فقولنا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^٣ أنه شيء أعظم الأشياء، وخالق الأشياء، وأحسن الأشياء، نور السماوات والأرض. وقول الجهمية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^٤ يعنون أنه لا شيء؛ لأنهم لا يثبتون في الأصل شيئاً، فكيف المثل؟!»^(٣).

٤ - أن هذا الاستدلال المتهافت الذي ذكره المستدل من قوله: (حَكَمَ اللهُ تعالى بأنَّ مِثْلَ مِثْلِهِ لَيْسَ بِشَيْءٍ، ولا شك أنَّ كلَّ شيءٍ مِثْلٌ لِمِثْلِ نفسه، وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء... إلخ) لا شك أنه استدلال مبنيٌّ على إثبات المثل لله، وأن هذا المثل لا يماثله شيء، ولكنه مماثل لله، فينتج أن الله ليس بشيء.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/١١١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١١٣).

(٣) نقض الدارمي على المريسي (٢/٩٠٩).

فهرب هذا المستدل من إثبات اسم الشيء لله باستدلالٍ تضمن إثبات المثل له تعالى! ولا شك أن هذا من أقبح الاستدلال، وأشنع المقال، وهو استدلال مناقض لمقصود الآية ومرادها من نفي المثل عن الله، مع ما دلت عليه سائر أدلة الشرع والعقل من نفي المثل له تعالى، بل إن هذا الاستدلال مناقض لأصل الجهم الذي من أجله نفي اسم (الشيء) عن الله، ألا وهو النفي المطلق للأسماء والصفات هرباً من التشبيه، بل إنه يناقض الوجه الآخر من استدلاله بهذه الآية نفسها، وهو ما تقدم ذكره من زعمه أن إطلاق (الشيء) على الله تعالى يقتضي التشبيه، لأن اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء وهذا تشبيه باطل بزعمه، فكان الوجه الأول من الاستدلال منقلباً على نفس استدلاله بالآية.

جواب الدليل الرابع:

وهو استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ وما ذكره في وجه الاستدلال من أن (الشيء) ليس مشعراً بالحسن، فلا يكون من أسمائه الحسنى.

وعند التأمل فإن هذا الدليل يبعد أن يكون من مقول جهم - كما سبق بيان ذلك - وعلى العموم ففيه حقٌ وباطل.

أما قوله: «لا يجوز أن يدعى الله إلا بالأسماء الحسنى، والاسم إنما يحسن لحسن مسماه، وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال، أو نعت من نعوت الجلال.. إلخ» فهذا حقٌّ إذا اعتبرنا ذلك في باب الأسماء الحسنى التي أمرنا الله أن ندعوه بها، وكما سبق فإن جماهير العلماء لا يقولون بذلك، أما إطلاقه من باب الخبر، وعند الحاجة، مثل أن يقول ملحدٌ: ليس هو بقديم، ولا موجود، ولا ذات قائمة بنفسها، وليس بشيء، فنقول في تحقيق الإثبات والرد عليه: هو سبحانه قديم، موجود، وهو ذات قائمة

بنفسها، وهو شيء، فهذا سائح، وإن كان لا يدعى بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل على المدح^(١).

ثم إن هذا الاستدلال ينقلب على جهم من وجوه عديدة:

منها أن هذه الآية - كسابقتها - تدل على أن الله شيء، من جهة أن فيها إثبات وجود الله تعالى، وأن له الأسماء الحسنی، وكل موجود فهو شيء.

ومنها أن هذه الآية من أعظم الآيات الدالة على إثبات الأسماء الحسنی لله، وهذا ناقض للمشهور من مذهب جهم من إنكار الأسماء جميعاً، أو إثبات اسمين، والواقع أنه أثبتهما إثباتاً عاماً لتحقيق الوجود.

ومنها أن هذه الآية قد ذمت من يلحد في الأسماء الحسنی، وأعظم الإلحاد فيها هو إنكارها، أو إنكار بعضها، أو تجريدها عن المعاني وصفات الكمال، أو تحريف معانيها، وهذا هو مذهب جهم كما سبق بيانه.

ومنها أن قوله في الاستدلال: «والاسم إنما يحسن لحسن مسماه، وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال، أو نعت من نعوت الجلال» مناقض لمذهب جهم في إنكار صفات الله جميعاً، وتفسيرها بالأشياء المخلوقة.

ومنها أن قوله: «ولفظ (الشيء) أعمُّ الأشياء، لأنَّ مُسمَّاه حاصلٌ في أحسن الأشياء وفي أردلها» هذا الوصف متحقق في بعض ما نقل عن الجهم إثباته من بعض الأسماء، كالفاعل والمُحدث^(٢) فإنَّ الفاعل ليس اسم مدح على الإطلاق، بل يحتمل فعل الخير والشر، وكذا اسم المُحدث، فإنه يحتمل معاني ليست بحسنة، فيحتمل - على إطلاقه - من أحدث في الدين،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠١/٩) بتصرف.

(٢) انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (١٠٤)، التبصير في الدين للإسفرائيني (١٠٨/١).

كما في الحديث: «الْمَدِينَةُ حَرَمٌ ما بين عَيْرٍ إلى ثَوْرٍ، فَمَنْ أَحَدَتْ فِيهَا حَدَثًا، أو أوى مُحَدِّثًا، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»^(١)، ويحتمل غير ذلك، إذا سرنا على طريقة جهم.

جواب الدليل الخامس:

يقال في هذا الدليل مثل ما قيل في الدليل السابق، فإن كون (الشيء) لا يفيد امتياز ذات الله عن سائر الذوات بصفة معلومة، ولا بخاصة متميزة إنما يمنعنا من إطلاقه كاسم من الأسماء الحسنی، لا من إطلاقه من باب الأخبار على ما سبق تقريره.

أما قوله: إن المعدوم شيء، فإطلاق ذلك باطل، فالمعدوم ليس بشيء في الواقع والأعيان كما قال سبحانه: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، إنما قد يكون شيئاً في الأذهان واللسان، كما في آية: ﴿وَلَا نَقُولُ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣]، فوجود الشيء المعدوم هنا ذهني (في الداخل) وأما في نفس الأمر (في الخارج) فلا يكون المعدوم شيئاً.

قال شيخ الإسلام: «قول من يقول: (المعدوم شيء) .. هو من أفسد ما يكون، وأصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يُعَلَّم، ويُراد، ويميّز بين المقدر عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك، فقالوا: لو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك، كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها - مع قطع النظر عن وجودها في الخارج - فتخيّل الغالط أن هذه الحقائق والماهيات أمورٌ ثابتة في الخارج، والتحقيق أن ذلك كله أمر ثابت في الذهن، والمقدّر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر لا موجوداً، ولا ثابتاً، فالتفريق بين الوجود والثبوت، وكذلك التفريق بين الوجود والماهية - مع دعوى أن كليهما في

(١) أخرجه البخاري (٢٤٨٢/٦) ح (٦٣٧٤)، ومسلم (٩٩٥/٢) ح (١٣٧٠).

الخارج - غلطٌ عظيم»^(١).

وقال: «قول من يقول من أهل الكلام: إن المعدوم شيء ثابت في العدم... فاسد عند جماهير العقلاء، وإنما حقيقة الأمر أن المعدوم يراد إيجاده، ويتصور، ويخبر به، ويكتب قبل وجوده، فله وجود في العلم، والقول، والخط، وأما في الخارج فلا وجود له، والوجود هو الثبوت، فلا ثبوت له في الوجود العيني الخارجي، وإنما ثبوته في العلم، أي يعلمه العالم قبل وجوده»^(٢).

ولعل هذا التفصيل هو مراد سيويه بقوله: «ألا ترى أنَّ الشَّيء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكرُّ هو أو أنثى»^(٣).

جواب الدليل السادس:

ألا وهو قوله: «إنه لم ينقل عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء... إلخ».

الجواب عن هذا على ضربين: إبطال الدليل، وقلب الدليل:

أما إبطال الدليل، فيقال: إن ما ذكره من دليل إنما هو وارد في جعل (الشيء) اسماً من الأسماء الحسنى، وفي دعاء الله به، ونحن لم نقل بهذا - كما سبق تقريره من مذهب الجماهير في إطلاق (الشيء) على الله - بل نحن نمنع من دعاء الله بمثل هذا اللفظ، أو عدّه من الأسماء الحسنى، إنما يخبر به عن الله إخباراً لدلالة الأدلة على جواز ذلك، وبهذا يكون استدلال جهم خارجاً عن محل النزاع، فبطل الدليل.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩٧/٩-٩٨)، وانظر: المرجع السابق (٣٠٤/١٦)،

والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٥/٢٧)، المواقيف (١/٢٦٥-٢٧٥).

(٢) الجواب الصحيح (٤/٣٠٠).

(٣) الكتاب لسيويه (١/٢٢).

وأما قلب الدليل: فهو أن الاستدلال بفعل الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم إنما يدل على نقيض ما ذهب إليه جهم، وذلك من عدة وجوه:

أولاً: أنه قد ثبت في غير ما واقعة عن النبي عليه الصلاة والسلام، وصحبه الكرام أنهم أطلقوا لفظ الشيء على الله تعالى، وعلى صفات الله.

أما ما جاء عن النبي ﷺ، فهو ما رواه الشيخان من حديث أسماء مرفوعاً: «لا شيء أغير من الله»، وفي لفظ مسلم «ليس شيء أغير من الله»^(١).

وكذلك ما في حديث عمران بن حصين مرفوعاً: «كان الله ولم يكن شيء غيره»^(٢).

وأما ما ورد عن الصحابة، فمن ذلك قول لبيد رضي الله عنه: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»، وقد أقره النبي ﷺ عليها، بل جعلها أصدق كلمة قالها شاعر^(٣).

وأما تسمية بعض الصفات شيئاً، فهذا قد جاء في كتاب الله، وفي سنة رسول الله ﷺ.

أما في كتاب الله، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١].

فدم الله اليهودي حين نفى أن تكون التوراة شيئاً، وذلك أن رجلاً من المسلمين ناظر رجلاً من اليهود بالمدينة، فجعل المسلم يحتج على اليهودي من التوراة بما علم من صفة النبي ﷺ وذكر نبوته فيها، حتى أثبت نبوته ﷺ

(١) سبق تخريجهما.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

من التوراة، فضحك اليهودي وقال: ما أنزل الله على بشر من شيء، فأنزل الله عز وجل تكذيبه، وذم قوله، وأعظم فريته حين جحد أن يكون كلام الله شيئاً، ودل بذلك على أن كلامه شيء ليس كالأشياء.

وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيَّ شَيْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣].

فدل هذا الخبر أيضاً على أن الوحي شيء بالمعنى، وذم من جحد أن كلام الله شيء^(١).

وأما ما في السنة، فهو ما رواه البخاري في صحيحه من حديث سهل بن سعد - في قصة الواهبة نفسها، وفيه قوله ﷺ: «هل معك من القرآن شيء؟ فقال: نعم، معي سورة كذا، وسورة كذا، لسور سماها... الحديث»^(٢).

قال الإمام البخاري ﷺ عن هذا الحديث: «وسمى النبي ﷺ القرآن شيئاً، وهو صفة من صفات الله»^(٣).

وبهذا صار استدلال جهم عليه، وانقلب دليhle.

ثانياً: أنه نُقلَ عن جهم - كما سبق - إطلاق أسماء على الله - على طريقته المبتدعة - مما لم يرد عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة الكرام، من مثل (المُحدِث) و(الفاعل) و(المميت)، و(الموجد)، ولم ينقل عن النبي ﷺ، ولا عن صحابته أن أحداً منهم خاطب الله بقوله: (يا فاعل، ويا مُحدِث، ويا موجد)، فكونه في دليhle هذا استدلال على بطلان الاسم بعدم

(١) الحيدة للكتاني (٣٦).

(٢) صحيح البخاري (ج ٢/ص ٥٢٦/ح ١٠٩٦).

(٣) صحيح البخاري (ج ٦/ص ٢٦٩٨)، وانظر فتح الباري (١٣/٤٠٢).

إطلاقهم، يدل على بطلان قوله فيما أطلقه من تلك الأسماء، وانقلب الدليل عليه مرة أخرى.

ثم إن قوله في دليبه هذا: «بل نُقِلَ عنهم أنهم كانوا يقولون: يا منشيء الأشياء يا منشيء الأرض والسماء»^(١)، يدل على الجهل التام - من الجهم - بالسُّنة، فأين ورد هذا الإطلاق؟ وهل جاء موقوفاً أو مرفوعاً؟ ولا شك أن مثل هذا الاستدلال خَلِيقٌ بجهالة جهم بالسنن، وحري بحاله من البعد عنها.

ثالثاً: وبالمقابل فقد جاء في سنة رسول الله ﷺ، وفي أقوال صحابته الكرام، الكثير من الأسماء التي أنكرها جهم، ولم يقل بها، وتعداد ذلك يصعب ويطول، ومن ذلك:

ما في الصحيحين: أن النبي ﷺ قال في دعاء الكرب: «لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش العظيم، لا إله إلا الله رب السموات ورب الأرض ورب العرش الكريم»^(٢).

وقال: «اللهم إني أسألك يا الله بأنك الواحد الأحد الصمد الذي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ أَنْ تَغْفِرَ لِي ذُنُوبِي إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ»^(٣).

وقال: «اللهم رب السموات السبع ورب الأرض... أنت الأول.. وأنت الآخر فليس...، وأنت الظاهر...، وأنت الباطن...»^(٤).

(١) وقد بحثت عن مثل هذا الإطلاق في ما تيسر من متون الحديث وشروحها، فلم أعره عليه.

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٣٦/٥) ح (٥٩٨٥)، ومسلم (٢٠٩٢/٤) ح (٢٧٣٠).

(٣) أخرجه النسائي بلفظه (٥٢/٣)، وأحمد (٣٣٨/٤)، وصححه الألباني في صحيح النسائي (٢٨٠/١).

(٤) أخرجه مسلم (٢٠٨٤ / ٤) ح (٢٧١٢).

وغيرها من الأحاديث التي فيها ذكرٌ لأسماء الله الحسنى ولصفاته العلا
مما أجمع أهل المقالات أن جهماً لم يثبتها، وبهذا ينقلب دليله عليه مرة
ثالثة، والله أعلم.



فهرس الموضوعات

(مجلد الأول)

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥
التمهيد	٣١
أولاً: شرح مفردات عنوان البحث.	٣١
ثانياً: الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة.	٣٨
المسألة الأولى: الدليل، ومعناه في اللغة والشرع.	٣٨
المسألة الثانية: بيان أدلة أهل السنة في مسائل الاعتقاد.	٣٩
المسألة الثالثة: أبرز معالم الاستدلال عند أهل السنة في أبواب الاعتقاد.	٤٤
ثالثاً: الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند المخالفين.	٤٨
المسألة الأولى: الدليل، ومعناه عند المخالفين.	٤٨
المسألة الثانية: أبرز معالم الاستدلال عند المخالفين.	٥٣
رابعاً: عرض المذاهب في توحيد الأسماء والصفات.	٥٦

الباب الأول

قلب الأدلة، حقيقته، وحجيته	٧٣
توطئة	٧٥
قواعد الاستدلال.	٧٥
أولاً: الأدلة.	٧٥
ثانياً: قواعد الأدلة.	٧٦
١ - أسماء القواعد	٧٦

- ٢ - تعريف (قوادح الأدلة). ٧٨.....
- تعريف الإطلاق الأول: الاعتراضات. ٧٨.....
- تعريف الإطلاق الثاني: القوادح. ٧٨.....
- تعريف الإطلاق الثالث: الأسئلة. ٧٩.....
- ٣ - العلوم التي تتناول ذكر هذه الاعتراضات: ٨١.....
- ٤ - مواطن ذكر العلماء لهذه القوادح: ٨٤.....
- تنبيه: في عدم اختصاص القوادح بالقياس. ٨٦.....
- ٥ - مناهج العلماء في إيراد هذه القوادح: ٨٨.....
- أولاً: مناهج العلماء في ترتيب القوادح: ٨٨.....
- ثانياً: مناهج العلماء في عدد ما يوردونه من هذه القوادح. ٩٠.....
- ثالثاً: ما ترجع إليه هذه القوادح. ٩٢.....
- ٦ - الكلام على تداخل بعض هذه القوادح: ٩٧.....
- الفصل الأول: حقيقة الاعتراض بالقلب وأقسامه ١٠١
- المبحث الأول: تعريف القلب وماهيته ١٠٣.....
- المطلب الأول: أسماء الاعتراض بالقلب: ١٠٣.....
- ١ - الإطلاق الأول: القلب. ١٠٣.....
- ٢ - الإطلاق الثاني: المشاركة في الدليل أو الاشتراك في الدليل ١٠٣.....
- ٣ - الإطلاق الثالث: (المعارضة التي فيها مناقضة) أو
(المعارضة على سبيل القلب). ١٠٤.....
- المطلب الثاني: التعريف اللغوي للقلب: ١٠٤.....
- المطلب الثالث: التعريف الاصطلاحي للقلب. ١١٠.....
- المسألة الأولى: المعنى الاصطلاحي للقلب عند الجمهور. ١١٠.....
- أولاً: القلب بمعناه العام. ١١٠.....
- ثانياً: القلب بمعناه الخاص. ١٢٣.....
- المسألة الثانية: المعنى الاصطلاحي للقلب عند الحنفية. ١٢٩.....

- المطلب الرابع: ماهية القلب، (هل القلب معارضة أو إفساد). ١٣٠.....
- توطئة. ١٣٠.....
- أسماء هذه المسألة: ١٣٠.....
- تحرير محل النزاع في المسألة: ١٣١.....
- المسألة الأولى: ثمرة الخلاف بين من قال في القلب إنه معارضة
ومن قال إنه إفساد واعتراض. ١٤٢.....
- المسألة الثانية: الفرق بين القلب ومطلق المعارضة ١٥١.....
- المبحث الثاني: أقسام الاعتراض بالقلب ١٥٦.....
- توطئة: ١٥٦.....
- المطلب الأول: أقسام القلب عند الجمهور (المتكلمين). ١٥٩.....
- الاعتبار الأول: تقسيم القلب بالاعتبار العام (غير المختص
بقلب الدليل). ١٥٩.....
- الاعتبار الثاني: أقسام قلب الدليل باعتبار تسليم أو عدم تسليم القلب
بدلالة الدليل على مذهب المستدل مع دلالة عليه من وجه آخر. ١٦٠.....
- الاعتبار الثالث: أقسام قلب الدليل باعتبار مراعاة القلب إثبات
مذهبه أو عدم مراعاته (أي مع قصده إبطال مذهب المستدل). ١٦٠.....
- الاعتبار الرابع: أقسام قلب الدليل باعتبار التصريح والإبهام في دلالة
الدليل على الحكم المقلوب. ١٦١.....
- الاعتبار الخامس: أقسام قلب الدليل باعتبار الإجمال والتفصيل في
الحكمين المتعارضين (حكم المستدل وحكم المعارض). ١٦٢.....
- الاعتبار السادس: من جعل قلب الدليل على ثلاثة أقسام: (القلب
بحكم مقصود/ قلب التسوية/ جعل المعلول علة والعلة معلولاً). ١٦٣.....
- الاعتبار السابع: تقسيم القلب بمراعاة كونه من القياس أو من غيره. ١٦٣.....
- فرع: التقسيم الشامل للقلب. ١٦٤.....

- ١ - القسم الأول: قلب الدعوى (قلب الدَّعَاوى). ١٦٤.....
- ٢ - القسم الثاني: قلب السؤال. ١٦٨.....
- ٣ - القسم الثالث: قلب الدليل. ١٦٩.....
- ١٧٩..... قلب التسوية
- المطلب الثاني: أقسام القلب عند الحنفية: ١٩٢.....
- ١/ القسم الأول: القلب بجعل المعلول علة والعلة معلولاً. ١٩٤.....
- ٢/ القسم الثاني: قلب الوصف شاهداً على المستدل
بعد كونه شاهداً له. ٢٠٥.....
- العكس. ٢١٠.....
- المبحث الثالث: قلب الدليل في الكتاب والسنة. ٢١٢.....
- المطلب الأول: قلب الحجج والأدلة في الكتاب والسنة. ٢١٣.....
- المطلب الثاني: قلب الألقاب في الكتاب والسُّنَّة. ٢١٩.....
- المبحث الرابع: كيفية الجواب عن القدح بالقلب. ٢٢٦.....
- ملحق: علاقة القلب بغيره من القوادح. ٢٣٢.....
- أولاً: فساد الوضع. ٢٣٣.....
- ثانياً: النقض. ٢٣٥.....
- علاقة القلب بفساد الوضع والنقض. ٢٣٩.....
- ثالثاً: القول بالموجب. ٢٤٤.....
- العلاقة بين القلب وبين القول بالموجب ٢٤٧.....
- الفصل الثاني: حجية الاعتراض بالقلب وضوابطه ٢٥٣
- المبحث الأول: مدى حجية القدح بالقلب ٢٥٥.....
- توطئة ٢٥٥.....
- المبحث الثاني: ضوابط الاعتراض بالقلب ٢٧٢.....
- المطلب الأول: أركان القلب ٢٧٢.....
- المطلب الثاني: شروط القلب ٢٧٣.....

- المبحث الثالث: قلب الدليل، ومدى احتجاج السلف به ٢٨١.
- المطلب الأول: قلب الدليل عند السلف. ٢٨١.
- المطلب الثاني: مناهج العلماء في قلب أدلة المخالفين. ٢٩١.
- المطلب الثالث: منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله، وأقواله
في قلب الدليل. ٢٩٢.

الباب الثاني

قلب الأدلة الإجمالية التي استدلت بها الطوائف المخالفة

- ٣٠١ في توحيد الربوبية والأسماء والصفات
- الفصل الأول: قلب أدلة المخالفين الإجمالية في توحيد الربوبية ٣٠٣.
- المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلت بها أهل الحلول
والاتحاد ووحدة الوجود. ٣٠٥.
- المطلب الأول: تعريف الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود،
والفرق بينها. ٣٠٥.
- أولاً: معنى وحدة الوجود، والحلول، والاتحاد، في اللغة. ٣٠٦.
- ثانياً: معنى وحدة الوجود والحلول والاتحاد اصطلاحاً. ٣٠٨.
- الجمع بين قول أهل وحدة الوجود وبين ما يشعر من أقوالهم
بالحلول أو الاتحاد. ٣١٦.
- المطلب الثاني: تاريخ هذه المقالة. ٣١٨.
- المطلب الثالث: بيان حقيقة مذهبهم، وحكاية طرف من أقوالهم. ٣٢١.
- مسألة: بيان أصلي ابن عربي: ٣٢٥.
- المطلب الرابع: الرد على مذهب وحدة الوجود، وقلب أدلتهم. ٣٣٠.
- أولاً: الرد على أصل ابن عربي الأول، وهو قوله: إن المعدوم
شيء ثابت في العدم. ٣٣٠.
- المسألة الأولى: تفصيل قول أهل السنة في الفرق بين الماهية والوجود،

- وفي شيئية المعدوم ٣٣٠
- المسألة الثانية: أدلة أهل السنة، ومن وافقهم على قولهم. ٣٣٣
- المسألة الثالثة: بيان أدلة من قال إن المعدوم شيء، والجواب عنها: ... ٣٣٤
- ثانياً: الرد على قول أهل وحدة الوجود قاطبة: (إن وجود الله هو وجود المخلوقات). ٣٤٢
- المبحث الثاني: قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث ٣٨٣
- توطئة ٣٨٣
- المطلب الأول: بيان دليل حلول الحوادث عند المتكلمين. ٣٩١
- الأساس الأول: إثبات حدوث العالم. ٣٩٢
- إثبات امتناع حوادث لا أول لها. ٤٠٦
- الأساس الثاني: إثبات أن كل حادث فلا بد له من مُحدث. ٤٠٩
- الأساس الثالث: إثبات أن المُحدث هو الله ٤١٢
- فرع: استدلال المتكلمين على دليل الحوادث بقصة إبراهيم عليه السلام،
وقوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: ٧٦] ٤١٤
- المطلب الثاني: أثر دليل حلول الحوادث على المتكلمين. ٤١٨
- المسألة الأولى: أثر دليل الحوادث على الجهمية والمعتزلة. ٤١٨
- المسألة الثانية: أثر دليل الحوادث على الكلائية، والأشاعرة والماتريدية. ٤٢٦
- المطلب الثالث: نقد دليل حلول الحوادث، وقلبه. ٤٣١
- توطئة ٤٣١
- الفرع الأول: الرد الإجمالي على دليل الحوادث. ٤٣٢
- الفرع الثاني: الرد التفصيلي على دليل الحوادث. ٤٤٧
- المسألة الأولى: مناقشة الأساس الأول لدليل الحوادث (أن العالم حادث) وبيان الغلط في مقدماته، وقلبها على المتكلمين. ٤٤٩
- المسألة الثانية: مناقشة الأساس الثاني لدليل الحوادث (أن كل حادث لا بد له من مُحدث)، وقلبه على المتكلمين. ٤٨٥

- المسألة الثالثة: قلب الأساس الثالث لدليل الحوادث على المتكلمين. ٤٩٥.
- المسألة الرابعة: قلب استدلال المتكلمين على دليل الحوادث
- بقصة إبراهيم عليه السلام. ٤٩٨.....
- الفصل الثاني: قلب أدلة المخالفين في مباحث أسماء الله الحسنى ٥٠٧
- تمهيد: مجمل أقوال الفرق في أسماء الله الحسنى. ٥٠٩.....
- أولاً: مجمل قول أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى. ٥٠٩.....
- ثانياً: القول بنفي جميع الأسماء والصفات. ٥١٦.....
- ثالثاً: القول بإثبات الأسماء، ونفي الصفات. ٥١٧.....
- بيان مسلكي المعتزلة في إثباتهم للأسماء الحسنى: ٥١٨.....
- بيان أوجه ضلالهم: ٥١٩.....
- بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقاتلتهم. ٥٢٣.....
- رابعاً: القول بإثبات الأسماء، وبعض الصفات، ونفي بقية الصفات. ٥٣٠.....
- بيان أوجه ضلالهم في الأسماء الحسنى: ٥٣٢.....
- المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في مسألة الاسم والمسمى. ٥٣٥.
- توطئة ٥٣٥.....
- المطلب الأول: معنى: (الاسم)، و (المسمى)، و (التسمية). ٥٣٨.....
- المسألة الأولى: أصل اشتقاق الاسم. ٥٣٨.....
- المسألة الثانية: حدُّ (الاسم) و (المسمى) و (التسمية). ٥٤١.....
- المطلب الثاني: تقرير مذهب أهل السنة في مسألة الاسم والمسمى. ٥٤٤.....
- المطلب الثالث: بيان مذهب من قال: إن الاسم غير المسمى. ٥٥٥.....
- المطلب الرابع: بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى، والرد عليهم، وقلب أدلتهم. ٥٥٨.....
- المسألة الأولى: بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى. ٥٥٨.....
- المسألة الثانية: مناقشة قول من قال: إن الاسم هو المسمى. ٥٦٠.....

- المسألة الثالثة: بيان أدلة وحجج من قال: إن الاسم هو
المسمى، وقلبيها. ٥٦٣.....
- المبحث الثاني: قلب الأدلة التي استدلت بها نفاة الأسماء الحسنی ٥٨٢.....
- المطلب الأول: بيان قول الجهمية في أسماء الله الحسنی. ٥٨٢.....
- المسألة الأولى: نفي الجهمية للأسماء الحسنی. ٥٨٢.....
- المسألة الثانية: مسالك الجهمية في نفي الأسماء الحسنی. ٥٨٣.....
- المسألة الثالثة: بيان ما روي عن جهنم نفسه في ذلك. ٥٨٦.....
- المطلب الثاني: بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقاتلهم. ٥٨٧.....
- المطلب الثالث: بيان أبرز شبهاتهم، والجواب عليها. ٥٨٩.....
- المسألة الأولى: شبهة الجهمية في نفيهم الأسماء الحسنی. ٥٨٩.....
- المسألة الثانية: الرد على شبهة الجهمية في نفيهم الأسماء الحسنی. ٥٩١.....
- المطلب الرابع: (الشيء) معناه، وحكم إطلاقه على الله، وقلب أدلة
من أنكروا إطلاقه على الله ٥٩٣.....
- المسألة الأولى: المعنى اللغوي لـ (الشيء). ٥٩٣.....
- المسألة الثانية: إطلاق (الشيء) على المعدوم، والممتنع، بين
أهل السنة وأهل الكلام. ٥٩٤.....
- المسألة الثالثة: حكم إطلاق (الشيء) على الله عند أهل السنة. ٥٩٤.....
- المسألة الرابعة: أدلة أهل السنة والجماهير على قولهم بإطلاق
(الشيء) على الله ٦٠٠.....
- المسألة الخامسة: مذهب الجهم في إطلاق (الشيء) على الله: ٦٠٢.....
- المسألة السادسة: أدلة الجهم في عدم إطلاق (الشيء) على الله ٦٠٥.....
- المسألة السابعة: إبطال وقلب أدلة الجهم في عدم إطلاق
(الشيء) على الله: ٦٠٨.....

سلسلة التراث للتراث الإسلامي (٢٦١)

قَلْبُ الْأَكْبَرِ

عَلَى الطُّورِ بِقَلْبِ الْمُصَلِّينَ

فِي تَوْحِيدِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ

نَافِثُ

عَمِيْمُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيْزِ بْنِ مُحَمَّدِ الْقَاضِي

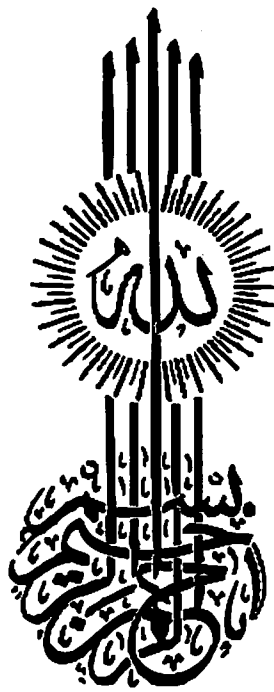
الْمَجْلَدُ الثَّانِي

مَكْتَبَةُ الرَّسَائِدِ
سَائِرُوتُ

قَلْبُ الْأَلْبَتِ

عَلَى الظُّلْمِ وَالْأَضْيَانِ

فِي تَوْجِيدِ الرُّبُوبِيَّةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ



قَلْبُ الْأَلْبَتْرِ

عَلَى الطُّورِ الْمَضْبُوتِ

فِي تَوْجِيدِ الرُّبُوبِيَّةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ

تَأَلَّفَ

تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاضِي

المجلد الثاني

مَكْتَبَةُ الرُّشْدِ
مَدِينَةُ رِيَّادِ

ح) مكتبة الرشيد، ١٤٣٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

القاضي، تميم عبد العزيز محمد

قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات. / تميم
عبد العزيز محمد القاضي. - الرياض، ١٤٣٣ هـ.

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

١- الفرق الإسلامية ٢- التوحيد - دفع مطامع.

أ- العنوان
١٤٣٣/٨٠٥٣

ديوي ٢٤٥

رقم الإيداع ١٤٣٣/٨٠٥٣

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

الطبعة الثانية ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م

جميع الحقوق محفوظة

مكتبة الرشيد - ناشرون

الملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة: مركز البستان - طريق الملك فهد - هاتف: ٤٦٠٤٨١٨

ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - فاكس: ٤٦٠٢٤٩٧

E-mail: info@rushd.com.sa

Website: www.rushd.com.sa



فروع المكتبة داخل المملكة

- * الرياض: المركز الرئيسي: الدائري الغربي، بين مخرجي ٢٧ و ٢٨ - هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢
- * الرياض: فرع طريق عثمان بن عفان - هاتف: ٢٠٥١٥٠٠
- * فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
- * فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧
- * فرع جدة: حي الجامعة: شارع باخشب: هاتف: ٦٣٣١١٨٣ - فاكس: ٦٣٣٠٣١٥
- * فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٣٦٩٥٤٥١
- * فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦
- * فرع الأحساء: هاتف: ٥٨١٣٠٢٨ - فاكس: ٥٨١٣١١٥
- * فرع تبوك: هاتف: ٤٢٤١٦٤٠ - فاكس: ٤٢٣٨٩٢٧
- * فرع خميس مشيط: شارع الإمام محمد بن سعود: هاتف: ٢٣٧٨١٢٩ - فاكس: ٢٢١٧٩١٣
- * فرع القاهرة: شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر - هاتف: ٢٢٧٢٨٩١١ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتبتنا بالخارج

- * القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠٠٢٠١٠٢٣٩١١٦٦٠ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥
- * بيروت: تلفاكس: ٠١/٨٠٧٤٧٧ - موبايل: ٠٣/٢٠٧٤٨٨
- * الإمارات العربية المتحدة: دبي: منطقة الرقة: هاتف: ٠٠٩٧١٥٢٩٤٨٨٦٧٨ - فاكس: ٠٠٩٧١٤٢٥٦٧٩٠٦

الفصل الثالث

قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله ﷻ

وفيه ثلاثة مباحث:

- ◆ المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه.
- ◆ المبحث الثاني: قلب الأدلة التي استدلوا بها على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل.
- ◆ المبحث الثالث: قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

المبحث الأول

قلب الأدلة التي استدلوها بها على التنزيه.

وفيه توطئة، وثلاثة مطالب:

❖ المطلب الأول: معنى التنزيه، وبيان أدلته.

❖ المطلب الثاني: احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.

❖ المطلب الثالث: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.



توطئة

لقد كان من أشهر الأدلة التي استعملها المعطلة - على اختلاف طوائفهم - لنفيهم للصفات هو الاحتجاج بتنزيه الباري ونفي التشبيه عنه، حيث إن كل من نفى شيئاً من أسماء الله وصفاته زعم أن إثبات ما نفاه مستلزم للتشبيه، والتشبيه منفي عن الله، فيلزم - على قولهم - تنزيه الباري بنفي ما أوهم التشبيه عنه.

ومن هنا قالوا: إن ظواهر النصوص موجبة للتشبيه، فيجب صرف تلك النصوص عن ظواهرها، وتأويلها بما لا يستلزم التشبيه، على حدّ زعمهم. وعلى هذه الشبهة تدور عامة أقوال النفاة، بل إن أدلتهم الكبار الأخرى ترجع في الجملة إلى نفي التشبيه، كنفيهم لحلول الحوادث، وللتجسيم، وللتركيب، وللتحيز، وغير ذلك.

وأقوالهم في هذا المجال أكثر من أن تحصر، فلا يكاد يخلو مصنفٌ كلاميٌّ من نفي شيء مما أثبتته الله بشبهة نفي التشبيه، حتى جعلوا من هذا المبدأ عناوين كتبهم^(١)، ورؤوس مسائلهم^(٢).

وكما تقدم الإشارة إليه، فإن شبهة التشبيه متداخلة مع ما تقدم بيانه من دليل حلول الحوادث، ومع ما سيأتي بيانه من شبهة التركيب، وكأنها أصل لهما، إلا أن بينها نوع تميّز ومفارقة في جملة من المسائل والدلائل، ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «وفي الجملة: الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التّجسيم ونفيه مقام آخر»^(٣).

ولهذا كان من الأهمية بمكان - في سياق الكلام على أدلتهم الإجمالية التي نفوا بها الصفات - أن نلقي ضوءاً على هذه الشبهة، وكيف احتجّ القوم بها على تعطيلهم، ابتداءً بتحقيق القول في الأصل العظيم الذي تفرع عنه الكلام في نفي التشبيه، وهو أصل تنزيه الله، وذلك ببيان معناه، وأنواعه، وأدلته، ثم الكشف عن بعض المسائل الجوهرية في هذا الباب، والتي كان الغلط فيها أصلاً للغلط في باب الصفات، كمسألة القدر المشترك في الصفات، وبيان ما يقع به الاشتراك وما يقع به الامتياز فيها، ومعنى التمثيل

(١) كتاب: المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة، للقاسم الرّسّي الزيدي، و: الرد على أهل الزيغ من المشبهين، ليحيى بن الحسين الزيدي، و: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه، للسيوطي.

(٢) كما استعمله ابن فورك في كتابه: (مشكل الحديث)، حيث ذكر الأحاديث الموهمة للتشبيه عنده، وقام بتحريفها، وجعل عناوين المسائل لهذا الكتاب: ذكر خبر مما يقتضي التأويل، ويوهم ظاهره التشبيه، انظر: مشكل الحديث وبيانه (٤٥، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٥، ١٣٦) وهكذا حتى نهاية الكتاب، انظر: منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل والنقل - د جابر إدريس (٢/٨٦٨-٨٦٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/١٤٥).

وفرقه عن التشبيه، ثم يعقب ذلك قلب حجة التنزيه ونفي التشبيه على المعطلة باختلاف طوائفهم، وقد آن أوان الشروع في المقصود.



□ المطلب الأول □

معنى التنزيه، وبيان أدلته.

الفرع الأول: معنى التنزيه.

التنزيه لغة:

ترجع معاني التَّنْزِيهِ في اللغة إلى: البُعد، سواء كان ذلك البعد في المَكَانِ أو في غيره.

فأما البُعد في المكان، فهو كأن يُقال: خرجنا نَتَنَزَّهُ، إذا تَبَاعَدُوا عن الماء والرِّيف، وهذا مكان نَزِيهٌ: خَلَاءٌ بعيد من الناس.

وأما في غير المكان، فكقولهم: رجل نَزِيه الخُلُق، أي: بعيد عن المطاعم الدنيئة، وَتَنَزَّهُ عن الشيء: تَبَاعَدَ عَنْهُ^(١).

ومن ذلك تنزيه الله تعالى، أي تسيححه عز وجل وإبعاده عن النقائص، كالأنداد والأمثال ونحو ذلك^(٢).

التنزيه شرعاً:

وأما معنى التنزيه في الشرع فإنه متفرع عن معناه اللغوي، فهو مقارب

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (نزه) (٤١٧/٥)، تهذيب اللغة للأزهري (٩٢/٦)، الصحاح للجوهري، مادة (نزه) (٢٢٥٢/٦)، القاموس المحيط (١٦١٩)، لسان العرب، مادة نزه (٥٤٨-٥٤٩)، تاج العروس (٥٢٣/٣٦-٥٢٨).

(٢) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٩٢/٦)، لسان العرب، مادة نزه (٥٤٨/١٣)، تاج العروس (٥٢٥-٥٢٧/٣٦).

لمعاني: التسييح، والتقديس، والتبرئة من النقائص والعيوب.

قال ابن الأثير^(١): «تنزيه الله تعالى: تبعيده عما لا يجوز عليه من النقائص»^(٢).

وقال الجرجاني^(٣): «التنزيه: عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر»^(٤).

فالحاصل أن تنزيه الله تعالى هو بمعنى: تسيحه وتقديسه وتبعيده عما لا يجوز عليه ولا يليق به تعالى، سواء من صفات النقص، أو من مماثلة صفات المخلوقين.

ولفظ التنزيه بهذا المعنى قد ورد ذكره في السنة، وذلك فيما رواه حذيفة رضي الله عنه: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى، فَكَانَ إِذَا مَرَّ بِآيَةٍ رَحْمَةٍ سَأَلَ، وَإِذَا مَرَّ بِآيَةٍ عَذَابٍ اسْتَجَارَ، وَإِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا تَنْزِيهٌ لِلَّهِ سَبَّحَ»^(٥).

(١) هو علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري ابن الأثير، الحافظ المؤرخ اللغوي ولد سنة (٥٥٥هـ)، وتوفي سنة (٦٣٠هـ)، ومن تصانيفه: كتاب جامع الأصول، وكتاب: النهاية في غريب الحديث، وكتاب شرح مسند الشافعي، والكمال في التاريخ انظر: طبقات الشافعية (٢/٦٠)، طبقات الحفاظ (١/٤٩٥)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/٢٩٩)، وفيات الأعيان (٣/٣٤٨).

(٢) النهاية في غريب الحديث (٥/٤٢)، وانظر: غريب الحديث لابن سلام (٣/٨١)، غريب الحديث لابن قتيبة (١/١٦٩).

(٣) هو علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، ولد سنة (٧٤٠هـ)، من تصانيفه: شرح المواقيف للإيجي والتعريفات، توفي سنة (٨١٦هـ).

انظر: كشف الظنون (١/٤٢٢)، أسماء الكتب (٩٦)، أبجد العلوم (٣/٥٧).

(٤) التعريفات (٩٣).

(٥) رواه ابن ماجه (١/٤٢٩) ح (١٣٥١)، واللفظ له، والإمام أحمد (٥/٣٨٤) ح (٢٣٣٠٩)، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه (١/٤٢٩)، وصحيح الجامع الصغير، رقم (٤٧٨٢).

الفرع الثاني: أنواع التنزيه وأدلته.

تنزيه الباري تعالى على نوعين:

النوع الأول: تنزيه الباري تعالى عن صفات النقص.

النوع الثاني: تنزيه ذات وصفات الباري تعالى عن مماثلة صفات المخلوقين.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «والتنزيه الذي يستحقه الرب يجمعه نوعان: أحدهما: نفي النقص عنه.

والثاني: نفي مماثلة شيء من الأشياء فيما يستحقه من صفات الكمال.

فإثبات صفات الكمال له مع نفي مماثلة غيره له يجمع ذلك»^(١).

وفيما يلي تفصيل القول في هذين النوعين:

النوع الأول: تنزيه الباري تعالى عن صفات النقص.

● **المسألة الأولى: المراد بتنزيه الباري عن صفات النقص.**

لقد دل الشرع والعقل والفطرة على أن الله تعالى منزّه عن كل نقص وعيب في ذاته أو صفاته، إذ قد ثبت له تعالى الكمال المطلق، وثبوت الكمال المطلق موجب لنفي مطلق المعاييب والنقائص عنه تعالى، «فالواجب أن يكون أفضل الأنواع وأكملها لله، وما فيها نقص وعيب فالمخلوق أحق بها من الخالق؛ إذ كان كلُّ كمالٍ في المخلوق فهو من خالقه، فيمتنع أن

(١) منهاج السنة النبوية (٢/١٨٦-١٨٧)، وانظر: المرجع السابق (٢/٥٢٩) (٥/١٦٩)، مجموع الفتاوى (٥/٣٢٩) (١٦/٩٨، ٣٦٣)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٤٥)، الصفدية (٢/٢٢٨)، الجواب الصحيح (٢/٢٦١)، (٣/١٠١)، التسعينية (١/١٨٨)، الرد على الشاذلي في حزيه لابن تيمية-ت: العمران (٢١٣-٢١٤)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/٢٢٧).

يكون الأنقصُ خَلَقَ الأكمل... فالموجود الواجب أكمل من الممكن، والقديم أكمل من المُحدَث، والغني أكمل من الفقير، فيمتنع اتصاف الأكمل بالنقائص، واتصاف الأنقص بالكمالات، ولهذا يوصف سبحانه بأنه الأكرم، والأكبر، والأعلى، وأنه أرحم الراحمين، وخير الحاكمين، وخير الغافرين، وأحسن الخالقين، فلا يوصف قط إلا بما يوجب اختصاصه بالكمالات والممادح والمحاسن التي لا يساويه فيها غيره... فالخالق تعالى أولى بتزيهه عن كل عيب وذم، وهو سبحانه القدوس السلام الحميد المجيد^(١).

قال الحافظ أبو بكر الإسماعيلي^(٢) رحمته الله: «ولا يوصف بما فيه نقص، أو عيب، أو آفة، فإنه عز وجل تعالى عن ذلك»^(٣).

وصفات النقص ينفي عن الله جنسها، فلا يضاف شيء منها إلى الله، حتى ولو قيل: على ما يليق بجلاله.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فالذي ينفي عنه وينزه عنه إما أن يكون مناقضاً لما عُلم من صفاته الكاملة، فهذا يُنفي عنه جنسه، كما قال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، فجنس السُّنة والنوم والموت ممتنع عليه، لا يجوز أن يقال في شيء من هذا: (إنه يجوز عليه كما يليق بشأنه)؛ لأن هذا الجنس يوجب نقصاً في كماله»^(٤).

(١) النبوات (٢٤١).

(٢) هو شيخ الاسلام أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الجرجاني الاسماعيلي الشافعي، ولد سنة (٢٧٧هـ)، طلب الحديث وكتبه منذ صغره، وصنف تصانيف تشهد له بالامامة في الفقه والحديث، ومنها: المستخرج على الصحيحين ومسند عمر، مات سنة (٣٧١هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/٢٩٢)، طبقات الشافعية (١/١٣٦).

(٣) اعتقاد أئمة الحديث (٥١).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٤٢٧).

● المسألة الثانية: أحالة تنزيه الباري عن صفاته النقص.

إن الطريقة العامة التي سارت عليها النصوص في تنزيه الرب من النقائص هي طريقة التنزيه والنفي المجمل، كما في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠]، هذا غالب ورود التنزيه في الكتاب والسنة، إلا أنه قد ورد التنزيه المفصل عن النقائص في مواضع، وذلك لسبب استدعى هذا التفصيل^(١)، فمن ذلك:

أ- أن الله تعالى قد نزه نفسه عن الولد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحْدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧١].

والمقتضي لهذا التفصيل في النفي هو ما افتراه الكفار من أهل الكتاب والمشركين من الولد لله، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً، كما قال سبحانه عن المشركين: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الصافات: ١٥١ - ١٥٢].

كما أن دعوى الولد منافية للعقل، فهي منافية لغناه تعالى، لما في هذه الدعوى من إثبات الحاجة والافتقار، فإن الولد إنما يتخذ الواحد من البشر لحاجته لمعاونته، ولاستكمال به.

كما أن اتخاذ الولد منافٍ لصمدية تعالى، فإن الله صمد، والصمد لا يخرج منه شيء، والولادة لا تكون إلا بانفصال جزء من الأصل،

(١) انظر: تفصيل الكلام في الإثبات المفصل والنفي المجمل في: العقيدة التدمرية، ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٤-٧)، وفي نفس المجموع (٢/٤٧٨-٤٧٩) (١٦/٥) (١٦/٦)، (٣٧/٦)، (٥١٥) (١١/٤٨٠)، (١٢/٤٣٢)، (٥٣٩)، ومنهاج السنة النبوية (٢/١٨٥-١٨٧)، الصفدية (١/١١٦)، درء تعارض العقل والنقل (٥/١٦٣-١٦٤) (٦/٣٤٨)، اقتضاء الصراط المستقيم-ت: الفقي (٤٦٥-٤٦٦)، الجواب الصحيح (٤/٤٠٦)، الفتاوى الكبرى (٥/١٦)، الصواعق المرسله (٤/١٤٨٩)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/٤٣٦).

وذلك مما ينزه الرب عنه^(١).

ب- ومما نزه عنه الباري نفسه - كما سبق - أن يكون له صاحبة، حيث قال سبحانه: ﴿أَنَّ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ [الأنعام: ١٠١].

ج - كما نزه نفسه عن الظلم، وذلك لإثبات كمال عدله، حيث قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠].

إلى غير ذلك من صفات النقص التي نزه الله نفسه عنها، كالسنة، والنوم، واللُّغوب، والجهل، وغير ذلك.

وكما أن الأدلة النَّقْلِيَّة قد دلت على تنزيه الباري عن النقائص والعيوب، فإن الأدلة العقلية الصحيحة قد دلت على ذلك أيضاً، فإن «ثبوت الكمال لله معلوم بالعقل، وإن نقيض ذلك منتفٍ عنه»^(٢)، ف«ذات الرب أكمل من كل ذات على الإطلاق، بل ليس الكمال المطلق التام من كل وجه إلا له وحده، فيستحيل وصفه بما يصاد كماله»^(٣).

ولهذا فقد جاء في كتاب الله تنبيه المشركين إلى هذا الحكم الضروري، والاستدلال على بطلان ألوهية الأصنام بكونها متصفة بصفات النقص، مما بين أن العقل شاهد لما شهدت له النصوص من ثبوت الكمال للإله الحق.

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٢٤٠-٢٤١، ٢٧٢)، وكذلك: المرجع السابق (٢/٤٤٤-٤٤٨) (٤/١٢٨-١٣٠)، (١٧/٢٤٠-٢٤١، ٢٧٢)، الجواب الصحيح (٣/١٩٢) (٤/٢٨٣، ٤٦٩-٤٧٤)، الصفدية (١/٢١٥-٢١٦)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٦٩)، الرد على المنطقيين (٢١٩)، النبوات (١٩-٢١)، شرح الأصفهانية-ط: الرشد (٧٩-٨٠)، بدائع الفوائد (٤/٩٦٢).

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/١٩٨)، وانظر: الرد على الشاذلي في حزيه لابن تيمية-ت: العمران (٢١٤).

(٣) الصواعق المرسله (٣/١٠١٠).

تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ [التحل: ١٧]، وقوله: ﴿وَأَتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلْمَ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥].

فبين سبحانه بطلان إلهية الأصنام لانتفاء الكمال عنها، كصفة الخلق والكلام، مما يدل على وجوب تنزيه الحق تعالى عن ذلك النقص، وإثبات صفات الكمال له سبحانه، «وأى دليل في العقل أوضح من إثبات الكمال المطلق لخالق هذا العالم، ومدبره، وملك السماوات والأرض، وقيومها؟! فإذا لم يكن في العقل إثبات جميع أنواع الكمال له فأي قضية تصح في العقل بعد هذا»^(١).

ومن ذلك أيضاً ما جاء في قوله تعالى - في ذكر قول إبراهيم ﷺ لأبيه -: ﴿يَتَأْتِيَ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢]، فدل على ذلك من فقد السمع والبصر والغنى، وأن فقدان ذلك هو من النقص الذي يتنزه المعبود الحق عنه، مما يدل على أن وجوب تنزيه الرب عن هذا النقص مما تشهد به العقول - موافقة لما شهدت به النصوص - ولذا خوطب بها الكفار ممن لم يُسَلَّم بأصل النقل^(٢).

وأيضاً فإن هذا الأصل قد دلت عليه الفطر السوية، فكما أن الفطر قد دلت على الإقرار بالخالق، فإنها قد دلت على أنه تعالى مستحق للكمال،

(١) الصواعق المرسله (٣/٩١٦) .

(٢) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل (٥/١٩٥-٢٠٤)، الصفدية (٢/٢٧-٢٨)، منهاج السنة النبوية (٣/٢٢٤)، شرح العقيدة الأصفهانية-ط: الرشد (١١٩)، الصواعق المرسله (٣/٩١٤-٩١٧، ١٠١١، ١٠١٨-١٠١٩، ١٠٣١).

منزّة عن النقص، وأنه أجلُّ وأكبر وأعلى وأعظم من كل شيء^(١).



النوع الثاني: تنزيه صفات الباري تعالى عن مماثلة صفات المخلوقين.

● المسألة الأولى: المراءى بهذا النوع.

إن من أصول أهل السنة والجماعة التي اتفقوا عليها: إثبات ما أثبتته الله لنفسه، أو أثبتته له رسوله ﷺ من الأسماء والصفات والأفعال، مع تنزيهه - سبحانه - عن مماثلة شيء من خلقه، فهم يثبتون له ما يستحقه من صفات الكمال، وينزهونه عن الأكفاء والأمثال، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل، فمذهبهم حسنةٌ بين سيئتين، وهدى بين ضلالتين، «فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ردُّ على أهل التشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ردُّ على أهل النفي والتعطيل، فالممثل أعشى، والمعطل أعمى، الممثل يعبد صنماً، والمعطل يعبد عدماً»^(٢).

وكما أن أهل السنة لا يُمَثَّلون الخالق بالمخلوق، فإنهم لا يمثلون المخلوق بالخالق، فلا يجعلون أحداً من خلقه مماثلاً ولا مُسامياً له في شيء من صفاته، أو أفعاله، أو استحقاقه للعبادة، فإنه سبحانه لا سميَّ له، ولا كفو له، ولا يُدَّ له، ولا تضرب له الأمثلة والأقيسة، ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإن القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أن الله ذاتاً حقيقيةً لا تماثل ذوات المخلوقين، فإن ذاته تعالى متصفة بصفات حقيقية لا تماثل صفات المخلوقين، بل صفاته الكاملة العلى تناسب ذاته الكاملة العلية وتليق بها، كما أن صفات المخلوق تناسب ذاته

(١) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل (١٩٦/٥-١٩٧).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٦/٥).

الناقصة وتليق بها، بل إن التفاوت بين صفات الخالق وصفات المخلوق أعظم من التفاوت بين أدنى المخلوقات وأعلىها^(١).

والله تعالى منزّه عن المثل تنزيهاً مطلقاً، سواء كان ذلك المثل موجوداً في الأعيان، أو متصوراً ومفروضاً في الأذهان، وفي هذا قيل: كل ما خطر ببالك، فالله ليس كذلك.

«قال عمرو بن عثمان المكي^(٢): واعلم - رحمك الله - أن كُلاًّ ما توهمه قلبك، أو سنح في مجاري فكرك، أو خطر في معارضات قلبك من

(١) حول نفي السلف للتمثيل، انظر: نقض الدارمي على المريسي (٩٠٩/٢)، التوحيد لابن خزيمة (٩٤/١)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصهباني (١٠٥/١)، ١٢٤، ٢٦٠، (٤٢٧، ١٩٥-١٩٦/٢)، ذم التأويل لابن قدامة (١٥-١٦)، لمعة الاعتقاد له (١٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣-٤، ١٠٠، ٢٩٧، ٣٧٤) (٢٦/٥، ٥٨-٥٩، ١٩٥-١٩٦، ٢٦٣) (٦/٣٩٩، ٥١٥-٥١٦) (٨/٤٣٢) (١١/٤٧٩-٤٨٠) (١٢/١٣٨، ٢٤٤، ٢٦٤)، (١٦/٤٢٤)، الفتاوى الكبرى (٥/١٤٦-١٤٨)، درء تعارض العقل والنقل (٤/١٤٥-١٤٦) (٥/٨٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥١، ٦٠، ٢٨٧، ٥٨٨) (٢/٥٢٠)، منهاج السنة النبوية (٢/١١٠-١١١، ٥٢٢) شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (٢٥)، الصفدية (١/١٠٣)، الجواب الصحيح (٣/٢٠٤-٢٠٥)، مختصر الفتاوى المصرية (٢٠٢)، الصواعق المرسلّة (٣/١٠١٩-١٠٢٣)، مدارج السالكين (٣/٣٥١، ٣٥٩)، هداية الحيارى لابن القيم (١٥٨)، اجتماع الجيوش الإسلامية له (٩٠، ١٣٢)، إغاثة اللهفان (٢/٢٢٦-٢٣٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٩٩، ١٢٠).

(٢) هو عمرو بن عثمان بن كرب بن غصص أبو عبد الله المكي، كان من مشايخ الصوفية، وعلماء الأصول سكن بغداد وحدث بها، وله مصنفات في التصوف، وقد أثنى عليه شيخ الإسلام ابن تيمية، وبين أنه من المشهورين بالخير، ونقل بعض كلامه في التوحيد وإثبات الصفات، وتكفيره للحلاج وأهل الاتحاد، مات ببغداد سنة (٢٩٧هـ)، انظر: تاريخ بغداد (١٢/٢٢٣)، حلية الأولياء (١٠/٢٩١)، طبقات أصهبان (٣/٤٥٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٤-٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٥/١١١)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٥٢٧).

حُسن، أو بهاء، أو ضياء، أو إشراق، أو جمال، أو شبح مائل، أو شخص متمثل: فالله تعالى بغير ذلك، بل هو تعالى أعظم وأجلُّ وأكبر، ألا تسمع إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] أي: لا شبيهه، ولا نظير، ولا مساوي، ولا مثل، أو لم تعلم أنه لما تجلى للجبل تدكدك؛ لعظم هيئته، وشامخ سلطانه، فكما لا يتجلى لشيء إلا اندك، كذلك لا يتوهمه أحد إلا هلك، فردّ بما بين الله في كتابه من نفيه عن نفسه التشبيّة والمثّل والنظير والكفو^(١).

ولهذا كان أكثر أهل السنة يذهبون إلى تكفير المشبّهة^(٢) والمجسّمة^(٣)، كما قال نعيم بن حماد الخزازي رحمته الله: «من شبّه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ورسوله تشبيهاً»^(٤).

(١) التعرف بأحوال العباد والمتعبدين لعمرو بن عثمان المكي، بواسطة الفتوى = الحموية الكبرى (٣٨٢-٣٨٣)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦٢/٥-٦٣)، وانظر: لمعة الاعتقاد للإمام ابن قدامة (١٢).

(٢) المشبّهة: التشبيه هو اتجاه دخل في عدد من الفرق، وأخص من داخلهم قدماء الرافضة، كالمشبهة الحكيمة: أصحاب هشام بن الحكم الرافضي، وقد زعم أن الله - تعالى عن ذلك - جسم له حد ونهاية وأنه طويل عريض طوله مثل عرضه... والمشبهة الجوالقية: أتباع هشام بن سالم الجواليقي الرافضي، كما دخل التشبيه على بعض غلاة الصوفية أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ومن المشبهة كذلك الكرامية الذين أثبتوا الجسم لله.

انظر: الفرق بين الفرق - ت محيي الدين عبد الحميد (٢١٤)، الملل والنحل (١/١١٨).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢١٨/١-٢١٩)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/٥٢٨-٥٣٣) في سياق ما روي في تكفير المشبّهة، الحجة في بيان المحجة (٢/١٩٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢٦/٢) (٣٥٦/٦).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٦/٥)، العلو للعلوي الغفار (١٧٢).

● المسألة الثانية: أدلة تنزيه الله عن الممثل.

لقد دَلَّ الشرع والعقل على أن الله منزّه عن الأكفاء والأنداد، ومن تلك الأدلة:

- ١- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].
فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] رد على الممثلة،
وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْكَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧] رد على المعطلة^(١).
- ٢- قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ ١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ ٢ لَمْ يَكُنْ لَكَ يَدٌ وَمَنْ يُؤْتِكُمْ ۝ ٣ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝ ٤﴾ [الإخلاص: ١ - ٤].
فاسم (الأحد) يتضمن نفي المثل عن الله^(٢).
وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] أي: لم يكن له
شبيه ولا مثل ولا عدل^(٣).
- ٣- وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].
أي: مثلاً يستحق أن يسمى بأسمائه^(٤).

عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]
يقول: هل تعلم للرب مثلاً أو شبيهاً، وينحوه قال مجاهد^(٥)، وقتادة،

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥١٥/٦)، منهاج السنة النبوية (١١١/٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢٩/٥)، تفسير ابن كثير (٥٢٧/٨).

(٣) تفسير الطبري (٦٩٣/٢٤).

(٤) الجواب الصحيح (٢٠٥/٣).

(٥) هو مجاهد بن جبر المخزومي مولاهم، أبو الحجاج، المكي، التابعي، المقرئ، المفسر،

الفقيه الحافظ للحديث، أخذ التفسير عن ابن عباس وقرأه عليه ثلاث مرات، يقف عند كل آية

يسأله عن نزولها وفقهاها؟ وكان فقيهاً عالماً، ثقة كثير الحديث، توفي سنة ١٠٤هـ.

انظر: طبقات ابن سعد (٤٦٦/٥)، سير أعلام النبلاء (٤٤٩/١٤).

وابن جريج^(١).

٤- قوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [التحل: ٧٤].

أي: لا تجعلوا له أنداداً، وأشباهاً، وأمثالاً، فإنه لا مثل له ولا شبهة^(٢).

ومن الأدلة العقلية على بطلان التمثيل:

١- أن التماثل في الصفات والأفعال يلزم منه التماثل في الذات، وهذا اللازم (التماثل في الذات) باطل باتفاق، فبطل الملزوم، وهو القول بتماثل الصفات.

أما بيان ذلك الاستلزام فهو أن الصفة تابعة للموصوف بها، والفعل كذلك تابع للفاعل، بل هو مما يوصف به الفاعل، فإذا كانت الصفتان متماثلتين كان الموصوفان متماثلين^(٣).

قال الإمام الخطابي رحمته الله: «فأما ما سألت عنه من الصفات وما جاء منها في الكتاب والسنة فإن مذهب السلف: إثباتها واجراؤها على ظواهرها، ونفى الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبتته الله، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والجافي والمقصر عنه.

والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله، فاذا كان معلوماً أن اثبات الباري سبحانه

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٢٦/١٨)، تفسير ابن كثير (٢٥٠/٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢٥٩/١٧)، تفسير البغوي (٣٢/٥)، تفسير ابن كثير (٥٨٨/٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢٥/٥).

إنما هو إثبات وجود لا اثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف.

فإذا قلنا: يد وسمع وبصر وما أشبهها، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولسنا نقول: أن معنى اليد القوة أو النعمة، ولا معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدى والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول: إن القول إنما وجب باثبات الصفات لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها لأن الله ليس كمثله شيء، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات^(١).

٢- أن القول بتمائل الخالق والمخلوق يلزم منه الجمع بين المتناقضات، وهو باطل.

وبيان ذلك أن يقال:

- المثلان هما: اللذان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.
- فلو كان الله مماثلاً للمخلوق، لجاز على الله ما يجوز على المخلوق، ووجب له ما يجب له، وامتنع عليه ما يمتنع عليه. والعكس كذلك، فلو كان المخلوق مماثلاً لله، لجاز على المخلوق ما يجوز على الله، ووجب له ما يجب له، وامتنع عليه ما يمتنع عليه.
- ومن المعلوم أن الله يجب له: القدم، ووجوب الوجود. ويمتنع عليه: الحدوث، وإمكان الوجود.

(١) نقلاً عن: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٨)، وقد قال بنحو ذلك الخطيب البغدادي، كما في: ذم التأويل لابن قدامة (١٥)، مجموع الفتاوى (١٢/٧٥٧)، والعلو للذهبي (٢٥٣).

- ومن المعلوم أيضاً أن المخلوق يجب له: الحدوث، وإمكان الوجود.

ويمتنع عليه: القدم، ووجوب الوجود.

- فلو كان الله مماثلاً للمخلوق، للزم أن يكون الله تعالى واجب الوجود، وواجب الحدوث، وأن يكون واجب الوجود، وممكن الوجود، كما يلزم أن يكون المخلوق واجب الحدوث، وواجب القدم، وأن يكون ممكن الوجود، وواجب الوجود.

بل يلزم أن يجب للخالق سائر خصائص الربوبية، ويجب له سائر خصائص المخلوق.

وأن يجب للمخلوق سائر خصائص المخلوق، ويجب له سائر خصائص الربوبية.

وأن يجب للخالق سائر خصائص الكمال والنقص، وأن يجب للمخلوق كذلك.

- ولا شك أن هذه متناقضات يمتنع في بدائه العقل والحس اجتماعها، فعلم بذلك دلالة العقل على بطلان القول بتمثيل الخالق والمخلوق، وأنه تعالى ليس مثله شيء في وجوده ونفسه وصفات الكمال الثابتة لوجوده ونفسه^(١).

● **المسألة الثالثة: معنى التمثيل الرخي نفته النصوص، والفرق بينه وبين التشبيه.**

- إن الذي ورد ذمه في الكتاب والسنة هو التمثيل وكذلك ما يوافق معناه، كالكفاء، والنَّد، والسَّمي، كما تقدم في النصوص السالفة.

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/٦٠-٦١) (٢/٥٢٠)، الجواب الصحيح (٣/٢٠٥)، شرح العقيدة الأصفهانية-ط: الرشد (٢٥)، منهاج السنة النبوية (٢/١١٧)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١١٩-١٢٨).

- ومثل الشيء في لغة العرب: هو نظيره ومكافئه الذي يقوم مقامه، ويسدُّ مسدَّهُ.

قال ابن فارس: «(مِثْل) الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل على: مناظرة الشيء للشيء، وهذا مِثْلُ هذا: أي نظيره، والمِثْل والمِثَال في معنى واحد»^(١).

قال الشاعر:

ليس كمثل الفتى زهير خَلَقُ يدانيه في الفضائل
وقال غيره:

سعد بن زيد إذا أبصرت جمعهم ما إن كَمِثْلهم في الناس من أحد^(٢)
قال تعالى: ﴿قُلْ لِيَن آجَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴿٨﴾﴾ [الفجر: ٦ - ٨].

أي في القوة والأجسام، وذلك لشدة أبدانهم وقواهم، والله أعلم^(٣).

فالتمثيل إذا أطلق يراد به: مشابهة الشيء للشيء ومشاركته له في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر، فلا يكون بمجرد

-
- (١) معجم مقاييس اللغة (٢٩٦/٥)، وانظر: القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤).
(٢) انظر: تفسير الثعالبي (٣٠٦/٨)، تفسير البحر المحيط (٤٨٨/٧-٤٨٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٣/٦)، درء تعارض العقل والنقل (١١٤/٧)، بيان تليس الجهمية (٥٣٣/١)، الصواعق المرسله (١٣٦٨/٤)، فتح القدير للشوكاني (٤/٥٨٢)، روح المعاني للألوسي (١٨/٢٥)، القائد للمعلمي (١١٥).
(٣) انظر: تفسير الطبري (٤٠٦/٢٤)، تفسير ابن كثير (٣٩٥/٨)، وانظر: القائد للمعلمي (١١٦-١١٥).

الموافقة في بعض الصفات^(١).

- وضابط التمثيل المنفي عن الله:

ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى، في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى، أو يجوز له، أو يمتنع عليه.

وكذلك ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص الله تعالى في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله لشيء من المخلوقات.

وذلك أن كل ما كان مختصاً بالمخلوق فلا بُدَّ أن يكون فيه نقص، والله تعالى منزّه تنزيهاً مطلقاً عن كل نقص، وواجب له كلُّ كمال، ومُنزّه في كماله عن كل مثال، فامتنع أن يضاف ذلك إلى الله تعالى^(٢).

وهذا الحد هو ما أراده أئمة السُّنة، ممن بين معنى التشبيه بأنه قول المشبّه: يدُ الله كيدي، أو مثل يدي، وسمع الله كسمعي، أو مثل سمعي، كما بيّن ذلك الإمام إسحاق بن راهويه^(٣)، وأحمد بن حنبل^(٤)، وعثمان بن سعيد الدارمي^(٥)، رحمهم الله، وغيرهم، مما يبين أن المحذور إنما هو في إضافة شيء من خصائص صفة المخلوق إلى صفة الخالق، إذ هذا ما يفهم

(١) بيان تلييس الجهمية-ط: القاسم (٤٧٧/١)، وفي طبعة المجمع (٣/١٣٥).

(٢) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٧٩)، بيان تلييس الجهمية (١/٥٨٨)،

درء تعارض العقل والنقل (٤/١٤٦) (٥/٨٤، ٣٢٧)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٩)،

٥٩٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٥-٣٦)، التدمرية (٣٩-٤٠، ١٢٤).

(٣) انظر: جامع الترمذي (٣/٥٠)، اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (١٥٣)، فتح

الباري (١٣/٤٠٧).

(٤) انظر: إبطال التأويلات لأبي يعلى (١/٤٣، ٤٥)، المختار في أصول السنة لابن البنا

(٩١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/٣٢)، بيان تلييس الجهمية (١/٤٧٦-٤٧٧).

(٥) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٤٣٥-٤٣٦).

من قولهم عن المشبهة: (يُدُّ الله كيدي)، كما يبين أن مفهوم التشبيه عندهم لا يتحقق بمجرد إضافة الصفة لله، بل غالب أقوالهم في نفي التشبيه تتضمن الدلالة على أن إثبات الصفة لله لا يعتبر تشبيهاً.

وبهذا يتبين «أن المحذور: إثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر، وقولنا: إثبات الخصائص إنما يراد: إثبات مثل تلك الخاصة، وإلا فإثبات عينها ممتنع مطلقاً»^(١)، وسيأتي البيان بأن التمثيل منفي بين الخالق والمخلوق جملة وتفصيلاً، سواء كان تمثيلاً من كل وجه، أو تمثيلاً من وجه دون وجه - وهو التشابه من وجه دون وجه - لأن لفظ التمثيل قائم على اشتراك المتماثلين في الحقيقة والكيفية.

- هذا ما يتعلق بمعنى (التمثيل) المنفي عن الله تعالى.

- معنى التشبيه

وأما لفظ التشبيه فيشار فيه إلى ما يلي:

أولاً: أن لفظ (التشبيه) لم يرد نفيه وذمه في الكتاب والسنة، وإنما الوارد نفي التمثيل.

ثانياً: أن لفظ (التشابه) ليس مطابقاً في المعنى للفظ (التمثيل) الذي ورد نفيه.

قال أبو هلال العسكري في فروقه اللغوية: «إن الشيء يشبه بالشيء من وجه واحد لا يكون مثله في الحقيقة إلا إذا أشبهه من جميع الوجوه لذاته»^(٢).

(١) منهاج السنة النبوية (٢/٥٩٦).

(٢) الفروق للعسكري (١٧٦)، وانظر: نقد الشعر لقدامة بن جعفر (١٢٤)، سر الفصاحة للخفاجي (٢٤٦).

ويقال في اللغة: إن هذا يشبه هذا، وفيه شَبَهٌ من هذا: إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفاً له في الحقيقة^(١)، ف«التشبيه في اللغة.. قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان، ويقال: هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين»^(٢).

ومما يبين ذلك أن الله تعالى قد قال في كتابه عن نعيم أهل الجنة: ﴿كَلِمًا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُوتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: ٢٥].

قال قتادة وعكرمة^(٣): «يشبه ثمر الدنيا، غير أن ثمر الجنة أطيب»^(٤)، وهذا أحد التفسيرين في الآية، فقد وصفت الآية ثمر الجنة بمشابهته لثمر الدنيا، وهي مشابهة واشتراك من بعض الوجوه، مع القطع بنفي المماثلة بينهما، بل بينهما تباين عظيم في الكيفية والحقيقة، فالمشابهة هنا ثابتة، والمماثلة منفية، مما يدل على ثبوت الفرق بين المشابهة والمماثلة^(٥).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله أقوال الناس في لفظي (التشبيه) و(التمثيل)، وهل هما بمعنى واحد، فقال:

«وقد تنازع الناس: هل لفظ (الشبه) و (المثل) بمعنى واحد أو معنيين،

(١) انظر: الجواب الصحيح (٣/٤٤٥).

(٢) بيان تليس الجهمية (١/٤٧٧).

(٣) عكرمة بن عبدالله، أبو عبدالله البربري، المدني، الحبر، العالم، المفسر، الثقة، مولى ابن عباس رضي الله عنه، روى عن مولاه، وعائشة، وأبي هريرة رضي الله عنه، مات سنة (١٠٤هـ).
ينظر: طبقات المفسرين للداودي (١/٣٨٦)، وطبقات المفسرين للأدنه وي (١٢).

(٤) تفسير الطبري (١/٣٩١)، تفسير ابن كثير (١/٢٠٥).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٤٧) (٦/١١٣) (١٣/٢٧٩)، دره تعارض العقل والنقل (٦/١٢٣-١٢٥).

على قولين:

أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دلَّ عليه لفظ (المثل) مُطلقاً ومقيداً يدل عليه لفظ (الشبه)، وهذا قول طائفة من النظار.

والثاني: أن معناها^(١) مختلف عند الإطلاق لغَةً، وشرعاً، وعقلاً، وإن كان مع التقييد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس.

ثم بيَّن كَلِّفَهُ مبنى هذا الاختلاف في الإطلاق فقال:

«وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية، وهو^(٢) أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان:

فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه قال: المثل والشبه واحد.

ومن قال إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه فرَّق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس.

فإن العقل يعلم أن الأعراض - مثل الألوان - تشبه في كونها ألواناً، مع أن السواد ليس مثل البياض، وأيضاً فمعلوم في اللغة أنه يقال: (هذا يشبه هذا)، و (فيه شَبَهٌ من هذا) إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفاً له في الحقيقة^(٣).

وهذا التفريق بين معنى التشبيه والتمثيل قد أقر به جمع من المتكلمين، فقد قرر ابن الهمام الحنفي من الماتريديّة أن «المثليّة تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه»^(٤)، وبين أبو المعين النسفي أن الشخصين لو

(١) هكذا، ولعلها: معناهما.

(٢) هكذا، ولعلها: وهي.

(٣) الجواب الصحيح (٣/٤٤٤-٤٤٥)،

(٤) المسامرة شرح المسامرة (٣٠٨)، وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/١٥٠-١٥١).

اشتركا في الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسدّه، فإنه لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا، أو صنعة كذا^(١).

فحصّل بذلك أن لفظ التشابه والتماثل غير متطابقين في المعنى، بل لفظ التشابه أعم من لفظ التماثل، إذ التشابه يطلق على مطلق مشاركة الشيء للشيء ولو من بعض الوجوه، وأما التماثل فهو مشاركة الشيء للشيء من كل الوجوه، وإن كان قد يطلق لفظ التشبيه ويراد به التمثيل، وكذا العكس، وذلك يعلم بسياق الكلام وقرائنه.

ثالثاً: ومع ذلك يُقال: إن مسمى (التشبيه) قد ورد نفيه في كلام جمع من السلف، مثل: عبد الرحمن بن مهدي^(٢)، ويزيد بن هارون^(٣)، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ونعيم بن حماد الخزاعي، وعثمان بن سعيد الدارمي، وغيرهم، وقد نقل جمع من الأئمة اتفاق السلف على نفي التشبيه،

(١) انظر: تبصرة الأدلة (١/١٥٠).

(٢) هو عبدالرحمن بن مهدي بن حسان بن عبدالرحمن، أبو سعيد العبدي البصري، من كبار حفاظ الحديث، وأئمة السنة، ولد بالبصرة سنة ١٣٥هـ، توفي سنة ١٩٨هـ.
انظر: طبقات ابن سعد (٧/٢٩٧)، تاريخ بغداد (١٠/٢٤٠)، سير أعلام النبلاء (٩/١٩٢).

(٣) هو يزيد بن هارون بن وادي، ويقال: زاذان بن ثابت السلمي مولاهم أبو خالد الواسطي، ولد سنة (١١٨هـ)، وكان أحد أعلام الحفاظ المشاهير الثقات العلماء بالسنة، وكان عابداً عرف بحسن الصلاة وطولها، وكان يعد من الأمرين بالمعروف والناهين عن المنكر مات سنة (٢٠٦هـ).

انظر: التاريخ الكبير (٨/٣٦٨)، طبقات ابن سعد (٧/٣١٤)، تاريخ بغداد (١٤/٣٣٧)، تذكرة الحفاظ (١/٣١٧)، تهذيب التهذيب (١١/٣٢١).

كما ذكر ذلك الإمام الصابوني، والحافظ عبد الغني المقدسي^(١)، وابن قدامة المقدسي - رحمهم الله - وغيرهم^(٢)، بل إن السلف قد حكموا بكفر من شبّه صفات الله بصفات خلقه، وقالوا بردته ووجوب قتله^(٣).

ولذلك يقال: إن نفي مسمى التشبيه عن الله حَقٌّ، وهو لازم وواجب^(٤).

وإنما وجب نفي مسمى (التشبيه) على ما فيه من إجمال، لأن الإجمال

(١) هو تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور لمقدسي، أبو محمد الجماعيلي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، الحافظ الإمام محدث الإسلام، ولد سنة (٥٤١هـ)، كان غزير الحفظ، من أهل الإتيان والتجويد، قِيماً بجمع فنون الحديث، وكان كثير العبادة ورعاً متمسكاً بالسنة على قانون السلف، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وكتب ما لا يوصف كثرة، ومن ذلك: الكمال في أسماء الرجال، والمصباح ونهاية المراد في السنن، قال ابن رجب: «مَتَّحَنَ الشَّيْخَ وَدُعِيَ إِلَى أَنْ يَقُولَ: لَفْظِي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ، فَأَبَى، فَمَنَعَ مِنَ التَّحْدِيثِ وَأَفْتَى أَصْحَابَ التَّأْوِيلِ بِإِرَاقَةِ دَمِهِ، فَسَافَرَ إِلَى مِصْرَ، وَأَقَامَ بِهَا إِلَى أَنْ مَاتَ»، وكانت وفاته ٦٠٠هـ.

انظر: العبر في خبر من غير (٣١٣/٤)، تاريخ الإسلام (٤٤٢/٤٢)، تذكرة الحفاظ (٤/١٣٧٢)، شذرات الذهب (٣٤٥/٤)، الوافي بالوفيات (٢١٩/٣).

(٢) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (١٦٣-١٦٠)، الاقتصاد في الاعتقاد للحافظ عبد الغني المقدسي (٧٨)، لمعة الاعتقاد لابن قدامة (١٤)، ذم التأويل له (١١، ١٥، ١٦).

(٣) انظر في ذلك: نقض الدارمي على المريسي (٢١٨-٢١٩)، (٩٠٩/٢)، أصول السنة لابن أبي زمنين (٧٤)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي - في سياق ما روي في تكفير المشبهة (٣/٥٢٨-٥٣٣)، شرح السنة للبخاري (١٧٠)، المختار في أصول السنة لابن البنا الحنبلي (٩١)، الحجّة في بيان المحجّة (٢/١٩٦)، تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٥٩-٥٠)، لمعة الاعتقاد له (٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٠٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٥٣)، بدائع الفوائد لابن القيم (١/١٧٢-١٧٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٢٣٧)، شرح القواعد المثلى (الكتاب والشرح لابن عثيمين) (٢١٣-٢١٤).

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦).

الذي لحق بهذا الاسم لم يكن من جهة لفظ (التشبيه) ومسماه، وإنما كان من جهة ما أحقه به النفاة من معانٍ غير داخله فيه بأصل الوضع، وقد بين شيخ الإسلام ذلك في موضع آخر حيث قال: «لفظ التشبيه في كلام هؤلاء النفاة المعطلة لفظٌ مُجمل»^(١)، فبيّن أن الإجمال الذي في لفظ (التشبيه) إنما هو في عرف خاصٍ خاطئ، فلا يمنع ذلك من نفيه باعتبار معناه الصحيح الذي قصده السلف من نفيهم للتشبيه، ولذا قال شيخ الإسلام بعد كلامه السابق بأسطر في ذكر مذهب أهل السنة: «يُنزّهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل».

رابعاً: وإذا كان نفي مسمى التشبيه لازماً، فإن الألزم من ذلك هو بيان معنى التشبيه الذي ذمه السلف.

وذلك أن التشبيه - وإن كان نفيه صحيحاً - إلا أنه كما تقدم قد دخل عليه من جهة الاصطلاح معانٍ باطلة جعلته من الألفاظ المجملة التي يلزم فيها التفصيل؛ «إذ لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن، ونفى موجه عن الله عز وجل»^(٢).



التفصيل في معنى التشبيه:

لفظ (التشبيه) يطلق في الاصطلاح على عدة معانٍ:

المعنى الأول: التماثل من كل وجه.

فهذا المعنى منفيٌّ عن الله باتفاق، ولم يقل به أحد، حتى الممثلة.

(١) منهاج السنة النبوية (٢/١١٠).

(٢) بيان تليس الجهمية (١/١٠٩)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/١٨٣)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦).

المعنى الثاني: التماثل من وجه دون وجه، وهذا منفي عن الله أيضاً. وخالف في ذلك الممثلة، ممن وصفهم الأئمة - كالإمام أحمد وغيره - بأنهم يقولون: لله يدٌ كيدي، وسمع كسمعي، وقدم كقدمي.

وهذان الإطلاقان يتضمنان التماثل في الحقيقة والكيفية، بأن يوصف البارئ بشيء من خصائص المخلوق، وهما اللذان دلَّ الدليل على نفيهما، فمن قال بأحدهما فقد شبه الله بخلقه.

المعنى الثالث: التشابه من وجه دون وجه، وهو الاشتراك في أصل المعنى، أي في المعنى الكلي الذهني المطلق، وهو ما عُرفَ بمسألة: (القدر المشترك في الصفات).

وهذا النوع من التشبيه غير منفي عن الله بإطلاق، بل هو ثابت، وهو لا يستلزم التمثيل المنفي عن الله.

والسلف في نفيهم للتشبيه إنما أرادوا نفي التمثيل الذي نفته النصوص، سواء كان تمثيلاً من كل وجه، أو من وجه دون وجه، ولم يريدوا المعنى الثالث - والذي هو التشابه من وجه دون وجه - إذ نفي هذا النوع مستلزم لنفي الصفات، وهذا ما لم يقصده السلف بحال^(١).

فلا يصح نفي التشبيه مطلقاً ولو من بعض الوجوه، كما لا يصح إثباته مطلقاً.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقاً هو جعل الأنداد لربِّ العالمين... [ف]لفظ التشبيه فيه عموم وخصوص... ومن هنا ضلَّ فيه أكثر الناس، إذ ليس له حدٌّ محدود.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٥٣)، شرح العقيدة الطحاوية (٩٩).

ومنه ما هو منتفٍ^(١)، بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل.

ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين^(٢) بالصانع.

فلما كان لفظ (التشبيه) يقال على ما يجب انتفاؤه، وعلى ما يجب إثباته، لم يرد الكتاب والسنة به مطلقاً، لا في النفي ولا الإثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ: المثل والكفو والنذ والسَّمِيّ... .

بخلاف لفظ التشبيه، فإنه يقال على ما يشبه غيره ولو من بعض الوجوه البعيدة، [وهذا] مما يجب القول به شرعاً وعقلاً بالاتفاق.

ولهذا لما عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهمية، وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع ووجوده: كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل، لما فهموه من مقصودهم، وإن لم يفهمه أهل التجهيل والتضليل^(٣).

ولأهمية بيان هذا النوع الثالث مما يدخل تحت مسمى التشبيه في الاصطلاح، ولما دخل فيه من اللبس مع مسمى التمثيل المنفي عن الله، كان من الأهمية بمكان الكلام على مسألة (القدر المشترك) باستقلال، إذ بيانها يتبين ما نحن بصدده من الفرق بين التمثيل والتشبيه المنفي، والاشتراك المُثَبَّت.

(١) في الأصل: (وما هو منتفٍ) ولعل الأقرب ما هو مثبت كما استظهره د.المحمود.

(٢) قال محمود: في المخطوط (للتقرير)، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٣) بيان تلبس الجهمية - ط (المجمع) (٦/٤٨٤-٤١٩)، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة - د.عبد الرحمن محمود (٣/٩٦٢-٩٦٤).

● المسألة الرابعة: القدر المشترك، معناه وبيانه ثبوته، وغلط المتكلمين فيه.

إن مسألة القدر المشترك من أدق المسائل وأهمها في باب الصفات، فإنها مَحَكٌّ دقيق في فهم ما يُثبت وما يُنفي مما يتعلق بصفات الله تعالى، وبيانها تزول عامة الشبهات في هذا الباب، ولقد كان الغلط في هذه المسألة سبباً جوهرياً في اضطراب وضلال عامة الفرق في صفات الله، من ممثلةٍ ومعطلة.

ولذا قال شيخ الإسلام ﷺ بعد بيانه لهذه المسألة: «وهذا الموضع من فهمه جيداً، وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام»^(١)، «فإنه مقام زلت فيه أقدام، وضلّت فيه أحلام، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»^(٢).

وقال عنها كذلك: «ومن فهم هذه الحقائق الشريفة، والقواعد الجليلة النافعة: حصل له من العلم والمعرفة والتحقيق والتوحيد والإيمان، وانجاب عنه من الشُّبه والضلال والحيرة ما يصير به في هذا الباب من أفضل الذين أنعم الله عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين، ومن سادة أهل العلم والإيمان»^(٣).

والكلام على هذه المسألة سيكون من وجوه:

أولاً: معنى القدر المشترك.

القدر المشترك يراد به: ما تشترك فيه الموجودات من: معانٍ، ذهنية،

(١) التدمرية (١٢٨).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم-ت: الفقي (٤٦٤).

(٣) شرح حديث النزول (١١٢)، وضمن مجموع الفتاوى (٣٥١/٥)، وانظر: المرجع

السابق (٣٣٠-٣٣١/٥)، منهاج السنة النبوية (١١٨/٢)، بدائع الفوائد (١٧٣/١)

(٣١٤/٢).

كَلِيَّةٌ، مَطْلُوقَةٌ^(١).

- (١) لقد تكلم شيخ الإسلام عن مسألة القدر المشترك في غالب كتبه، وقد يكررها في الكتاب الواحد عدة مرات، وذلك لتعلقها بباب الصفات بمجمله، إلا أنه قد نَوَّع الألفاظ التي عبَّرَ بها عن هذه المسألة - وهو بلا شك من تعدُّد التنوُّع مع الاتفاق في المعنى والمراد- ولهذا فقد بدا للباحث أن يجمع -في بداية هذه المسألة- ما وقف عليه من تلك العبارات، ليكون ذلك أدق في فهم المراد بالقدر المشترك. فأما التعبير بعبارة (القدر المشترك) فهو الغالب في كلام الشيخ، وحصره متعسر، وانظر على سبيل المثال: التدمرية (١٢٥-١٢٨)، مجموع الفتاوى (٦٢/٢).
- ومما عبر به من الألفاظ الأخرى عن هذه المسألة قوله: «بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو الاسم المطلق» كما في التدمرية (٢١) وكذا في: نفس المرجع (١٢٦)، وشرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٣٣١/٥، ٣٥٠)، ومجموع الفتاوى (١٤٥/٩، ١٤٧)، ومنهاج السنة النبوية (١١٨/٢)، واقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦٤)، والرد على الشاذلي في حزيبه ت: العمران (٢١٦). وهذا الإطلاق هو الذي اعتمده في بيان معنى القدر المشترك.
- وقريب منه قوله: «القدر المشترك الكلي المطلق» درء التعارض (٨٥/٥)، وقوله: «المعنى العام الكلي الشامل» مجموع الفتاوى (٣٤٢/٥)، وقوله: «يقوم في نفس العالم معنى عام كلي... يقال به المعنى المشترك، وهو الذي اشتبه فيها» بيان تلبس الجهمية- ط: المجمع (٤٨٢/٦)، وكذا قول ابن أبي العز: «المعنى المشترك الكلي لا يوجد مشتركاً إلا في الأذهان» كما في شرح الطحاوية (٥٢٦).
- وقد يعبر عنه شيخ الإسلام بقوله: «القدر المطلق الذي يتفق فيه الخالق والمخلوق... لا يكون إلا في الأذهان» درء التعارض (٨٤/٥).
- أو بقوله: «القدر المشترك.. هو معنى كلي لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كُلياً عاماً مشتركاً إلا في علم العالم» الجواب الصحيح (٤٤٣/٣).
- وقد يستعمل الشيخ بدل «المشترك» لفظ: «الجامع» (مجموع الفتاوى ٦٣/٢)، أو: «المُتَّفِق» (الصفدية ٩/٢).
- كما قد يستعمل بدل «المطلق» لفظ: «الاسم العام»، كما في: التدمرية (٢٠)، و: الصفدية (٦/٢) ومنهاج السنة النبوية (١١٩/٢).
- أو: «معنى عام»، كما في التدمرية (١٢٨)، ومنهاج السنة النبوية (٣١/٨)، والرد =

ولا بد من تفصيل المراد بهذه الألفاظ (مشارك، معنى، ذهني، كَلْبِي، مطلق) وبيان محترزاتها:

- فأما (المشارك) فإنه اللفظ الموضوع لمعانٍ متعدّدة^(١)، والمراد بالاشتراك هنا ما يسميه النحاة: (اسم جنس)، ويسمي معانيه المنطقيون: (كليات)، كما يسميه المناطقة أيضاً: (المتواطئ المُشكِّك)، وهو اللفظ المفرد الدال على أعيان متعددة، بمعنى عام

= على الشاذلي في حزيه ت: العمران (٢١٦) وكقوله في الصفدية (٩/٢): «المعنى العام الكلبي لا يكون كلياً إلا في الذهن، لا في الخارج»، وقوله في نفس الموضوع: «القدر، العام، الكلبي، المُتَّفِق»، أو يعبرُ بقوله: إن «أصل المعنى مشترك» كما في: مجموع الفتاوى (١٤٥/٩) منهاج السنة النبوية (١١٨/٢)، شرح العقيدة الطحاوية (١٠٤). وقد يجمع بينهما «مطلقة وعامة» كما في: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٣٢٨/٥)، والرد على الشاذلي في حزيه ت: العمران (٢١٦).

وقد يقول عنها: «فيبقى في أذهاننا قضايا عامّة كَلْبِيَّة» كما في مجموع الفتاوى (٣٤٧/٥). وكما تقدم فإنه قد يطلق عليه أيضاً أنه: مشابهة بوجه من الوجوه، أو مشابهة من بعض الوجوه، كما في: بيان تلبيس الجهمية (٣١٦/١، ٤٧٧) (٤٩٢/٢)، درء تعارض العقل والنقل (١٠٨/١٠) أو: مشابهة في أصل المعنى، كما في: شرح العقيدة الطحاوية (١٠٤) وبنحوه القول بأن «أصل المعنى مشترك» منهاج السنة (١١٨/٢)، وكما تقدم فإن المراد من جميع هذه الإطلاقات واحد، وليس في اختلاف ألفاظ الشيخ في هذا المقام اضطرابٌ ما، فإن المقصود من هذه المسألة (القدر المشترك) بيان معنى هذا القدر، لا بيان لفظه، ولا بيان كلفته، وإذا كان المقصود بيان وفهم معناه فإن تعدد الألفاظ بغرض تقريب هذا المعنى الدقيق لا يُعدُّ اضطراباً في القول، بل هو أمر مطلوب ومحمود للوصول إلى الغاية والمقصود.

والكلمات السالفة التي عبر بها الشيخ عن هذا القدر المشترك تجتمع فيما يلي: أنه القَدْرُ أو (الاسم) أو (المعنى) أو (أصل المعنى) أو (القضايا)-الذهني (في الأذهان) (في نفس العالم) (لا في الخارج)-المُشْتَرَك (الجامع) (الكلبي) (العام) (قضايا عامّة) (المُطْلَق) (الشَّامِل) (المُتَّفِق) (يتفق فيه الخالق والمخلوق) (اشتبه فيها بوجه من الوجوه).

(١) انظر: التعريفات للجرجاني (٢٧٤).

مشارك بين تلك الأفراد لا على السواء، بل على التَّفَاوُت والتفاضل^(١)، «لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن

- (١) يقسم المنطقيون المشارك إلى قسمين (لفظي ومعنوي):
- ١- المشارك اللفظي. وهو: اللفظ المفرد الدال على أعيان متعددة، بمعانٍ تختلف اختلافاً لا تشابه فيه، فلا يكون بين تلك الأعيان اتفاقاً وتشابه في المعنى البتة. وذلك كلفظ (العين) التي تقال على: الباصرة، وعلى ينبوع الماء، وعلى قرص الشمس.
- ٢- المشارك المعنوي. وهو: اللفظ المفرد الدال على أعيان متعددة، بمعنى عام مشترك بين تلك الأفراد (سواء كان ذلك المعنى في تلك الأفراد على السوية، أو على التفاوت). وينقسم المشارك المعنوي إلى قسمين (متواطئ ومُشكك):
- أ- المتواطئ: وهو: اللفظ المفرد الدال على أعيان متعددة، بمعنى عام مشترك بين تلك الأفراد على السواء.
- كالإنسان، فهو يتضمن معنى (الإنسانية)، وهذا المعنى يصدق على جميع أفراد الإنسان على السوية.
- ب- المشكك: وهو: اللفظ المفرد الدال على أعيان متعددة، بمعنى عام مشترك بين تلك الأفراد لا على السواء، بل على التَّفَاوُت.
- فيكون وجوده في بعض تلك الأفراد أولى، أو أقدم، أو أشد من البعض الآخر. كالموجود، فإنه يتضمَّن معنى (الوجود)، وهذا المعنى هو في واجب الوجود أولى وأقدم وأشد مما هو في ممكن الوجود.
- انظر: معيار العلم في المنطق للغزالي (٥٢، ٥٣)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح ليوסף ابن الجوزي (١٤، ١٥)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للأمدي-ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم (٣١٧)، التعريفات للجرجاني (٢٧٤)، (٢٧٦)، الكلبيات للكفوي (١١٨، ٨٤٦)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٨٧/١).
- وقد أشار شيخ الإسلام إلى أن هناك من جعل المشكك نوعاً من المتواطئ - لا قسيماً له كما سلف - ثم قال: «وبالجملة فالنزاع في هذا لفظي، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذا جعلت المتواطئة نوعين: متواطئاً عاماً، وخاصاً - كما جعل الإمكان نوعين: عاماً وخاصاً - زال اللبس» (منهاج السنة ٢/٥٨٦)، وانظر: مجموع الفتاوى (٣٢٨/٥، ٣٣٢)، التدمرية (١٣٠)، فكان مقصوده بالمتواطئ العام ما سمي في التقسيم السابق بـ (المشارك المعنوي).

يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً، فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كليّ مشترك، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن»^(١).

- وقريب من هذا قولنا: (كلي) فإن (المشترك) أحد أنواع (الكلي)، واللفظ الكلي هو: «ما لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه»^(٢).

- وقولنا: (معنى) يبيّن، ويخرج به أمران:

١- أن يكون الاشتراك باللفظ فحسب، فيكون من باب المشترك اللفظي (كما يقول بذلك بعض المعطلة).

مثل قولهم: إن تسمية الله (سميماً) وتسمية المخلوق (سميماً) هو مشترك لفظي، بل منهم من زعم أن لفظ (الوجود) مقول بذلك الاشتراك اللفظي، من جنس تسمية المبتاع (مشترياً) وتسمية الكوكب المعروف (المشتري)، فلا يكون هناك أدنى علاقة في المعنى بين هذين

(١) مجموع الفتاوى (١٤٥/٩). وانظر: مجموع الفتاوى (١٠٥/٥، ٣٢٨، ١٤٧/٩)، الصفدية (٦/٢)، درء تعارض العقل والنقل (٣٢٥/٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٧٨)، منهاج السنة النبوية (٥٨٦/٢).

وإنما أطلق على هذه المسألة: (القدر المشترك) - مع أنها من قبيل المتواطئ المشكك كما تقدم - لأن الكلام بعد هذا الإطلاق يوضح المراد به، وهو القول بأن الاشتراك كان في (معانٍ) ذهنية، فليس الاشتراك هنا في مجرد اللفظ الذي لا يكون معه أدنى علاقة في المعنى بين المشتركين.

على أن شيخ الإسلام قد بيّن في بعض مناظراته صحة التعبير بالاشتراك عن الأشياء المتواطئة باعتبار القدر المميز بينها، انظر: مناظرة في الحمد والشكر ضمن مجموع الفتاوى (١٤١/١١-١٤٢)، وعلى العموم فإذا فهم المعنى تُجَوِّز في التعبير عنه بالمصطلحات المقاربية.

(٢) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٣/٥)، وانظر: معيار العلم في المنطق للغزالي (٤٥)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للأمدى - ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم (٣١٨)، التعريفات للجرجاني (٢٣٩)، الكليات للكفوي (٧٤٥).

الأميرين^(١).

٢ - أن يكون الاشتراك في الحقيقة (الكيفية)، كما يقول به بعض الممثلة. وقلنا (الذهني): أي إن هذا المعنى المشترك غير موجود في الخارج، وإنما هو معنى يُفهم في الذهن، والذهن يفهمه مطلقاً، أي غير مختص بواحد من الأشياء المُعَيَّنَة، بل يفهم منه الذهن قدرأ يوجد في الأشياء المتباينة (وهذا معنى القول بأنه: مطلق^(٢))، وإنما الذي يكون في الخارج هو القدر المختص المعين، المقيد^(٣).

وعليه فإن ذلك القدر المشترك الكلي لا يكون ثابتاً بعينه في الأمور المتعينة في الوجود الخارجي^(٤)، فالاشتراك إنما يكون في الوجود الذهني، وأما الوجود الخارجي فلا اشتراك فيه، بل «كل موجود فله ما يخصه من حقيقته مما لا يشركه فيه غيره، بل ليس بين موجودين في الخارج شيء بعينه اشتركا فيه، ولكن تشابها، ففي هذا نظير ما في هذا، كما أن هذا نظير هذا، وكل منهما مُتَمَيِّزٌ بذاته وصفاته عما سواه، فكيف الخالق سبحانه وتعالى»^(٥).

- (١) انظر قولهم بالاشتراك اللفظي في الصفات مع الرد عليه في: مجموع الفتاوى (٥/٢١٠)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٣١-٣٣٢)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٣٢٤-٣٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٧٨)، منهاج السنة النبوية (٢/٥١٨).
- (٢) قال يوسف ابن الجوزي: «المطلق: ما دل على شيء غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه» الإيضاح لقوانين الاصطلاح (١٩)، وانظر: التعريفات للجرجاني (٢٨٠).
- (٣) انظر: التدمرية (١٢٨)، مجموع الفتاوى (٩/١٤٧)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦٤)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٧٩)، منهاج السنة النبوية (٢/١١٩-١٢٠، ٥٢٦)، الرد على الشاذلي في حزيه (٢١٦).
- (٤) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/١١٩).
- (٥) اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦٤)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/٨٤).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «المعاني لا تكون مطلقة وعامة إلا في الأذهان، لا في الأعيان، فلا يكون موجوداً وجوداً مطلقاً أو عامّاً إلا في الذهن، ولا يكون مطلقاً أو عامّاً إلا في الذهن، ولا يكون مطلقاً وعامّاً إلا في الذهن، وإلا فلا تكون الموجودات في أنفسها إلا مُعَيَّنَةً مخصوصةً متميزةً عن غيرها»^(١).

فالذهن يفهم من (السميع) قدراً مطلقاً، وهو (مطلق السمع)، ولا يوجد في الخارج شيءٌ يسمى: (سمعاً) بهذا الإطلاق، بل لا يوجد إلا مضافاً معيناً (سمع الله) أو (سمع المخلوق)، فهذا اللفظ المشترك المطلق «يتناول الاثنين، لكن هذا المشترك لا وجود له في الخارج عقلاً، ولا لفظه موجود في الكلام سمعاً، بل موجود مطلق يتناولهما جميعاً، لا يختصُّ بخالق ولا مخلوق، ولا يوجد في الخارج، ولا هو موجود في كلام الله ورسوله»^(٢).

وبهذا يتبين معنى القدر المشترك بين الأشياء، «وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور: هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يُطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته، وصفاته، وأفعاله»^(٣).

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٣٠)، وانظر: مجموع

الفتاوى (٩/٦٠).

(٢) الرد على الشاذلي في حزيه لشيخ الإسلام - ت: العمران (٢٢٠).

(٣) التدمرية (١٢٨)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية - ط: القاسم (١/٣١٥)، وط (المجمع)

(٦/٤٨٩)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣١-١٣٣).

ثانياً: بيان ثبوت القدر المشترك، وما يقع فيه الاشتراك والامتياز من الصفات.

وفي ذلك يُشار إلى ما يلي:

١ - بيان ثبوت القدر المشترك بين الموجودات على الحقيقة، وأن نفيه يستلزم التعطيل المحض.

إن من الحقائق التي يدركها الإنسان بعقله عند أدنى تأمل: أن كل موجودين فلا بد أن يكون بينهما قدر مشترك في بعض المعاني (اشتراك في المعنى، الذهني، المطلق).

أي إنهما يجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فيكون بينهما اشتباه من وجه، وافتراق من وجه، حتى لو كان هذا الاشتراك في أصل معنى الوجود، ويكون هذا القدر المشترك حقيقة في كل منهما.

وإثبات هذا القدر المشترك لازم عقلاً وشرعاً، بل يقال جزمًا: إنه ضرورة عقلية وفطرية يجد الإنسان نفسه ملجأً إلى الإقرار بها، وإن أنكرها من أنكرها بلسانه، فالطفل الصغير يدرك بفطرته أنه موجود، ويدرك أن أباه موجود، وأن ثوبه وبيته... إلخ: أن كل واحد منها موجود، فيُقرُّ بفطرته أن الوجود متحقق في هذه الأشياء، وليس المراد إقراره بمجرد لفظ الوجود، بل إن هذا قد يغيب عنه، وإنما المراد إقراره بالمعنى المشترك للوجود في هذه الأشياء، وهو أن هذه الأشياء (نفسه، أباه، الكون من حوله) حاصلة متحققة غير معدومة، مع إدراكه أن وجود نفسه وجسمه مفارق لوجود أبيه ولجسمه، ووجود أبيه مفارق لوجود أمّه، وهكذا، فصار بفطرته العقلية مدركاً للقدر العام المشترك، وللقدر الخاص المُميّز، وإن لم يفصح لسانه ومنطقه بالتعبير عنه، وليس هذا مختصاً بالوجود، بل حتى في غيره من المعاني، كالطول واللون وغير ذلك فيما يراه من الموجودات حوله.

وإذا ما تقرر أن الإنسان مفطور على هذا الإقرار، مع ما علم من أنه

مفطور على الإقرار بوجود الله، كان من المعلوم بالضرورة أن الإقرار بالقدر المشترك العام بين الخالق والمخوق - ولو في أصل معنى الوجود - هو مما فطر عليه أيضاً.

وبهذا يُعَلَّمُ أن إثبات القدر المشترك لازم من لوازم الوجود، فإنه إذا قَدِّرَ أن شيئين لا يتفقان في معنى أصلاً، ولا يشتركان فيه، لم يكونا موجودين، فمن نفى هذا القدر المشترك نفيًا عامًا لزمه التعطيل التام - بنفي وجود الرب أصلاً - فلا يصح أن ينفي هذا المعنى عن الله تعالى^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور - ولو أنه في كونهما موجودين - ، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كل منهما، فإذا قيل: (هذا لا يوافق هذا بوجه من الوجوه، ولا يواطئه بوجه من الوجوه): كان هذا ممتنعاً، وكذلك إذا أريد بقول القائل: (لا يشبهه بوجه من الوجوه) هذا المعنى، بخلاف ما إذا أراد بذلك: المماثلة والمساواة والمكافأة.. فإنه سبحانه لا يماثله شيء بوجه من الوجوه، ولا شريك له بوجه من الوجوه»^(٢)، «ولهذا كان أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون من أن يُقال: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه، فإن مقتضى هذا كونه معدوماً»^(٣).

وقد بين الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته الله أن من الصفات ما قد

(١) انظر: التدمرية (٢١، ١٠٧، ١٢٣-١٢٧)، بيان تلبيس الجهمية-ط: ابن قاسم (١/٣١٥)، وط: المجمع (٦/٤٨٠)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/١٨٣).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/٤٧٧)، وانظر: المرجع السابق (١/٤٧٦-٤٧٨) (١/١٠٩)، (٣١٦-٣١٥)، التدمرية ضمن مجموع الفتاوى (٣/٧٤)، وسيأتي قريباً نقل كلام الإمام أحمد حين نفى أن يطلق على الله تعالى: (إنه لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه)، كما عرف مراد الجهمية من هذا الإطلاق.

يُصَفُّ به الله ويتصف به المخلوق، وأن ذلك لا يستلزم التمثيل والتكييف، فقال: «إنما نصفه بالأسماء، لا بالتكييف ولا بالتشبيه، كما يقال: إنه ملكٌ كريمٌ عليمٌ حكيمٌ حليمٌ رحيمٌ لطيفٌ مؤمنٌ عزيزٌ جبارٌ متكبرٌ، وقد يجوز أن يُدعى البشر ببعض هذه الأسماء، وإن كانت مخالفةً لصفاتهم، فالأسماء فيها متفقة، والتشبيه والكيفية مفترقة، كما يقال: (ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء)^(١) يعني: في الشبه والطعم والذوق والمنظر واللون، فإذا كان كذلك فالله أبعد من الشبه وأبعد»^(٢).

فبيَّن ﷺ أن ثمة اتفاقاً بين ما يُضاف إلى الخالق وما يضاف إلى المخلوق من الصفات، وأن هذا الاتفاق ليس واقعاً في الكيفية والحقيقة، وإنما هو واقع في الأسماء، ويراد به اللفظ وأصل المعنى، كما يدل على ذلك قوله: «نصفه بالأسماء... والكيفية مفترقة».

٢ - بيان ما يقع به الاشتراك، وما يقع به الامتياز في الصفات.

إذا تقرر ثبوت القدر المشترك بين الموجودات، فإنه يعلم - بالبدية - أن بين تلك الموجودات قدراً مُمَيَّزاً - في مقابل ذلك القدر المشترك - يمتاز به كل موجود عما سواه، ويعلم أيضاً أن ما به الاشتراك ليس هو ما به الامتياز، ولا مستلزماً له، وإلا لكان الشيطان شيئاً واحداً^(٣).

(١) قال بذلك ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا وَاتَمَّ ثَمَرُ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُؤُوا بِهِ مُتَشَبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، انظر: تفسير الطبري (١/٣٩٢)، تفسير ابن كثير (١/٢٠٥)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله معلقاً على هذا الأثر: «يعنى أن موعود الله في الجنة من الذهب والحريير والخمر واللبن تخالف حقائقه حقائق هذه الأمور الموجودة في الدنيا، فالله تعالى أبعد عن مشابهة مخلوقاته بما لا يدركه العباد، ليست حقيقته كحقيقة شيء منها» مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/٣٧٩-٣٨٠).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/٣٠٣).

(٣) انظر: بيان تليس الجهمية (١/٣١٥).

إذا تقرر هذا على سبيل الإجمال، فإن من الأهمية بمكان بيان ما يقع به الاشتراك وما يقع به الامتياز فيما بين صفات الله وصفات المخلوق، وليبيان ذلك فلا بد من توضيح أقسام ما يتعلق بالصفات، وذلك أن الاشتراك أو الامتياز في الصفات يُتناوَل من ثلاث جهات: جهة اللفظ، وجهة المعنى، وجهة الحقيقة والكيفية.

والمشاركة في المعنى إما أن تكون في أصل المعنى، أو في تمام المعنى.

والمماثلة في الكيفية قد تكون من كل وجه، أو من وجه دون وجه.

فهذه ثلاثة أقسام على الإجمال، وخمسة على التفصيل:

١- المشاركة في اللفظ^(١).

٢- المشاركة في المعنى: وهي على ضربين:

أ- مشاركة في أصل المعنى، وهي المشاركة في القدر المشترك، أي في المعنى الكُلِّي الذهني المطلق، أو يقال: في المعنى العام المتواطئ المُشكِّك، وقد يطلق عليها: إنها مشابهة من وجه دون وجه، ولكن بدون تماثل في شيء من الحقيقة^(٢).

ب- مشاركة في تمام المعنى^(٣).

(١) أشار شيخ الإسلام إلى هذا القسم في: التدمرية (١١٦-١١٧) مجموع الفتاوى (٩/٢٩٦).

(٢) هذا القسم ذكره الشيخ في مواطن كثيرة، وبين ثبوته، كما في المراجع المثبتة في هذا المبحث (مبحث القدر المشترك)، وانظر: التدمرية (١١٦-١١٧)، مجموع الفتاوى (٩/٢٩٦)، بيان تلبس الجهمية (١/٤٧٦) درء تعارض العقل والنقل (٥/١٨٣).

(٣) هذا القسم قريب من الأقسام التي بعده (المشاركة في الكيفية)، ويمكن إدراجه فيها، أو اعتباره قسماً مستقلاً، وقد بدا لي إفراده؛ لأنه يوجد من المعاني التي لا تعتبر من الكيفية ما يكون مختصاً بالله.

٣ - المشاركة في الكيفية، وهي المماثلة، وهي على ضربين أيضاً:

أ- المماثلة من وجه دون وجه، أي في الكيفية والحقيقة^(١).

ب- المماثلة من كل وجه في الكيفية والحقيقة^(٢).

فأما المشاركة في اللفظ، والمشاركة في أصل المعنى: فإنهما ثابتان.

وأما المشاركة في تمام المعنى، والمشاركة في الكيفية (التمائل من وجه

= وقد ظهر لي هذا القسم من بعض الأقوال لشيخ الإسلام، كقوله: «تفاضل المعنى المشترك الكلّي لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً بين اثنين» منهاج السنة النبوية (٢/١١٨)، ففرّق الشيخ بين (المعنى المشترك الكلّي) حيث أثبت له التفاضل، مما يدل على كونه غير مشترك بين الخالق والمخلوق، وبين: (أصل المعنى) فهو الذي يثبت فيه الاشتراك.

كما قد يفهم ذلك أيضاً من قوله: «فما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك يتفق فيه الشيطان، ولكن ذلك المشترك المتفق عليه لا يكون في الخارج، بل في الذهن، ولا يجب تماثلهما فيه، بل الغالب تفاضل الأشياء في ذلك القدر المشترك» منهاج السنة (٥٢٦/٢).

ومن ذلك قوله: «ولا ريب أن المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في موارد بل أكثرها كذلك» منهاج السنة (٥٨٦/٢)، وانظر: الرد على الشاذلي في حزيه ت: العمران (٢١٧).

بل يدل على هذا ما قرره في مواضع كثيرة من أن الصفات يقال فيها ما سماه المناطق ب: (الألفاظ المشككة)، في مقابل: (الألفاظ المتواطئة التواطؤ الخاص) (انظر: منهاج السنة ٥٨٦/٢) فالألفاظ المشككة اشتركت في أصل المعنى، وتفاضلت في تمامه (كبياض الثلج والعاج)، بخلاف الألفاظ المتواطئة التي اشتركت في المعنى من جميع جوانبه (كالإنسانية في زيد وعمرو).

(١) أشار شيخ الإسلام إلى هذا القسم في: بيان تلبيس الجهمية (٤٧٦/١)، وجواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٤).

(٢) أشار شيخ الإسلام إلى هذا القسم في: التدمرية (١١٦-١١٧)، بيان تلبيس الجهمية (٤٧٦/١).

وانظر في هذه الأقسام: مجموع الفتاوى (٢٧٩/١٣)، شرح العقيدة الطحاوية (١٠٧).

دون وجه، أو من كل وجه): فإن ذلك منفيٌ فيما بين صفات الخالق وصفات المخلوق.

فأما القسم الأول (المشاركة في اللفظ): فلم ينكره إلا غلاة الجهمية، لصراحة وروده في كتاب الله، كتسمية الله نفسه سميعاً وتسميته الإنسان سميعاً^(١).

وأما القسم الثاني (أ) (المشاركة في أصل المعنى): فهو ثابت على التحقيق، وهو المراد بالقدر المشترك في الصفات، وإن أنكره بعض المتكلمين من الجهمية وأشباههم، إلا أنه قد أقر به جمع منهم^(٢)، مع تناقضهم البين في إثباته أو إنكاره عند التطبيق.

وأما (المشاركة في تمام المعنى): فهي منفيّة عن الله، لدخولها في المشاركة في الكيفية، أو لقربها منها، ولأن العبد ملازم للنقص، فلا يتصف بالصفات بجميع معانيها التامة، والكمال ملازم لله ومختص به، فيكون تمام معنى الصفات مختصاً به سبحانه.

(١) ومن إنكار غلاة الجهمية له: ما سبق ذكره من أن الجهم بن صفوان لم يطلق على الله أي اسم مما يصح إطلاقه على غيره، كإنكار أن يُطلق على الله تعالى أنه (شيء)، لأن المخلوق يطلق عليه أنه شيء، ولكنه - في رواية عنه - لم يمانع من تسمية الله بأنه (فاعل)؛ لأن الإنسان عنده ليس بفاعل، إذ هو إمام الجبرية الغلاة، ومن هذا يؤخذ أن الجهم لم يقبل المشاركة بين الخالق والمخلوق حتى في مجرد إطلاق اللفظ، فضلاً عن أصل المعنى فما عداه.

انظر مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها نفاة الأسماء الحسنی) من هذه الرسالة، وكذلك: التبصير في الدين للإسفرائيني (١٠٨)، الأنساب للسمعاني (١٣٣/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠٢/١٢)، درء تعارض العقل والنقل (٥/١٨٧)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٥-٥٢٧).

(٢) سيأتي بيان من أقر به ونقل أقوالهم في الوجه السادس من أوجه قلب دليل التشبيه.

وأما (المماثلة من وجه دون وجه): فهي منفية عن الله، لدخولها في نصوص نفي التمثيل، وقد قال بها جمعٌ من الممثلة ممن ذكر السلف أنهم يقولون: لله يد كيدي، وسمع كسمعي^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته: «ومما يجب أن يُعلم...: أن نفي المثل عنه والسّمِيّ والمساوي يقتضي نفي ذلك في كل شيء، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الأشياء قطّ، لا في شيء من معاني أسمائه وصفاته، ولا في شيء من أفعاله ومخلوقاته»^(٢).

وأما (المماثلة من كل وجه): فهي أشد بطلاناً مما سبقها، إلا أنه لم يقل بها أحد، بل قد حكي الإجماع على ذلك^(٣).

وبهذا يقال: إن الاتفاق بين الخالق والمخلوق في الصفات إنما يكون

(١) ومن هنا لزم التنبيه إلى الفرق بين أمرين: (التشابه من وجه دون وجه)، و(التماثل من وجه دون وجه)، فالأول ثابت إذا فسر بالمعنى الصحيح، وهو المشاركة في القدر الذهني المطلق، والثاني منفيّ مطلقاً، قال شيخ الإسلام رحمته: «المخلوقات وإن كان فيها شبه من بعض الوجوه -في مثل معنى الوجود، والحي، والعليم، والقدير- فليس [ت] مماثلة بوجه من الوجوه ولا مكافئة له، بل هو سبحانه له المثل الأعلى في كل ما يُثبّت له ولغيره، ولما يُنْفَى عنه وعن غيره، لا يماثله غيره في إثبات شيء ولا في نفيه» بيان تلبيس الجهمية - ط المجمع (٤٨٩/٦).

وقال: «والتشابه ليس هو التماثل بوجه من الوجوه، فإن الشيء قد يشبه ما يكون مخالفاً له، إذ ما من شيتين إلا وقد يشتبهان ولو في أدنى شيء، ولو أن في أحدهما غير الآخر وخلافه وضده، ومثل هذه المشابهة لا توجب تماثلاً بوجه من الوجوه، بل رفع الاشتباه من كل وجه يقتضي عدم أحدهما.. فهو سبحانه ليس له شبه، ولا له مثل بوجه من الوجوه... وأما الاشتباه في بعض الأمور فلا يستلزم الاشتراك في الوجوب والجواز والامتناع، بل لا بد منه بين كل موجودين» جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٣-١٣٤).

(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١١٦-١١٧).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/٣٩١)، التدمرية (١١٦-١١٧).

في اللفظ، وفي ذلك القدر المشترك (أصل المعنى الكلي الذهني المشترك للصفات).

والمباينة تكون عند الإضافة والتخصيص.

فالإضافة كأن يقال: علم الله وعلم المخلوق، و: سمع الله وسمع المخلوق، و: يد الله ويد المخلوق.

والتخصيص كأن يقال: العلم المختص بالله، والعلم المختص بالمخلوق.. وهكذا.

قال الشيخ ابن أبي العز: «وهذا الكلام يقال لكل من نفى صفة من صفات الله تعالى لامتناع مسمى ذلك في المخلوق، فإنه لا بد أن يثبت شيئاً لله تعالى على خلاف ما يعهده، حتى في صفة الوجود، فإنَّ وجود العبد كما يليق به، ووجود الباري تعالى كما يليق به، فوجوده تعالى يستحيل عليه العدم، ووجود المخلوق لا يستحيل عليه العدم، وما سَمِيَ به الرب نفسه وسَمِيَ به مخلوقاته - مثل: الحي، والعليم، والقدير - أو سَمِيَ به بعض صفاته - كالغضب، والرُّضا - وسَمِيَ به بعض صفات عباده: فنحن نعقل بقلوبنا معاني هذه الأسماء في حقِّ الله تعالى، وأنه حقُّ ثابت موجود، ونعقل أيضاً معاني هذه الأسماء في حقِّ المخلوق، ونعقل أن بين المعنيين قدراً مشتركاً، لكن هذا المعنى لا يوجد في الخارج مشتركاً، إذ المعنى المشترك الكلي لا يوجد مشتركاً إلا في الأذهان، ولا يوجد في الخارج إلا مُعَيَّنًا مختصاً، فثبت في كل منهما كما يليق به»^(١).

٣ - ثبوت لازم القدر المشترك.

وإذا كان القدر المشترك ثابتاً، وكان لهذا القدر المشترك لازم، فإن

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٥٢٥).

لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعاً على الربِّ أيضاً، بل هو لازم للموصوف به؛ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وكما قيل في نفس القدر المشترك يقال في لازمه من جهة أن ثبوت ذلك اللازم لا يقتضي مماثلة الربِّ لخلقه، ولا نقصاً في حقه تعالى، بل لوازم القدر المشترك كلها صفات كمال يوصف الرب بها.

فإذا قيل: إن إثبات القدر المشترك بين الرب والعبد يلزم منه أن يجوز على الربِّ ما يجوز على العبد من ذلك الوجه، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.

قيل: وحتى لو كان الأمر كذلك، فإن اللازم من هذا القدر المشترك يقال فيه مثل ما قيل في القدر المشترك من أنه مطلقٌ كُلِّيٌّ غير مختص بأحدهما، وإذا كان كذلك فلا دليل على منعه، فلا يكون إثبات هذا اللازم موجِباً لأن يوصف الخالق بخصائص المخلوق، ولا العكس، فإن ما يختص بأحدهما يمتنع أن يقع اشتراك فيه، وبالمقابل يقال: إن خصائص المخلوق - التي يجب تنزيه الربِّ عنها - ليست من لوازم القدر المشترك، بل هي من لوازم القدر المختص بالمخلوق، فلا يلزم من إثبات القدر المشترك ولوازمه لله أن تثبت لوازم القدر المختص بالمخلوق له تعالى، ولا يلزم من إثباتها للمخلوق أن تُثبِت للخالق^(١).

كما يقال أيضاً: إذا تقرر ثبوت القدر المشترك المطلق - كالوجود والعلم - فإن هذا القدر المشترك لا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى، فما وجب للقدر المطلق المشترك فلا نقص فيه ولا عيب، وما نُفي عنه فلا كمال فيه، وما جاز له فلا محذور في جوازه، فالنقص

(١) انظر: التدمرية (١٢٥-١٢٧)، الصفدية (٩/٢)، منهاج السنة النبوية (٥٩٧/٢)، الرد على الشاذلي في حزيه-ت: العمران (٢٢٠)، بدائع الفوائد (٣١٤/٢).

الذي يتنزه الله عنه ليس من لوازم ذلك القدر المشترك الكلي المطلق أصلاً، ولا من لوازم ما يختص به الله تعالى وتقدس، وإنما هو من لوازم ما يختص بالمخلوق^(١).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ما كان من لوازم هذا القدر المشترك فإنه لا نقص فيه ولا محذور، وإنما النقائص من لوازم المختص بالمخلوقات، والربُّ تعالى منزَّهٌ عن كل ما يختصُّ بالمخلوقات، فأما ما كان مختصاً به، أو كان من لوازم هذه الأمور العامَّة الكلِّيَّة فإنه صفة كمال، فما كان من لوازم الوجود القديم الواجب الخالق، أو كان من لوازم مطلق الوجود، فإنه صفة كمال لا نقص فيه، وإنما النقص فيما كان من لوازم الوجود المخلوق»^(٢).

وقال العلامة ابن القيم ﷺ - في كلامه عن الأسماء التي تطلق على الرب وعلى العباد، كالحي والسميع والبصير - : «إن الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث[ة] اعتبارات:

١ - اعتبار من حيث هو، مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد.

٢ - اعتباره مضافاً إلى الرب، مختصاً به.

٣ - اعتباره مضافاً إلى العبد، مُقَيِّداً به»^(٣).

ثم بيَّن ﷺ أحكام لوازم هذه الأقسام وأمثلتها، فقال:

«(١) فما لزم الاسم لذاته وحقيقته: كان ثابتاً للربِّ والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٤-٨٥).

(٢) الرد على الشاذلي في حزيه-ت: العمران (٢٢٠-٢٢١).

(٣) بدائع الفوائد (١/ ١٧٢).

وهذا كاسم (السميع) الذي يلزمه إدراك المسموعات، و (البصير) الذي يلزمه رؤية المبصرات... فما لزم هذه الأسماء لذاتها فإثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل ثبتت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم.

- فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق: ألحد في أسمائه ووجد صفات كماله.

- ومن أثبت له على وجه يماثل فيه خلقه: فقد شبَّه بخلقه، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر.

- ومن أثبت له على وجه لا يماثل فيه خلقه، بل كما يليق بجلاله وعظمته: فقد برئ من قرْب التشبيه ودم التعطيل، وهذا طريق أهل السنة.

(٢) وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد: وجب نفيه عن الله.

كما يلزم حياة العبد من النوم، والسُّنة، والحاجة إلى الغذاء، ونحو ذلك... وكذلك ما يلزم عُلوّه من احتياجه إلى ما هو عال عليه، وكونه محمولاً به، مفتقراً إليه، مُحاطاً به، كُلُّ هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى.

(٣) وما لزم الصفة من جهة اختصاصه تعالى بها: فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه.

كعلمه الذي يلزمه القِدْمُ والوُجوب والإحاطة بكل معلوم، وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق^(١).

وحول الكلام في لازم القدر المشترك، لا بد من التنبيه إلى الفرق بين أمور ثلاثة، يقع بينها كثير من الخلط والتداخل، سواء عند الممثلة، أو عند

(١) بدائع الفوائد (١/١٧٢-١٧٣)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٦٢-٦٣) (٢٠٨/٥)، والرد على الشاذلي في حزيه ت: العمران (٢١٩-٢٢٠).

المعطلة على وجه أخص:

الأمر الأول: أن يكون ذلك اللازم من المعاني الصحيحة اللازمة للقدر المشترك.

ففي هذه الحال لا بد من التزام هذا المعنى كما سبق، بل إن هذا المعنى - إذا صح - فإنه قدر مشترك آخر، فيقال فيه ما قيل في القدر المشترك من كونه معنى ذهنياً كلياً مطلقاً، ومن كونه لا يستلزم التمثيل أو التشبيه الممتنع.

الأمر الثاني: أن يكون ذلك اللازم المُدَّعى من المعاني الباطلة.

ففي هذه الحال لا يُلتزم هذا المعنى، ويكون القدر هنا متوجهاً لدلالة الالتزام، فلا يُسَلَّم أن القدر المشترك لتلك الصفة الثابتة يستلزم ذلك المعنى الباطل أصلاً، فضلاً عن أن يثبت ذلك المعنى لمن تحقَّق فيه ذلك القدر المشترك.

وإنما يكون الموقف من هذا اللازم المُدَّعى كالموقف من سائر المعاني المضافة لله، فيتوقف في لفظه، وينظر في معناه، فإن تضمن أو استلزم نقصاً نفي، وإن لم يتضمن ذلك توقف فيه، إلا أن يثبت من دليل آخر، سوى الدليل الذي ادَّعى أنه من لوازمه.

الأمر الثالث: أن يكون ذلك اللازم المُدَّعى من الخواصِّ المُعَيَّنَةِ المضافة^(١).

(١) الفرق بين الثاني والثالث: أن الأمر الثاني يكون المعنى المُدَّعى فيه من المعاني العامة المطلقة، لكن لا يسلم أنه من لوازم القدر المشترك للصفة الثابتة، وأما الأمر الثالث فليس الأمر المثبت من باب المعاني، بل من باب الحقائق والكيفيات. فإثبات الأمر الثاني قد يستلزم النقص، وإثبات الأمر الثالث قد يستلزم التمثيل الباطل، وقد يقع تداخل بين الأمرين.

ففي هذه الحال لا يُسَلَّم كونه من لوازم القدر المشترك، بل هو من لوازم القدر المختص المضاف، فإن كان مما يختص بالخالق لم يلزم أن يُضاف إلى المخلوق، وإن كان من لوازم القدر المختص بالمخلوق لم يلزم أن يُضاف إلى الخالق، بل إن ذلك يكون ممتنعاً.

مثال الأمور الثلاثة: صفة الاستواء.

فهذه الصفة من الصفات الثابتة لله تعالى، وقد ثبتت في سبعة مواضع من كتاب الله، وأجمع أهل السنة على إثباتها على حقيقتها. وقد فسرها أهل السنة بأنها علوٌ خاص على العرش^(١).

فالاستواء وصف قد اتصف به الله تعالى على الحقيقة، كما أن المخلوق قد يتصف به.

فثمة قدر مشترك في الاستواء، وهو المعنى الذهني المطلق المشترك، والذي يتضمن معنى الارتفاع والعلو الخاص، بأن يكون المستوي عالياً على المُستوى عليه.

فهذا القدر المشترك الذهني يُثبت، ولا يستلزم إثباته تمثيلاً لما سبق، وأما ما قد يقال إنه من لوازم هذا القدر المشترك، فهو على الأمور الثلاثة السابقة:

الأمر الأول: إذا قيل: إن من لازم هذا القدر المشترك للاستواء أن يكون المستوي في جهة من المُستوى عليه.

فيقال: إن هذا المعنى (الجهة) يلتزم إذا حمل على المعنى الصحيح

(١) سيأتي بيان هذه الصفة وعبارات السلف في تفسيرها، وهي: علا، وارتفع، وصعد، واستقر.

انظر: نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٤٤٠).

اللائق بالله، وذلك بأن تكون جهة علو دون غيرها من الجهات، وأن تكون هذه الجهة جهة عدمية لا تحيط به سبحانه ولا يفتقر إليها كافتقار المخلوق إلى حيزه ومكانه، كل هذا مع التوقف في لفظ (الجهة) لما فيه من إجمال، ولعدم الورد في الشرع.

الأمر الثاني: وإذا قيل: إن من لازم هذا القدر المشترك للاستواء أن يكون المستوي محتاجاً إلى المُستوى عليه، قيل: إن هذه الدعوى - وهي كون تلك الحاجة من لوازم القدر المشترك - دعوى باطلة، وهي غير لازمة للقدر المشترك، بل وليست لازمة حتى لبعض المخلوقات، فالقدر المشترك للاستواء (والذي هو العلو والارتفاع الخاص) قد يتحقق في بعض المخلوقات دون استلزام ذلك للحاجة، كعلو السماء على الأرض، والهواء على الماء، ونحو ذلك، فكونه غير لازم للخالق من باب أولى.

الأمر الثالث: وإذا قيل: إن من لوازم القدر المشترك للاستواء أن يكون الباري جسماً قابلاً للتجزؤ والانقسام^(١)، أو أن يكون مماساً للعرش، ونحو ذلك.

قيل: إن هذا ليس من لوازم القدر المشترك، بل هو من لوازم القدر المختص بالمخلوق، أو ببعض المخلوقات، فلا يلزم من ثبوت هذا القدر المختص للمخلوق أن يكون هذا القدر من لوازم المعنى المشترك، فضلاً عن أن يكون من لوازم القدر المختص بالخالق.

ويادراك هذا المعنى تبطل عامة الشبهات التي يستعملها النفاة في نفي أو تحريف كثير من الصفات التي يدعون أن من لوازمها كذا وكذا من معاني النقص التي يزعمون أنها لازمة لمن قال بإثباتها، ليتوصلوا بهذا الزعم إلى

(١) سيأتي تفصيل الكلام في الجسم والتركيب والتجزؤ في مبحث: قلب الأدلة في دليل التركيب والتجسيم.

نفيها، فكشف لبسهم يكون إما ببيان بطلان أن يكون ذلك لازماً للإثبات، أو بطلان أن يكون ذلك المعنى نقصاً في حقه تعالى^(١).

٤ - بيان أن ثبوت القدر المشترك لا يستلزم التماثل.

إن اتفاق الشيين في القدر المشترك (المعنى المطلق الذهني) لا يقتضي تماثلهما - بوجه من الوجوه - في مسمى ذلك الاسم (أي في الحقيقة الخارجية له) عند الإضافة والتقييد والتخصيص، فإن الشيين المشتركين في معنى من المعاني الكلية المطلقة إنما اشتركا في ذلك المعنى دون ما سواه، «وهذا المعنى الذي اشتركا فيه واشتبها في غاية البعد عن حقيقة كل منهما، كما أن حقيقة كل منهما يكون في غاية البعد عن حقيقة الآخر»^(٢).

بل إن الشيين المشتركين في معنى من المعاني المطلقة لا يلزم أن يتماثلا في نفس ذلك المعنى الذي اشتركا في أصله - فضلاً عما عداه من المعاني - بل الغالب أن يتفاضلا فيه، فمن باب أولى ألا يلزم تماثلهما في الحقيقة الخارجية، وهذا إذا كان ثابتاً بين المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى، بل إن التماثل بين الخالق والمخلوق أمر ممتنع^(٣).

وذلك أنه «ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفي ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه: ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى... [ف]ليس كلما اتفق شيان في شيء من الأشياء يجب أن يكون أحدهما مثلاً للآخر، ولا يجوز أن يُنفَى

(١) انظر: التدمرية (٦٩).

(٢) بيان تليس الجهمية (٣٧٩/٢).

(٣) انظر: التدمرية (٢٠)، بيان تليس الجهمية (٣٧٩/٢-٣٨٠)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦، ٥٨٦)، درء تعارض العقل والنقل (٦/١٢٤).

عن الخالق سبحانه كلُّ ما يكون فيه موافقة لغيره في معنى ما، فإنه يلزمه عدمه بالكلية - كما فعله هؤلاء الملاحدة - بل يلزم نفي وجوده ونفي عدمه، وهو غاية التناقض والإلحاد والكفر والجهل^(١).

ولكي يتبين هذا المقام، فلا بد من بيان موارد الاستعمال للأسماء التي تضمنت قدراً مشتركاً - وهي الأسماء المتواطئة العامة - وما الذي تدل عليه في كل مورد من قدر مشترك، أو مختص.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «الأسماء العامة المتواطئة...»:

١- إما أن تستعمل (مطلقة وعامة)، كما إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن...

٢- وإما أن تستعمل (خاصة معينة)، كما إذا قيل: وجود زيد وعمرو... فإذا استعملت خاصةً معينةً دلت على ما يختص به المسمى، لم تدل على ما يشركه فيه غيره في الخارج، فإن ما يختص به المسمى لا شركة فيه بينه وبين غيره^(٢).

مثال ذلك: (الوجود) له إطلاقان:

أ - فقد يطلق ويراد به: القدر المشترك للوجود، وهو: المعنى الذهني المطلق الكلي المشترك للوجود.

هو معنى، بمعنى أنه ليس مجرد لفظ لا معنى له، بل يفهم منه معنى خلاف المعدوم.

وهو ذهني، بمعنى أنه بهذا الإطلاق لا يوجد إلا في الذهن، فليس في الخارج شيءٌ مُعَيَّنٌ يقال له (وجود)!

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/٣٢٧).

(٢) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٢٨).

وهو مطلق، فلا يتقيد بوجود موجود معين.

وهو كُليٌّ مشترك، أي إنه يَصِحُّ إطلاقه على أمور متباينة، فيطلق على واجب الوجود، وعلى ممكن الوجود (وكما سبق، فيراد بالمشترك هنا ما يسمى بالمشكك).

إذا تبين ذلك فيقال: المعنى الكلي للوجود لا يكون إلا في الذهن.

ب - وقد يطلق لفظ الوجود ويراد به: القدر المختص للوجود، وهو الوجود المضاف، أو المقيّد، أو المُخصَّص.

فإذا ما أضيف لفظ الوجود (فقيل: وجود الله، ووجود المخلوق)، أو قيد وُحِّصَّ (فقيل: الوجود الذي يختص بالله، والوجود الذي يختص بالمخلوق) فهذا هو الذي يكون حاصلًا في الخارج.

فكون الشئيين يشتركان في القدر المشترك (أ) لا يلزم منه التماثل بينهما.

وإنما يلزم التماثل إذا ما اشترك الشئان في القدر المختص (ب).

ولو مُنِعَ الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الأمر الأول (المعنى الذهني المطلق المشترك) للزم أن ينفي المعنى الكلي للوجود عن الخالق، فلزم أن يكون معدوماً، وهذا عين الباطل.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فلا يقول عاقل - إذا قيل: إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود - : إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى (الشيء) (والوجود)؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كُليّاً، هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه، لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما»^(١)، «فإذا كان هذا في هذين

المخلوقين، فالأمر بين الخالق والمخلوق أعظم، فإن مباينة الله لخلقه وعظمته وكبريائه وفضله أعظم وأكبر مما بين مخلوق ومخلوق.

فإذا كانت صفات ذلك المخلوق - مع مشابهتها لصفات هذا المخلوق - بينهما من التفاضل والتباين ما لا نعلمه في الدنيا، ولا يمكن أن نعلمه، بل هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، فصفات الخالق عز وجل أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى^(١).

وبالمقابل، فإن افتراق الموجودين في القدر المختص لا يمنع من وجود قدر مشترك ذهني بينهما، فإن «كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى الوجود معنى كلياً مشتركاً بينهما، وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق، كاسم الحي، والعليم، والقدير، والسميع، والبصير، وكذلك في صفاته، كعلمه، وقدرته، ورحمته، ورضاه، وغضبه، وفرجه، وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته»^(٢).

- والحاصل أن الأسماء والصفات - باعتبار اتصاف الرب والعبد بها أو عدمه - على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما يختص به الرب من الأسماء والصفات، ولا يتصف به العبد.

مثل: الإله الحق، ورب العالمين، ونحو ذلك.

(١) شرح حديث النزول (١٠٨-١٠٩)، وضمن مجموع الفتاوى (٣٤٨-٣٤٩/٥)، وانظر: رسالة في العقل والروح ضمن مجموع الفتاوى (٢٩٦/٩)، الصفدية (٢/٥-٦)، منهاج السنة النبوية (٢/١١٧-١١٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤٦/٩)، وانظر: جلاء الأفهام لابن القيم (١٦٩-١٧٠).

فهذا النوع لا يثبت للعبد بحال.

النوع الثاني: ما يختص به العبد من الأسماء والصفات، ولا يتَّصف به الربّ.

مثل: الجهل، وحدوث ذاته، ونحو ذلك.

فهذا يقال فيه عكس ما قيل في سابقه، فإن هذا النوع لا يثبت للرب بحال، وليس بين الربّ وبين العبد فيه أي قدر مشترك، بل الرب سبحانه وتعالى لا يوصف بأي شيء من صفات النقص هذه.

النوع الثالث: ما يتَّصف به الرب، ويتصف به العبد في الجملة.

مثل: الحيّ، والعالم، والقادر، ونحو ذلك.

فهذا النوع - وإن كان أصله ثابتاً للعبد - إلا أن ما يتصف به العبد منه لا يماثل ما اتصف به الرب، كما تقدم بيانه.

وهذا النوع الثالث (الذي يتصف به الرب، ويتصف به العبد في الجملة) له ثلاثة اعتبارات:

أحدها: ما يختص به الرب من هذه الصفات.

وذلك كالعلم بكل شيء، والقدرة على كل شيء، والحياة التي لا أول لها، ونحو ذلك مما يختص به البارئ تعالى ولا يشاركه فيه غيره.

فالقدر الذي يختص به الرب من ذلك لا يثبت للعبد منه شيء، فإن ما يجب للرب ويجوز ويمتنع عليه هذا الاعتبار ليس للعبد فيه نصيب.

والثاني: ما يختص به العبد من هذه الصفات.

وذلك كعلم العبد القاصر المخلوق، والمسبوق بالجهل، وكقدرته الضعيفة المحدودة، ونحو ذلك.

فالقدر الذي يختص به العبد من ذلك لا يثبت للرب منه شيء، فإذا جاز على قدرة العبد وعلمه الحدوث والعدم، فإن ذلك قدرٌ مختصٌ للعبد، لا يثبت للرب تعالى منه شيء، وهو مما لا اشتراك فيه.

والثالث: القدر المشترك المطلق الكلي الذهني الذي تشابها فيه، وهو معنى كلي لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كلياً عاماً مشتركاً إلا في عِلْمِ الْعَالِمِ. وذلك مثل: مطلق الحياة، ومطلق العلم.

فهذا القدر المشترك (والذي هو أصل المعنى) لا يستلزم شيئاً من خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق، فالاشتراك فيه لا محذور فيه، بل هو ثابت للعبد وللرب، وما كان واجباً لهذا القدر المشترك كان واجباً فيهما، وما كان جائزاً عليه كان جائزاً عليهما، وما كان ممتنعاً عليه كان ممتنعاً عليهما.

مثال ما كان واجباً لهذا القدر المشترك: أن يقال عن هذا القدر المشترك إنه صفة كمال، فهو صفة كمال حيث كان، فالحياة والعلم والقدرة صفة كمال لكل موصوف.

ومثال ما كان جائزاً لهذا القدر المشترك: كون هذه الصفة مقترنة بصفة أخرى، فهذا جائز، كاقتران السمع بالبصر، أو بالكلام، فهذا الاقتران جائز في الأصل، وقد يطرأ عليه الوجوب والامتناع من جهة أخرى.

ومثال ما كان ممتنعاً على هذا القدر المشترك: أن تكون تلك الصفة قائمة لا في موصوف قائم بنفسه، فهذا ممتنع على القدر المشترك مطلقاً في أي موضع، فيمتنع أن تقوم صفات الله تعالى بأنفسها، بل لا تقوم إلا بموصوف، وكذلك صفات العباد يمتنع أن تقوم بأنفسها، بل بموصوف^(١).

(١) انظر للأهمية: منهاج السنة النبوية (٢/٥٩٦-٥٩٨)، الجواب الصحيح (٣/٤٤٣)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٤٦)، جلاء الأفهام لابن القيم (١٧٠).

وإذا تقرّر هذا فإن التمثيل المنفي عن الله يكون بأحد وجهين:

١- أن يوصف الله بالصفات التي لا يتصف بها إلا المخلوق (كالجهل والعجز).

٢- أو أن يوصف الله بالقدر المختص بالمخلوق من الصفات التي ثبت أصلها للخالق والمخلوق (كالقدرة الضعيفة المحدودة).

وقد أشار الإمام القصاب الكرجي رحمته الله إلى الفرق بين ما يختص بالخالق من الصفات وما يختص بالمخلوق منها، حيث قال: «فهو [يعني المخلوق] يُسَمَّى عالماً وعلماً، ويُسَمَّى الله عالماً وعلماً، فلا يكون تشبيهاً كما يظنّه الجهميُّ المخدوع؛ لأن علم المخلوق الذي سُمِّي به عالماً وعلماً مستفادٌ مُتَعَلِّمٌ، وعلمه - سبحانه - أزليُّ صفة من صفاته، غير مُتَعَلِّمٌ ولا مستفادٌ، كذلك سمع المخلوق مصنوعٌ فإن، وبصره مثله... وسمعُ الله وبصره كائنان أزليّان فيه بلا إحداث مُحدِث، ولا صنع صانع»^(١)، كما أشار لهذا المعنى الإمام ابن خزيمة رحمته الله^(٢).

وقال الموفق ابن قدامة - في الرد على من نفى الحرف والصوت عن كلام الله هرباً من التشبيه -: «إن الاتفاق في أصل الحقيقة ليس بتشبيه، كما أن اتفاق البصر في [أنه] إدراك المُبصرات، والسمع في أنه إدراك المسموعات، والعلم في [أنه]^(٣) إدراك المعلومات ليس بتشبيه، كذلك هنا»^(٤).

- وما هنا تنبيه مهم: وهو أن ما نعلمه من تماثل صفات بعض

(١) نكت القرآن الدالة على البيان، للإمام الكرجي القصاب (٤/٤٥٨-٤٥٩).

(٢) انظر: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/٥٣-٨٠).

(٣) أضفت (أنه) في الموضع الأول والثالث ليوافق الموضع الثاني.

(٤) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم (٤٣).

المخلوقات (كتماثل علم زيد وعمر) لم يكن هذا التماثل من جهة ثبوت القدر المشترك فيما بينهما، وإنما علمنا بذلك التماثل من جهة الاعتبار والقياس، لكون زيد مثل عمر.

ونحن نعلم أن الله لا مثل له، فلا يكون من لازم إثبات ذلك القدر المشترك في معاني الصفات إثبات تماثل صفات الله بصفات خلقه، فلا نفهم أن علمه تعالى مثل علم غيره، أو أن كلامه مثل كلام غيره لمجرد ثبوت ذلك القدر المشترك، بل نفهم أن نسبة هذه الصفة إلى موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها، فصفات الله لائقة به، مناسبة لذاته، كما أن صفات المخلوق لائقة به، مناسبة لذاته^(١).

٥- أن نفي السلف للتشبيه لم يريدوا به نفي القدر المشترك في الصفات.

لقد سبق الكلام على نفي السلف للتشبيه عن الله تعالى، ولا شك أن ذلك حقٌ كما تقدم، إلا أن الذي يُقَطَّع به أن السلف لم يريدوا بنفيهم للتشبيه أن ينفوا أصل المعنى عن الصفات (والذي هو القدر المشترك، والذي قد يطلق عليه أنه مشابهة من وجه دون وجه)، وإنما قصدوا به نفي التمثيل، سواء كان التمثيل من كل وجه، أو من وجه دون وجه.

ومما يدل على أن السلف لم يريدوا بنفيهم للتشبيه أن ينفوا هذا المعنى ما يلي:

١ - ما ورد عنهم من إثبات للصفات بمعانيها، بخلاف من نفي هذا المعنى من المتكلمين، حيث التزم لذلك نفي الصفات، بل إن غالب حال السلف - لمن استقرأ كلامهم - أنهم لا يذكرون نفي التشبيه إلا مقروناً بما يدل على إثبات الصفات لله تعالى، وذم المعطلة، وما ذلك إلا لتقرير تلك

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٢٩-٣٣٠).

الحقيقة، وهي أن نفهم للتشبيه لا يعنون به نفي الصفات.

قال الإمام إسحاق بن راهويه رحمته الله: «إِنَّمَا يَكُونُ التَّشْبِيهُ إِذَا قَالَ: (يَدٌ كَيْدٌ، أَوْ: مِثْلُ يَدٍ، أَوْ: سَمِعُ كَسَمِعَ، أَوْ: مِثْلُ سَمِعَ). فَإِذَا قَالَ: (سَمِعُ كَسَمِعَ، أَوْ: مِثْلُ سَمِعَ) فَهَذَا التَّشْبِيهُ، وَأَمَّا إِذَا قَالَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (يَدٌ، وَسَمِعٌ، وَبَصَرٌ)، وَلَا يَقُولُ: (كَيْفَ)، وَلَا يَقُولُ: (مِثْلُ سَمِعَ وَلَا كَسَمِعَ) فَهَذَا لَا يَكُونُ تَشْبِيهًا، وَهُوَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»^(١).

وقال قوام السنّة الأصبهاني^(٢) رحمته الله: «قال أهل السنة: نَصِفُ الله بما وصف به نفسه، ونؤمن بذلك، إذ كان طريق الشرع الاتّباع لا الابتداع، مع تحقيقنا أن صفاته لا يشبهها صفات، وذاته لا يشبهها ذات... وليس في إثبات الصفات ما يفضي إلى التشبيه، كما أنه ليس في إثبات الذات ما يفضي إلى التشبيه»^(٣).

٢ - تفسيرهم للتشبيه المنفي عن الله بأنه كقول القائل: (يد كيدي،

(١) ذكره عنه الإمام الترمذي في سننه (٥٠/٣)، وانظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (١٥٣)، فتح الباري (٤٠٧/١٣).

(٢) هو إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي أحمد بن طاهر التيمي الطلحي الأصبهاني الحافظ أبو القاسم، الملقب بقوام السنّة، ينسب من جهة أمه إلى الصحابي الجليل طلحة بن عبيد الله - أحد العشرة رضي الله عنهم - ولد سنة (٤٥٧هـ)، وكان إماماً في التفسير والحديث والفقه واللغة والأدب، والورع والتعبّد، حتى جعله أبو موسى المدني: مجدد القرن السادس، من مصنفاته: الجامع في التفسير، والترغيب والترهيب، ودلائل النبوة، مات سنة (٥٣٥هـ).

انظر: تذكرة الحفاظ (١٢٧٧/٤) طبقات الشافعية (٣٠١/١)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٣٧).

(٣) الحجة في بيان المحجّة (١٩٥/٢)، وانظر: نقض الدارمي على المريسي (٣٠٣/١)، ٣٧٤-٣٧٥.

وسمع كسمعي)، فهم قد استحضروا في ذمهم للتعطيل معنى إضافة خصائص صفات المخلوق للرب، أي بما يتضمن مماثلة في الكيفية ولو من بعض وجوه الكيفية، فيكونون قد عنوا بالتشبيه المنفي: التمثيل، وعنوا بالمشبهة: الذين يمثلون صفات الله بصفات خلقه، ولو أنهم أرادوا نفي أصل الصفة لما نفوا أن يُقال: (يَدٌ كيدي)، بل لنفوا أن يقال (يَدٌ) من الأصل، وهذا ما لا نراه في كلامهم أبداً، بل نرى نقيضه.

وكما تقدم في كلام الإمام إسحاق بن راهويه رحمته الله، حيث فسر التشبيه المنفي بالتمثيل، فقال: «إِنَّمَا يَكُونُ التَّشْبِيهُ إِذَا قَالَ: يَدٌ كَيْدٌ، أَوْ مِثْلُ يَدٍ»، وهذا نصٌّ بَيِّنٌ بأن مرادهم من نفي التشبيه إنما هو نفي التمثيل الذي نفته النصوص، لا نفي المشاركة في أصل المعنى.

قال الشيخ ابن أبي العز رحمته الله عن لفظ (التشبيه): «المشهور من استعمال هذا اللفظ عند علماء السنة المشهورين أنهم لا يريدون بنفي التشبيه نفي الصفات، ولا يصفون به كلَّ من أثبت الصفات، بل مرادهم أنه لا يُشَبِّه المخلوق في أسمائه وصفاته وأفعاله، كما تقدم من كلام أبي حنيفة رحمته الله: أنه تعالى يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ﴿١١﴾ [الشورى: ١١]، فنفي المثل، وأثبت الصفة»^(١).

٣ - ومما يشهد لذلك ما قرره الإمام أحمد ضمن ردّه على الزنادقة والجهمية ممن توصل بنفي هذا القدر المشترك إلى نفي الصفات.

قال الإمام أحمد رحمته الله: «فقلنا: فهو شيء؟».

فقالوا: هو شيء لا كالأشياء.

(١) شرح العقيدة الطحاوية (١٢١-١٢٢).

فقلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشُّنعة بما يُقروُن من العلانية.

فإذا قيل لهم: من تعبدون؟

قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق.

فقلنا: فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة؟

قالوا: نعم.

فقلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئاً، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشُّنعة بما تظهرون^(١).

فقول الإمام أحمد: «الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء» يبين أن نفي المشابهة من كل وجه لا يصح، وأن مآل هذا القول هو التعطيل المحض، وأن الذين قالوا به من الجهمية حقيقتهم أنهم: «لا يؤمنون بشيء»، مما يبين أن مراد السلف بنفي التشبيه لا يتناول أصل المعنى، وإنما قصدوا به ما يستلزم التماثل.

ولهذا فإن الخليفة المأمون^(٢) لما أرسل كتابه للناس في بغداد - والذي

(١) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٠٩-٢١١)، وانظر: بيان تلبس الجهمية (٣١٥-٣١٦).

(٢) هو أبو جعفر عبد الله المأمون بن هارون الرشيد العباسي القرشي الهاشمي أبو جعفر، ولد سنة (١٧٠هـ) تولى الخلافة بعد مقتل أخيه الأمين سنة (١٩٨هـ)، قال ابن كثير: «وقد كان فيه تشيع واعتزال وجهل بالسنة الصحيحة»، وذلك أنه تأثر ببعض دعاة الاعتزال، كبشر المريسي، وابن أبي دؤاد، وهو الذي تولى كبر فتنة خلق القرآن، وحمل الناس قهراً عليها، وامتنحن بها أئمة السنة، وقتل بعضهم، فعامله الله بما يستحق، توفي سنة (٢١٨)، ودفن في طرسوس.

انظر: تاريخ مدينة دمشق (٣٣/٢٨٠)، المنتظم (١١/٣٥)، البداية والنهاية (١٠/٢٧٤).

الزمهم فيه بالقول بخلق القرآن، وهددهم إن لم يجيبوه - كان مما ذكره في هذا الكتاب قوله عن الله تعالى: «ولا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه»، فوافقه على هذه العبارة جمع من العلماء - ممن لم يدرك حقيقة مراد الجهمية منها - وأما الإمام أحمد فقد عرف مغزى هذا القول، فأقر بأن الله ليس كمثل شيء، وقرأ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، ولكنه أمسك عن قولهم: «لا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه»؛ لأنه عرف أن مراد الجهمية بذلك هو التعطيل المحض، وأدرك أن ذلك الإطلاق مستلزمٌ لنفي جميع الصفات عن الله تعالى، بل والأسماء أيضاً، ومآل ذلك نفي الوجود عن الله، وهذا مما يبين دقة هذا المقام، وبطلان هذا الإطلاق، خصوصاً مع ما قارنهُ مِنْ مُرَادِ الجهمية من إطلاقه^(١).

٤- كما يشهد لذلك ما قاله الإمام ابن أبي حاتم^(٢) ﷺ في الرد على الجهمية، حيث قال: «حدثنا أحمد بن سنان الواسطي قال: بلغني عن ابن أبي دؤاد - يعني قاضي أيام المحنة - أنه قال: (ثلاثة من الأنبياء مشبهة: عيسى بن مريم ﷺ، حيث يقول: ﴿تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾

(١) انظر: تاريخ الطبري (١٨٩-١٩٠)، درء تعارض العقل والنقل (١٨٢/٥-١٨٣)، بيان تليس الجهمية - ط (المجمع) (٤٩٣-٤٩٨)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٣-١٣٤).

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن إدريس أبو محمد بن أبي حاتم الحنظلي الرازي الحافظ الثبت بن الحافظ الثبت، كان بحراً في العلوم، إماماً في الحديث والتفسير والفقهاء والعبادة والزهد والصلاح، ولد سنة (٢٤٠هـ)، من مصنفاته: التفسير المعروف بتفسير ابن أبي حاتم، والجرح والتعديل، ومناقب الشافعي ومناقب أحمد، توفي سنة (٣٢٧هـ).

انظر: طبقات الشافعية (١/١١٢)، سير أعلام النبلاء (١٣/٢٦٤)، لسان الميزان (٣/٤٣٢).

[المائدة: ١١٦]، وموسى ﷺ حيث يقول: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ومحمد ﷺ حيث قال: «إنكم ترون ربكم».

قال: هذا كفر صراح، أو: فالتشبيه بهذا الاعتبار حق^(١).

٦- فائدة ثبوت القدر المشترك.

إن فائدة ثبوت القدر المشترك للأشياء تكمن في تمكّن الذهن من فهم معاني تلك الأشياء، فبمعرفة القدر المشترك نفهم معاني ما خاطبنا الله به من أمور الغيب، كالذي أخبرنا الله عنه من نعيم الجنة، أو عذاب النار، ونحو ذلك.

ولولا ثبوت هذا القدر المشترك لكان من المتعذر فهم عامة ما في القرآن من أمور الغيب، ولما كان هناك فرق بين قولنا (حي)، وقولنا (ميت)، ولا بين قولنا (عالم) وقولنا (جاهل)! ولكانت قراءة القاري لما أخبر الله به في كتابه من المغيبات من جنس قراءته لكلام من لغة لا يعرفها، أو كقراءته لطلاسم لا معنى لها، وهذا مما ينزه كلام الله عنه، بل هو مناقض للغاية العظمى من إنزال هذا الكتاب: ﴿كَتَبْنَا إِلَيْكَ مِيزَانًا لِيَذْكُرُوا مَا آتَيْنَاهُ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩]..

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «إنا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إننا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كُليّة، ثم إذا خاطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا.

(١) العلو للذهبي (١٩١)، وقد ذكره شيخ الإسلام في الفتاوى (١١٠/٥) دون الزيادة في آخره، ونسب المقالة إلى ثمامة بن الأشرس من رؤساء الجهمية، وقوله: «فالتشبيه بهذا الاعتبار حق» يحتمل أنه يريد أن هذا المعنى (إثبات الصفات) حق وإن سماه المخالفون تشبيهاً، أو أنه أراد المشابهة من وجه دون وجه، وهو ما تقدم بيان ثبوته، والله أعلم.

فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعاً، وعَطْشاً، وشبعاً، وريّاً، وحُبّاً،
وُبُغْضاً، ولَذَّةً، وألماً، ورضاً، وسخطاً: لم نعرف حقيقة ما نُخاطب به إذا
وُصِفَ لنا ذلك، وأخبرنا به عن غيرنا.

وكذلك لو لم نعلم في الشاهد حياةً، وقدرةً، وعلماً وكلاماً: لم نفهم
ما نُخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك.

وكذلك: لو لم نشهد موجوداً لم نعرف وجود الغائب عنّا.

فلا بد فيما شاهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك، هو مسمى اللفظ
المتواطىء، فهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب،
ونشبهه، وهذا خاصة العقل.

ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسه، ولم نعلم أموراً عامّةً، ولا أموراً
غائبةً عن إحساسنا الباطن والظاهر، ولهذا: من لم يحس الشيء ولا نظيره:
لم يعرف حقيقته^(١).

فثبتت هذا القدر المشترك أمكننا أن نفهم معاني ما أخبرنا الله به من
الغيبات، وأثمر ذلك في القلوب ما أثمره من تدبّر ونفكير وتدبّر، وهذا يقال
في الغيبات عموماً، وفيما يتعلق بالباري تعالى من أوصاف الكمال والجلال
والجمال خصوصاً، «فإنه يعلم الإنسان أنه حيّ عليم قدير سميع بصير
متكلم، فيتوصل بذلك إلى أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حيّ عليم
قدير سميع بصير، فإنه لو لم يتصور هذه^(٢) المعاني من نفسه ونظره إليه لم
يمكن أن يفهم ما غاب عنه... لكن الإنسان يعتبر بما عرفه ما لم يعرفه،
ولولا ذلك لانسدت عليه طرق المعارف للأموال الغائبة»^(٣).

(١) شرح حديث النزول (١٠٤-١٠٥)، وضمن مجموع الفتاوى (٣٤٦/٥).

(٢) في الأصل (لهذه)، ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) رسالة في العقل والروح ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٩٥-٢٩٧).

«ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي، يقتضي من المواطأة والموافقة والمشابهة ما به نفهم ونثبت هذه المعاني لله: لم نكن قد عرفنا عن الله شيئاً، ولا صار في قلوبنا إيمان به، ولا علم، ولا معرفة، ولا محبة، ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه، فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم، ولا يمكن العلم إلا بإثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا»^(١).

وهذه الفائدة للقدر المشترك قد أشار إليها بعض المتكلمين ممن أقروا به في بعض كلامهم، كأبي منصور الماتريدي، وغيره، وستأتي الإشارة قريباً إلى بعض أقوالهم^(٢).

بل إن مسألة القدر المشترك ضرورية ونافعة في سائر العلوم، فإنه لا يخلو علم - ديني أو دنيوي - من وجود قواعد ومعانٍ عامة تجمع أحكاماً لأفراد كثيرة من ذلك العلم، بحيث تكون تلك الأفراد متشابهة من ذلك الوجه المتعلق بالقاعدة العامة، وإن كانت هذه الأفراد مختلفة فيما عداه من الوجوه، فضلاً عن اختلافها في تعييناتها وتركيباتها، فإذا عرّف الناظر في علم ما القدر المشترك بين تلك الأفراد، تبين له معنى قيام هذا الحكم في الأفراد الأخرى التي يصعب حصرها، واعتبر في ذلك بقواعد الفقه والأصول والنحو واللغة، أو بقوانين الحساب والهندسة والطبيعات عموماً، يتبين لك الأهمية البالغة لمعرفة القدر المشترك والقدر المميز لأفراد تلك

(١) شرح حديث النزول (١١١-١١٢)، وضمن مجموع الفتاوى (٣٥٠-٣٥١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٢٦/٥) (١٢٣/٦-١٢٥)، التدمرية (٤٢-٤٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٠٤-١٠٧).

(٢) انظر: التوحيد للماتريدي (٢٤-٢٥)، وسيأتي ذكر كلامه في الوجه السادس من قلب دليل التشبيه.

العلوم، ولولا معرفة ذلك لما انضبطت تلك العلوم بحال^(١).

ثالثاً: بيان غلط المتكلمين في مسألة القدر المشترك.

لقد وقف المتكلمون من قضية القدر المشترك مواقف مختلفة متباينة، تكشف عن مدى اضطرابهم وتناقضهم في باب الصفات.

- فتارة يرون أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيبادرون لنفيه وتكذيبه، ويجعلون ذلك النفي حجة لهم فيما ينكرونه من الصفات.

- وتارة يرون أن من لازم إنكاره إنكار الوجود، ويتفطنون لوجوب إثباته، فيقرون به - كما سيأتي ذكر طرف من أقوالهم - فيقعون في الاضطراب حيث أقروا به في شيء دون شيء، وجعلوه مستلزماً للتشبيه الممتنع في موضع دون موضع^(٢).

وبهذا فإن غلط المتكلمين في مسألة القدر المشترك قد كان من أحد نواح أربع:

الغلط الأول: نفي القدر المشترك.

حيث توهم كثير منهم أن إثباته يقتضي التمثيل الممتنع على الله، وتوهموا أن الشئيين المختلفين لا يمكن أن يشتركا في شيء ألبتة، فالتزموا لهذا التوهم نفي ذلك القدر المشترك، والتزم كثير منهم لذلك نفي الصفات عن الله، حتى إن من غلاتهم من نفي إطلاق (الشيء) على الله لما رأى أنه يطلق على المخلوق^(٣).

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢١٦).

(٢) انظر: التدمرية (١٢٨).

(٣) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٤٢-٣٤٣)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٨٢-٥٨٤)، درء تعارض العقل والنقل (٥/١٨٨).

وهؤلاء قد قالوا في تلك الأسماء التي أطلقت على الله تعالى وأطلقت على المخلوق - كالسميع والبصير والرؤوف والرحيم - : إنها مقولة بالاشتراك اللفظي^(١) الذي لا يتضمن إثبات أي قدر مشترك من المعنى بينهما، وقد قال بذلك بعض المتأخرين، كالشهرستاني^(٢) والرازي في أحد قوليهما، وكالأمدي مع توفقه أحياناً^(٣).

بل قد ذكر بعضهم أن اشتراك المُسمَّين في اسم واحد ينطلق عليهما على الحقيقة يوجب المماثلة بينهما، وخلص إلى أن الأسماء التي أطلقت على الله وعلى العبد هي حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر^(٤)، كل ذلك هرباً من التشبيه الموهوم عندهم.

سبب غلط من نفي القدر المشترك:

إن السبب الذي حدا بهؤلاء إلى نفي القدر المشترك في الصفات هو توهمهم أن تلك الكليات المطلقة ثابتة في الخارج كجزء من المعينات.

(١) تقدم تعريف المشترك اللفظي بأنه: اللفظ المفرد الدال على أعيان متعددة، بمعانٍ تختلف اختلافاً لا تشابه فيه، فلا يكون بين تلك الأعيان اتفاقٌ وتشابه في المعنى البتة، كسمية المبتاع مشترياً وتسمية الكوكب مشترياً.

(٢) هو محمد بن عبدالكريم بن أحمد، أبو الفتح، الشهرستاني، الشافعي، الأشعري، كان مبرزاً فقيهاً متكلماً أصولياً، ومن مصنفاته: نهاية الأقدام في علم الكلام، الملل والنحل وغيرها، توفي سنة ٥٤٨هـ، وقيل: ٥٤٩هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/٢٨٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٦/١٢٨)، وفيات الأعيان (٤/٢٧٣).

(٣) انظر: أبقار الأفكار للأمدي (١/٢٦٠-٢٦٢)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٨١)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٣١)، التدمرية (١٠٨)، وانظر كذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢/٩٤)، دفع شبه من شبه وتمرد للحصني (٥٠).

(٤) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٥٢-١٥٣)، حيث نقل ذلك عن عبد الله الناشئ.

ثم توهموا أن ذلك يقتضي تركيب المعين من ذلك الكلبي المشترك،
ومما يختص به.

وهذا ما حدا بالغلاة منهم إلى نفي الصفات، أو الأسماء أيضاً لثلا يلزم
ذلك التركيب.

ويجاب عن قول هؤلاء بأن يقال:

١- إنه مما يعلم بضرورة الذهن - ومما يقر به حتى حُذِّق الفلاسفة
والمناطق - أن الكلِّيات إنما تكون كليات في الأذهان، لا في الأعيان.

وأما في الأعيان (الوجود الخارجي) فإن الموجودات لا تشترك في شيء
موجود فيها أصلاً، بل كل موجود متميز بنفسه، وبما له من الأفعال، ف«إذا
قلنا: إن هذا الإنسان حيٌّ متكلم، أو حيوان ناطق، ونحو ذلك: لم يكن ما
له من الحيوانية أو الناطقية أو النطق والحياة مشتركاً بينه وبين غيره، بل له
ما يخصه، ولغيره ما يخصه، ولكن تَشَابَهًا وَتَمَآثِلًا بحسب تشابه حيوانيتهما
ونطقيتهما وغير ذلك من صفاتهما»^(١).

- وإذا قيل: إنه مركب مما به الاشتراك (الحيوانية) وما به الامتياز
(الناطقية) فإن هذا التركيب ذهني، بمعنى أن (الحيوانية) هي جزء المعنى
المتصوّر للإنسان، وهذا الجزء يشبهه فيه أفراد كثيرون من الإنسان وغيره، و
(الناطقية) هي الجزء الآخر من المعنى المتصور للإنسان، وهذا الجزء يشبهه
فيه أفراد الإنسان فقط.

فدعوى التركيب هنا صحيحة، لكنه تركيب ذهني لا خارجي، وأما في
الخارج فلا يقال إنه مركب من صفة عامة وخاصة، وإن بعض تلك الصفات
داخلة في الماهية وبعضها خارج عنها.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣٣/٥)، وانظر: منهاج السنة النبوية (١١٩/٢).

فهؤلاء إن أرادوا بالتركيب: أن الإنسان موصوف بالحياة وبالنطق، وإحدى الصفتين يوجد نظيرها في سائر الحيوان والأخرى مختصة بالإنسان فهذا معنى صحيح.

وأما إن أرادوا به أن حيوانية الإنسان المُعَيَّن مشتركةً بينه وبين غيره فهذا غلط، بل الحيوانية فيه كالناطقية، وهما مختصتان بذلك المحل المعين، ولا يشركه فيهما غيره.

وإن أرادوا أن هناك موجوداً اسمه: حيوان، وموجوداً آخر مبايناً له اسمه: ناطق، وأن الإنسان مركب من هذا الموجود وهذا الموجود: فهذا غلط وجهل، بل لا موجود إلا هذا الإنسان الموصوف بأنه حيوان ناطق، فهو شيء واحد موصوف بصفتين، لا يوجد إلا بصفتيه، ولا توجد صفاته إلا به^(١).

فأصل غلط هؤلاء «أنه اشتبه عليهم ما يتصور في الأذهان بما يوجد في الأعيان، فإن الذهن يتصور المُثَلَّث قبل وجوده في الخارج، وظنوا أن الماهية مغايرةٌ للوجود، وهو صحيح إذا فسرت الماهية بما يتصوره الذهن، وأما أن يكون في الخارج مُثَلَّث له ماهية ثابتة في الخارج غير الشيء الموجود في الخارج فهذا غلط بَيِّن.

فإذا فهم هذا في صفة المخلوق فالخالق أبعد عمّا سماه هؤلاء تركيباً. فإذا قيل: إن الله سبحانه وتعالى حيٌّ عليم قدير: فهو موصوف بأنه الحيُّ العليم القدير.

وإذا قيل: هو موجود واجب بنفسه: فهو سبحانه موصوف بالوجود والوجوب، فلا مشاركة بينه وبين غيره في شيء موجود، ولا هو مركب من

(١) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٣٢-٣٣٥).

جزأين، ولا صفات مُقَوِّمة تكون أجزاء لوجوده، ولا نحو ذلك مما يُدَّعى من التركيب الذي هو ممتنع في المخلوق، فهو في الخالق أشد امتناعاً^(١).

٢- إن لازم قول هؤلاء - على أصلهم هذا - هو نفي وجود الرب، إذ يلزم على قولهم السابق أن يكون الرب تعالى الواجب الوجود مُرَكَّباً من الوجود المشترك، ومما يختصُّ به من الوجوب.

فإذا التزموا نفي مثل هذا الذي سمَّوه تركيباً لزم نفي وجود الرب أصلاً^(٢).

٣- على أن من نفي هذا القدر المشترك من الطوائف فمآل قوله إلى الاضطراب والتناقض، حيث يضطر إلى أن يثبت بعض المعاني المضافة لله، فإنهم - وإن سمَّوا ذلك تشبيهاً - فإنهم لا يستطيعون نفيه بأطراد، وحتى الغلاة من النفاة كالفلاسفة ونحوهم ترى في كلامهم إثبات بعض المعاني لله كقولهم: عاقل ومعقول وعقل ولذيد ولذة وملتذ وعاشق ومعشوق وعشق، «فهم مضطرون إلى الإقرار بما يسمونه تشبيهاً وتركيباً، ويزعمون أنهم ينفون التشبيه والتركيب

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٣٥-٣٣٦)، وسيأتي الكلام حول شبهة التركيب في مبحث: «قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم» من هذه الرسالة.

وقد صرح الجرجاني من الأشاعرة بأن الغلط عند كثير من النفاة هو عدم التفريق بين الوجود الذهني (مفهوم الموضوع - على حسب تعبيره -)، والوجود الخارجي (ما صدق عليه المفهوم - حسب تعبيره -)، فقال مجيباً عن شبهتهم: «والجواب: أن المشترك مفهوم للذات، وأنه عارض للذوات المخصوصة، وهذا الغلط منشؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع، الذي يسمى عنوان الموضوع، وبين ما صدق عليه المفهوم، الذي يسمى ذات الموضوع، وهذا منشأ لكثير من الشبه، فإذا انتهت له وكنت ذا قلب شيحان انجلت عليك» شرح المواقف (٣/٢٣)، و(الشَّيْحَان): بمعنى: الحَيْر، كما في اللسان (٥٠١/٢).

(٢) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٣٢).

والتقسيم، فليتأمل اللبيب كذبهم وتناقضهم وحيرتهم وضلالهم، ولهذا يؤول بهم الأمر إلى الجمع بين النقيضين، أو الخلو عن النقيضين^(١).

٤- كما أن هؤلاء متفقون - في تنظيرهم المنطقي - على أن هذه الأسماء (كالموجود والعالم والسميع) هي من الأسماء المتواطئة تواطؤاً عاماً، فيدخل فيها المشكك، وأن هذه الأسماء تقبل التقسيم والتنوع، كأن يقال: الموجود ينقسم إلى قديم وحادث، أو واجب وممكن، ومثل هذا التقسيم لا يكون في الاشتراك اللفظي، بل في الاشتراك المعنوي، فإن مورد التقسيم مشترك في المعنى بين الأقسام، فلا بد أن يتضمن ثبوت معنى عام مشترك بين تلك الأقسام، وهو القدر المشترك المراد إثباته^(٢).

فهؤلاء - وإن نفوا هذا القدر - إلا أنهم مضطرون إلى الإقرار به، بل إنهم يصرحون بما مضمونه الإقرار به، فإنهم «يفرون من التشبيه بوجه من الوجوه»^(٣)، ثم يقولون: الوجود ينقسم إلى واجب، وممكن. فهما مشتركان في مُسَمَّى الوجود، وكذلك لفظ: (الماهية) و (الحقيقة) و (الذات)، ومهما قيل: هو ينقسم إلى واجب، وممكن، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام فقد اشتركت الأقسام في المعنى العام الكليّ الشامل لِمَا تشابهت فيه، فهذا تشبيه يقولون به، وهم يزعمون أنهم ينفون كل ما يُسَمَّى تشبيهاً^(٤).

الغلط الثاني: نفي القدر المشترك في موضع دون موضع.

ويقع في ذلك كثير من مُتَكَلِّمة الصفاتية، حيث إنهم لِمَا أثبتوا بعض

- (١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٤٠).
- (٢) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٣١-٣٣٢)، منهاج السنة النبوية (٢/١١٨)، بيان تليس الجهمية-ط: المجمع (٦/٤٨٣).
- (٣) يقول الحصني من الأشاعرة: «متى وقع التشبيه ولو بزنة ذرة جاء الكفر بالقرآن» دفع شبهة من شبه وتمرد (٥).
- (٤) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٤٢).

الصفات لله، رأوا أن من لازم ذلك الإثبات أن يثبتوا وجود ذلك القدر المشترك، وهو أصل المعنى المفهوم من وصف الله بتلك الصفات، ووصف العبد بها، ولكنهم تناقضوا لما جعلوا هذا الاشتراك مستلزماً للتمثيل فيما نفوه من الصفات، مع أنه لم يستلزم التمثيل عندهم فيما أثبتوه منها.

قال شيخ الإسلام رحمته - مبيناً تناقض هؤلاء - : «كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات؛ حذراً من ملزومات التشبيه، وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة»^(١).

وممن وقع في هذا التناقض من الأشاعرة: الرازي، الذي كان كثيراً يظن أن الاشتراك في شيء هو التماثل، فحكم على المشتبهين في شيء بحكم المتماثلين، ثم إنه في موضع آخر يناقض ذلك، حتى يجعل الأمور المتماثلة في الحكم لا تتماثل في العلة، والأمور المتماثلة في العلة لا تتماثل في الحكم، إذ هو متناقض في عامة كلامه»^(٢).

الغلط الثالث: التوهم بأن القدر المشترك العام هو نفس القدر المعين الخاص.

وهذا الغلط يقول به الاتحادية والقائلون بوحدة الوجود، فإن هؤلاء لما رأوا أن الرب موجود، وأن المخلوقات موجودة، لم يفرقوا بين الوجود المختص بالرب والوجود المختص بالعبد والوجود المطلق المشترك، ولم يثبتوا حقيقة وجود الرب التي اختص بها وامتاز بها عن سائر الموجودات،

(١) التدمرية (١٢٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٨٠)، وانظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٣٢).

بل لما رأوا أن اسم الوجود صادق على كل الأشياء المتحققة في الخارج، قرروا أن الوجود واحد بالعين لا بالنوع، فجعلوا حقيقة وجود الرب هي حقيقة وجود كل موجود، وخرجوا بمذهبهم الكفري القائل بأن وجود الرب هو عين وجود كل شيء، وأنه وجود الموجودات كلها، ونحو ذلك مما هو من أعظم الكفر بالله، ومن أعظم الإشراك والتشبيه الذي زعموا أنهم يقصدون البعد عنه^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته مبيناً شبهة هؤلاء: «ومنشأ هذا من القياس الفاسد والتمثيل برب العالمين والتسوية بينه وبين غيره... وذلك أنهم يجردون أسماء هذا وصفاته وأسماء هذا وصفاته فيسوون بينهما، ويجردون القدر المشترك بينهما فيثبتونه حقيقةً خارجة، وقد يجعلون هذا - الذي جردوه هم بأذهانهم، فقدروه في أنفسهم - هو الحقيقة الموجودة في الخارج، ثم قد يجعلون هذا ثابتاً لكل موجود في الخارج، كقولهم: هو في كل مكان بذاته، وقولهم: هو نفس وجود الموجودات، وهو الوجود المطلق»^(٢).

وقد سبق التفصيل في قول هؤلاء وشبههم مع جوابها^(٣).

الغلط الرابع: التوهم بأن القدر المشترك موجود في الخارج.

حيث توهم قومٌ أن المعاني العامة المطلقة الكلية هي موجودة في

(١) انظر: بيان تليس الجهمية (٢/٣٨٠-٣٨١)، منهاج السنة النبوية (٢/١١٨)، التدمرية (٤١، ١٠٧-١٠٨).

ومن هنا يتبين أن أصل الغلط عند هؤلاء مشترك مع أصحاب الغلط الأول، وهو: التوهم بأن ذلك القدر المشترك (الاسم العام المشترك) موجود في الخارج، فالأولون قالوا بنفيه، والتزموا لأجل ذلك نفي الصفات، وهؤلاء قالوا بإثباته، والتزموا لذلك أن يكون وجود الرب هو عين كل وجود، ولذا كان الجواب عن الطائفتين متقارباً.

(٢) بيان تليس الجهمية (٢/٣٨١).

(٣) انظر مبحث: «قلب الأدلة التي استدلت بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود» من هذه الرسالة.

الخارج، وأن الموجودات إذا كانت تشترك في مسمى (الوجود) فإنه يلزم أن يكون في الوجود الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، يشترك فيه الرب والعبد، وأن يكون ذلك الموجود بعينه في العبد والرب، بل وفي كل موجود، فزعموا أن في الخارج كليات مطلقة، كوجود مطلق، وحيوان مطلق، ونحو ذلك^(١).

وهؤلاء قد توهموا أنه إذا قيل في الموجودين: إنهما مشتركان في مسمى الوجود المطلق لزم أن يكون في الخارج وجود مشترك هو نفسه في هذا وهو نفسه في هذا.

فيكون نفس المشترك فيهما، والمشارك لا يميز، فلا بد له من قدر مميز.

فيجاب عن شبهة هؤلاء ومن قبلهم بأن يقال: إن هذا غلط في فهم قضية الاشتراك المرادة هنا، فإن معنى كون الموجودين يشتركان في مسمى الوجود: أي إنهما يشتهان في ذلك، ويتفقان فيه، ولا يراد بذلك أنهما يشتركان في نفس الوجود الخارجي البتة، بل اشتراكهما في الوجود الكلي المطلق لا يكون إلا في الذهن، وليس في الخارج المتعين شيء يشتركان فيه، «إذ لو كان كذلك لما كان لشيء من الأشياء شيء يختص به، فإن أخص الأشياء به نفسه وذاته، فإذا قيل: الذات مشترك لم يختص به شيء... فإن ذلك الشيء إن تميّز بنفسه فقد ثبت أن الشيء متميز بنفسه، وإن كان بشيء آخر لزم التسلسل في المتميزات في آن واحد، وهو من جنس التسلسل في المؤثرات، وهو باطل باتفاق العقلاء»^(٢).

(١) انظر: التدمرية (١٠٨)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/

٣٣١)، الرد على الشاذلي في حزيه ت: العمران (٢١٦).

(٢) الرد على الشاذلي في حزيه لابن تيمية-ت: العمران (٢١٨).

وما يُدعى في تلك الكليات من عموم وكُلِّيَّة، أو من تركيب - تركيب الجنس من النوع والفصل (تركيب الإنسان من الحيوان والناطق) - فإن هذا العموم أو التركيب - كما تقدم بيانه - إنما يثبت في التصور الذهني أيضاً، ولا وجود له في الخارج، فالإنسان المُعَيَّن ليس فيه تركيب من شيء أو جزء اسمه حيوان، وآخر اسمه ناطق، وإنما يتصف الإنسان بهذا وهذا، فيتصف بصفة يوجد نظيرها في كل إنسان (كونه ناطقاً)، ويتصف بصفة يوجد نظيرها في كل الحيوانات (كونه حيواناً).

وأما نفس الصفة التي قامت به فلا اشتراك فيها ولا عموم ولا تركيب^(١).

وبهذا يتبين غلط من نفى الصفات معتمداً على نفي التشبيه، فيقال: إن التشبيه المنفي هو أن يوصف الخالق بخصائص المخلوق أو العكس، وأما إذا قيل: حيٌّ وحيٌّ، وعالمٌ وعالمٌ، أو قيل: لهذا قدرة ولهذا قدرة، فإن هذا لا يستلزم تشبيهاً؛ لأن ما اتصف به الرب من العلم لم يشركه فيه غيره، وكذا يقال في سائر الصفات، بل ولا يماثل هذا هذا، ولا يمكن نفي هذا باطراد إلا بنفي وجود الصانع^(٢).



□ المطلب الثاني □

احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي

التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.

لقد تقدم القول بأن الاحتجاج بنفي التشبيه قد كان أكبر عمد المعطلة في تعطيلهم لصفات الباري أو لبعضها.

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨٤-٥٩٠).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٥-٥٩٦).

فقد كان الغلط الذي اشتركت فيه طوائف أهل التعطيل: أنهم جعلوا إثبات الصفات أو بعضها مندرجاً ضمن مفهوم التشبيه المنفي عن الله، فلا يتم تنزيه الله عندهم إلا بنفيها، حيث توهموا أن اشتراك الخالق والمخلوق في صفة من الصفات - ولو في أصل المعنى العام المشترك - يستلزم وقوع التماثل بينهما، فلزم نفي ذلك الاشتراك مطلقاً.

وكثير من هؤلاء قد جعل معنى التشبيه موافقاً لمعنى التمثيل المنفي عن الله، فالمتشابهان عندهم هما المتماثلان^(١)، ومن هنا نَفَوُا التشابه والاشتراك نفيًا عامًا مطلقاً، ولو في وجه من الوجوه^(٢)، حتى ذكر بعضهم أنه «متى وقع التشبيه ولو بزنة ذرة جاء الكفر بالقرآن»^(٣)، فكان نفي الصفات عندهم نتيجة من نتائج هذا الوهم المغلوط.

ولكنهم اختلفوا بعد في المعنى الدقيق للتماثل، ولو ازم هذا المعنى، وطريقة الاحتجاج به على النفي، ولهذا اختلفت لوازم هذا النفي بينهم اختلافًا كبيراً، بل متناقضاً في كثير من الأحيان، وفيما يلي بيان معنى التمثيل عند المعتزلة والأشاعرة، وطريقتهم في الاحتجاج به على التعطيل، وكيف اختلفت نتائج هذا الاحتجاج فيما بينهم.



(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/١٨٨)، ومما يدل على ذلك أن الرازي جعل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] مخصوصاً بنفي مماثلة الذات، لا الصفات، لأن الصفات وقع فيها مشاركة، فدل على أن المشاركة عنده بمعنى المماثلة، انظر: التفسير الكبير (٢٧/١٢٩-١٣٠).

(٢) انظر: تاريخ الطبري (١٨٩-١٩٠)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٠٣)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٤٢)، درء التعارض (٧/١٨٣).

(٣) دفع شبهة من شبه وتمرد للحصني الأشعري (٥).

● المسألة الأولى: معنى التمثيل عند المعتزلة، واجتاجهم به على نفي الصفات.

أولاً: معنى التمثيل عند المعتزلة.

لقد عرّف عامّة المعتزلة المماثلة بأنها: المشاركة في أخصّ الأوصاف.

وزاد بعضهم: في أخصّ أوصاف النفس، وبعضهم عمم فقال: المشاركة في صفة من صفات الذات.

فالمثلان عندهم هما: المشتركان في أخصّ أوصاف النفس، لا بالصفات العامة.

فعلى سبيل المثال قالوا: السواد غير مماثل للبياض، بل مخالف له، ولكنه مماثل للسواد الآخر.

وسبب ذلك: أن السواد له ثلاثة أوصاف:

١ - أعمها: كونه موجوداً.

٢ - وأوسطها: كونه عَرَضاً، أو كونه لوناً.

٣ - وأخصها: كونه سواداً.

فالمُمَاثِلَة لا اعتبار فيها - عندهم - بالوصف الأعم، ولا الأوسط، بل الأخص، فلمّا اشترك السواد مع السواد الآخر في الوصف الأخص (كونه سواداً) صارا متماثلين، ولمّا اختلف السواد مع البياض في الوصف الأخص (كون السواد سواداً، وكون البياض بياضاً)، لم يكونا متماثلين، بل متخالفين، حتى لو اشتركا في الوصف الأوسط أو الأعم.

ثم زعموا بعد ذلك أن الاشتراك في الوصف الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات، (وبعضهم قال: الاشتراك بصفة من صفات الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات).

فالسواد لَمَّا شارك السواد الآخر في الوصف الأخص (كونه سواداً)، كان بالضرورة مشاركاً له في الصفات الأعم، كالوجود والعَرَضِيَّة واللَوْنِيَّة^(١).

ثانياً: احتجاج المعتزلة بنفي التمثيل على نفي الصفات.

لقد نفى المعتزلة جميع صفات الله اعتماداً على تقريرهم السابق لمعنى المماثلة، ويمكن أن نصوغ احتجاجهم بنفي التمثيل على نفي الصفات بالمقدمات التالية:

المقدمة الأولى: المماثلة المنفية عن الله، هي: المشاركة بين الله وغيره في أخص الأوصاف النفسية لله.

المقدمة الثانية: أن أخصَّ الأوصاف النفسية لله هي: القِدَم، وهذا مما أجمعت عليه المعتزلة^(٢).

- وعليه فالمماثلة المنفية تكون بالمشاركة بين الله وغيره في القِدَم (وأما

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار- ت: عبد الكريم عثمان (١٩٥-١٩٨)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (١٩٧، ٣٤٧). البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨، ١١٨)، الشامل للجويني- ت: النشار (٢٩٢-٢٩٣)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٤٣)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري الماتريدي (٨٠)، حقائق المعرفة في علم الكلام - لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر الزيدي - ص (١٥٥)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (٨٤)، شرح المقاصد (٢/٧٧)، شرح المواقف (٣/٢٥)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/٩٤)، تفسير روح المعاني للألوسي (٢٥/١٩)، القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٤٣-٤٤)، حقائق المعرفة في علم الكلام- لأحمد ابن سليمان بن محمد بن المطهر الزيدي - ص (١٥٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٧٠)، دره تعارض العقل والنقل (٥/٤٦) (١٠/٢٧٩)، بيان تلبس الجهمية (١/٣٤٣)، منهاج السنة النبوية (٢/٦٠٠)، الرد على البكري (١/١٧٣-١٧٤).

الوجود، والشيثية وما وراء ذلك فهي أوصاف عامة لا يحصل بمجرد الاشتراك بها مماثلة).

المقدمة الثالثة: لو كان للباري صفات قديمة، كانت مثلاً لله، لمشاركتها له في أحصّ وصف الله، وهو القدم، والمماثلة باطلة.

فالنتيجة: وجوب نفي الصفات عن الله تعالى.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن التشبيه لا يقع بالمشاركة في الوصف فقط، وإنما يقع بأن يشتركا في الصفة الراجعة إلى الذات، يبين ذلك أن السواد والبياض يشتركان في الوجود والحدوث، والحس والبقاء، وهما مع ذلك مختلفان، بل يتضادان إذا كان المحل واحداً، وكذلك الجسم والعرض، وكذلك فلا أحد يقر بالله تعالى من المسلمين إلا ويقول: هو موجود وقادر وعالم وحيّ، وتجري هذه الأوصاف على الواحد منا، فالتشبيه إذاً إنما يقع بالمشاركة في الصفة التي لا تعلم الذات إلا عليها»^(١).

ثم قرر أن وصف الله بـ«الأعضاء والنزول والاستواء» يجب معه أن يكون مثلاً للأجسام، ولذا صح القول بأن من وصفه بها فهو مشبه^(٢).

وقال أحمد بن سليمان^(٣) - من أئمة الزيدية - : «إن الله لو وصف بمعاني هي: القدرة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والقدم: لم تخلُ

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (١٩٧).

(٢) المرجع السابق.

(٣) هو أحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر، من أئمة الزيدية في اليمن، ولد سنة (٥٠٠هـ)، من مصنفاته: كتاب أصول الأحكام في الحلال والحرام، وحقائق المعرفة في علم الكلام، والرسالة المتوكلية في هتك أستار الإسماعيلية، توفي بذي جيلة سنة (٥٦٦هـ).

انظر: مقدمة التحقيق لكتابه (حقائق المعرفة).

هذه المعاني من أن تكون: قديمة، أو مُحدثة، أو معدومة، ولا يجوز أن تكون معدومة... ولا يجوز أن تكون مُحدثة... ولا يجوز أن تكون قديمة؛ لأنها لو كانت قديمة لوجب أن يكون مع الله قديمٌ سواه؛ لأن كونه قديماً من أخصّ أوصافه، وما يشارك الشيء في أخصّ أوصافه يجب أن يكون قديماً مثله، فبطل ما قالت الصفاتية، وصحّ أن الله قديم لنفسه، عالمٌ لنفسه، حيٌّ لنفسه، سميع بصير لنفسه^(١).

وقال شيخ الإسلام حاكياً استدلالهم السالف: «المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه مُمَثَّل، فمن قال: إن الله علماً قديماً، أو قدرة قديمة، كان عندهم مُشَبَّهاً ممثلاً؛ لأن القدم - عند جمهورهم - هو أخصّ وصف الإله، فمن أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مثلاً قديماً، فيسمونه مُمَثَّلاً بهذا الاعتبار»^(٢).

ونتيجة احتجاج المعتزلة بنفي التشبيه: أنهم نفوا جميع الصفات عن الله تعالى.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام فيجب نفيه عنه تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظواهرها

(١) حقائق المعرفة في علم الكلام (١٥٥)، وانظر: المرجع السابق (٣٨٣)، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار - ت: عبد الكريم عثمان (١٩٥-١٩٨)، البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (٨٤).

(٢) التدمرية لابن تيمية (١١٧)، وضمن مجموع الفتاوى (٧٠/٣)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٤٦/٥) (١١٤/٧، ١٢٢)، بيان تلبيس الجهمية (٤٦٣/١)، الجواب الصحيح (٤٧٩/٤)، منهاج السنة النبوية (٦٠٠/٢)، الرد على البكري (١٧٣/١-١٧٤)، وانظر كذلك: المغني لعبد الجبار (٣٤١/٤)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٣٦، ٢٤١)، شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٨)، إشارات المرام لليياضي (١٠٥-١٠٦).

التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ مُعَرَّضَةٌ للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال»^(١).

فالمعتزلة ومن تبعهم قد نفوا أن يتصف الله بأي صفة، حتى نفوا صفة العلم والقدرة وغيرهما من الصفات، بل وسَمَّوا أئمة أهل السنة: مشبهةً، كالإمام أحمد، ومالك، والشافعي، وإسحاق بن راهويه، وابن معين^(٢) رحمهم الله^(٣).

يقول الجاحظ المعتزلي^(٤) في نفيه للرؤية بحجة نفي التشبيه: «وبعد، ففي حجج العقول أن الله لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، فإذا كان مرثياً فقد أشبهه في كثير من الوجوه»^(٥).

ويقول أحمد بن سليمان - الزيدي - : «ومعنى قولنا: إن القرآن كلام

(١) المحيط بالتكليف (٢٠٠).

(٢) هو يحيى بن معين بن عون بن زياد المري بالولاء، أبو زكريا البغدادي، أحد أئمة الحديث ومؤرخي رجاله، سيد الحفاظ، وإمام الجرح والتعديل في زمانه، ولد سنة ١٥٨هـ، وأجمع العلماء على توثيقه وحفظه، توفي بالمدينة سنة ٢٣٣هـ. انظر: طبقات الحنابلة (٤٠٢/١)، وفيات الأعيان (١٣٩/٦).

(٣) انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٦٦)، شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية - ط: الرشد (١٩٩)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٢١).

(٤) هو عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ، كان من أئمة البدع والاعتزال، واليه تنسب الفرقة الجاحظية، سمي الجاحظ لجحوظ عينيه ويقال له الحدقي، تتلمذ على النِّظام، برع في اللغة وفي الكلام، من مصنفاته: كتاب الحيوان والبيان والتبيين، وله رسائل كثيرة جمعت في مجلدين، منها: رسالة في نفي التشبيه، ورسالة في خلق القرآن، توفي بالبصرة سنة (٢٥٥هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٢١٢/١٢)، معجم الأدباء (٤٧٣/٤)، البداية والنهاية (١٩/١١)، لسان الميزان (٣٥٥/٤).

(٥) الرد على المشبهة، ضمن رسائل الجاحظ (٩/٤).

الله، المراد به أنه وحي الله وخلقُه،... قال [تعالى]: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ، وليس المراد به أنه نطق بالكلام كما ينطق ذو اللسان واللهوات والآلة والأدوات، ولو كان كذلك لدخل عليه التشبيه^(١).

وهم وإن أطلقوا على الباري بعض الأسماء والصفات، كالقادر والعالم، إلا أنهم قالوا: هو «قادرٌ لذاته... عالم بذاته... مدرك للمدركات لذاته.. وعلى هذا أجمعوا في كل صفات الله تعالى أنها للذات، أو ترجع إلى الذات، ومنعوا في شيء من صفاته أن يكون بمعنى أزلّي»^(٢).

وكان من نتيجة هذا الاستدلال عند المعتزلة أن «اتفقوا.. [على] أنه تعالى ليس بجسم ولا عَرَضٍ، ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما مما يرجع إلى صفتها، فلذلك قالوا: إن من قال بجواز المكان عليه والجوارح والأعضاء والنزول والصعود وسائر ما يصح في الجسم فهو مشبه»^(٣).

وأما الجهمية فقد زادوا على ذلك بنفيهم للأسماء الحسنى عن الله^(٤).

بل إن الغلاة منهم قد نفوا النقيضين عن الله تعالى، فقالوا: هو لا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا حي ولا ميت، ولا قادر ولا عاجز، ولا هو موصوف ولا غير موصوف، وكذلك قالوا في جميع الصفات.

وعلة هذا القول: أن الإثبات يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات،

- (١) حقائق المعرفة في علم الكلام (٣٨٣).
- (٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (٣٤٧)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له (١٧٣)، ينايع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٥).
- (٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (٣٤٧-٣٤٨).
- (٤) انظر: الشامل للجويني-ت: النشار (٢٨٧-٢٨٨)، الملل والنحل للشهرستاني (٨٦)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٦٦)، شرح المواقف (٧١٣/٣).

وهو تشبيه، والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات^(١).

● **المسألة الثانية: معنى التمثيل عند الأشاعرة والماتريدية، واحتجاجهم به على نفي بعض الصفات.**

أولاً: معنى التمثيل عند الأشاعرة والماتريدية.

لقد ذهب غالب المتكلمين - من الأشعرية والماتريدية - إلى تعريف المماثلة بأنها:

الاشتراك والمساواة في جميع الصفات النفسية.

فمثل الشيء عندهم: هو مُشَارِكُهُ في جميع الصفات النفسية - والبعض يعبرُ ب: (الذاتية) - وذلك كمشاركة زيد لعمرٍ في الحيوانية والناطقية.

وقد عَرَّفوا الصفات الذاتية بأنها: ما يستحيل وجود الذات بدونها.

وذلك كالتركيب للمركَّب، والقَدَم للقديم، والحدوث للحادث، والسواد للأسود.

قالوا: ومن لازم المشاركة في الصفات النفسية أمران:

١ - أن يجوز على أحد المتماثلين ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.

٢ - أن يَسُدَّ كلُّ منهما مَسَدَّ الآخر، ويقوم مقامه، وينوب منابه

(١) انظر: الشامل للجويني - ت: النشار (٢٨٨)، فضائح الباطنية للغزالي (٣٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١٥٨/١)، شرح المواقف (٦٨٨/٣).

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني (٤٧)، تمهيد الأوائل له (٤٤)، الحدود في الأصول لابن فورك (٩١)، شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٦٢)، الإرشاد للجويني (٣٤)، الشامل له - ت: النشار (٢٩٢)، أصول الدين للبيدوي (٣٤)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦١)، تبصرة الأدلة =

(وبعضهم يزيد: في حقيقته وماهيته)^(١).

قال أبو المظفر الإسفراييني: «الخالق لا يشبه الخلق في شيء؛ لأن مثل الشيء: ما يكون مشاركاً له في جميع أوصافه الجائزة، والواجبة، والمستحيلة، ويُعبّر عنه: بأن المثليين: كل شيئين ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسد مسدّه»^(٢).

ولهم في ذلك أقوال أخرى^(٣).

ثانياً: احتجاج الأشاعرة بنفي التمثيل على نفي بعض الصفات.

وأما استدلال الأشاعرة بنفي التشبيه على نفي بعض الصفات فينتظم بالمقدمات التالية (باعتبار تعريفهم السابق للتماثل):

المقدمة الأولى: أن الصفات الخبرية (كالوجه واليدين والساق)، والفعلية (كالاستواء والنزول) هي من الصفات الذاتية للأجسام، فوصف الله بها يستلزم أن يكون جسماً.

المقدمة الثانية: لو كان الله جسماً لكانت ذاته مماثلة لذوات الأجسام.

وتعليل هذه المقدمة: أن الأجسام متماثلة.

فذوات الأجسام عندهم واحدة متماثلة؛ لأن بعضها يماثل بعضاً في

= لأبي المعين النسفي الماتريدي (١/١٤٢-١٤٣)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري الماتريدي (٧٩-٨٠)، شرح العقائد النسفية للتفتازاني (٩٧)، تفسير روح المعاني للألوسي (٢٥/١٩)، وكذلك: لوامع الأنوار للسفاري (١/٩٤)، القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤).

(١) التبصير في الدين للإسفراييني (١٥٨)، وانظر بقية أقوال المتكلمين في معنى التشبيه والتمثيل في: الشامل للجويني - ت: النشار (٢٩٤).

(٢) انظر: أبحاث الأفكار (٢/٣٧)، شرح المواقف للجرجاني (٣/٢٥)، لوامع الأنوار للسفاري (١/٩٥) القائد للمعلمي (١١٤).

الصفات الذاتية، فهي متساوية في الجسمية، أي في كونها متحيّزة طويلة عريضة عميقة، فما تألف منه وجه الكلب عندهم يماثل ما تألف منه وجه القرد، وإنما الاختلاف بين الأجسام في الأعراض فقط (أي في الصفات، كالألوان، والأشكال، والخشونة والملاسة، ونحو ذلك).

المقدمة الثالثة: أن التمثيل بين الله وخلقه باطل.

وذلك لأدلة كثيرة شرعية وعقلية، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وغيره من الأدلة.

فالله تعالى لا يماثل شيئاً من المخلوقات، والمخلوقات لا تماثله في الصفات الذاتية؛ لأن الله قديم في صفاته الذاتية، والمخلوقات مُحَدَثَةٌ، فلا تماثله في الصفات الذاتية؛ فإن القِدَمَ صفة ذات للقديم، والحدوث صفة ذات للمُحَدَث.

فيبطل أن تكون ذات الله مماثلة لذوات الأجسام، وإلا لجاز عليها ما يجوز على ذوات الأجسام من التفرق والتمزق، والعدم والفناء، ولكانت مُحَدَثَةٌ مخلوقة، وهذا باطل.

ونتيجة المقدمات عندهم: وجوب نفي الجسمية عن الله، ومن لازم ذلك عندهم: وجوب نفي الصفات الخبرية (كالوجه واليدين)، والفعلية (كالاستواء والنزول) عن الله^(١).

يقول الآمدي من الأشاعرة - بعد أن ذكر الآيات الدالة على صفات الوجه، واليدين، والعينين، والنور، والساق، والقدم، والاستواء - : «واعلم أن هذه الظواهر - وإن وقع الاعتراض بها، بحيث يُقال بمدلولاتها ظاهراً من

(١) انظر حول هذا الاستدلال: أصول الدين للبيدوي (٣٤-٣٧)، التفسير الكبير للرازي (٢٧/١٣١-١٣٢)، وكذلك: التدمرية (١٢١)، درء تعارض العقل والنقل (٧/١١١).

جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي - فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف دائرة التشبيه^(١).

وقال صاحب الجوهرة:

وكل نصٍّ أُوهم التشبيها أوله أو قَوْض ورم تنزيها^(٢)

وبهذه الدعوى نفّوا غالب الصفات عن الله تعالى، وحرفوا النصوص الدالة عليها؛ وقالوا معللين هذا التحريف: «إن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك إنما هو: لنفي وَهْم التشبيه والتجسيم»^(٣).



□ المطلب الثالث □

قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.

● المسألة الأولى: مناقشة وقلب مفهوم التمثيل عند المتكلمين.

وذلك من خلال النقاط التالية:

أ - مما تقدم بيانه من مفهوم التشبيه عند طوائف المتكلمين، وآثار ذلك

(١) غاية المرام (١٣٧-١٣٨)، وانظر: المرجع السابق (١٧٩)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٧٦، ١٠٩-١١٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي-ت: حسين آتاي (٥١-٥٢)، دفع شبه التشبيه لابن الجوزي (١٠١، وما بعدها)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٤٢)، غاية المرام للآمدي (١٧٩)، عمدة القاري للعيني (٨٨/٢٥)، شرح المقاصد (٦٧/٢، ١١٠)، إشارات المرام للباضي (١٥٥-١٦٩)، شرح جوهرة التوحيد للباجوري (١٢٩-١٣٢)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (٢١٥-٢٢٠)، وانظر كذلك: الصواعق المرسله لابن القيم (١/٢٣٨-٢٣٩).

(٢) جوهرة التوحيد مع شرح الصاوي (٢١٥).

(٣) شرح المقاصد (١١٠/٢)، وانظر: الاعتقاد لليهقي (٩٠، ١١٧-١١٨).

المفهوم، يتبين لنا بجلاء مدى الاضطراب الذي وقع منهم في الاحتجاج بالتشبيه على نفى ما نفوه، فهؤلاء ليس لهم ضابط محدد في الاحتجاج بالتشبيه، بل كل من أثبت شيئاً ونفى شيئاً عن الله سعى جاهداً ليبين أن ما نفاه يلزمه التشبيه، وأن ما أثبته ليس كذلك.

بل إنهم قد اختلفوا خلافاً شديداً في تعريف التمثيل، حتى وقعوا في أعظم التناقض، فتارة يزعمون أن التمثيل المنفي في القرآن إنما هو التمثيل في الذات، لا في الصفات^(١)، وتارة ينفون ذلك^(٢)، وتارة يقولون بنقيض ذلك، وأن التمثيل في المنفي إنما هو في بعض الصفات، وأما ذاته تعالى فمماثلة لسائر الذوات^(٣)، ومنهم من يقول: المماثلة المنفية هي المشاركة في أخص صفات النفس، ومنهم من يقول: في كل صفات النفس، إلى آخر تلك الأقوال التي لا زمام لها ولا خطام.

فصاروا إزاء قضية التشبيه في: ﴿قَوْلِ مُخْتَلَفِ ۙ يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنَ أَيْكَ﴾ [الذاريات: ٨-٩]، فهم قد فرقوا بين المتشابهات، وجمعوا بين المختلفات، فكل من نفى شيئاً سمى من أثبته: مُشَبَّهًا مِمثَلًا، فالفلاسفة يسمون المعتزلة مشبهة، والمعتزلة يسمون الأشعرية مشبهة، والأشعرية يسمون أهل السنة بذلك^(٤)، حتى صار لفظ التشبيه عند هؤلاء لفظاً مجملاً مشتركاً، ليس له ضابط يضبطه، ولا حدٌ يبينه^(٥).

ب - والغلط الذي اجتمع عليه النفاة هو توهمهم أن إثبات الصفات أو

(١) كما قال بذلك الرازي في التفسير الكبير (٢٧/١٢٩-١٣٠).

(٢) انظر: تفسير روح المعاني للألوسي (٢٥/١٨).

(٣) كما قال بذلك بعض المعتزلة - كما في: المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزبيدي

(٨١)- وبعض قدماء المتكلمين، كما في: شرح المواقف للجرجاني (٣/٢٣-٢٥).

(٤) انظر: باب: (قلب الألقاب) - (قلب لقب المشبهة والممثلة)، من هذه الرسالة

(٥) انظر: بيان تليس الجهمية (١/٤٧٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/١٨٣).

بعضها يستلزم التمثيل، إذ لازم هذا الزعم أن يكون القرآن والسنة قد دلّا على التمثيل، والتمثيل كفر بالله، فالقرآن الكريم «الذي هو حجة الله على عباده، والذي هو خير الكلام وأصدق وأحسنه وأفصح، وهو الذي هدى الله به عباده، وجعله شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، ولم ينزل كتاب من السماء أهدى منه، ولا أحسن ولا أكمل»^(١)، إلا أن هذا الكتاب الكريم - على قول هؤلاء - يكون قد دلّ على الكفر الصراح، وإنما التوحيد الحقّ هو ما قرّره في كتبهم!! ﴿أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [التحل: ٥٩].

بل قد صرح من ساء أدبه وفحش غلظه وعظمت على الله جراته منهم بأن من أصول الكفر: «التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة»^(٢)!، والله المستعان على ما يصفون، وكفى بأقوال هؤلاء سقوطاً أن يكون هذا مبلغها.

«وهل هذا إلا من جنس قول: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١]، فعضوه^(٣) بالباطل، وقالوا: هو سحر، أو شعر، أو كذب مفترى، بل هذا أقرب من قولهم من وجه، فإن أولئك أقروا بعظمة الكلام وشرف قدره وعلوه وجلالته - حتى قال فيه رأس الكفر: والله إن لكلامه لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمُغْدِق، وإن أعلاه لجني، وإنه ليعلو وما يُعلَى، وما يشبه كلام البشر - ولم يدع أعداء الرسول الذين جاهره بالمحاربة

(١) الصواعق المرسلّة (١/٢٣٩).

(٢) شرح أم البراهين للسنوسي، مطبوع مع حاشية الدسوقي (٢١٧-٢١٩)، وانظر: شرح الكبرى للسنوسي (٥٠٢)، دفع شبه من شبه وتمرد للحصني (٧، ١٣، ١٦-١٧).

(٣) قال ابن عباس: ﴿جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١]: «هم أهل الكتاب، جَزَوْوه أجزاء، فأمنوا ببعضه، وكفروا ببعضه». أخرجه البخاري في صحيحه (٣/١٤٣٥) ح (٣٧٢٩)، وأصل التّعضية: التجزئة والتقسيم والتفريق، انظر: معجم مقاييس اللغة (٤/٣٤٧)، لسان العرب (١٣/٥١٥).

والعداوة أن ظاهر كلامه أبطل الباطل وأبين المحال، وهو وصف الخالق سبحانه بأقبح الهيئات والصور»^(١).

قال شيخنا ابن عثيمين رحمته الله: «ومن اعتقد أن ظاهر نصوص الكتاب والسنة التمثيلُ فقد كفر، لأن تمثيل الله بخلقه كفرٌ، ومن زعم أن ظاهر الكتاب والسنة يقتضي الكفر فهو كافر؛ لأن الكتاب والسنة يقران الإيمان، وينكران الكفر»^(٢).

وهؤلاء المتكلمون إنما توهموا هذه اللوازم لمّا فسدت ألسنتهم وعقولهم، ولو كان في ظاهر الآيات ما يوهم التشبيه، أو (ما ظاهره الكفر) لكان أسعدَ الناس بذلك وأسرعهم إلى إظهاره هم مشركو قريش، الذين ما فتثوا يبحثون عن كل صغيرة وكبيرة مما توهموه محتملاً للطعن في الكتاب، ومع ذلك فلم يتعرض أحد منهم للطعن في الوحي بأنه موهم للتشبيه والتمثيل، وذلك لأن المشركين قد علموا - بسلامة ألسنتهم، وإن فسدت عقائدهم - أن هذا غير وارد أصلاً، «فالقوم - على شركهم، وشدة عداوتهم لله ورسوله ﷺ - كانوا أصحَّ أفهاماً من الجهمية الذين نسبوا ظاهر القرآن إلى هذه الصفة القبيحة، ولكنَّ الأذهان الغُلف، والقلوب العمي، والبصائر الخفَّاشية لا يكثر عليها أن تفهم هذا من ظاهر القرآن»^(٣).

ولالإمام ابن خزيمة رحمته الله كلامٌ حقق فيه هذا الأصل العظيم، وبين أن ثبوت الصفات - كالوجه وغيره - للخالق وثبوتها للمخلوق ليس من التمثيل في شيء، ومما قاله في ذلك:

«نحن نقول وعلمائنا جميعاً في جميع الأقطار: إن لمعبودنا - عز وجل

(١) الصواعق المرسله (١/٢٤٠).

(٢) شرح العقيدة السفارينية للشيخ ابن عثيمين (١٠٩).

(٣) الصواعق المرسله (١/٢٤٢).

- وَجْهًا كَمَا أَعْلَمْنَا اللَّهُ فِي مُحْكَمِ تَنْزِيلِهِ فَذَوَّاهُ بِالْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ^(١)...
ونقول: إن وجه ربنا القديم لا يزال باقياً، فنفى عنه الهلاك والفناء.

ونقول: إن لبني آدم وجوهاً كتب الله عليها الهلاك، ونفى عنها الجلال والإكرام، غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء التي وصف الله بها وجهه... ونقول: إن وجوه بني آدم مُحدثة مخلوقة، لم تكن فكُونها الله بعد أن لم تكن مخلوقة، أوجدها بعد ما كانت عدماً..

فهل يخطر يا ذوي الحجا ببال عاقل - مُرَكَّبٍ فِيهِ الْعَقْلُ، يفهم لغة العرب، ويعرف خطابه، ويعلم التشبيه - أن هذا الوجه شبيه بذاك الوجه... ولو كان تشبيهاً من علمائنا لكان كل قائل: إن لبني آدم وجهاً وللخنازير والقردة والكلاب.. وجوهاً قد شبّه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب!..

ولست أحسب أن أعقل الجهمية المعطلة عند نفسه لو قال له أكرم الناس عليه: (وجهك يشبه وجه الخنزير والقرد والكلب والحمار.. ونحو هذا) إلا غضب؛ لأنه خرج من سوء الأدب في الفحش في المنطق من الشتم للمشبه وجهه بوجه ما ذكرنا ولعله بعد يقذفه ويقذف أبويه..

فإذا لم تطلق العرب تشبيه وجوه بني آدم بوجوه ما ذكرنا من السباع.. فكيف يلزم أن يقال لنا: أنتم مشبهة^(٢).

وبهذا يعلم أن ليس كل من ادعى التنزيه - أو قصد التنزيه - أصاب التنزيه، فإن دعوى تنزيه الله عن النقص في ربوبيته أو عبادته قد ادّعاها قوم من الكفار ممن جعل الله شركاء أو شفعاء ووسطاء، تنزيهاً له - بزعمهم - عن أن يعبدوه مباشرة، ولكنهم وقعوا في أعظم الشرك والكفران، فكما

(١) يشير لقوله تعالى: ﴿وَيَبِّئْهُمْ رَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٧].

(٢) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/٥٣-٥٥).

ادعى أولئك المشركون التنزيه في عبادة الله فضلوا، ادعى المتجهمه التنزيه في صفاته فضلوا.

وقد أشار إلى ذلك الإمام عبد الرحمن بن مهدي رحمته الله، حيث قال - وقد ذكّر عنده أن الجهمية ينفون أحاديث الصفات، ويقولون: «الله أعظم من أن يوصف بشيء من هذا» - .

فقال عبد الرحمن بن مهدي: «قد هلك قوم من وجه التعظيم، فقالوا: (الله أعظم من أن ينزل كتاباً، أو يرسل رسولاً)، ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]، ثم قال: هل هلك المتجهم من جهة التعظيم؟ قالوا: (الله أعظم من أن نعبد، ولكن نعبد من هو أقرب إليه مِنَّا)، فعبدوا الشمس، وسجدوا لها، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]»^(١).

ج- وما ذكره كثير من المتكلمين من المساواة بين معنى التمثيل والتشبيه هو حكم غير مطابق، بل التماثل معنى زائد على التشبيه، فإن التشبيه قد يُطلق في اللغة بدون التماثل في شيء من الحقيقة، بل لمجرد المشاركة في جزء من المعنى ولو كان بعيداً، كمشابهة صورة الحيوان المرسومة لذلك الحيوان مع مخالفتها له في الحقيقة، وكاشتراك الموجدَيْن في أصل معنى الوجود، فهذا تشابه ومشاركة في أصل المعنى، ولا يستلزم التماثل بينهما.

والخطب في قول هؤلاء ليس في مجرد التسوية بين لفظ التشبيه والتمثيل، وإنما الخطب في لوازم هذا القول.

فإن نقي هؤلاء التشبيه عن الله وأرادوا به نفي التمثيل الذي نفته النصوص - كما هو قول طائفة منهم - فهذا المعنى حق، سواء كان نفيًا

(١) الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (١/٤٧٦-٤٧٧)، وانظر: لوامع الأنوار للسفاريني (١/١٠٤-١٠٧).

للتمثيل من كل وجه، أو نفيًا للتمثيل من وجه دون وجه.

وأما إن أرادوا بنفي التشبيه أن ينفوا أصل المعنى المشترك الكلي، وهو المشابهة بوجه من الوجوه - كما يقول بذلك الجهمية - فهذا القول باطل، وقد تقدم تفصيل بطلانه^(١).

د- وهؤلاء - الذين جعلوا ظاهر النصوص هو التشبيه، ثم نفوا ما زعموه ظاهراً - قد غلطوا من جهتين:

١- فتارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.

وهذا كدعواهم: أن ظاهر النصوص التشبيه، أو أن ظاهر نصوص المعية: مخالطة الرب لخلقه، وحلوه معهم، فتكون هذه الدعوى باطلة من أصلها.

٢- وتارة يُرُدُّون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل. وهذا كقولهم في حديث: «ينزل ربنا..» إن ظاهره النزول، وهو ممتنع، فيكون المعنى الذي ذكروه صحيحاً، ولكن ما ادَّعوه من أن النزول ممتنع على الله دعوى باطلة، لا دليل لهم عليها^(٢).

ه- وشبهة هؤلاء النفاة إنما تنكشف بما تقدم تقريره في مسألة القدر المشترك في الصفات، وأن القول به لا يستلزم التمثيل الذي جاءت النصوص بنفيه، بل التمثيل الذي نفته النصوص، والتشبيه الذي ذمه السلف لم يُرد به نفي شيء من الصفات، وإنما أريد به ما استلزم إضافة شيء من خصائص المخلوق للخالق أو العكس، وأما مجرد الاتفاق في الاسم وفي

(١) انظر: بيان تلبس الجهمية (١/٤٧٦-٤٧٧).

(٢) انظر: التدمرية (٦٩).

المعنى الكلي الذهني المطلق فإنه لا يستلزم التماثل عند الإضافة والتخصيص، ولو لزم ذلك للزم التماثل بين كل الأشياء، وللزم تبعاً لذلك نفي أصل الوجود والشيئية عن الله، وقد سبق تحرير القول في ذلك، فلا داعي لإعادته^(١).

وكما استقام لهؤلاء أن يثبتوا لله ذاتاً لا تماثل الذوات، ووجوداً لا يماثل وجود الموجودات، فيلزمهم بضرورة العقل أن يثبتوا له صفات لا تماثل الصفات، فإن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها، والقول في الصفات كالقول في الذات^(٢).

و- ثم يقال لهؤلاء: بالنظر لما وقع في لفظ (التشبيه) من اضطراب عظيم في معناه ومدلوله، حيث ألحقت به معانٍ أتفق على نفيها، وألحقت به معانٍ اختلف فيها، فلذلك لا يصح احتجاجكم بنفي التشبيه على نفي ما اختلف في دخوله تحت هذا الاسم، إذ لمنازعكم أن ينفي دخول هذا المعنى تحت التشبيه من الأصل، أو أن يثبت ذلك المعنى مع نفي التشبيه الموهوم^(٣)، ولا مدخل لكم إلى إبطال مذهبه من هذه الجهة، فليس الكلام هنا في الألفاظ، بل في المعاني، وإذا ثبت ذلك لم يبق إلا المصير إلى أحد أمور ثلاثة:

- فإما أن يُرجع إلى المعاني التي أتفق على نفيها مما يدخل في مسمى التشبيه.

(١) وانظر كذلك: بيان تلييس الجهمية (١/١٠٩، ٤٧٧).

(٢) انظر: التدمرية (٣١-٤٣).

(٣) وهذا ما يسميه الأصوليون: (القول بالموجب)، وهو (القول بالدليل مع منع المدلول)، وقد سبق بيانه وبيان قربه من قلب الدليل في ملحق (علاقة القلب بغيره من القوادح) ضمن الباب الأول من هذه الرسالة.

- وإما أن يُرجع إلى المعنى الشرعي واللغوي للتمثيل المنفي عن الله، والوقوف عنده.
 - وإما أن يُرجع إلى الأدلة الأخرى من الشرع أو العقل، الدّالة على إثبات ذلك المعنى المراد أو نفيه.
- وكل هذه الأمور الثلاثة لا تساعدكم على نفي ما نفيتموه من الصفات، بل هي على نقيض قولكم أقرب.
- وأما الاعتماد على المعنى الاصطلاحي المختص بطائفة معينة للفظ (التشبيه)، لمجرد أن تلك الطائفة جعلت ذلك المعنى تشبيهاً، فهذا ما لا يستقيم الركون إليه بحال، فإن «الاصطلاحات اللفظية ليست دليلاً على نفي الحقائق العقلية»^(١).

وإذا تقرر ذلك، بطل الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أو بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، على نفي شيء من الصفات، أو أنه لا يرى في الآخرة، أو أنه ليس فوق العرش، ونحو ذلك، فإن دخول مثل هذه المعاني تحت مسمى (المثل) و (الكفو) هو مما لم يقع الاتفاق عليه، ولم تدل عليه اللغة ولا الشرع، ولم تشهد الأدلة الصحيحة الأخرى بنفيه عن الله^(٢).

أولاً: مناقشة وقلب قول المعتزلة في معنى التشبيه، واحتجاجهم بنفيه على نفي الصفات.

سبق بيان تعريف المعتزلة للتشبيه، واحتجاجهم بنفيه على نفي الصفات، وذكر المقدمات الثلاث على ذلك الاستدلال، وكما يُعلم، فإن إبطال مثل

(١) التدمرية (٣٧).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/١١٣-١١٤)، التدمرية (١١٩).

هذا الاستدلال يُكتفى فيه بإبطال مقدمة واحدة من مقدماته، أو بإبطال نتيجته بطريق آخر، أو ببيان لازم من لوازمها الفاسدة، فكيف إذا كانت جميع مقدمات ذلك الاحتجاج فاسدة، وأفسد منها نتيجتها المناقضة لما علم بالضرورة من دلائل الشرع، وفيما يلي بيان بطلان ذلك الاحتجاج:

بطلان المقدمة الأولى، وهي تعريفهم للتمائل بأنه: المشاركة في أخص أوصاف النفس.

فيقال: إن تعريفكم للتمثيل بذلك تعريف باطل، ولم تقيموا دليلاً عليه، بل هو مجرد دعوى، وقد دل القرآن على نفي المماثلة بين أشياء مع اشتراكها فيما سميتوه: أخص الأوصاف، كنفي المماثلة بين قوم عاد وبين غيرهم، في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴿٨﴾﴾ [الفجر: ٦ - ٨]، وغيره من الأدلة، وقد تقدم بيان ذلك.

فالمماثلة المنفية عن الله: هي أن يوصف الله تعالى بما يختص به المخلوق.

ومن أوجه بطلان تعريفهم أن يقال للمعتزلة: على قولكم: (إن المماثلة هي المشاركة في أخص الأوصاف، وإن أخص أوصاف الله القدم، وأخص أوصاف المخلوق: الحدوث) فهل تقولون: إن المحدثات مماثلة لله في صفة الحدوث، أم مخالفة؟

فسيقولون قطعاً: هي مخالفة.

فيقال لهم: فعلى قولكم هذا فإنه يلزم أن لا يكون شيء من المحدثات مخالفاً لشيء آخر من المحدثات، بل يلزم أن تكون المحدثات جميعها متماثلة في صفاتها الخاصة والعامة أيضاً، لأنكم قد قررتم أن الاشتراك في الوصف الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات.

فيلزم على هذا أن تكون جميع المتضادات بل والمتناقضات متماثلة، وأن يكون الموت مماثلاً للحياة، والوجود مماثلاً للعدم، وبطلان ذلك معلوم بالضرورة^(١).

وإذا ما بطل تعريفهم للتمثيل، لم يعد في إثبات الصفات ما يوجب أن يكون تمثيلاً، فإن من أثبت الصفات لم يثبتها على وجه يضاف إلى الخالق فيها ما يختص بالمخلوق، بل أثبتها مع تمام التنزيه للخالق عن مماثلة شيء من صفات المخلوقات، وإذا كانت المماثلة قد تنفى بين صفات كثير من المخلوقات لاختلاف خصائصها (كقوة النملة وقوة الأسد)، فإن ما بين خصائص الخالق والمخلوق من الاختلاف والتباين أعظم بما لا قدر له من الفارق بين أدنى المخلوقات وأعلىها، فكيف يُعدُّ اتصافه بالصفات تمثيلاً؟!

بطلان المقدمة الثانية: وهي زعمهم أن أخصَّ أوصاف الله هي: القَدَم.

فإن الزعم بأن أخص ما يتصف به الربُّ هو صفة واحدة معيَّنة إنما هو تحكُّم لا دليل عليه، فإن مثبتة الصفات يقولون: أخصُّ وصفٍ للباري هو ما لا يتصف به غيره^(٢)، «وخصائص الرب التي لا يوصف بها غيره كثيرة، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه الحيُّ القيُّوم، القائم بنفسه، القديم، الواجب الوجود، المُقيِّم لكل ما سواه، ونحو ذلك من الخصائص التي لا تشركه فيها صفة ولا غيرها»^(٣).

فليس هناك صفة واحدة يقال عنها إنها أخصُّ وصف الإله، بل هي صفات كثيرة يختصُّ بها الباري عن غيره، بل إن «كل ما ثبت للرب تعالى من

(١) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٤٣-١٤٤).

(٢) انظر: التدمرية (١١٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/٤٦)، وانظر: نفس المرجع (١٠/٢٧٩)، بيان تلبس الجهمية (٢/٥٠٨).

الأسماء والصفات يختص به، مثل: أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه أرحم الراحمين، وأنه خير الناصرين، وأنه إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، وكل هذه الأمور وغيرها من أخص وصفه، ليست له صفة يماثله غيره فيها بوجه من الوجوه، بل كل صفة له فإنها تختص به، وتوجب امتيازها بها عن خلقه»^(١).

على أن تعيينهم للقدم بأنه أخص وصف الإله هو مما ينقلب عليهم، ويلزمهم القول بما فروا منه من وقوع التركيب في الحقيقة الإلهية^(٢)، فإن «من قال: (الْقَدَمُ أَحْصُ الْأَوْصَافِ) فيجب أن يبين أعمَّ الأوصاف؛ فإن الأخص إنما يتصور بعد الأعم، فما الأعم؟! فإن كان الوجود هو الأعم، والقدم هو الأخص: فقد التأمت حقيقة الإلهية من أعمَّ وأخص، فالأخص عين الأعم أو غيره؟ ويلزم على مساق ذلك ما ألزمتوه على الصفات»^(٣).

بطلان المقدمة الثالثة، وهي قولهم: لو كان للباري صفات قديمة، لكانت مثلاً لله:

وهذه المقدمة هي الأساس في هذه الحجة، وعليها تدور وتعتمد. وهي مقدمة باطلة من أصلها، متناقضة في نظمها، منقلبة على أهلها، حتى لو سلّم تنزلاً بصحة المقدمتين الأوليين، وبيان ذلك بما يلي:

١ - أن هذا الاستدلال استدلالاً مغلوط من أصله، ذلك أن المماثلة إنما يُتصَوَّرُ تحقُّقها بين شيئين متباينين، كمماثلة زيدٍ لعمرو، ومماثلة هذا الثوب لذاك، ونحو ذلك، وأما الصفات فإنها غير مباينة للذات حتى تُعقَد

(١) بيان تلبس الجهمية (٢/٥٠٨).

(٢) سيأتي تفصيل القول في التركيب في مبحث قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

(٣) نهاية الإقدام للشهرستاني (٢٠١).

هذه المقارنات أو المفارقات بينها وبين الذات، بل هي قائمة بالذات، ملازمة للذات، لا يمكن تصوّر انفكاك الذات عنها في الخارج، وإنما الذهن قد يفرض أحدهما فرضاً دون الآخر، مع قطعه باستحالة وجود ذات عرّيّة من الصفات في الخارج، وبهذا يبطل استدلالهم من أصله.

٢- أن هذه مقدمة مبنية على فرض المغايرة بين الصفة والموصوف، كما أن هذا الاستدلال مبنيٌّ على الاحتجاج بنفي تعدّد القدماء على نفي الصفات، وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه^(١)، وعلى سبيل الإجمال يقال: إن مما يعلم بضرورة العقل واللغة أن صفة الموصوف المُحدَث الممكن إذا وافقته في كونها مُحدثة ممكنة لم يلزم أن تكون مماثلة له، وإلا للزم أن تكون صفة الإنسان إنساناً آخر، وأن تكون صفة النبيّ نبياً، وأن يكون كل وصفٍ لخاتم النبيين ﷺ نبياً مثله! ومثل هذا الكلام سفسطة لا يقول بها عاقل، فكيف يوجب هؤلاء أن تكون صفة الإله إلهاً!

بل هو سبحانه إله واحد، متّصف بالصفات، مختصّ بما لا يماثله فيه غيره من صفات الكمال، متنزّه عن صفات النقص مطلقاً، وعن أن يكون له كفاءٌ في شيء من صفات الكمال^(٢).

وهؤلاء قد بنوا قياسهم هذا على تمثيل الله بخلقه - وبه ينقلب استدلالهم عليهم - ذلك أنهم رأوا بعض صفات المخلوق مما يصح انفصالها عنه، ومقارنتها بصاحبها، كأنفصال يد الحيوان عنه، وهذا ولا شك من معالم النقص في صفات المخلوق، إلا أن هؤلاء قد توهموا جواز هذا المعنى في حقه تعالى - وإن لم يصرحوا به - فعقدوا المقارنة وفرضوا

(١) ينظر: مبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٩٥)، الصفدية (٢/٢٢٨)، وانظر كذلك: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٨).

المماثلة بين الصفة منفكّة عن موصوفها، وبين الموصوف منفكّا عن صفته، عقدوا ذلك في المخلوق، ثم عقدوا ذلك في الخالق، وقد غاب عن هؤلاء فرق جوهريّ بين صفات الخالق والمخلوق، ألا وهو أن صفات المخلوق ممكنة قابلة للزوال، وصفات الخالق واجبة يمتنع عليها الزوال، فمجرد المقارنة وفرض المماثلة مبني على جواز المفارقة والمباينة، والمفارقة والمباينة في حقّ صفاته تعالى ممتنعة، فكان استدلالهم مبنياً من أصله على فرض وتوهم ممتنع، فكان استدلالاً باطلاً ممتنعاً.

وإذا كان هذا القياس ممتنعاً حتى في المخلوق كما سبق (وإلا لكانت صفة النبي نبياً، وصفة العرش عرشاً، وصفة المَلِكِ ملكاً) مع أن هذه الصفات جائزة، فامتناعه في حقّ الله - الواجب الوجود بذاته وصفاته - أشدّ امتناعاً.

٣ - أن هؤلاء قد ذكروا في تعريفهم للتماثل الممتنع ما يدل على عدم دخول الصفات في ذلك.

ومن ذلك على سبيل المثال ما قاله إسماعيل بن علي الزيدي^(١) في بيان معنى لفظ (التشبيه): «الأصل أن هذا اللفظ يستعمل في أصل اللغة في شيئين يشتركان فيما به يتميز أحدهما من سائر الأشياء مما يتناوله الحواس، نحو الصور والأشكال والهيئات، ولهذا يُقال: إن الإنسان يشبه الإنسان، وإن البرّ يشبه البر، ولا يشبه الشعير»^(٢).

(١) هو إسماعيل بن علي بن أحمد الزيدي، أبو القاسم البستي، تعلم الكلام والجدل، التقى بالقاضي عبد الجبار وبالشريف المرتضي، وبأبي حسين البصري والباقلاني، طبع له كتاب: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، وتوفي عام (٥٤٢٠هـ).
انظر: مقدمة التحقيق لكتابه السابق.

(٢) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨).

فهذا اعتراف منه بنفي المشابهة بين البر والشعير، مع اشتراكهما في صفات كثيرة، كالجسمية والنمو والاقنيات بهما وغير ذلك، فإذا لم يكن هذا تشبيهاً فما باله يجعل وصف الله بالصفات - مما به المشاركة في اللفظ وأصل المعنى مع المخلوقات - تشبيهاً؟!

بل إنه قد قال بعد ذلك: «التشبيه الذي هو كفر وباطل هو: أن تصف الله بما يقتضي حدوثه، أو حدوث معنى فيه، أو حدوثه على وجه، أو مشاركة غيره له في أخص ما له، أو لذلك الغير من الصفات، فأما إجراء أوصاف عليه وعلى غيره لحصولها لهما فليس بتشبيه، نحو قولنا: عالم وقادر وحي^(١)، وهذا تصريح آخر منه بأن إثبات الصفات لا يُعدُّ تشبيهاً، فما باله ينكر قيام الصفات بالله تعالى، ويُعدُّ منكريها قائلين بمثل قول النصارى بالأقانيم، أو قول المشركين بالآلهة، أو قول الثنوية^(٢) بالأصلين^(٣).

٤- ثم إن لفظ (الغير) - الذي ذكروه عندما عرفوا التمثيل الممتنع بأنه: «مشاركة غيره له في أخص ما له أو لذلك الغير من الصفات»^(٤) - لفظ (الغير) هنا لفظ مجمل، فالغيرية التي يمتنع اشتراكها مع الله في القدم هي

(١) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨)، وانظر: نفس المرجع (١١٣).

(٢) الثنوية أو أصحاب الثنية هم الذين يزعمون أن العالم صادر من أصلين، وهما: النور والظلمة، فالتنوير إله الخير، والظلمة آلهة الشر، وقالوا بأزليتهما وقدمهما، وتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والاجناس والأبدان والأرواح، ويندرج فيهم عدة فرق: المجوس، والديسانية والمانوية وغيرهم. انظر: الملل والنحل (١/٢٤٤)، الجواب الصحيح (١/٣٥١) (٢/١١٣)، شرح المواضع (٣/٦٥، ٧٧، ٩١)، حز الغلاصم (١٠٨).

(٣) انظر: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق (٧٠، ١١٧).

(٤) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨).

غيرية الذوات المباينة، كالألوهة الأخرى، ومنه ما عناه النصارى في أقانيمهم، وعلى هذا فلا يصح أن يطلق القول بأن الصفات القائمة بالله تعالى (مغايرة له)، فإنها ليست ذواتٍ مستقلة قائمة بنفسها، بل لا يمكن تصور قيامها بذاتها خارجةً مستقلةً عن موصوفها، بل لا يمكن أن يُتَصَوَّر الموصوف مجرداً عن تلك الصفات، فعلم بهذا أن إثبات الصفات غير داخل أصلاً في تعريفهم للتمثيل - على التسليم به - وسيأتي مزيد تفصيل للفظ (الغير) والكشف عما لحقه من إجمال في المبحث القادم.

على أن البعض ذكر للمعتزلة طريقة أخرى في الاحتجاج بالتمثيل على نفي الصفات، وهي طريقة مبنية على قاعدتهم السابقة في أن المماثلة تثبت بالاشتراك في أخص الأوصاف، ثم قالوا في صفة العلم مثلاً: إن العلم له ثلاثة أوصاف:

١ - أعمها: وصفه بأنه موجود.

٢ - وأوسطها: وصفه بأنه عَرَضٌ.

٣ - وأخصها: وصفه بأنه علم.

قالوا: فالمماثلة تتحقق بين الشئين إذا تشاركا في أخص الأوصاف، أي صار كلُّ منهما موصوفاً بأنه ذو علم، ولهذا نفوا أن يكون العلم صفة قائمة بذات الله، لأنه أخص الأوصاف^(١).

وهذه الطريقة يُرَدُّ عليها بنحو ما سبق، ويضاف على ذلك: أن هذه الطريقة - على فرض التسليم بها - فإنها تنقلب على أصحابها، وتلزمهم القول بجواز اتصاف الله بالصفات مع نفي المماثلة، كما جوّزوا المشاركة في الوجود بين الباري وبين الكائنات مع عدم تحقق المماثلة.

(١) انظر: البداية من الكفاية لنور الدين الصابوني الماتريدي (٥٧-٥٩)، (بواسطة رسالة: الماتريدية لشمس الدين الأفغاني/١/٥٦٦).

وبيان ذلك أن يقال لهم: لماذا قلتم إن أخصّ أوصاف العلم هو كونه علماً؟ هناك صفات أخرى للعلم أخص من كونه علماً، فمثلاً: كون العلم كلياً أو جزئياً، عاماً أو خاصاً، واجباً أو جائزاً، صحيحاً أو باطلاً، سابقاً لوقوع الشيء أو لاحقاً، إلى غيرها من الصفات التي هي أخص من مطلق وصف العلم، بل إن من أوجه التخصيص المحتملة لصفة العلم كون هذا العلم مختصاً بهذا العالم المعين، وكون العلم الآخر مختصاً بغيره من العالمين.

فإذا تقرّر ذلك - وبرجعنا إلى تعريفكم للتمائل، وهو المشاركة في أخصّ الأوصاف - أمكننا أن نقول بنحو ما قلتم في الوجود: إن وصف المخلوق بالعلم ووصف الخالق بالعلم لا يستلزم التماثل؛ لأن علم المخلوق مخالف لعلم الخالق في أوصاف كثيرة أخص من مطلق العلم، فعلم المخلوق ناقص حادث جائز خاص قاصر جزئياً قابل للغلط... إلى غير ذلك من أوجه النقص والقصور، بل يقال: إن علم المخلوق مناسب لذات المخلوق الناقصة القاصرة، وهذا بحد ذاته موجبٌ لخصوصية علمه عن مطلق صفة العلم.

بينما علم الخالق كامل واجب عام لا يخفى عليه شيء من الكليات والجزئيات، مناسب لذاته الكاملة.

فَتَحَقَّقْ أن تعريف المعتزلة للتمثيل (المشاركة في أخص الأوصاف) لا يقتضي امتناع وصف البارئ بالصفات، بل يقتضي جواز ذلك، وأنه لا يستلزم التماثل، وهذا كافٍ لقلب تعريفهم عليهم، إذ إن تعريفهم الذي استدلوا به على امتناع قيام الصفات بالبارئ قد تحقّق أنه يقتضي جواز قيام الصفات به مع نفي المماثلة فيما يختص به تعالى، وحكم الجواز مناقض لحكم الامتناع، فانقلب دليلهم وتعريفهم عليهم.

فكما قلتم إن السواد غير مماثل للبياض، بل مخالف له لاختلافهما في أخصّ وصفيهما، وأن هذا لا يمنع أن يشتركا في الصفات الأعم (كالعرضية واللونية والوجود).

فيلزمكم أن تقولوا: إن المخلوق غير مماثل للخالق، بل مخالف له، لمخالفته فيما يختص به الباري من وجوب العلم وشموله مثلاً، وأن هذا لا يمنع من وقوع المشاركة فيما سوى ذلك، كأصل صفة العلم، وما قيل في العلم يقال في غيره من الصفات.

٥ - أن قول المعتزلة في نفي الصفات لثلاث تشارك الله في أخص أوصافه (القدّم) ينتقض وينقلب عليهم فيما قالوه من أن المعدوم شيء ثابت في العدم، فإن المعتزلة يقولون عن المعدومات الممكنات إنها أشياء، وإن حقيقتها وماهيتها وأعيانها ثابتة وموجودة في العدم، وإنها قديمة وأزليّة، وإنها غير مجعولة ولا مخلوقة^(١).

فهذه الأشياء التي أثبتوها في العدم قد شاركت الربّ في أخصّ أوصافه عندهم، ألا وهو (القدّم)، فيلزمهم على قاعدتهم في نفي التمثيل أن تكون هذه الأشياء آلهة، فيكونون قد أثبتوا الله تعالى ما لا حصر له من الشركاء في ربوبيته، بل إن طريقتهم في نفي الصفات - لو سلم بصحتها جديلاً - لكان المحذور اللاحق بهم أشد من المحذور الذي يلحق مثبتة الصفات، ذلك أن من أثبت الصفات لم يثبتها ذواتٍ مستقلة قائمة بأنفسها، بل أثبتها قائمة بالربّ، لا يتصور انفكاكها عن الذات أصلاً، بخلاف قول المعتزلة حين قالوا بثبوت المعدومات، حيث أثبتوها قائمة بأنفسها، قديمة، غير مخلوقة ولا مجعولة، فكان قولهم هو الأقرب والأليق بقول أصحاب الأقانيم من

(١) سبق بيان هذه المسألة وتوثيق الأقوال فيها والجواب عن حجج المخالفين في مبحث قلب الأدلة التي استدلت بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

النصارى، فدليلهم في نفي الصفات انقلب عليهم في شيئية المعدوم.
ثانياً: مناقشة قول الأشاعرة، وقلب احتجاجهم بنفي التشبيه على نفي
الصفات الخبرية والفعلية.

تقدم ذكر احتجاج الأشاعرة بنفي التشبيه على نفي صفات الله الخبرية
والفعلية، والمقدمات الثلاث التي انتظمت استدلالهم به.

وقبل مناقشة مقدمات دليلهم على التفصيل يقال على سبيل الإجمال: إن
الاحتجاج بهذه الطريقة على نفي الصفات الخبرية أو الفعلية هو من
المصادرة على المطلوب^(١)، وذلك أنهم قد احتجوا على نفي تلك الصفات
بنفي التشبيه، ثم جعلوا معنى التشبيه أن يتصف بهذه الصفات، فأدخلوا
نتيجة الدليل في نظم ذلك الدليل، وبطلان هذا معلوم عند أهل الأصول،
فإن مخالفهم يقول بموجب النفي للتشبيه، ولكنه يمنع أن يكون إثبات تلك
الصفات تشبيهاً.

وعلى هذا يقال: إن كون التمثيل منفيًا عن الله - كما في المقدمة الثالثة
لذلك الاستدلال - هو مما لا ريب فيه ولا نزاع، وقد تقدم تقريره
والاستدلال عليه، وإنما النزاع فيما زعموه في المقدمتين الأوليين من كون
اتصاف الباري بتلك الصفات يستلزم التجسيم، وأن الأجسام متماثلة، كما
ينازعون أيضاً في تعريفهم للتمثيل المنفي عن الله، وما رتبوه عليه من لوازم،
وبهذا فإن الرد عليهم يكون بما يلي:

أولاً: مناقشة تعريفهم للتمثيل. وذلك من خلال النقاط التالية:

١ - أن تعريفهم للصفات التي يمتنع الاشتراك فيها تعريف لا دليل

(١) المصادرة على المطلوب: «هي جعل المطلوب مقدمة في إثبات نفسه بعبارة أخرى»
الرد على المنطقيين لابن تيمية (٢٢٨)، وانظر: التعريفات للجرجاني (٢٧٧)،
الكليات للكفوي (٤٤٨)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/٣٨٢).

عليه، ولا ضابط له، فقولهم: إن التمثيل الممتنع هو الاشتراك في الصفات الذاتية، وإن الصفات الذاتية هي: (ما يستحيل وجود الذات بدونها) يقال فيه: هذا الضابط إن أمكنكم تصويره وتطبيقه على صفات بعض المخلوقات، فكيف يمكنكم تطبيقه فيما يتعلق بالباري؟، وكيف تأتّى لكم أن تجعلوا صفة (الوجه) - على سبيل المثال - مما لا يستحيل وجود الذات بدونها بينما صفات (العلم) و (السمع) و (البصر) لم تجعلوها كذلك؟.

٢- ثم يقال: على فرض صحة تعريفكم للتمثيل، فإنه ليس فيه ما يمنع اتصاف الباري بما نفيتموه من الصفات، فهل في كون الباري موصوفاً بالعلو الذاتي ما يستلزم اشتراكه مع خلقه في جميع الصفات النفسية؟! كلاً، ولا في كونه موصوفاً بالوجه واليدين والنزول ونحو ذلك، وليس في مثبتة الصفات الخبرية والفعلية من أهل السنة والجماعة من يقول بمشاركة الباري لخلقها في جميع الصفات النفسية - كما هو تعريفكم للتمثيل - بل ولا في المجسمة الممثلة من يزعم ذلك.

كما أنه لم يزعم أحد من أهل السنة أن ما أثبتوه من صفات الباري تقوم مقام صفات المخلوق، وتَسُدُّ مَسَدَّهَا، وتَنُوبُ مَنَابِهَا، ولا أن صفات الباري يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوق، ويجب لها ما يجب لها، ويمتنع عليها ما يمتنع عليها - كما هو تعريفكم للمثليين - بل قد قرروا نقيض ذلك، فصفات المخلوق - كذاته - جائزة عليها الفناء، واجب عليها الحدوث، ممتنع عليها القدم، وصفات الباري تعالى - كذاته - واجبة قديمة، ممتنع عليها الفناء والحدوث، فأين التشبيه المزعوم.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه: يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له.

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما

يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة^(١).

وبهذا ينقلب تعريفهم عليهم - كما انقلب تعريف المعتزلة - وذلك أن تعريفهم للتمثيل لا يكون مانعاً من اتصاف الله بما نفوه من الصفات، على النقيض مما قصدوه من هذا التعريف، بل يكون حاكماً بجوازه وإمكانه، وهذا كاف في انقلابه.

- وقد نبّه إلى هذا الرد العلامة المُعَلِّمي رَحِمَهُ اللهُ، وقرر أننا لو اعتبرنا أيّاً من التعريفات التي ذكرها المتكلمون في حدّ التمثيل، فليس فيها ما يمنع إثبات نصوص الصفات.

وذلك أن إثبات الصفات للباري ليس فيه ما يستلزم إثبات المناظرة بين الله وبين خلقه (كما هو التعريف اللغوي للتمثيل)، وليس فيه ما يستلزم مشاركة الله لخلقه في جميع الصفات النفسية (كما هو تعريف أكثر المتكلمين للتمثيل)، ولا مشاركته في أخص وصف النفس (كما في تعريف المعتزلة له)، فإذا حُمِلت المماثلة المنفية في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] على واحد من هذه المعاني فليس بين الآية وبين شيء من المعاني الظاهرة لنصوص الصفات منافاة ما^(٢).

٣ - بل إنه قد صرح بعض المتكلمين من الصفاتية بأن المماثلة إنما تكون بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى إنه لو اختلف الشيطان في وصف واحد فلا تثبت المماثلة^(٣).

(١) التدمرية (١١٦-١١٧)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦٩/٣).

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤-١١٥). بتصرف.

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية للفتازاني (٩٧)، البداية من الكفاية لنور الدين الصابوني الماتريدي - ت فتح الله خليف، دار المعارف (٥٧-٥٩).

فعلى هذا الحد والحكم الذي قرره هؤلاء لا يكون أيُّ واحدٍ ممن أثبت الصفات لله داخلياً في مسمى التمثيل.

٤- ولهذا فإن الأمدي لمَّا نفى الصفات الخبرية والفعلية عن الله - كالوجه، واليدين، والعينين، والنور، والساق، والقدم، والاستواء - وذكر أن إثباتها لله: «انخرائط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف دائرة التشبيه». قال بعد ذلك:

«فإن قيل بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات، وأثبتناه بها من الصفات ليست على نحو صفاتنا، ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا، بل مُخَالِفَةٌ لصفاتنا، كما أن ذاته مخالفة لذواتنا، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه، ولا يسوق إلى التجسيم.

فهذا وإن كان في نفسه جائزاً، لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعي دليلاً قطعياً»^(١).

فيقال: إن كلامه هذا ينقلب عليه، ويُلزمه - وجوباً - أن يقول بإثبات تلك الصفات، ولا عبرة بما ذكره في آخره، ويبان ذلك بأن يقال: إنه قد أقر بأن العقل يجوّز إثبات الصفات على الاعتبار الذي ذكره، بمعنى أن العقل لا يمنع ذلك، فإذا كان العقل يجوّز وقوعه أو عدم وقوعه بقي ذلك الإثبات مستوي الطرفين من ناحية العقل، فصار العقل محايداً بل مُجَوِّزاً للاتصاف، لا يُثَبِّتُ ولا يَنْفِي، فلا بُدُّ من المصير إلى أدلة أخرى سوى العقل، وإذا رجعنا إلى الأدلة الأخرى، فسنجد أنها تدل بظاهرها على إثبات الصفات - حسب إقراره هو - فوجب بالعقل - على لازم قوله، فضلاً عن الشرع - أن تُثَبِّت، وامتنع تأويلها؛ لأن العقل كما تقدم قد حكم بالجواز في هذه القضية، فانقلب قوله عليه، وأما قوله «القول بإثباته من جملة الصفات

(١) غاية المرام (١٣٨).

يستدعي دليلاً قطعياً»، فيقال فيه أولاً: إن الأدلة الدالة على ما نفيت من الصفات لا تقل قطعيتها عما أثبتت منها، فأدلة العلو الذاتي مثلاً لا تقل عن أدلة صفة الكلام، إن لم تكن أكثر منها، ويقال ثانياً: إنه إذا ثبت بطلان المعارض العقلي - حسب إقرارك - كان الدليل المفيد للظن الغالب كافياً للإثبات، إذ غلبة الظن ترجح جانب الإثبات على جانب النفي، فليس لك أن تشترط يقينية الدلالة وترد ما أفاد غلبة الظن دون اليقين، وعليه فلو سلمنا - تنزلاً - أن نصوص الصفات التي نفاها لا تفيد اليقين، فإنها لن تقل عن إفادة غلبة الظن، فلزم على الاحتمالين إثبات الصفات.

ثانياً: نقد المقدمة الأولى من احتجاجهم بالتمثيل على نفي بعض الصفات.

وهي زعمهم أن وصف الله بالصفات الخبرية (كالوجه، واليدين، والساق) أو الفعلية (كالاستواء والنزول) يستلزم التجسيم.

والكلام في التجسيم سيأتي تفصيل القول فيه، وإبطال الاحتجاج به في مبحث التركيب والتجسيم، وخلاصة القول فيه أن لفظ الجسم ينظر إليه من ناحية اللفظ وناحية المعنى.

فأما لفظ (الجسم): فإنه لفظ مُحدَث مُجَمَل، لا يجوز إطلاقه على الله إثباتاً ولا نفيًا.

وأما من ناحية المعنى:

- فإن أريد به المعنى اللغوي للجسم (وهو البدن الكثيف) فإنه لا يطلق على الله.

- وأما المعاني الاصطلاحية للجسم:

- فإن أريد به تنزيه الله عما يجب أن ينزه عنه كمماثلة شيء من مخلوقاته، فهذا النفي حق.

وأما إن أريد بنفي الجسم: نفي ما أثبتته الله لنفسه من صفات

الكمال؛ فهذا النفي باطل، (وهو ما أراده هؤلاء من لفظ الجسم هنا)، ولا دليل لهم على نفيه، وإن سموه بما شاؤوا^(١).

بل إن الاحتجاج على نفي الصفات بنفي التجسيم (على اصطلاحهم السالف) يكون من المصادرة على المطلوب، وهي باطلة باتفاق، إذ حاصل قولهم أنهم نفوا تلك الصفات الخبرية والفعلية بحجة أنه يلزم من إثباتها التجسيم، ومن معنى التجسيم عندهم أن تكون الذات موصوفةً بهذه الصفات الخبرية أو الفعلية، فكانهم قالوا: يمتنع إثبات هذه الصفات الخبرية والفعلية بدليل أنه يلزم من ذلك أن يكون الله موصوفاً بها، فجعلوا الدليل - عند تمحيص قولهم - نفس النتيجة، وهذه هي المصادرة على المطلوب، بل هذا من التمويه والمغالطة اللفظية لا غير.

وبهذا تبطل المقدمة الأولى من مقدمات حجة التشبيه عند المتكلمين.

ثالثاً: نقد المقدمة الثانية من احتجاجهم بالتمثيل على نفي بعض الصفات.

وهي قولهم: (لو كان الله جسماً لكان مماثلاً للأجسام) - فمع ما تقدم من عدم إطلاق هذا اللفظ على الباري إثباتاً ولا نفيّاً - فإن هذه المقدمة لا دليل عليها.

ومع ذلك فإنه يقال: إن ما أراده المعطلة من هذه المقدمة هو مما يجزم ببطلانه، فإنهم إنما أرادوا بها أن الله لو كان موصوفاً باليد حقيقة لكانت يده مماثلة للأيدي، ولو كان موصوفاً بالاستواء حقيقة لكان استواؤه مماثلاً لاستواء المخلوقين، وكما يقولون: للزم أن «يكون على العرش حَسَبَ كَوْنِ الْمَلِكِ عَلَى السَّرِيرِ»^(٢).

(١) سيأتي التفصيل في لفظ (الجسم) في مبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٢) التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي (٣٧).

وقد سبق بيان بطلان هذه الدعوى، وأن إثبات الصفات لله - بل وإثبات القدر المشترك على ما تقدم تقريره - لا يلزم منه التمثيل. على أن هذه المقدمة مبنية على قولهم في تماثل الأجسام، وأنها متماثلة في الجسمية، وإنما تختلف في الأعراض.

والقول بأن الأجسام متماثلة افتراءً على اللغة وعلى الشرع، فليس في لغة العرب - التي نزل بها القرآن - أن السماء مثل الأرض، أو أن الشمس مثل القمر، أو أن الجبال مثل الأنهار، وليس في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية - بحيث يكون كل منهما له طول وعرض وعمق - فإنه مثل الآخر، ولا في هذه اللغة أن كل شيئين يشار إليهما إشارة حسيةً فإنهما متماثلان، بل وليس في اللغة أن كل شيئين اشتركا في التركيب من الجواهر المفردة - على التَّنَزُّل بشبوتها - أو من المادة والصورة فإن أحدهما مثل الآخر.

بل إن اللغة العربية التي نزل بها القرآن قد دلت على نقيض ذلك، وأن الشيتين قد يكونان مشتركين في الجسمية والنمو والحسّ والضحك وغير ذلك، ويكون أحدهما غير مماثل للآخر.

فقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [مَحَد: ٣٨]، فنفى الله المماثلة بين طائفتين من البشر، مع اشتراك الجميع بكونهم أجساماً، مما دلّ على أن الاشتراك في الجسمية لا يستلزم التماثل، وأن نفي المماثلة بين شيئين لا يستلزم نفي المشاركة بينهما ولو في معنى من المعاني الكليّة العامّة الذهنية، حيث اشترك هؤلاء الأقوام المذكورون في الآية في كثير من المعاني - كالحيوانية، والإنسانية، والجسمية - مع نصّ الآية على انتفاء التماثل بينهم، مما دلّ على بطلان قاعدة القوم القائلة بتماثل الأجسام.

كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِمْرًا ذَاتَ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴿٨﴾﴾ [الفجر: ٦ - ٨]، فحكم على هذه الأمة بعدم مماثلتها لبقية الأمم، مع اشتراك هذه الأمم في الجسمية وغيرها، فكيف يقال: إن كل جسم فإنه مماثل لكل جسم في لغة العرب؟! وإذا كان كذلك، فكيف يقال: إن الله لو كان متصفاً بالوجه أو النزول لكان مماثلاً لخلقه، والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله؟^(١)

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ولا ريب أن قولهم بتمائل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهيولى والصورة، ونحو ذلك. فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة فهذا يُبَيِّنُ على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة، وعلى أنها متماثلة وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك»^(٢).

والقول بتمائل الأجسام مبني على القول بالجواهر المفردة، «وأكثر العقلاء لا يقولون إن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة، لا جمهور أهل الملل، ولا جمهور الفلاسفة، بل جمهور أهل الكلام من الهشامية، والنجارية، والضرارية^(٣)، والكلابية، والكرامية، لا يقولون بذلك، فكيف

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٢/٦-١١٣) (١٧/٣١٨)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥١٧، ٥٨٨) (٢/٢٧٤)، درء تعارض العقل والنقل (١/١١٥-١١٧) (٤/١٩٥-١٩٨، ٢٠١) (٥/١٩٢، ٢٩٣) (٧/١١٣-١١٤، ٢٣١)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٣٢، ٥٩٩)، الصفدية (٢/١٦-١٧).

(٢) التدمرية (١٢١-١٢٢).

(٣) هم فرقة تنتسب إلى ضرار بن عمرو الكوفي، كان من تلاميذ واصل بن عطاء المعتزلي، ثم خالف المعتزلة في بعض المسائل، كقوله بخلق الأفعال، وإبطال التولد، وأن الله يُرى بحاسة سادسة، وله ضلالات حكاها أصحاب المقالات، مع موافقتهم لهم في تعطيل الصفات.

بمن عدا أهل الكلام من سائر أنواع أهل العلم، فإنهم من أعظم الناس إنكاراً لذلك»^(١).

على أن القائلين بالجواهر المفردة لم يُقَرُّوا جميعهم بتماثل الأجسام، بل كثير منهم قد قال باختلافها، وأن الأجسام مختلفة الحقائق، وحقاق هؤلاء قد أنكروا الحجج التي احتجوا بها على تماثل الأجسام، كما ذكر ذلك الرازي^(٢) والآمدي وغيرهما، بل إن أبا الحسن الأشعري قد جعل القول بتماثل الأجسام من أقوال المعتزلة التي أنكروها^(٣).

فالواجب على كل من دان الله بالإسلام أن يثبت لله ما أثبتته لنفسه من صفات الكمال، مع تنزيهه عن النقص وعن مماثلة المخلوقين، وإذا ثبت هذا بقي الكلام عن الأجسام الاصطلاحية وأحكامها بحثاً عقلياً، ولا يجوز أن يربط به شيء من دين المسلمين، أو أن تطلق مصطلحات هذا البحث العقلي على الرب إثباتاً ولا نفياً إلا بدليل، هذا لو نطق باللغة العربية، فكيف إذا أحدث معنى مبتدعاً آخر؟!

ونفي هؤلاء للتمثيل بهذا المعنى المُخترع هو مما ينقلب عليهم، إذ

= انظر: مقالات الإسلاميين (٢٨١)، التبصير في الدين (١٠٥)، الفرق بين الفرق (٢٠١)، الملل والنحل (٩٠/١)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٦٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٠٢/٣).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢٠١/٤)، وانظر: نفس المرجع (٢٣١/٧)، منهاج السنة النبوية (٥٣٢/٢، ٥٩٩).

(٢) الرازي قد اضطرب قوله في هذه المسألة، فمرة يثبت التماثل، ومرة يثبت عدمه، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧٨/٣) (١٧٦/٤)، بيان تليس الجهمية (٥٢٢/١)، الصواعق المرسله (١٢٦٠/٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٤٥/١٧، ٣١٧)، درء تعارض العقل والنقل (٩٩/١) (٧٨/٣) (٢٠١/٤)، بيان تليس الجهمية (٥٢٢/١) (١٩٣/٢)، منهاج السنة النبوية (٥٩٩-٦٠٠)، وانظر: الإبانة للأشعري (١٣٥).

يلزمهم منه كون الربِّ مماثلاً لكل شيء، وهذا ما بينه شيخ الإسلام بقوله: «إذا قيل هو حي ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور، وعليم وقدير وسميع وبصير ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور: كان ما دل عليه السمع مطابقاً لما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له في أمر من الأمور.

وأما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلاً لما له حقيقة أو صفة أو قدر: فهذا باطلٌ عقلاً وسمعاً، فليس في لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ (المثل) على مثل هذا، وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلاً لكل موصوف، وكل ما له حقيقة مماثلاً لكل ما له حقيقة، وكل ما له قدرٌ مماثلاً لكل ما له قدر، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلاً لكل موجود.

وهذا مع أنه في غاية الفساد والتناقض لا يقوله عاقل، فإنه يستلزم التماثل في جميع الأشياء، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط، وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلاً لكل شيء، فلا يجوز نفي مماثلة شيء من الأشياء عنه، وذلك مناقض للسمع والعقل، فصار حقيقة قولهم في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل»^(١).

والحاصل أنه لا بد من التعبير باللفظ الشرعي عن المعنى الشرعي الذي لا لبس فيه، وأما المعاني التي لم يدل الشرع عليها فلا يجب على الناس اعتقادها، وحينئذٍ فليس لأحد أن يدعو الناس إليها.

فإذا كان مُعْتَقِدُ الشخص أن الأجسام متماثلة، وأن الجسم مركب: لم يكن له أن يبتدع النفي بهذا الاسم، وينظر على معناه الذي اعتقده بعقله،

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١١٧-١١٨).

بل ذلك المعنى المعلوم بالشرع والعقل يمكن إظهاره بعبارة لا إجمال فيها ولا تليس، كالقول بأن الله ليس كمثل شيء، وأنه لا سميَّ له، ولا كفو له، ولا يندَّ له، فهذه عبارات القرآن تؤدي هذا المعنى بلا تليس ولا نزاع.

وإن كان مُعْتَقَدُهُ أن الأجسام غير متماثلة ولا مرَّجَّة، وأنَّ كل ما يُرى وتقوم به الصفات فهو جسم: لم يكن له أن يتدع في دين الإسلام قوله: (إن الله جسم) وينظر على المعنى الصحيح الذي دل عليه الكتاب والسنة، بل يكفيه إثبات ذلك المعنى بالعبارات الشرعية، وأن يُثبِت ما أثبتته الله ورسوله من علمه وقدرته وسائر صفاته^(١).

وبما تقدم بيانه يتبين بطلان تعريف الأشاعرة للتمثيل، وطريقتهم في الاحتجاج بنفيه على نفي الصفات الذاتية أو الخبرية عن الله.

● المسألة الثانية: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.

إن احتجاج المعطلة بالتشبيه على نفي الصفات ينقلب عليهم من وجوه، ومنها ما يلي:

الوجه الأول من قلب دليل التشبيه: أن تنزيه الباري يستلزم على التحقيق إثبات الصفات لا نفيها.

فيقال لمن احتج بالتنزيه على نفي الصفات: إن تنزيه الباري عن النقص أو عن المثل يستلزم إثبات الصفات، لا نفيها، فاحتجاجكم بالتنزيه مقلوب عليكم. فأما النوع الأول من التنزيه - وهو تنزيه الله عن النقائص - فيقال فيه: إن تنزيه الله عن صفات النقص لا يكون كاملاً بمجرّد النفي؛ لأن النفي

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٣١٨-٣٢٠) بتصرف، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/٣١٥-٣١٦).

المحض لا مدحة فيه ولا محمدة، إذ العدم متحقق فيه ذلك النفي، وليس في ذلك مدح له، بل لا يتحقق المدح إلا بما يتضمن إثباتاً، وأما النفي المحض فهو عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء أصلاً، فضلاً عن أن يكون كمالاً ومدحاً، بل هو نقص كُله، وإنما يتم المدح بالنفي إذا كان ذلك النفي يتضمن أمراً وجودياً ثبوتياً، ولا يكون ذلك - فيما يتعلق بالله - إلا بإثبات الأوصاف الثبوتية له تعالى.

وهذا أمر بين لمن استقرأ نصوص النفي في الكتاب والسنة، فإن كل ما ورد من نفي شيء عن الله، فإنما هو لإثبات كمال ضده، وذلك أن الله تعالى قد نفى عن نفسه ما يناقض ثبوت الصفات والأفعال، فنفي أموراً عدمية، والنفي للعدم هو إثبات لضده، ومن ذلك: أن الله قد تمدح بنفي السنة والنوم المتضمن كمال الحياة والقيومية، ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال الصمدية والغنى، وغير ذلك.

وأما أن يتمدح بنفي محض لا يتضمن إثباتاً، فهذا ما لم يقع أبداً؛ لأن ذلك ليس بمدح على التحقيق، بل هو تنقص وتمثيل بالمعدومات، والكامل لا يوصف بأمر يشترك هو والمعدوم فيه^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته: «وهذا أصل مستمر، وهو أن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتاً لا مدح فيه ولا كمال، فلا يمدح الرب نفسه به، بل ولا يصف نفسه به، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوت، كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصف الرب تعالى بها نفسه، وأنها تتضمن اتصافه بصفات الكمال الثبوتية»^(٢).

(١) انظر: التدمرية (٥٧، ١٤١)، حادي الأرواح لابن القيم (٢٠٢-٢٠٣)، الصواعق

المرسلة (١٠٢٣/٣-١٠٢٤) (١٣٦٧/٤-١٣٦٩)، بدائع الفوائد (١/١٦٩).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/٣١٩).

وقد أشار إلى هذا المعنى الإمام عبد العزيز المكي، وذلك في مناظرته لبشر المريسي عند الخليفة المأمون، حين سأله المكي عن علم الله تعالى، فقال بشر: «أقول: لا يجهل»، فجعل يُكرّر السؤال عليه، وبشر يحيد عن الجواب إلى قوله: لا يجهل^(١)، فكان مما قاله الإمام المكي ﷺ: «إن نفي السوء لا تثبت به المدحة، قال بشر: وكيف ذلك؟ قلت: إن قولي: هذه الأسطوانة لا تجهل ليس هو إثبات العلم لها...»^(٢)، فبيّن أن المدح المُستحقّ لله لا يكون على طريقة الجهمية القائمة على مجرد النفي، بل لا يكون إلا بالإثبات، فتتزيه الله عن النقص إنما يتم بإثبات الصفات.

وأما النوع الثاني من التنزيه - وهو تنزيه الله عن المثل - فإنه يدل أيضاً على إثبات صفات الكمال لله أيضاً، ذلك أن نفي المماثلة بين شيئين يقتضي ثبوت ذاتين موجودتين موصوفتين، حتى يتحقّق نفي المماثلة بين تينك الذاتين وصفاتهما.

فلا يمكن أن يقال: إن ذلك الشيء لا يشبه ذلك الشيء مع أن أحدهما لا حقيقة له، فإن نفي التماثل بين شيء ولا شيء لا يستقيم في العقل ولا في اللسان، «فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه حتى يصح أنه ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية، ولا مجرد^(٣) عدم المثل - إذا لم يفد ثبوت أمر وجودي - كان صفةً للعدم، فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو حقيقة يستحق بها واحداً»^(٤)، فبطل بذلك قول من نفي عن الله الوجود والعدم، أو من قال: إن الله لا يطلق عليه: شيء، احتجاجاً بنصوص نفي التمثيل.

(١) ومن هنا اشتهرت هذه المناظرة وسمّيت ب- (الحيدة).

(٢) الحيدة والاعتذار (٤٦)، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٤٧-١٤٨).

(٣) هكذا، ولعلها: ومجرد عدم المثل... بحذف (لا).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (١/٤٨٣)، وفي ط المجمع (٣/١٤٨).

ثم يقال: ومن كان له حقيقة ثابتة فلا بد أن يكون له صفات ثابتة، لأن وجود ذات مجردة من الصفات مما لا يجوزه عقل، بل كل ذات فهي ملازمة للصفات، وكلما كملت الذات، كانت أشد ملازمةً لصفات الكمال، و«التلازم بين الذات وصفات الكمال هو كمال الكمال»^(١)، فتحصّل أن نفي التمثيل دال على ثبوت ذات الله، متصفة بصفات، وأن هذه الصفات لا يماثلها صفات، كما لا يماثل تلك الذات ذات^(٢).

قال الإمام ابن قتيبة: «فنحن نقول كما قال الله تعالى، وكما قال رسوله، ولا نتجاهل، ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به نفسه»^(٣).

الوجه الثاني من قلب دليل التشبيه (وهو مقابل للوجه الأول): أن نفي التشبيه من كل وجه - على طريقة المعطلة - مآله نفي وجود الله، وهذا غاية التنقيص على النقيض من زعمهم التنزيه.

ولأجل ذلك - ولما وقف جمع من أئمة السنة على حقيقة قول الجهمية - قرروا أن مذهبهم يعود إلى نفي وجود الإله، وأنه ليس ثمة خالق يُعبَد.

ولهذا ذكر الإمام أحمد في مناظرته للجهمية أن حقيقة قولهم بنفي الصفات هو عدم إثبات الإله^(٤)، وقال عنهم: «إذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله سبحانه، ولا يشعر أنهم إنما يعود قولهم إلى

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٢٠٩/٥).

(٢) انظر: الصواعق المرسله (١٠٢٠-١٠٢٣) (١٣٦٧-١٣٦٩)، وسيأتي مزيد بيان

لذلك قريباً في الناحية الثانية من الوجه الخامس من قلب دليل التشبيه.

(٣) الاختلاف في اللفظ (٢٨).

(٤) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٠٩-٢١١)، بيان تلبيس

الجهمية (٣١٥-٣١٦).

فِرْيَةٍ فِي اللَّهِ، وَلَا يَعْلَمُ أَنَّهُمْ إِنَّمَا يَعُودُ قَوْلُهُمْ إِلَى ضَلَالَةٍ وَكُفْرٍ»^(١).

وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته الله: «وقول الجهمية: ليس كمثله شيء. يعنون: أنه لا شيء؛ لأنهم لا يشبتون في الأصل شيئاً، فكيف المثل، وكذلك صفاته ليس عندهم شيء»^(٢).

وقال الإمام ابن عبد البر رحمته الله: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يُكَيِّفُونَ شيئاً من ذلك، ولا يَحُدُّونَ فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع، والجهمية، والمعتزلة كلها، والخوارج فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحقُّ فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وهم أئمة الجماعة، والحمد لله»^(٣).

قال الإمام الذهبي^(٤) رحمته الله معلقاً على قوله: «صدق والله، فإن من تأوَّل سائر الصفات، وحَمَلَ ما ورد منها على مجاز الكلام، أَدَّاهُ ذلك السلب إلى تعطيل الرب، وأن يشابه المعدوم، كما نُقِلَ عن حَمَّادِ بن زَيْد أنه قال: مَثَلُ الجهمية كقوم قالوا: في دارنا نخلة. قيل: لها سعف؟ قالوا: لا. قيل: فلها كرب؟ قالوا: لا. قيل: لها رطب وقنو؟ قالوا: لا. قيل: فلها ساق؟ قالوا:

(١) الرد على الزنادقة والجهمية-ت: دغش المعجمي (٢١٢).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (٩٠٩/٢).

(٣) التمهيد (١٤٥/٧).

(٤) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، أبو عبدالله الذهبي، شمس الدين الدمشقي الحافظ للحديث، المحقق، مؤرخ الإسلام والمسلمين، ولد في دمشق سنة ٦٧٣هـ، كان أكثر أهل عصره تصنيفاً، ومن مصنفاته: تاريخ الإسلام الكبير، سير أعلام النبلاء، تذكرة الحفاظ وغيرها، توفي سنة ٧٤٨هـ.

انظر: الدرر الكامنة (٦٧/٣)، البدر الطالع-مطبعة السعادة (١١٠/٢).

لا. قيل: فما في داركم نخلة»^(١).

فهؤلاء زعموا بدليلهم أنهم إنما أرادوا التنزيه، بينما صار قولهم إلى نسبة الله إلى العدم، وهو أبعد ما يكون عن التنزيه، وأقرب ما يكون للنقص، بل هو أشد أنواع التنقيص والذم، وهذا وجه انقلاب الدليل عليهم.

ولأجل ذلك كان الملحدون المنكرون لوجود الله يستدلون على المعطلة بنفس دليلهم، ويقولون: إنه ليس له ذات أصلاً تحقيقاً لهذا النفي، ويقول غلاتهم: ليس له وجود أصلاً تحقيقاً لهذا النفي^(٢)، بل إن من ملاحظة الصوفية - القائلين بوحدة الوجود - من جعل وجود الربّ ووجود المخلوق واحداً، واحتج بنفس شبهة المعطلة فقال: إننا لو وصفنا الله بالوجود، ووصفنا المخلوق بالوجود كان ذلك تمثيلاً وتشبيهاً لله بخلقه!!^(٣).

ويقول من يقول من الملاحدة: «لا نقول إنه سبحانه وتعالى موجود؛ لأننا قد علمنا أن الحوادث موجودات، فلو أثبتنا الوجود^(٤) في حقه تعالى لكان في ذلك إثبات التشبيه من حيث إنه اتصف بصفة تتصف بها الحوادث، والتشبيه في حقه محال»!!!^(٥).

والملاحظ أن غالب ردود المتكلمين على مثل هؤلاء إنما هي بالإلزامات، لا بالحل، كقولهم: يلزمكم أن يكون معدوماً، ونحو ذلك^(٦)،

(١) العلو للذهبي (٢٥٠).

(٢) انظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٢/٦)، الصواعق المرسلّة (٣/١٠٢٠).

(٣) انظر: الوجود الحق للنابلسي (٥٧٧)، والمكتوبات لأحمد السرهندي (٤/٢)، بواسطة: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية-د. أحمد القصير (٥٧٧).

(٤) في الأصل: فلو أثبتنا منه الوجود.

(٥) الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٧٠-٧١)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١٤٦/١).

(٦) انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٧١).

وذلك لأن الجواب بالحل ينقلب على هؤلاء فيما ينفونه من الصفات، إذ لا يكون الحل لتلك الشبهة إلا بإثبات القدر المشترك وعدم استلزامه للتشبيه، فهذا تنحل شبهة جميع النفاة.

كما أن الإلزامات التي يُلزمُ بها الصفاتية نفاة الوجود تنقلب عليهم، فإن قالوا للملاحظة: يلزم من نفي الوجود كونه معدوماً، قلنا للمتكلمين: يلزم من نفي الحكمة كونه سفيهاً، ومن نفي الكلام كونه أباكماً، ومن نفي السمع كونه أصمّ، بل ويلزم من كونه لا داخل العالم ولا خارجه أن يكون معدوماً، لأنكم كما قلتُم لأولئك: لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن إثبات ذلك من السفسطة^(١)، قلنا لكم: وكذا لا واسطة بين كونه لا داخل العالم ولا خارجه، فكما أن نفي الوجود والعدم جمع بين النقيضين، فكذلك قولكم جمع بينهما، وكلا القولين سفسطة وخروج عن المعقول.

الوجه الثالث من قلب دليل التشبيه: أن كل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات بحجة نفي التشبيه وأثبت شيئاً، فإنه يلزمه فيما نفاه نظير ما التزمه فيما أثبته، فالدليل الذي استعمله فيما نفاه ينقلب عليه في ما أثبته، والدليل الذي استعمله فيما أثبته ينقلب عليه في ما نفاه.

فكل من أثبت شيئاً من الأسماء أو الصفات ونفى شيئاً آخر، واحتج على ذلك بأن ما نفاه يستلزم التشبيه، بخلاف ما أثبته، فإن قوله ينقلب عليه من ناحيتين:

الأولى: من ناحية النفي، وذلك بأن يقال: إن المعنى الذي من أجله نفيتُم ما نفيتُموه ثابتٌ - هو أو مثله - فيما أثبتموه، فلدليلكم في النفي ينقلب عليكم في الإثبات.

(١) راجع: الإرشاد للجويني (٣٨)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٤٦).

الثانية: من ناحية الإثبات، وذلك بأن يقال: إن المعنى الذي تخلصتم به من وصمة التشبيه فيما أثبتموه، من الممكن أن يُقال بمثله فيما نفيتموه، فثبتت من غير أن يستدعي تشبيهاً، فدليلكم الذي جوّزتم به الإثبات، ينقلب عليكم في النفي.

فالتكلمون من الصفاتية - من الأشعرية وغيرهم - قد اتفقوا على أن الله تعالى حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة وجعلوا ذلك كله من باب الحقيقة، ولم يكن ذلك عندهم يستلزم تشبيهاً.

وبالمقابل فإن عامتهم قد أنكروا كثيراً من الصفات الأخرى، كالمحبة والرضا، والغضب، وجعلوا ذلك من المجاز، معللين هذا النفي بأن إثباته يستدعي تشبيهاً.

فيقال لهؤلاء: إن مذهبكم هذا ينقلب عليكم من ناحيتين:

الناحية الأولى: ناحية النفي، فإن المعنى الذي ذكرتموه فيما نفيتموه ينقلب عليكم فيما أثبتموه، فإن قلتم: إن إثبات الرضا والغضب وغير ذلك يستدعي التشبيه، قيل لكم: وكذا إثبات السمع والبصر لم لا يستدعي التشبيه؟! التشبيه!

وإن قلتم: إن ما نفيناه من الصفات لا يقوم إلا بجسم حادث، لأننا لا نعلم في الشاهد من تقوم به هذه الصفات إلا ما كان جسماً حادثاً.

قيل: وكذا ما أثبتموه من الصفات - كالعلم والإرادة.. - لا نعلمه في الشاهد قائماً إلا بجسم حادث، فيلزم على أصلكم أن تنفوه.

وإن فسروا بعض الصفات التي نفوها بمعنى من المعاني المختصة بالمخلوق - لا المعنى المطلق لتلك الصفة - ثم جعلوا ذلك ذريعة لنفي تلك الصفة بالله، أجب عنه بجوابين:

الجواب الأول: (الإبطال) وذلك بأن يُبيِّن لهم أن هذا المعنى ليس داخلياً في المعنى الكلي المطلق (القدر المشترك) لتلك الصفة، بل هو معنى مختصٌّ بالمخلوق، فإثباته للمخلوق لا يلزم منه أن يكون ثابتاً للقدر المشترك، فضلاً عن أن يكون ثابتاً لله.

والجواب الثاني: (القلب) فيُقلَّب قولهم عليهم، بأن يورد عليهم معنى من المعاني الناقصة المختصة بالمخلوق لشيء من الصفات التي أثبتوها، ثم يقال لهم: يلزم على طريقتكم أن يكون هذا المعنى الناقص ثابتاً لله، فهلاً نفيتم تلك الصفة كما نفيتم تلك!

مثال ذلك: من أنكر صفة الغضب من الأشاعرة ونحوهم، وعلل ذلك النفي بقوله: الغضبُ غليان دم القلب لطلب الانتقام، وهذا المعنى ينزه الله عنه، لاستلزامه التشبيه، فلذلك يجب نفيه.

قيل: عن ذلك جوابان:

الجواب الأول: أن هذا المعنى الذي فسرت به الغضب ليس من معاني القدر المشترك للغضب (المعنى العام الكلي المطلق للغضب)، بل هو من المعاني المختصة بالمخلوق، فلو سلّم أن هذا هو معنى الغضب عند المخلوق لم يلزم أن يكون هذا المعنى لازماً للقدر الكلي المشترك للغضب، فضلاً عن أن يكون هذا المعنى لازماً للقدر المختص بالله سبحانه.

والجواب الثاني: أن ما أثبتته من الصفات قد يقال - على طريقتك - بأنها لازمة لمعانٍ ناقصة مختصة بالمخلوق، فيلزمك على أصلك أن تنفي هذه الصفة عن الله من أجل ذلك.

فقد يقول الخصم لك: إنك تثبت لله صفة الإرادة، والإرادة هي ميل النفس لجلب منفعة أو دفع مضرّة، فعلى أصلك يلزم أن تنفي هذه الصفة عن الله لثلا يلزم التشبيه.

فاحتجاج هؤلاء بـ (القدر المختص بالمخلوق) لينفوا ما نفوه ينقلب عليهم فيما أثبتوه.

وهذا الجواب قد استعمله الإمام الموفق ابن قدامة رحمته الله، وذلك في ردّه على من أنكر الصوت عن كلام الله، محتجاً بأن «الصوت اصطكاك في الهواء، أو فقرع^(١) في الهواء»، وأن ذلك لا يكون إلا «من اصطكاك الأجرام»، فيجب نفي ذلك عن الله، لأنه تشبيه^(٢).

فقد ذكر ابن قدامة رحمته الله عن ذلك أجوبة، منها: أن هذا اللازم لو سلّم في حق المخلوق فلا يلزم ثبوته في حق الله، ثم قال في جواب آخر: «إن هذا باطل بسائر صفات الله تعالى [التي]^(٣) سلمتموها من السمع والبصر والعلم والحياة، فإنها لا تكون في حقنا إلا من أدوات، فالسمع من انخراق، والبصر من حدقة، والعلم من قلب، والحياة في جسم، ثم جميع الصفات لا تكون إلا في جسم، فإن قلتم: إنها في حق الباري كذلك، فقد جسمتم وشبهتم وكفرتم، وإن قلتم: لا تفتقر إلى ذلك، فلم احتج إليها هنا؟»^(٤).

وينحو ذلك قال أبو الوفاء ابن عقيل في رده على حجة الأشاعرة السالفة^(٥).

وهذا كما يقال للأشاعرة وأتباعهم فإنه يقال للمعتزلة فيما أثبتوه من

-
- (١) هكذا، ولعلها (قَرَعُ في الهواء) أو (فَرَقَعُ في الهواء).
 - (٢) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٢-٦٣).
 - (٣) زيادة يقتضيها السياق.
 - (٤) تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٤)، وانظر: حكاية المناظرة في القرآن له (٢٢-٢٣)، الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم له (٤٤).
 - (٥) جزء في الأصول - أصول الدين - مسألة القرآن لأبي الوفاء ابن عقيل (٧٨-٧٩).

أحوال، ولهذا فإن الفيلسوف ابن سينا قد اتهم المعتزلة بأنهم قائلون بالتجسيم والتشبيه، وقال: «المعتزلة يظنون أنهم أثبتوا الأول ليس بجسم، وليس الأمر على ذلك، فإن براهينهم خيَّلت لهم أنه ليس بجسم، ثم لما جاؤوا إلى تفصيل أحواله شبَّهوا أحواله وأفعاله بأحوال الإنسان.. فقصارى أمرهم أنهم نفوا عنه أحوال الجمادات، وأثبتوا له أحوال الإنسان»^(١).

وكذلك المعتزلة قد رموا الماتريدية والأشعرية بالتشبيه^(٢).

والناحية الثانية: ناحية الإثبات، وذلك بأن يقال: إن ما ذكرتموه فيما أثبتموه من الصفات - مما احتزتم به عن التشبيه - من الممكن أن يقال بنحوه فيما نفيتموه.

إذا قلت: إنما أثبتنا هذه الصفات لأنها قد ثبتت بالدليل، فلا يجوز إنكارها، فيقال: وكذلك القول فيما أنكرتموه.

وهذا المعنى يستعمله الصفاتية من المتكلمين كثيراً في ردِّهم على المعتزلة، كقول النسفي الماتريدي ضمن رده على المعتزلة، وبعد أن أورد النصوص المثبتة لعلم الله، قال: «فالله تعالى أثبت لنفسه العلم والقوة، والمعتزلة يابون ذلك، فإذا هم على زعمهم أعلم بالله من الله تعالى بنفسه، وهذا مما لا يخفى فساده»^(٣).

وهذا الكلام حق، إلا أنه ينقلب على النَّسفي في كل ما ينفيه من الصفات، كالعلو الذاتي، والحكمة، والرحمة، فيقال: إن الله قد أثبت لنفسه العلو والفوقية فيما يزيد على الثلاثمائة آية، بل أوصلها بعضهم إلى ألف

(١) التعليقات لابن سينا (٣٠٨).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٤٢).

(٣) تبصرة الأدلة للنسفي (١/٢٠١)، وانظر نحواً من ذلك في: شرح العقائد النسفية للفتازاني (١٠١).

آية^(١)، فضلاً عن دلالة السنة والعقل والفطرة، كما أثبت لنفسه الرحمة، والحكمة، وأنت تأبى ذلك، فإذا أنت - على طريقتك - أعلم بالله من نفسه، وهذا مما لا يخفى فساد.

وإن قالوا: إن المحاذير الموهومة فيما أثبتنا هي مما يختص بالمخلوق لا الخالق، كقولهم في المعنى السابق للإرادة - من أنها (ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة) - : (إن هذه إرادة المخلوق لا الخالق).

فيقال لهم: وكذا ما توهمتموه من المعاني التي من أجلها نفيتم ما نفيتم: هي من المعاني المختصة بالمخلوق، فنفيكم للغضب بحجة أنه (غليان دم القلب لطلب الانتقام) يقال فيه: إن هذا المعنى هو مما يختص به المخلوق، ولا يلزم من إثبات الصفة إثبات هذا المعنى للخالق.

وإن كابروا في القول وقالوا: (إنه لا حقيقة لما نفيناه من الصفات إلا ما كان مختصاً بالمخلوقين من المعاني).

فإننا نقلب عليهم قولهم ونقول إلزاماً لهم: ولا حقيقة لما أثبتتموه (كالعلم والبصر) إلا ما كان مختصاً بالمخلوق، فلزمكم نفيه سواء بسواء^(٢).

وإن قالوا - كما قال التفتازاني من الماتريدية - : «واعلم أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه، حتى امتنعوا عن إطلاق اسم : (الشيء) بل : (العالم) و (القادر) وغيرهما على الله تعالى؛ زعماً منهم أنه يوجب إثبات

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢١/٥، ٢٢٦)، الجواب الصحيح (٤/٣١٨)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥٥٥)، إعلام الموقعين (٢/٣٠٣)، الصواعق المرسله (١/٢٩٥)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٤٨٦-٤٨٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١٧٤).

(٢) انظر: التدمرية (٣١-٣٣)، الرد على الشاذلي في حزبه لابن تيمية-ت: العمران (٢١٣، ٢١٥).

المثل له، وليس كذلك؛ لأن المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين شيئيه وشيئيه غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات»^(١).

فيقال: إن هذا الكلام شديد، خصوصاً ما صرَّح به في آخره من أن هذا هو الذي يقال في جميع الصفات، ولكن يا ترى، ما بال مَنْطِقِهِ ومبدئه يتغير (ويتقلب) عندما يتحدث عن الصفات التي أنكرتها طائفته.

فعندما تعرض التفتازاني - في نفس الموضوع - لصفات: المجيء والإتيان، والاستواء، والعلو الذاتي، وكذا الوجه واليدين، والعينين، أنكرها، وحرَّفها^(٢)، وعِلَّةُ هذا النفي عنده هو ما نقله عمَّن سَمَّاهم: «المحققين من علماء البيان: أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو: لنفي وهم التشبيه والتجسيم»^(٣)، فما الذي جعل الاستواء تشبيهاً والقُدرة ليست كذلك؟ أولم يَنعم أن يقول فيما أنكره هنا كما قرره سابقاً فيما أثبتته من الصفات، وعدم لزومها للتمثيل؟!، وأن يخرج من وهم التمثيل بما قاله من أن «المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء»، وأن يقول: إنه لا تساوي بين مجيئه ومجيء غيره، ولا بين استوائه واستواء غيره، خصوصاً وأنه قد أقرَّ في نفس الموضوع بأن «الكتب السماوية، والأحاديث النبوية مشعرةٌ في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك، من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك» بل أقر بأن «هذا أيضاً حقيق بغاية التأكيد

(١) شرح المقاصد في علم الكلام (٦٨/٢).

(٢) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٦٧/٢)، وكذلك: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (٩٤-٩٨).

(٣) شرح المقاصد في علم الكلام (١١٠/٢).

والتحقيق لما تقرّر في فطرة العقلاء^(١)، فإذا كان إثباتها متقرراً بالكتاب والسنة والفطرة والعقل - حسب إقراره بنفسه - فما الذي بقي بعد ذلك ليقرّ بها مع نفي المساواة والتمثيل؟!، وهل هذا إلا من أعظم التناقض وأفضحه؟!، والمقصود أن ما قرره فيما أثبتته من الصفات ينقلب عليه وعلى طاقته فيما نفوه.

وكذلك من نفي الصفات من المعتزلة وأثبت الأسماء، واحتج على نفي الصفات بأن إثباتها يستلزم التشبيه والتجسيم، لأننا لا نرى في الشاهد ما يتّصف بالصفات إلا ما هو جسم.

فيقال له: إن احتجاجك بنفي التشبيه على نفي الصفات ينقلب عليك فيما أثبتته من الأسماء، فإننا لا نرى في الشاهد ما هو مُسمّى بأنه حيّ عليمٌ قديرٌ إلا ما هو جسم، فيلزمك أن تنفي الأسماء عن الله، بل وكلّ شيء، لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم^(٢).

ولهذا فإن الفيلسوف ابن سينا قد اتهم المعتزلة بأنهم وقعوا في التشبيه! وذلك أنهم قد وصفوا الله بأنه قادر، فشبهوه بالإنسان^(٣).

وهذا المحذور يقال أيضاً فيمن نفي الأسماء والصفات من الفلاسفة ونحوهم خشية التشبيه، فإنهم لا بد وأن يذكروا شيئاً يعبرون به عن الله إذا أرادوا الكلام في الإلهيات، سواء كان ما عبّروا به اسماً، أو صفةً، أو

(١) المرجع السابق، وهو وإن أوردته على لسان سائل، إلا أنه لم يتعرض لنفيه، فلم يقل: إن الكتب السماوية لم تصرح به، أو إن فطر العقلاء لم تقر به، بل أجاب بجواب من أجوبة أهل التخيل من الفلاسفة حين قرر أن هذا هو الأقرب من عقيدة العوام، مع أن الحق على خلاف ذلك، والعياذ بالله.

(٢) انظر: التدمرية (٣٥).

(٣) انظر: التعليقات لابن سينا (٣٠٨-٣٠٩).

فعالاً، أو حتى خبراً مطلقاً، كقولهم: هو عقل وعقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذُّ به، وغير ذلك.

فإن مثل هذه الأسماء لا تعقل في الشاهد إلا للأجسام، فإن كان نفيهم للأسماء والصفات لأنها تستدعي التشبيه والتركيب، فإن ذلك ينقلب عليهم فيما يثبتونه من هذه المعاني، وإن لم يستلزم إثباتهم لهذه المعاني تشبيهاً ولا تركيباً، فكذلك القول فيما نفوه، ففي الحالين ينقلب دليلهم عليهم^(١).

بل ولو قُدِّر أنهم لم يعبروا عن الله بأي تعبير، فإن مجرد إثباتهم للذات يلزمهم فيه مثل ما قالوه فيما نفوه. فيقال لهؤلاء الغلاة من الفلاسفة والقرامطة: هل الله شيء؟ أو: هل هو موجود؟ أو: هل له ذات ثابتة؟ فإن نفوا ذلك فقد صرحوا بخبث بواطنهم ومكنونات سرائرهم، وخرجوا عن الإقرار بالله، وعاد الحوار معهم من جنس الحوار مع الملاحدة ممن أنكر وجود الخالق.

وإن قالوا في شيء من ذلك: نعم، قيل: فالمعنى الذي أثبتتم به ذلك لله دون أن يستدعي ذلك تشبيهاً عندكم ينقلب عليكم فيما نفيتموه من الأسماء والصفات والأفعال، فكما أثبتتم لله ذاتاً لا تشبه الذوات، وجب عليكم أن تثبتوا له صفات لا تماثل الصفات^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وهذا باب مُطَّرد، فإن كُُلَّ واحدٍ من النُّفَاةِ لِمَا أَخْبَرَ بِهِ الرَّسُولَ ﷺ مِنَ الصِّفَاتِ لَا يَنْفِي شَيْئاً - فَرَاراً مِمَّا هُوَ مُحْذُورٌ - إِلَّا وَقَدْ أَثْبَتَ مَا يَلْزِمُهُ فِيهِ نَظِيرٌ مَا فَرَّ مِنْهُ، فَلَا بُدَّ فِي آخِرِ الْأَمْرِ مِنْ أَنْ يَثْبُتَ مَوْجُوداً وَاجِباً قَدِيماً مُتَّصِفاً بِصِفَاتٍ تَمِيزُهُ عَنْ غَيْرِهِ، وَلَا يَكُونُ فِيهَا مِمَّاثِلاً

(١) انظر: التدمرية (٤٠-٤١).

(٢) انظر: التدمرية (٤٠-٤٥)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٩٨-٥٩٩)، الصفدية (١/٨٨-

٨٩) وكذلك: تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٤٧).

لخلقه، فيقال له: هكذا القول في جميع الصفات»^(١).

ومهما بلغ مقدار نفيمهم لما يتعلق بالله، «فإن قولهم متناقض في نفسه، فإنهم لا بد أن يعبروا عن الله بنوع ما من العبارات المتضمنة للمعاني، فيكون ذلك مناقضاً لما ادَّعوه من التجريد والسلب العام، وإما أن تقول: هذه الأمور التي أثبتُّها له ليست مثل ما يثبت للمخلوقين، فهذا جواب لك عما يثبته أهل الإثبات»^(٢).

وهذا القلب والإلزام قد ذكره غير واحد من السلف في حق من نفى الصفات أو بعضها.

قال الإمام أبو نصر السجزي رحمته الله: «إن الذي يزعمون بشاعته من قولنا في الصفات ليس على ما زعموه، ومع ذلك فلازمٌ لهم في إثبات الذات مثل ما يلزمون أصحابنا في الصفات»^(٣).

وقال الإمام الموفق ابن قدامة المقدسي رحمته الله: «وأما ما يموه به من نفى التشبيه والتجسيم فإنما هو شيء وضعه المتكلمون وأهل البدع توسلاً به إلى إبطال السنن، ورد الأثار والأخبار، والتمويه على الجهال والأغمار؛ ليوهموهم أنما قصدنا التنزيه ونفي التشبيه... وإلا فمن أي وجه حصل التشبيه؟ إن كان التشبيه حاصلًا من المشاركة في الأسماء والألفاظ فقد شَبَّهوا الله تعالى، حيث أثبتوا له صفات من السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والحياة مع المشاركة في ألفاظها، والله تسعة وتسعون اسماً، ليس فيها ما لا يسمى به غيره إلا اسم الله تعالى والرحمن، وسائرهما يُسمَى بها غيره سبحانه وتعالى، ولم يكن ذلك تشبيهاً ولا تجسيمياً»^(٤).

(١) التدمرية (٤٢).

(٢) الصفدية (٧/٢-٨).

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٨٥).

(٤) تحريم النظر في كتب الكلام (٥٧).

وكذلك الشيخ عماد الدين أحمد الواسطي - المتوفى سنة (٧١١هـ) - فقد تكلم عن اضطراب الأشاعرة في الإثبات والنفي، وأن حججهم في الإثبات تنقلب عليهم في النفي، والعكس، فقال: «لا ريب أنا نحن وإياهم متفقون على إثبات صفات الحياة والسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام لله تعالى، ونحن قطعاً لا نعقل من الحياة إلا هذا العرض الذي يقوم بأجسامنا، وكذلك لا نعقل من السمع والبصر إلا أعراضاً تقوم بجوارحنا، فكما أنهم يقولون: حياته ليست بعرض، وعلمه كذلك، وبصره كذلك، هي صفات كما يليق به لا كما يليق بنا، فكذلك نقول نحن: حياته معلومة، وليست مُكَيِّفَةً، وعلمه معلوم وليس مُكَيِّفًا، وكذلك سمعه وبصره معلومان، وليس جميع ذلك أعراضاً، بل هو كما يليق به.

ومثل ذلك بعينه: فوقيته واستواؤه ونزوله، ففوقيته معلومة - أعني ثابتة كثبوت حقيقة السمع وحقيقة البصر، فإنهما معلومان ولا يُكَيِّفَان - كذلك فوقيته معلومة ثابتة غير مُكَيِّفَةٍ كما يليق به، واستواؤه على عرشه معلوم ثابت كثبوت السمع والبصر، غير مُكَيِّف، وكذلك نزوله ثابت معلوم غير مُكَيِّف بحركة وانتقال يليق بالمخلوق، بل كما يليق بعظمته وجلاله، وصفاته معلومة من حيث الجملة والثبوت غير معقولة له من حيث التكييف والتحديد»^(١).

إلى أن قال: «لا فرق بين الاستواء والسمع، ولا بين النزول والبصر؛ لأنَّ الكل ورد في النص.

فإن قالوا لنا في الاستواء: شبَّهتم، نقول لهم في السمع: شبَّهتم ووصفتم ربكم بالعرض.

وإن قالوا: لا عرض، بل كما يليق به. قلنا في الاستواء والفوقية: لا

(١) النصيحة في صفات الرب جل وعلا (٣٨-٣٩).

حَضْر، بل كما يليق به.

فجميع ما يُلزموننا [به] في الاستواء والنزول واليد والوجه والقَدَم والضَّحْك والتعجب من التشبيه نلزمهم به في الحياة والسمع والبصر والعلم، فكما لا يجعلونها أعراضاً، كذلك نحن لا نجعلها جوارح^(١) ولا مما يوصف به المخلوق، وليس من الإنصاف أن يفهموا في الاستواء والنزول والوجه واليد صفات المخلوقين، فيحتاجون إلى التأويل والتحريف، فإن فهموا في هذه الصفات ذلك فيلزمهم أن يفهموا في الصفات السبع صفات المخلوقين من الأعراض، فما يلزموننا في تلك الصفات من التشبيه والجسميَّة نلزمهم [به] في هذه الصفات من العَرَضِيَّة، وما ينزهون ربهم به في الصفات السبع، وينفونه عنه من عوارض الجسم فيها، فكذلك نحن نعمل في تلك الصفات التي ينسبوننا فيها إلى التشبيه سواءً بسواءً^(٢).

بل إن هذا النوع من القلب قد استعمله كثير من المتكلمين - خصوصاً الأشاعرة والماتريدية - وذلك ضمن ردودهم على من أنكر الصفات أو الأسماء من الفلاسفة أو الجهمية أو المعتزلة، وحاصل ما ذكروه أن إثبات ما نفاه خصومهم مما أثبتوه هم لا يقتضي التشبيه^(٣).

ومن ذلك قول إمامهم - أبي منصور الماتريدي - في إثبات الأسماء الحسنی: «الدليل على ما قلنا: مجيء الرُّسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد، وهم جميعاً دعوا إلى عبادة الواحد، وإلى معرفة وحدانية الباري، لم يجز أن

(١) سيأتي الكلام على (الجوارح) ونحوه من الألفاظ ضمن الكلام على دليل التركيب.

(٢) النصيحة في صفات الرب جل وعلا (٤٠-٤١).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني (٣٧-٣٨)، الشامل له-ت: النشار (٢٨٨)، تبصرة الأدلة للنسفي الماتريدي (١٥٦/١-١٥٩).

يكون ذلك مما يحقق العدد^(١)، ويثبت الموافقة للخلق، ولا قوة إلا بالله^(٢) وما ذكروه في هذا المقام صحيح في الجملة، إلا أن هذا التقرير ينقلب عليهم في كل ما نفوه من الصفات بحجة التشبيه كما سبق تفصيله، فقول الماتريدي السالف يُقَلَّب عليه، ويُقال: ولو كان في إثبات ما نفيته مما دلت عليه الكتب السماوية، ودعت إليه الرسل - من علو الذات والاستواء والنزول والوجه واليدين.. - لو كان في ذلك تشبيهاً «لكانوا سبب نقض التوحيد، وهم جميعاً دعوا إلى عبادة الواحد، وإلى معرفة وحدانية الباري» فكان من اللازم إثبات تلك الصفات كلها دون تفريق بين بعضها وبعض، ولا ينجو من هذا الاضطراب إلا من اعتصم بحبل الله المتين من أهل السنة والجماعة، فصار قوله مُطَرِّداً مستقيماً مؤتلفاً، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

الوجه الرابع من قلب دليل التشبيه: أن الذين استدلوا بنفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها قد وقعوا في التشبيه ابتداءً وتوسطاً وانتهاءً (قبل أن يعطلوا، وفي المعنى الذي صرفوا تلك الصفة إليه، وبعد أن عطلوا).

فالتشبيه ملازم للمعطلة من هذه النواحي الثلاث:

الناحية الأولى من ملازمة التشبيه للمعطلة: ناحية الابتداء.

حيث إنهم لما قرؤوا نصوص الصفات لم يتبادر إلى أذهانهم منها إلا ما يليق ويختص بالمخلوق، فنَجَّسوا قلوبهم بقَدْرِ التشبيه أولاً، ثم سارعوا إلى النفي والتعطيل ثانياً.

(١) أي تعدد الآلهة أو القدماء، إشارة منه إلى شبهة التركيب عند المعتزلة، حين زعموا أن إثبات الصفات يستلزم التركيب وتعدد القدماء، راجع مبحث: (قلب الأدلة في دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٢) قاله أبو منصور الماتريدي، في كتابه: التوحيد (٩٤).

«ولهذا قال بعض أهل العلم: إن كل معطل مشبه، ولا يستقيم له التعطيل إلا بعد التشبيه»^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وكلُّ واحد من فريقَي التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً، وعطلوا آخراً، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى»^(٢).

والمتبع لكلام المعطلة في سياق نفيمهم لصفات الله يتبين له بجلاء كيف أن التشبيه قد طرأ ابتداءً لأذهانهم، بل ولأقوالهم، فإنهم إذا ما تكلموا عما عطلوه من الصفات فإنهم يفسرون تلك الصفة بما هو من لوازم المخلوق الناقص، ثم يزعمون أننا لو أثبتنا تلك الصفة لله للزم أن يضاف ذلك اللازم الناقص لله تعالى، فهم قد قاسوا اتصاف الباري بتلك الصفة على اتصاف المخلوق بها، وجعلوا ما كان لازماً للمخلوق منها لازماً للخالق إن اتصف بها، وهذا القياس هو حقيقة التمثيل، فانقلب دليلهم عليهم، فإنهم إنما نفوا الصفات فراراً من التشبيه، والحقُّ أن نفيمهم له لم يكن دافعه إلا التشبيه،

(١) الصواعق المرسله (١/٢٤٤).

(٢) الفتوى الحموية الكبرى ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٧) وانظر: المرجع السابق (٥/٢٠٩)، درء تعارض العقل والنقل (٧/١٩)، مدارج السالكين لابن القيم (٣/٣٦٠)، جلاء الأفهام (١٧٠)، الاعتصام للشاطبي (١/٢٤١)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٤٠١)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/٩٤)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢/١١١)، أضواء البيان (٢/٣٠-٣١)، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (٣٥-٣٦، ٤٩-٥٠).

ولم يكن مآله إلا إلى التشبيه.

ولهذا بين شيخ الإسلام ﷺ أن غالب براهينهم التي نفوا بها الصفات هي بنفسها متضمنة لتشبيه الخالق بالمخلوق، وإدخال المخلوق والخالق تحت قضية كلية تجمع بينهما، قال ﷺ: «كل برهان قطعي يستعملونه في حق الله فلا بد وأن يتضمن نوعاً من قياس الغائب على الشاهد، فإنهم إنما يمكنهم استعمال القياس الشمولي - الذي هو القياس المنطقي، الذي لا بد فيه من قضية كلية - ... فلا بد في جميع ذلك من قضية كُليَّة، وهو: أن كُلَّ واحدٍ بهذه المثابة، ... ولا بد أن يدخلوا الله تعالى في هذه القضايا العامة الكُليَّة، ويحكمون عليه حينئذ بما يحكمون به على سائر الأفراد الداخلة في تلك القضية، ويشركون بينها وبينه في ذلك، ومشاركته لتلك الأفراد في ذلك الحكم المطلق والمعلق على شرط، ومشابهته لها في ذلك هو القياس بعينه... فما من أحد يقيس غائباً بشاهد إلا ولا بد أن يدخلهما في معنى عام كُليّ، كما في سائر أقيسة التمثيل، وما من أحد يُدخِل الغائب والشاهد في قياس شمول تحت قضية كلية إلا ولا بد أن يُشرك بينهما، ويُشبه أحدهما بالآخر في ذلك»^(١).

وتأمل على سبيل المثال قول أبي المعين النسفي - من الماتريدية - في تعطيله لصفة الاستواء على العرش، حيث علل هذا التعطيل بأن ظاهر آيات الاستواء يلزم منه محال، وهذا المحال هو ما عبر عنه بقوله: «أنه تعالى يكون على العرش حَسَبَ كَوْنِ الْمَلِكِ عَلَى السَّرِيرِ»^(٢).

فهذا نص واضح في أنه لم يفهم من اتصاف الرب بصفة الاستواء إلا مثل ما فهمه من اتصاف المخلوق بها، فلوث عقله بدرن التمثيل أولاً، ثم

(١) بيان تليس الجهمية (٢/٧٣-٧٤).

(٢) التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي (٣٧).

بادر إلى التعطيل ثانياً.

وكذلك الرازي - من الأشاعرة - حيث قال في نفيه لصفة الضحك عن الله تعالى: «واعلم أن حقيقة الضحك على الله تعالى محال، ويدل عليه وجوه... الثاني: أن الضحك سَخَّ يحصل في جلد الوجه مع حصول الفرح في القلب، وهو على الله تعالى محال. والثالث: لو جاز الضحك عليه جاز البكاء عليه»^(١).

فلم يفهم الرازي من معنى الضحك ومن لازم الضحك إلا ما يراه ويفهمه من حقيقة ضحك البشر، ومن لازم ضحك البشر، حيث إنه لما رأى أن حقيقة الضحك عند البشر إنما هي تغير في الجلد وفرح في القلب، وأن من لازم الضحك عند البشر ثبوت البكاء، حصل له بعد ذلك قياسان فاسدان، حيث إنه جعل حقيقة الضحك المختصة بالبشر هي حقيقة المعنى الكلي للضحك، ولازم ذلك هو لازم هذا، ثم إنه قاس ومثّل مرة أخرى قياساً أشنع من سابقه، فتوهم أن حقيقة الضحك عند البشر هي حقيقة الضحك في حق الله - إذا أثبتت هذه الصفة له - وأن ما يلزم من ثبوت الضحك للبشر هو بعينه ما يلزم من ثبوت الضحك لله.

وعلى هذا المنوال سار في نفيه لبقية الصفات، كقوله في صفة اليد: «أن قوله [تعالى]: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، لو حملناه على ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التشنيج^(٢)، تعالى الله عنه»^(٣)، وقال عن صفة الساق والكشف عنها: «إن الكشف عن الساق إنما يكون عند الاحتراز

(١) أساس التقديس (١١٠).

(٢) هو انقباض في الجلد والأصابع وغيرها، انظر: لسان العرب (٣٠٩/٢)، القاموس المحيط (٢٥٠).

(٣) أساس التقديس (٩٩).

عن تلوث الثوب بشيء محذور، وجلّ اله العالم عنه^(١)!!.

كما قال «إن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص، وتعالى الله عنه»^(٢)، ونحن نقلب عليه قوله ونقول: إن إثبات حيوان بلا ساق أصلاً أشد عيباً ونقصاً، فعلى قياسك والزامك تكون قد شبهت الله بحيوان مبتور القدمين، تعالى الله وتقدس، فحجتك تنقلب عليك من باب أولى.

بل إنه قد بلغ الغاية في التمثيل - بل وفي سوء الأدب مع الله تعالى - وذلك حينما ذكر قوله ﷺ: «...قال الله له [أي لآدم ﷺ] وَيَدَاهُ مَقْبُوضَتَانِ: اخْتَرْتُ أَيُّهُمَا شِئْتُمْ، قال: اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي، وَكَلَّمْنَا يَدَيَّ رَبِّي يَمِينٌ مُبَارَكَةٌ، ثُمَّ بَسَطَهَا، فإذا فيها آدَمُ وَذُرِّيَّتُهُ، فقال: أَيُّ رَبِّ مَا هَؤُلَاءِ؟ فقال: هَؤُلَاءِ ذُرِّيَّتُكَ، فإذا كُلُّ إِنْسَانٍ مَكْتُوبٌ عُمُرُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ...»^(٣).

فقد قال الرازي عن هذا الحديث: «ظاهر الخبر الذي رويناه يدل على أنه [أي الله تعالى] كان يلعب مع آدم ﷺ كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض، حين يقبضون أيديهم على الزوج والفرد، والصبيان إذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وأدبهم»^(٤)!!!.

فهذا كلام خاتمة محققهم - والذي يلعبه أصحابه بالفخر، ولا فخر -

(١) أساس التقديس (١٠٩).

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه الترمذي في جامعه (٤٥٣/٥) ح (٣٣٦٨)، وقال: «حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَقَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ رِوَايَةِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ»، والحاكم في مستدركه (١/١٣٢) ح (٢١٤) وقال: «صحيح على شرط مسلم»، وابن حبان في صحيحه (٤١/١٤) ح (٦١٦٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/١٤٧) ح (٢٠٣٠٧)، والحديث صححه الألباني، كما في صحيح الجامع الصغير-رقم (٥٢٠٩).

(٤) أساس التقديس (١٠٣-١٠٤)، وفي طبعة الجيل ت: السقا (١٤٩).

يزعم أن نبي الهدى ﷺ كان يخبر أصحابه بما ظاهره: أن الله - جلّ في علاه - كان يلعب مع نبيه آدم ﷺ كما يلعب الصبيان لعباً يستحقّون عليه الضرب!! تعالى الله عن قوله وتقدّس، وهذا مما يبين أن التمثيل قد طرأ على ذهنه في أوّل وهلة من سماعه لنصوص الصفات التي ينفىها، مما يبين أن هؤلاء النفاة هم الأحقّ بوصمة التمثيل، ولو أن تنزيه الله - التنزيه الحق - قد كان مستقرّاً عنده لما طرأ عليه هذا القياس التمثيلي من الأصل، بل لأثبت هذه الصفة - كسائر الصفات - إثباتاً بلا تمثيل، مع تنزيه الله عن مشابهة مخلوقاته تنزيهاً بلا تعطيل^(١).

«فانظر إلى أقبح التشبيه والتمثيل الذي ادّعوا أنه ظاهر النصوص، وإلى التعطيل الذي سَطّوا به عليها، وسموه: (تأويلاً)! فصحّ أنهم جمعوا بين فهم التشبيه منها، واعتقاد التعطيل، ونسبة قائلها إلى قصد ما يضاد البيان والإرشاد، والله المستعان»^(٢).

ولكن تأمل ما قاله الرازي في موضع آخر - لما كان الكلام في صفة يزعم الأشاعرة إثباتها - فإنه لما تكلم عن صفة السمع لله، ذكر سؤالاً على هذا الإثبات مفاده: (أن حقيقة السمع هي تأثر وتأذي صماخ الأذن بما يحدث في الهواء من تموّج وانقلاب بسبب ما يكون من مصدر الصوت من قَرعٍ أو قَلعٍ، والتأثر بذلك ممتنع على الله).

فأجاب الرازي عن هذا الإيراد بما مفاده: أن ما ذكر ليس هو حقيقة السمع، فلا يلزم من إثباته للمخلوق ثبوته للخالق، وقال: «إن إدراك الصوت حالة مغايرة لتأثير الصماخ عن تموج ذلك الهواء»^(٣)، وعليه فلا يلزم من

(١) وانظر ما ذكره في نفس الكتاب عن بقية الصفات، كصفة الوجه (٩٥)، والعينين (٩٦)

والحياء (١١٢)، والأصابع (١٠٦-١٠٧).

(٢) الصواعق المرسله (١/٢٨٧).

(٣) التفسير الكبير للرازي (٢٧/١٣٣).

ذلك نفي صفة السمع.

فيقال له: إذا كنت لم تلتزم بما أورد عليك في صفة السمع، فكيف تُلزم أهل الإثبات بما زعمته من أن حقيقة الضحك هي ما يحصل في جلد الوجه من سنع، أو ما يحصل في القلب من فرح، وما الذي يمنع من إثبات صفة الضحك - حيث أثبتها الله لنفسه - من غير إثبات لتلك اللوازم البشرية للضحك، كما أثبتت أنت صفة السمع من غير التزام لما أورد عليك؟.

ولما أورد عليه بعد ذلك: أن حصول التأثير في الصماخ هو من لوازم ثبوت السمع، وإن كان مغايراً له، ما كان من الرازي إلا أن رجع للاستدلال النصي فقال: «ظاهر قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] يدل على كونه سميعاً بصيراً، فلم يجوز لنا أن نعدل عن هذا الظاهر إلا إذا قام الدليل على أن الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثير»^(١).

ونحن نقبل عليه كلامه فنقول - تماماً كما قال - : إن ظاهر قوله ﷻ: «يضحك الله»^(٢) يدل على كونه متصفاً بالضحك، فلا يجوز أن نعدل عن هذا الظاهر [ونقول تنزلاً:] إلا إن قام الدليل على أن الضحك مشروط بحصول (سنح الجلد وفرح القلب)، وأنى للرازي أو لغيره أن يثبت هذا اللازم، ولكنه التناقض الذي عرف هذا الرجل وطائفته به، عفا الله عنه.

(١) المرجع السابق، وهذه عادة عند الصفاتية من المتكلمين، إذا ما واجههم المعتزلة بالشبه العقلية المحيرة لهم: رجعوا (سلفيين) متشبثين بالنصوص (وانظر مثال ذلك في: شرح العقائد النسفية للفتازاني (١٠١)، شرح المقاصد له (٧٧/٢).) وأنى يسلم لهم ذلك الرجوع وقد أبطلوا إفادة النصوص لليقين في العقائد إلا بشروط لا يمكن تحقق بعضها (كاشتراط عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ-وصحة إعرابها، وتصريفها- وعدم الاشتراك-والمجاز.. إلخ)، وسلمت بعد ذلك من المعارض العقلية؟! كما ذكره الرازي نفسه في المحصل (١٤٣) والمحصول (٥٤٧/١-٥٧٦).

(٢) كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وغيره: البخاري (١٠٤٠/٣) ح (٢٦٧١)، ومسلم (١٥٠٤/٣) ح (١٨٩٠).

وكذلك المعتزلة ومن تبعهم ممن نفى الصفات كلها عن الله، فإنما نفوها لما توهموا أن من لازم إثباتها تمثيلها بصفات المخلوقين.

فهذا القاضي عبد الجبار المعتزلي يقول في نفيه لقيام صفة العلم بالله: «إِنْ وَجَبَ هَذَا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ عِلْمُهُ فِي قَلْبِهِ، وَأَنْ يَكُونَ ذَا قَلْبٍ وَجَوَارِحٍ كَأَحَدِنَا، وَهَذَا مُحَالٌ»^(١).

فعبد الجبار لا يفهم قيام صفة العلم بالله إلا كما تقوم بـ (أحدنا)، أفليس ظنه هذا هو عين التشبيه؟!

وهذا أحد أئمة الزيدية عندما عرض لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِرَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]، وقوله: ﴿سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩]، وقوله: ﴿يَخْدِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، زعم أن مَنْ حَمَلَ ذَلِكَ عَلَى حَقِيقَتِهِ فَقَدْ لَزِمَهُ أَنْ رَبَّهُ يَسْتَهْزِئُ كَمَا يَسْتَهْزِئُ السَّفَهَاءُ، وَيَسْخَرُ كَمَا يَسْخَرُ السَّخْفَاءُ، وَيَخْدَعُ كَمَا يَخْدَعُ الضَّعَفَاءُ^(٢)!!

وقال غيره من الزيدية في إنكار صفة الكلام لله تعالى: «إِنْ كَانَ مَعْبُودِكُمْ عَلَى ذَلِكَ... فَلَا بَدَّ لَهُ مِنْ صَانِعٍ خَالَفَ بَيْنَ شَفْتَيْهِ وَلِسَانِهِ، وَغَايِرَ بَيْنَ حَنَكِهِ وَأَسْنَانِهِ، وَكَذَلِكَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ صَانِعٍ خَالَفَ بَيْنَ صَوْتِهِ وَجِثْمَانِهِ؛ لِأَنَّ الصَّوْتَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا مِنَ الْجِثْمَانِ، وَلَا يَفْرُقُ بَيْنَ الْحُرُوفِ إِلَّا بِالنَّسْمَةِ وَالْجِنَانِ، وَالْحَنَكُ وَالشَّفْتَيْنِ وَالْأَسْنَانَ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِنْسَانِ»^(٣).

(١) المختصر في أصول الدين له-ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٨٣).

(٢) النجاة لأحمد بن يحيى بن الحسين (٤٠١).

(٣) كتاب التوفيق والتسديد ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٢٢٨)، وهذا الزيدي المتعصب قد سُمِّيَ مِنْ اعْتِقَادِ ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ لِلَّهِ وَالْعُلُوِّ وَالِاسْتِوَاءِ مُشْرِكًا!!، ودعا إمام المسلمين إلى التقرب إلى الله بقتله وإتلافه!! (نفس المرجع، بعد الكلام السابق) وهذه فائدة تُهدى لدعاة التقريب مع هؤلاء ومن هو أشد غلوًا منهم، والله المستعان.

وإذا نظرنا إلى من هو أشد من هؤلاء تعطيلاً - وهم الفلاسفة - وجدناهم بالمقابل أشد الطوائف تمثيلاً، فإنك لترى في كلام الفلاسفة من الخوض في التمثيل وفي الكيفية ما لا تراه في كلام غيرهم.

وتأمل كلام ابن سينا في نفيه لصفة الرحمة عن الله، يتبين لك بجلاء كيف علقت لوثة التمثيل في ذهنه أولاً، ثم عطل ثانياً، وذلك حين قال: «الرحمة: انفعال يعرض للإنسان إذا رأى شيئاً مخالفاً لما جرت به العادة، ولما اقتضته طبيعته، ولا يصح هذا في الله تعالى، فإنه يفعل كل شيء بالحكمة المتقنة، فلا مدخل للانفعال في الحكمة»^(١).

بل إنه يصرح بالخوض في الكيفية فيما يتعلق بالله، حيث يقول: «فصل: في أن واجب الوجود كيف يعقل الأشياء، فأما كيفية ذلك: فلأنه إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها... إلخ»^(٢).

ولهذا تراهم يصرّحون بأن الفيلسوف - الحكيم، على حد تعبيرهم - يطرح على نفسه كل المسائل في آن، من علّة وطبيعة وغاية العالم، والإنسان، إلى حقيقة الله في السماء...^(٣).

وهذا إمام الفلاسفة ومعلمهم الأول: أرسطوطاليس، قد وقع في التمثيل والتنقص للرب تعالى بأشبع صورته، حيث إنه قد نفى علم الله بكل ما سواه من الجزئيات والكليات^(٤)، وكان مما احتج به على هذا النفي والإلحاد

(١) التعليقات لابن سينا (٤٣٤)، وانظر: الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة للبطلوسي (١١٨-١١٩).

(٢) النجاة (١٠٣/٢)، وانظر نفس المرجع (١٢٠/٢).

(٣) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (١٢٣٤/٣).

(٤) سيأتي تفصيل قول أرسطو وغيره من الفلاسفة في علم الله-في مبحث: قلب الأدلة في مسألة التركيب والتجسيم.

زعمه أن الله (المبدأ الأول حسب تعبيره) لو عقل كل ما سواه من الأشياء الكثيرة المتغيرة «فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب في إيصال العقل للمعقولات»^(١)، فقاس علم الله على علم خلقه أقبح قياس، فإنه لما توهم أن كثرة المعلومات بالنسبة للإنسان هي مما يتعبه ويرهق ذهنه، أخذ من هذا التوهم حكماً عاماً أدخل فيه الرب - جلّ في علاه - وادعى أنه تعالى لو علم بذلك للزمه مثل ما لزم المخلوق من التعب، ولا شك أن هذا القول من أعظم الأقوال كفراً، بل إنه أشد كفراً من قول اليهود ممن زعم أن الله قد تعب لما خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأنه استراح بعد ذلك، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً، وقد أبطل الله فريتهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُؤُوبٍ﴾ (٢٨) ﴿ق: ٢٨﴾، ومع ذلك يقال: إن قول الفلاسفة بحصول التعب والكلال من إيصال العقل للمعقولات أقبح في الشرع والعقل من قول اليهود بحصول التعب بعد خلق السماوات والأرض، فتوهم التعب في العلم أشد بطلاناً وبعثاً من توهمه في الخلق، مع أن كلا القولين في غاية الكفر والتنقص للباري تعالى^(٢).

فالحاصل أن كل من كان أعظم الله تعظيلاً، كان أعظم تشبيهاً وتكيفاً وتمثيلاً وتنقيصاً.

ومن هنا يتبين أن أصل الإشكال عند هؤلاء أنهم عمدوا إلى القدر المختص بالمخلوق من الصفات، ثم جعلوه لازماً للقدر المشترك (والذي هو أصل المعنى للصفة)، ثم توصلوا بذلك إلى نفي تلك الصفة عن الله، ولو أنهم فرّقوا بين هذه الأمور الثلاثة (القدر المختص بالخالق، والقدر

(١) انظر: المعبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٤٠٥/٩، ٤٠٧).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٤١٥، ٤٢٧-٤٢٩)، وكذلك: المعبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/٧٩-٨٠).

المختص بالمخلوق، والقدر المشترك) وقطعوا التلازم التام بينها، لسلموا من هذا الإشكال.

قال الإمام ابن القيم رحمته الله: «وخصائص المخلوقين لا يجوز إثباتها لرب العالمين، بل الصفة المضافة إلى الله لا يلحقه فيها شيء من خصائصهم، فإثباتها له كذلك لا يحتاج معه إلى تأويل، فإن الله ليس كمثله شيء».

وقد تقدم أن خصائص المخلوقين غيرُ داخلة في الاسم العام - فضلاً عن دخولها في الاسم الخاص المضاف إلى الرب تعالى - وأنها لا يدل اللفظ عليها بوضعه حتى يكون نفيها عن الرب تعالى صرفاً للفظ عن حقيقته.

ومن اغتفر^(١) دخولها في الاسم المضاف إلى الرب، ثم توسّل بذلك إلى نفي الصفة عنه: فقد جمع بين التشبيه والتعطيل.

وأما من لم يُدْخِلْها في مسمى اللفظ الخاص، ولا أثبتها للموصوف: فقوله محض التنزيه، وإثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه.

فتأمل هذه النكتة، ولتكن منك على ذكر في باب الأسماء والصفات، فإنها تزيل عنك الاضطراب والشبهة^(٢).

ولهذا يقال قولٌ عامّ: إن عامة الأقيسة والحجج التي يذكرها النفاة في المطالب الإلهية، والتي احتجوا بها على النفي: هي مبنية على تمثيل الله بخلقه، وعلى قياس الغائب على الشاهد، وذلك أنهم قد تعمقوا وتحذلقوا في محاولة الكشف عن ماهية ما يشعرون به من الأعراض وما يرونه من الأجسام، وفي استنباط ما يتعلق بها من قوانين وأحكام، وأتوا في ذلك بما فيه غلط وصواب، وغالبه مبني على الظن والتخمين، لا على القطع

(١) في طبعة عالم الفوائد - تحقيق: علي العمران: (ومن اعتقد) (٥١٧/٢).

(٢) بدائع الفوائد (٣١٤/٢).

واليقين، ولذا كثر خلافهم فيه، ومع ذلك فليس الخطب في بحثهم وخلطهم هذا، وإنما كان الضلال والغلط العظيم منهم حينما نقلوا تلك الأحكام مما شاهدوه من الأجسام إلى ما لم يشاهدوه من أمور الغيب والآخرة ونحوها، والطامة الكبرى والرزية العظمى أنهم جعلوا تلك الأحكام مقولة على ربِّ الكون، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علُوًّا كبيراً.

فلما توهمت المتفلسفة وأتباعهم المعتزلة أن الصفات لازمة للأجسام الحادثة، نقلوا هذا الحكم إلى رب الكون، فتوهموا أن لو كان متصفاً بالصفات لكان جسماً حادثاً.

ولما رأت الأشعرية وأتباعهم أن الأفعال تقوم بالأجسام الحادثة المخلوقة، توهموا - كذباً وزوراً - أن إثبات قيامها بالله يستلزم أن يكون حادثاً.

فهم لما شاهدوا هذه الأحكام متحققة فيما رأوه من المخلوقات والأجسام، أخذوا منها قضية كبرى، وهي أن كل ما كان متصفاً بذلك فإنه مخلوق حادث، ثم لم يلبثوا إلا أن أدخلوا الربَّ تعالى تحت هذه القضية الكبرى، تعالى الله وتقدس عن قولهم، فهم قد غلطوا أولاً بأخذ الحكم العام، بناء على ما رأوه من المخلوقات والأجسام، وغلطوا ثانياً بإدخال الرب تحت ذلك الحكم العام، ثم غلطوا وضلوا ثالثاً بنفي ما أثبتته الله لنفسه وأثبتته له نبيه ﷺ مما ثبت في النصوص المتواترة القطعية الثبوت والدلالة اعتماداً على ذلك القياس الوهمي، بل القياس المغلوط الكاذب.

ومن هنا يتبين أن هؤلاء إنما بنوا فلسفتهم وكلامهم من الأساس على التشبيه والتمثيل وقياس الخالق على المخلوق، فما عظموا الله حقَّ تعظيمه، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]، ولو قدرُوا الله

حقَّ قدره لأثبتوا تلك النصوص بلا تعطيل، ونزهوا الباري عن النَّد والمثيل.
 قال شيخ الإسلام رحمته الله: «إن العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدلَّ فيه بقياس تمثيلٍ يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياسٍ شموليٍّ تستوي أفراده؛ فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يُمثَّلَ بغيره، ولا يجوز أن يُدخَلَ هو وغيره تحت قضيةٍ كُليَّةٍ تستوي أفرادها، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين، بل تناقضت أدلَّتُهُمْ، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»^(١)، «ومن حكى عن أحد من أهل السنة أنه قاس صفاته بصفات خلقه فهو إما كاذب أو مخطئ»^(٢).

وهذا النوع من القلب قد استعمله الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته الله في رده على المريسي^(٣)، كما ذكره الإمام الموفق ابن قدامة رحمته الله، وذلك في رده على من أنكر الصوت عن كلام الله، محتجاً بأن «الصوت اصطكاك في الهواء، أو فقرع في الهواء»^(٤)، وأن ذلك من التشبيه، فيلزم نفي الصوت - وقد تقدم الإشارة إليه قريباً - فقد ردَّ قول هذا المعطل، وبين أن هذا المعنى في الصوت (اصطكاك الأجرام) لو كان ثابتاً ولازماً للمخلوقات، فلا دليل على لزومه في حقِّ الباري تعالى^(٥)، ثم قال - قالباً هذا الاحتجاج عليهم -: «إنكم رجعتم إلى التشبيه - الذي نفىه معتمدكم في رد كتاب الله تعالى،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٩٧/٣)، وانظر: درء التعارض (٢٩/١)، شرح الطحاوية (١٢٢).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧٥/٣٣).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٣٠٦-٣٠٨).

(٤) تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٢)، وانظر مثل هذا القول عند أبي المعين النسفي من الماتريدية: التمهيد في أصول الدين (٤٥).

(٥) المرجع السابق (٦٣).

وسنة رسوله ﷺ - وجعلتم الله تعالى مَقْنِيساً على عباده، ومشابهاً لهم في صفاته وأسمائه، وهذا هو عين التشبيه، فُبعداً لكم^(١).

وقال الإمام ابن بطة العكبري رحمته الله - عمن نفى صفة اليدين لله فراراً من التشبيه-: «قالوا: (لا نقول إن الله يدين؛ لأن اليدين لا تكون إلا بالأصابع وكف وساعدين وراحة ومفاصل)، ففروا بزعمهم من التشبيه، ففيه وقعوا، وإليه صاروا، وكل ما زعموا من ذلك فإنما هو من صفات المخلوقين، وتعالى الله عن ذلك عُلُوًّا كبيراً»^(٢).

وقال الشيخ الواسطي رحمته الله عَمَّنْ أَوَّلَ الاستواء بالاستيلاء، والنزول بنزول الأمر، واليدين بالنعمتين: «إنهم ما فهموا في صفات الرب تعالى إلا ما يليق بالمخلوقين، فما فهموا عن الله استواءً يليق به، ولا نزولاً يليق به، ولا يَدَيْنَ تليق بعظمته بلا تكييف ولا تشبيه، فلذلك حَرَّفُوا الكَلِمَ عن مواضعه، وعَطَّلُوا ما وصف الله تعالى به نفسه»^(٣).

والناحية الثانية من ملازمة التشبيه للمعطلة: ناحية التوسُّط، أي في المعنى الذي صرفوا إليه ما أنكروه من الصفات.

وذلك أنهم لما أنكروا ما أنكروه من الصفات بحجة التشبيه، وحرَّفوا تلك الصفات إلى معانٍ أخرى اخترعوها من أهوائهم، فإن هذه الحجة تنقلب عليهم في المعاني التي صاروا إليها، فإنه يلزمهم فيها التشبيه، كما جعلوه هم لازماً في المعاني التي فرَّوا منها.

(١) تحريم النظر في كتب الكلام (٦٣)، وانظر: حكاية المناظرة في القرآن له (٢٢-٢٣، ٢٥، ٤٣).

(٢) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية - ت: الأيوبى (٣/٣١٤).

(٣) النصيحة في صفات الرب للواسطي (٢٢)، وهي الرسالة المنسوبة للجويني الأب بعنوان (رسالة في إثبات الاستواء والفرقية) ص (٧٢-٧٣).

فحيث زعموا أن إثبات الصفات التي أنكروها تشبيهاً، فيلزم أن تكون المعاني التي صاروا إليها تشبيهاً أيضاً^(١).

ومثال ذلك: إنكار المتكلمين قاطبة لصفة الاستواء عن الله وتفسيرهم لها بالاستيلاء، فإنهم قد اعتقدوا - أولاً - أن إثباتها يستلزم التشبيه، فدفعهم ذلك إلى تعطيلها ونفي حقيقتها عن الله، ثم إنهم قد فسروها بمعنى مخترع من تلقاء أنفسهم، وذلك حين فسروها بالاستيلاء، وهذا المعنى الذي فسروها به يلزمه من التشبيه مثل ما توهموه لازماً في الاستواء، بل ورود التشبيه على الاستيلاء أولى وأحرى.

وقد أشار لهذا النوع من القلب جمعٌ من الأئمة، كالإمام أحمد، والإمام عثمان الدارمي^(٢)، وعبد العزيز المكي الكناني، والإمام القصاب الكرجي، والسجزي، وابن الحنبلي، وأبي الوفاء ابن عقيل، وابن القيم^(٣)، ومن المتأخرين: العلامة المعلمي، والعلامة الشنقيطي، وشيخنا ابن عثيمين، وغيرهم رحمهم الله.

فقد قال الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قالاً دليلاً للتشبيه على المعتزلة ممن نفى صفة الكلام عن الله حذراً من التشبيه، وجعل كلام الله مخلوقاً، فقال حاكياً مناظرته مع بعض الجهمية: «فلما ظهرت عليه الحجة قال [أي الجهمي]: إن الله قد يتكلم، ولكن كلامه مخلوق. فقلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شبّهتم الله تعالى بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق، ففي مذهبكم أن الله قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التَّكَلُّمَ، وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه، فتعالى الله جل ثناؤه عن هذه الصفة، بل نقول: إن الله جل ثناؤه لم يزل متكلماً إذا

(١) وقد سبق ما هو قريب من هذا القلب في الوجه الأول، الناحية الثانية.

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٤٢٨-٤٢٩، ٥٥٧).

(٣) انظر: الصواعق المرسلّة (١/٢٣٥-٢٧٨).

شاء، ولا نقول إنه قد كان ولا يتكلم حتى خلق...»^(١).

فبين الإمام أن المعنى الذي قرَّ الجهمية إليه في صفة الكلام هو ملازم للتشبيه، إذ فيه تشبيه كلام الباري بكلام بني آدم المخلوق، كما قلب ذلك عليهم الإمام عبد العزيز المكي الكناني في مناظرته لبشر المريسي^(٢).

وقال الإمام القصاب الكرجي عن نفي صفة السمع والبصر من الجهمية: «وإن لم يُثبِت [أي صفتي السمع والبصر]، وأخذ بالسميع والبصير إلى معنى الإدراك؛ خوفاً من التشبيه: لم يسلم من التشبيه، بل تعجّل الخسران في ترك لفظين نازلين في كتابه، وردَّ اسمين له سبحانه إلى اسم واحد، وهو: (المُدرك)، وكيف يسلم من التشبيه؟! أليس للمخلوق أيضاً إدراكٌ لأشياء، وإن لم يُدرك جميعها، كما يدرك الله جميعها، كما أن له علماً بأشياء، وإن لم يُحسَّ بجميعها، كما يعلم الله جميعها»^(٣).

كما أن الإمام السجزي قد قلب الدليل على الأشاعرة - ممن نفي الحرف والصوت عن كلام الله بحجة التشبيه - فقال: «وقالوا: (إثبات الحروف في كلام الله تشبيهه)، ثم قالوا: (كلام الله وكلام غيره لا حروف فيهما) فأفصحوا بالتشبيه، ولو كان قولنا: إن الكلام لا يعرى عن الحروف تشبيهاً - مع كون الكتاب دالاً على صحة قولنا، وكذلك الأثر، وكلاً أن يكون كذلك - لكان تشبيههم أفضح وأشنع؛ فإنهم زعموا أن كلام الله لا حرف فيه ولا صوت، وكلام الله، وذو النحل^(٤)، وسائر

(١) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٧٤-٢٧٨)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٩٥-٢٩٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (١٣٣/٥).

(٢) انظر: الحيدة والاعتذار (٧٢).

(٣) نكت القرآن الدالة على البيان، للإمام الكرجي القصاب (٤/ ٤٥٨).

(٤) قال المحقق (محمد باكريم): «هكذا في الأصل، ولعل الصواب (وَدَوِيُّ النَّحْلِ) أي صوته» هـ، ويحتمل أنها: «وذو النمل»، والله أعلم.

الحُكْلُ^(١) لا حرف فيه ولا صوت، فَشَبَّهوا كلام الله بكلام الحُكْل، تعالى الله عن قولهم غُلُوًّا كَبِيرًا^(٢).

وممن استعمل هذا النوع من القلب ضد الأشاعرة الشيخ أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي، وذلك حينما عرض لقول الأشاعرة في نفي الحرف والصوت عن الله، وأنهم احتجوا على ذلك بنفي التشبيه، حيث قالوا: «إن إنكارنا الحروف والأصوات خوفاً أن يؤدي إلى إثبات الجسم والأدوات والمخارج المخصوصات، وذلك مستحيل...»، فقلب عليهم ابن عقيل هذه الحجة مبيناً أن هذا المحذور متحققٌ فيما هربوا إليه من القول بالكلام النفسي، فقال - بعد بيانه لغلطها - : «إنه قد لزم الأشعري مثل هذا في إثباته قائماً بالنفس، فإنَّ ما يكون في أنفسنا نحن إنما هو محتاج إلى محل يقوم به من آلات تخيُّلٍ وفكر، وهو القلب والرأس...»^(٣)، وينحو ذلك قال عبد الوهاب ابن الحنبلي رحمته الله: «ثم فراركم من الحرف والصوت لأنه لا يظهر إلا من لسان وأدوات وحلق، وهذا لازم لكم في المعنى القائم بالنفس، لأنه لا يكون إلا في قلب ودماغ وعقل وآلة»^(٤).

ويقول الشيخ الشنقيطي رحمته الله عن تحريف هؤلاء: «فحملوا نصوص القرآن أولاً على معانٍ غير لا ثقة بالله، ثم نفَّوها من أصلها فراراً من المحذور الذي زعموا، والبليَّةُ الثالثة: أنهم يُفسِّرون الصفة التي نفوها بصفة أخرى من تلقاء أنفسهم من غير استناد إلى وحي، مع أن الصفة التي فسروها بها هي بالغة غاية التشبيه بالمخلوقين، فيقولون: (استوى) ظاهره مشابهة استواء

(١) قال ابن فارس: «الحُكْلُ: الشيء الذي لا نطق له من الحيوان، كالثمل وغيره» معجم مقاييس اللغة (٩١/٢).

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢١).

(٣) جزء في الأصول - أصول الدين - مسألة القرآن لأبي الوفاء بن عقيل (٧٨-٧٩).

(٤) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة (٥١١-٥١٥).

المخلوقين، فمعنى استوى: استولى، ويستدلون بقول الراجز في إطلاق الاستواء على الاستيلاء:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران

ولا يدرون أنهم شبهوا استيلاء الله على عرشه الذي زعموه باستيلاء بشر بن مروان^(١) على العراق، فأئى تشبيه بصفات المخلوقين أكبر من هذا، وهل يجوز لمسلم أن يشبه صفة الله التي هي الاستيلاء المزعوم بصفة بشر - التي هي استيلاؤه على العراق - وصفة الاستيلاء من أوغل الصفات في التشبيه بصفات المخلوقين؛ لأن فيها التشبيه باستيلاء مالك الحمار على حمارة، ومالك الشاة على شاته، ويدخل فيها كل مخلوق قهر مخلوقاً واستولى عليه، وفي هذا من أنواع التشبيه ما لا يحصيه إلا الله^(٢).

وقال شيخنا ابن عثيمين رحمته الله عن حرف معنى اليد إلى القوة «هؤلاء إذا فروا مما يعتقدونه تشبيهاً وأثبتوا صفةً أخرى، نقول لهم: هذه الصفة موجودة في المخلوق، فقد وقعت فيما فررت منه من حيث التشبيه بالمخلوق، وشر منه من حيث تحريف النص... فأنتم إذا قلت: اليد القوة، وقعت في التشبيه على قاعدتكم؛ لأن للمخلوق قوة، فيلزم على قاعدتكم أن تكونوا مشبهين لله تعالى بخلقه»^(٣).

بل إن العلامة المعلمي قد استعمل قريباً من هذا الرد مع الغلاة من

(١) هو بشر بن مروان ابن الحكم الأموي، ولي إمرة العراقيين لأخيه الخليفة عبد الملك، وكان سمحاً جواداً، لا يغلق دونه الأبواب، ويقول: «إنما يحتجب النساء»، توفي بالبصرة سنة (٥٧٥هـ).

انظر: تاريخ مدينة دمشق (١٠/٢٥٣)، تاريخ الإسلام (٥/٣٧٠)، سير أعلام النبلاء (٤/١٤٥)، البداية والنهاية (٧/٩).

(٢) منهج ودراسات آيات الأسماء والصفات للشنيطي (٤٩-٥٠).

(٣) شرح العقيدة السفارينية - للشيخ العثيمين (١٢٣-١٢٤).

الفلاسفة الذين جعلوا الله تعالى ذاتاً مجردة هروباً من التشبيه، فحتى هؤلاء لم يسلموا من التشبيه في قولهم هذا.

قال ﷻ: «هذا والقائلون بأن ذات الله تعالى مجردة أكثرهم يثبتون أو يجوّزون وجود ذوات كثيرة مجردة، من عقولٍ ونفوسٍ وأرواحٍ وغيرها! فليتدبر من له عقل: أليسوا أولى بزعم أن الله عز وجل مثلاً - بل أمثلاً - ممن لا يقول بالتَّجَرُّد المحض الذي يزعمونه؟ فإن الذوات المخلوقة غير المجردة تتفاوت تفاوتاً عظيماً جداً، فما الظن بذات الخالق تبارك وتعالى؟ فأما المُجَرَّدة - على فَرَضٍ وجودها - فكيف يعقل التفاوت العظيم بينها حتى تكون هذه ذات رب العالمين وهذه ذات روح بعوضة؟»^(١).

والحاصل أنهم مهما استخدموا طاغوت التأويل في صرف صفة من الصفات إلى معنى آخر، فلمعارضهم - من أهل السنة أو من غيرهم - أن يورد على ذلك المعنى لازماً من اللوازم المختصة بالمخلوق، ثم يجعل إثبات ذلك المعنى تشبيهاً، ويسمي مثبته مشبهاً، وليس لهم مدخل عليه، بل هم من مهدوا الطريق له، وبذلك ينقلب احتجاجهم بالتشبيه عليهم من هذه الجهة.

والناحية الثالثة من ملازمة التشبيه للمعطلة: ناحية الانتهاء والمآل^(٢).

(١) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١٢٤).

(٢) هذه الناحية تتداخل مع الوجه الثاني للقلب.

والفرق بينهما: أن الوجه الثاني يراد به بيان أن قولهم راجع إلى إنكار وجود الرب، وهذا غاية البعد عن التنزيه، على النقيض مما ادعوه من قصد التنزيه، وهذا وجه الانقلاب عليهم، وأيضاً فإن الملاحظة احتجوا عليهم بعين دليلهم وقلوبهم عليهم كما ذكر هناك.

وأما ما ذُكر في الناحية الثالثة من الوجه الرابع فيراد به: أنهم بقولهم قد شبهوه بالمعدومات وبالمستحيلات، ففروا من التشبيه ووقعوا فيه، فظهر الفرق.

وذلك أنهم عندما نفوا الصفات - أو حتى بعض الصفات - عن الله، فإن قولهم قد آل وانتهى إلى تشبيه الله بأحد أمور ثلاثة: إما بالأموات والناقصات والجمادات، وإما بالمعدومات، وإما بالممتعات.

فالذين نفوا عن الله بعض الصفات خشية التشبيه، فإنهم قد وقعوا في تشبيه أسوأ مما هربوا منه من حيث لا يعلمون، حيث إنهم قد شبهوا الله بالناقص من المخلوقات مما لا يتَّصف بتلك الصفة التي نفوها، كالأصنام والجمادات، فمن قال: إنه تعالى لا يتكلم، أو لا يُرى، أو إنه ليس فوق العالم، أو ليس فوق العرش، أو لا يفعل ما شاء إذا شاء، وعلل ذلك بأن إثباته يستلزم التشبيه.

فيقال له: إنك لم تُعد أن مثلت ربك بمن فقد هذه الصفات من المخلوقات الناقصات، كالأعمى، والأصم والأبكم، بل إنك قد شبهته بالأموات، بل بالجمادات من الأحجار والأشجار ونحوها، مما لا يتَّصف بهذه الصفات، ولا يفعل ولا يتصرف ولا يجيء ولا يذهب بمشيئته، ولا شك أن التشبيه بالجمادات شرٌّ من التشبيه بالأحياء الفاقدين لهذه الصفات، وتشبيهه بالأحياء الفاقدين لهذه الصفات شرٌّ من تشبيهه بالأحياء المتصفيين بها، لو سُلم أن في ذلك تشبيهاً.

ولهذا فإن الله تعالى قد عاب على الأصنام أنها لا تتكلم، فقال عن العجل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [١٨٩]، مما دل على أن عدم الكلام (ورجع القول) صفة نقص، «ففيما عاب الله به العجل في عجزه عن القول والكلام بيانٌ بيِّن أن الله عز وجل غير عاجز عنه، وأنه متكلم، وقائل؛ لأنه لم يكن يعيب العجل بشيء هو موجود به»، كما قاله الإمام الدارمي رحمته الله (١)، فوصف الله بعدم الكلام جمعٌ بين

(١) الرد على الجهمية للدارمي (١٥٧).

نسبة النقص إليه، وبين تشبيهه بهذا العجل، تعالى الله وتقدس، وكما قال عنهم ابن القيم رحمته :

هم أهل تعطيل وتشبيه معاً بالجامدات عظيمة النقصان^(١)

فقد قال الإمام أحمد رحمته - مستعملاً هذا النوع من القلب ضد من نفى صفة الكلام عن الله من الجهمية - : «قد أعظمت على الله الفرية حين زعمتم أنه لا يتكلم، فَشَبَّهْتُمُوهُ بِالْأَصْنَامِ التي تُعْبَدُ من دون الله؛ لأن الأصنام لا تتكلم، ولا تنطق، ولا تتحرك، ولا تزول من مكان إلى مكان»^(٢).

كما أن إمام المُحدِّثين - البخاري رحمته - قد استعمل هذا القلب والإلزام، حيث قال: «قال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شَبَّهُوا ربهم بالصَّنَمِ، والأصمَّ، والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم ولا يبصر نفسه»^(٣).

وكذا الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته، فقد قال عن تعطيل المريسي لصفتي السمع والبصر:

«فقد جمعت أيها المريسي في دعواك هذه جهلاً وكفراً، أما الكفر: فتشبيهك الله تعالى بالأعمى الذي لا يُبْصِرُ ولا يَرَى، وأما الجهل: فمعرفة الناس بأنه لا يستقيم في كلام العرب أن يقال لشيء: هو سميعٌ بصيرٌ إلا وذلك الشيء موصوف بالسمع والبصر، من ذوي الأعين والأسماع والأبصار...»

وكيف استجزت أن تسمي أهل السنة وأهل المعرفة بصفات الله المقدسة

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/٤٤٤).

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية-ت: دغش المعجمي (٢٧٤-٢٧٨)، وانظر: درء تعارض

العقل والنقل (٢/٢٩٥-٢٩٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/١٣٣).

(٣) خلق أفعال العباد (٤٣).

مشبهة إذ وصفوا الله بما وصف به نفسه في كتابه بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم بلا تكييف؟!

وأنت قد شبَّهت إلهك في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، وتوهمت في معبودك ما توهمت في الأعمى والأقطع، فمعبودك في دعواك مُجَدَّع منقوص أعمى لا بصر له، وأبكم لا كلام له، وأصم لا سمع له، وأجذم لا يدين^(١) له، ومقعد لا حراك به، وليس هذا بصفة إله المصلين، أفأنت أوحش مذهباً في تشبيهِك إلهك بهؤلاء العميان والمقطوعين، أم هؤلاء الذين سميتهم مشبهة أن وصفوه بما وصف به نفسه بلا تشبيه؟! فلو لا أنها كلمة هي محنة الجهمية التي بها ينزون المؤمنون ما سمينا مُشَبَّهاً غيرك؛ لسماجة ما شبَّهت ومثلت، ويَلُك، وإنما نصفه بالأسماء، لا بالتكييف ولا بالتشبيه^(٢).

وقال كذلك: «أَوَلَمْ تَقُلْ أَيُّهَا الْمَرِيْسِي: إنه لا يحل لأحد أن يتوهم في صفات الله بما يعرف معناه في نفسه، فكيف نسبت الله إلى العجز في سمعه، وبصره، على المعنى الذي تعرفه من نفسك، ثم قلت: فكما أنك بأحدهما مضطر إلى الآخر، كذلك الله - فيما ادَّعيت علينا - مضطر إلى الآخر، فشَبَّهت الله في مذهبك بالإنسان المُجَدَّع المنقوص، أوَلَمْ تسمع أيُّها المَرِيْسِي قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وكما ليس كمثل شيء، ليس كسمعه سمع، ولا كبصره بصر، ولا لهما عند الخلق قياس ولا مثال ولا شبيه^(٣).

وينحو ذلك قال إمام الأئمة، ابن خزيمة رحمته الله، حين ذكر تحريف

(١) في الأصل (لا يدان)، والصواب المثبت لأنها منصوبة، والأجذم: المقطوع اليد. انظر: معجم مقاييس اللغة (٤٣٩/١).

(٢) نقض الدارمي على المَرِيْسِي (٣٠١/١-٣٠٣).

(٣) نقض الدارمي على المَرِيْسِي (٣٠٨/١)، وانظر: نفس المرجع (٥٥٧/١).

الجهمية لوجه الله، وأن معناه كمعنى قول العرب: وجه الكلام، ووجه الثوب، ووجه الدار، فزعموا أن الوجه من صفات المخلوقين، فقال ﷻ راداً عليهم: «وهذه فضيحة في الدعوى، ووقوع في أقبح ما زعموا أنهم يهربون منه، فيقال لهم: أفليس كلام بني آدم، والثياب، والدور مخلوقة؟ فمن زعم منكم أن معنى قوله (وجه الله) كقول العرب: (وجه الكلام، ووجه الثوب، ووجه الدار) أليس قد شبه على أصلكم وجه الله بوجه الموتان؟!»

لزعمكم يا جهلة أن من قال من أهل السنة والآثار القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ: (الله وجه وعينان ونفس، وإن الله يبصر ويرى ويسمع): أنه مشبه عندكم خالقه بالمخلوقين - حاش لله أن يكون أحد من أهل السنة والأثر شبه خالقه بأحد من المخلوقين - فإذا كان على ما زعمتم بجهلكم فأنتم شبهتم معبودكم بالموتان^(١).

بل العجب أن هذا النوع من القلب قد استعمله الأشاعرة ضد المعتزلة والفلاسفة، حيث قال أبو المظفر الإسفراييني من الأشاعرة: «إن صانع العالم حيٌّ قادرٌ عالمٌ مريدٌ متكلمٌ سميعٌ بصيرٌ؛ لأن من لم يكن بهذه الصفات كان موصوفاً بأضدادها، وأضدادها نقائص وآفات تمنع صحة الفعل، فصحَّ ثبوت هذه الصفات له من وجهين: أحدهما: دلالة الفعل. والثاني: نفي النقائص، وقد دلت على إثبات هذه ظواهر نصوص القرآن^(٢).

فيقال: إن هذا الكلام ينقلب عليكم فيما نفيتموه، فلو لم يوصف الله بالعلوِّ الذاتيِّ والحكمة والرحمة وغيرها مما أنكرتموه لصار موصوفاً بأضدادها، وأضدادها نقائص، كما أن إثباتها قد دلَّ عليه ظواهر القرآن، بل

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/٥٦-٥٧)، وانظر: نفس المرجع (١/٩٤).

(٢) التبصير في الدين (١٦٣).

نصوص القرآن التي لا تحتل إلا معنى واحداً.

وأما الذين نفوا الصفات كلها عن الله، ولم يصفوه إلا بالسُّلوب من المعتزلة ونحوهم، وذلك خشية التمثيل بمن اتصف بالصفات من المخلوقين، فإنه يقال لهم: إنكم قد فررتم من تشبيهه بالموجودات، ووقعتم في تشبيهه بالمعدومات، كالأشياء التي لم تُخلَق أصلاً، والتي لن تخلق، ولا شك أن هذا شرٌّ من التشبيه بالموجودات الناقصات، «ولو كان مسلوب الصفات والأفعال والكلام والاستواء والوجه واليدين، ومنفياً عنه مباينة العالم، ومحايثته، واتصاله به، وانفصاله عنه، وعُلُوُّه عليه، وكونه يمتته، أو يسرته، وأمامه، أو وراءه: لكان كل عدم مثلاً له في ذلك، فيكون قد نفى عن نفسه مشابهة الموجودات، وأثبت لها مماثلة المعدومات»^(١).

وقد حاول بعض الزيدية المعتزلة أن يخرج من هذا الاعتراض والإيراد، حيث قال في نفيه لصفة الكلام عن الله: «فإن قالوا: إذا لم يكن متكلماً وجب أن يكون أخرس، قلنا: إن الخرس آفة في اللسان، والله ليس بذئ لسان ولا جارحة»^(٢).

فيقال له أولاً: إن اللسان والجارحة لفظان حادثان لا يجوز إثباتهما ولا نفيهما إلا بدليل، وإلا كان ذلك افتراء على الله.

ويقال ثانياً: إن من يعدم صفة الكلام مع عدم قبوله له أشد نقصاً ممن عدمها مع قبوله لها، فإذا لم يكن في سلب صفة الكلام عن الله تشبيهاً له بالحيوان الأخرس، كان فيه تشبيهاً له بالجماد الذي لا يقبل الكلام أصلاً،

(١) الصواعق المرسله (٣/١٠١٩-١٠٢٠).

(٢) حقائق المعرفة في علم الكلام- لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر الزيدي-ص (١٧٨)، وانظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار-ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٩٣-١٩٤).

وهذا أشدُّ قبحاً^(١).

ويقال لهذا الزيديّ ثالثاً: إن قولك هذا ينقلب عليك، فإنك قد قلت في نفس الكتاب عن الله - في الردّ على نفاة الوجود والعلم - : «وإن لم يكن عالماً فهو جاهل»^(٢)، فنقلب عليك ظهر المجنّ ونقول كما قلت: الجهل عارض يعرض للدماغ - كما عرّض الجهل المرّكب لدماغك - والله ليس بذئ دماغ (كل هذا تنزلاً على أصلك، وإلزاماً لك بقولك)، فهلاً قلت هنا كما قلت هناك، بل هلاً قلت هناك ما قلته هنا؟!!

وأما الذين لم يصفوا الله لا بالسلب ولا بالإيجاب، ونفوا عنه النقيضين - سواء من طرّد هذا الأصل، أو من قال به في بعض الصفات، كقول الأشاعرة: إنّه لا داخل العالم ولا خارجه - فإنهم قد شبّهوا الله بالمتنعات، وذلك شرٌّ من تشبيهه بالمعدومات أو بالجمادات أو بالأحياء من المخلوقات، بل هو شرٌّ أنواع التعطيل، المناقض لبدائه العقول والفطر.

وفي كلام بعض المتكلمين - كأبي منصور الماتريدي - ما يدل على هذا النوع من القلب، فلما ذكر قول من نفى صفات العلم والقدرة والكرم عن الله بحجة نفي التشبيه، قرّر أن هذه الحجة لازمة لهم فيما صاروا إليه من النفي، إذ بذلك النفي تشبيهه الله بما فقد تلك الصفات^(٣).

كما أن أبا المعالي الجويني قد قال في رده على من نفى صفات الإثبات لثلاث توجب الاشتراك بين الخالق والمخلوق: «ومما يتمسك به أن نقول: هلاً قلتم: الاشتراك في صفة النفي يوجب الاشتباه، وما الفرق بين

(١) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٢١-٢٢).

(٢) حقائق المعرفة في علم الكلام - لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر الزيدي - ص (١٦٥).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (٤٤).

صفة الإثبات والنفي في هذا الباب؟!»^(١).

وإن تحذلق متحذلق منهم وقال: إن الباري لا يمكن أن يتَّصف بهذه الصفات أصلاً، فإنه قد رجع إلى تشبيهه أشدَّ من تشبيهه من سبقه، فإنه قد شبَّهه بمن لا يمكن اتِّصافه بتلك الصفات من المخلوقات، (كالجدار الذي قالوا عنه: إنه لا يمكن أن يكون بصيراً ولا أعمى)، فضلاً عن أن من نُفِيت عنه الصفة مع عدم إمكان اتصافه بها (كالجدار) فإنه أشدَّ نقصاً ممن نُفِيت عنه الصفة مع إمكان اتِّصافه بها (كالأعمى)، إذ من المعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل ذلك أصلاً^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله في قلب استدلال المعتزلة حين نفوا الصفات بحجة نفي التشبيه: «فمما يقال لهؤلاء أن هذا القول ينعكس عليكم، فأنتم أولى بالتشبيه...؛ فإنكم تشبَّهونه بالجمادات، بل بالمعدومات، بل بالمتنوعات»^(٣)، فإنه «من المعلوم أن اتصاف الموصوف بكونه حياً عليمياً قديراً أكمل من اتصافه بكونه لا يشار إليه، ثم أنتم تفرون من إثبات صفات الكمال للرب في نفس الأمر - لما في ذلك من التشبيه - فإذا شبَّهتموه

(١) نقله عنه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل (٥/١٩٠).

(٢) حول هذا الوجه من القلب، انظر: التدمرية (٥٩-٦٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٨٨-٩٠) (١٦/٢١٠)، الفتاوى الكبرى له (٥/١٣٢-١٣٣، ٢٠٥)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٧٣-٢٧٤، ٣٢٤) (٧/١٩)، منهاج السنة النبوية (٤/٥٨٩)، الرد على المنطقيين (٢٢٠)، الصفدية (١/٨٨-٩١)، شرح الأصفهانية - ط: الرشد (١١٩)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٧-١٣٩)، الصواعق المرسلية (٣/١٠١٨-١٠٢٢) (٤/١٢٣٥)، طريق الهجرتين (٢٥٨)، مفتاح دار السعادة (٢/١٠٦)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢/١١٠-١١١)، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (٤٩)، أضواء البيان له (٢/٢٩-٣١)، شرح القواعد المثلى للعثيمين (٢٣٣-٢٣٤).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٤).

بالمخلوق فيما دون صفات الكمال من الصفات السلبية كان هذا أقرب إلى التشبيه الباطل ووصفه بالنقائص، ولكن هذه سُنَّة معلومة للجهمية، يسلبون عن ربهم صفات الكمال - فراراً من التشبيه بالكامل من الموجودات - ويصفون بالسلب المتضمنة صفات النقص التي يُشَبَّهون فيها بالجمادات، والمعدومات، والممتنعات^(١).

وقال ﷺ عن نفي النقيضين عن الله - من الباطنية ونحوهم - :

«وأما (الملاحدة) فقلبوا الأمر، وأخذوا يشَبَّهونه بالمعدومات والممتنعات والمتناقضات، فغلاتهم يقولون: لا حيٌّ ولا ميتٌ، ولا عالمٌ ولا جاهلٌ، ولا سميعٌ ولا أصمٌ، ولا متكلمٌ ولا أخرسٌ. بل قد يقولون: لا موجودٌ ولا معدومٌ، ولا هو شيءٌ ولا ليس بشيءٍ.»

وآخرون يقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مابين للعالم ولا حالٌ فيه، وأمثال هذه العبارات التي ينفون بها الأمور المتقابلة التي لا يمكن انتفاؤها معاً^(٢).

الوجه الخامس من قلب دليل التشبيه: قلب استدلال نفاة الصفات بآية:

- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وهذه الآية من أشهر الأدلة السمعية التي تشبَّث بها النفاة - على اختلاف مراتبهم - في نفيهم لما نفوه عن الله، حيث إن كل فرقة من فرق المعطلة جعلت ما نفته من الصفات مندرجاً تحت مسمى التمثيل، ثم استدلت بهذه الآية على نفي ذلك التمثيل^(٣)، فاستدلوا لهم بهذه الآية وما شابهها من الآيات مندرج ضمن عموم الاستدلال بنفي التشبيه عن الله، ولذا

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٩١).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٥١٦).

(٣) انظر: التفسير الكبير للرازي (٢٧/١٣١).

فإن الجواب عن مثل هذا الاستدلال لن يكون بمنأى عن عموم الأجوبة السابقة.

وبهذا يقال: إن الجواب عن استدلالهم بهذه الآية على مقامين: إبطال وقلب.

أما الإبطال، فإنما يتحقق بما سبق تقريره من معنى التشبيه والتمثيل الذي نفته النصوص، وأنه إنما يكون بإثبات شيء من خصائص المخلوق للخالق أو العكس، وما سبق أيضاً من الكلام على ثبوت القدر المشترك في الصفات، وأن نفي التمثيل عن الله لا يستلزم نفي الصفات، لا لغة، ولا شرعاً، ولا عقلاً.

قال الإمام الشافعي رحمته الله وقد سئل عن صفات الله تعالى وما يؤمن به:-
«الله أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه ﷺ أمته، لا يسع أحداً قامت عليه الحجة ردها؛ لأن القرآن نزل بها، وصحَّ عن رسول الله ﷺ القول بها... وثبتت هذه الصفات، ونفي عنها التشبيه، كما نفاه عن نفسه، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»^(١).

وقال الإمام ابن خزيمة رحمته الله: «فأما احتجاج الجهمية على أهل السنة والآثار في هذا النحو بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. فمن القائل: (إن لخالقنا مثلاً)؟! أو: (إن له شبيهاً)؟! وهذا من التمويه على الرعاع والسفل، يُمَوِّهون بمثل هذا على الجهَّال، يوهمونهم أن من وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله أو على لسان نبيه ﷺ فقد شبَّه الخالق بالمخلوق. وكيف يكون يا ذوى الحجَا خلقه مثله؟!»

نقول: الله القديم لم يزل، والخلق مُحدَث مربوب، والله الرَّازق،

(١) انظر: إثبات صفة العلو لابن قدامة (١٢٤)، اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (٩٤)، سير أعلام النبلاء للذهبي (١٠/٧٩-٨٠).

والخلق مرزوقون، والله الدائم الباقي، وخلق هالك غير باق، والله الغني عن جميع خلقه، والخلق فقراء إلى الله خالقهم، وليس في تسميتنا بعض الخلق ببعض أسامي الله بموجب عند العقلاء الذين يعقلون عن الله خطابه أن يقال: إنكم شبهتم الله بخلقهم إذ أوقعتم بعض أسامي الله على خلقه^(١).

وقال قوام السنة الأصبهاني: «وقد نفى الله تعالى عن نفسه التشبيه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فمن شبه الله بخلقهم فقد كفر، وأثبت لنفسه صفات، فقال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧]، وليس في إثبات الصفات ما يفضي إلى التشبيه، كما أنه ليس في إثبات الذات ما يفضي إلى التشبيه^(٢).

وأما قلب الدليل، فهو ما يراد تفصيله في هذا المقام، وذلك أن هذه الآية بعينها تنقلب على من استدل بها على نفي الصفات، فإنها تدل على إثبات الصفات لله من عدة نواح:

الناحية الأولى: أن هذه الآية العظيمة قد وردت في سياق الثناء والمدح لذي العزة والجلال، فإن سورة الشورى من أولها وحتى هذه الآية قد تضمنت وصف الله بأوصاف الكمال والعظمة، من إنزال الوحي، وكمال الملك والحكمة والعزة، وتسبيح الملائكة بحمده، وإنزال القرآن، وكمال ربوبيته، وقدرته، وإحيائه للموتى، وردّ الحكم إليه، وخلق وفطره للسموات والأرض...، وبعد أوصاف الجلال هذه، أثنى الله على نفسه بنفي المثل له، فهذا النفي داخل في سياق المدح والثناء.

إذا تبين هذا، فإن مما يُعلم بضرورة العقل واللغة أن المدح لا يكون إلا بما يتضمن إثباتاً، لا بالنفي المجرد؛ وذلك أن النفي المجرد إنما هو عدم،

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/٦٥).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/١٩٥-١٩٦).

والعدم المحض ليس بشيء أصلاً، فضلاً عن أن يكون كمالاً ومدحاً، وقد تقدم تقرير ذلك وذكر أمثله من الآيات، فكذلك القول في هذه الآية، إذ نفي المثل فيها لا يكون مدحاً إلا إذا تضمن إثباتاً، «ولا يكون ذلك كمالاً ومدحاً إلا إذا تضمن كون من نُفِيَ عنه ذلك قد اختصَّ - من صفات الكمال ونعوت الجلال - بأوصافٍ بآين بها غيره، وخرج بها عن أن يكون له نظير أو شبه، فهو لتفرده بها عن غيره صحَّح أن يُنْفَى عنه الشبه والمثل والنظير والكفو... فعكس المعطلة المعنى، وقلبوا الحقائق، وأزالوا دلالة اللفظ عن موضعها، وجعلوا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] جُنَّةً وتُرساً لنفي علوّه سبحانه على عرشه، وتكليمه لرسله، وإثبات صفات كماله»^(١).

وقد قال العلامة ابن القيم رحمته الله حاكياً عن شيخه ابن تيمية رحمته الله أنه قال له: «أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله»^(٢)، ثم ضرب بعض الأمثلة على ذلك، ثم قال: «ونظير هذا: استدلالهم على نفي الصفات بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].»

وهذا من أعظم الأدلة على كثرة صفات كماله ونعوت جلاله، وإنها - لكثرتها وعظمتها وسعتها - لم يكن له مثل فيها، وإلا فلو أُريد بها نفي الصفات لكان العدم المحض أولى بهذا المدح منه... فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] من أدل شيء على كثرة نعوته وصفاته»^(٣).

الناحية الثانية: أن هذه الآية قد نفت التماثل بين الله وبين خلقه، وقد سبق أن نفي المماثلة بين شيئين يقتضي - لغةً وعقلاً - ثبوت ذاتين

(١) الصواعق المرسله (٤/١٣٦٧-١٣٦٩).

(٢) حادي الأرواح (٢٠٢).

(٣) حادي الأرواح (٢٠٣).

موصوفتين ليتحقق نفي المماثلة بين ذاتيهما وصفاتهما، فكان نفي التماثل في هذه الآية دالاً على ثبوت ذات الله وصفاته.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ولهذا... كان النفاة يعتمدون على ما ينفي التمثيل، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وهذا لا يدل على مقصودهم في اللغة التي نزل بها القرآن، بل هو على نقيض مقصودهم أدل؛ فإن هذا يدل على ثبوت شيء موصوف بصفات الكمال، لا مُمائل له في ذلك، وهم لم يثبتوا ذلك»^(١).

ولهذا فإن جماهير الأمة من أهل السنة وغيرهم - ممن أثبت أن الله شيء - قد استدلوا بنفس هذه الآية على قولهم هذا.

قال أبو منصور الماتريدي: «ودلّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] أنه شيء؛ لأنه نفى عن نفسه المِثْلِيَّة، ولم ينفِ الشَيْئِيَّة، لكن يُقال: شيءٌ لا كالأشياء، يُنفى عنه شَبَهُ الأشياء، والشيءُ إثبات، وفي الإثبات توحيد، ولو لم يكن شيئاً لكان يقول: ليس هو شيئاً»^(٢).

وقال الإمام ابن القيم ﷺ: «إنه سبحانه وصف نفسه بأنه ليس كمثله شيء، وأنه لا سمِّيَ له، ولا كفؤ له، وهذا يستلزم وصفه بصفات الكمال التي فات بها شبه المخلوقين، واستحقَّ بقيامها به أن يكون: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/١١١).

(٢) تأويلات أهل السنة للماتريدي - ط: دار الكتب العلمية (٩/١١٠)، وانظر: التوحيد له (٤١)، وقد أقر بمثل هذا المعنى بعض المعتزلة الزيدية، حيث بين إمامهم القاسم الرسي أن المخالفة ونفي المماثلة لا تكون إلا بين شيئين ثابتين، وأنه «لا يكون شيء خلاف لا شيء، ولا يكون لا شيء له خلاف، ولا يجوز أن يقال للا شيء اتفاق ولا اختلاف؛ لأن هذا عدمٌ لا يُتَوَهَّم... والعدم ليس بوجود ولا هو موهوم ما هو فيكون له شبيه» المسترشد للقاسم الرسي ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي (١/٤٦٣).

شَيْءٌ ﴿[الشورى: ١١]، وهكذا كونه ليس له سميٌّ: أي مثيل يساميه في صفاته وأفعاله، ولا من يكافيه فيها، ولو كان مسلوب الصفات والأفعال والكلام والاستواء والوجه واليدين . . . لكان كُلُّ عدم مثلاً له في ذلك، فيكون قد نفى عن نفسه مشابهة الموجودات، وأثبت لها مماثلة المعدومات^(١).

فنفي المثيل عن الله لا يتحقق إلا بإثبات الصفات له، مع نفي مماثلة المخلوقات، فهذه الآية دالة على إثبات جميع صفات الكمال على وجه الإجمال.

الناحية الثالثة: دلالة اللسان، فإن القرآن إنما نزل بلسان عربي مبين، وقد قال الله تعالى قبل هذه الآية بقليل: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الشورى: ٧]، والمعروف في كلام أهل اللغة أنهم إذا قالوا: «فلان عديم المثل، أو: قد أصبح ولا مثل له في الناس، أو: ما له شبيه، ولا له من يكافيه، إنما يريدون بذلك: أنه تفرد من الصفات والأفعال والمجد بما لم يلحقه فيه غيره، فصار واحداً من الجنس، لا مثيل له، ولو أطلقوا ذلك عليه باعتبار نفي صفاته وأفعاله ومجده لكان ذلك عندهم غايةً الذم والتقصُّص له، فإذا أُطلق ذلك في سياق المدح والثناء لم يشك عاقل في أنه إنما أراد كثرة أوصافه وأفعاله وأسمائه التي لها حقائق تُحمل عليها^(٢).

ولهذا قال الشاعر مادحاً بعضهم :

ليس كمثل الفتى زهير خلق يوازيه في الفضائل

وقال آخر: (ما إن كمثلهم في الناس من بشر)^(٣).

(١) الصواعق المرسلة (٣/١٠١٩-١٠٢٠).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/١٠٢٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١١٣).

وهم لم يريدوا بذلك نفي الصفات عنهم، بل ذلك لا يقوله عاقل، ولو قُدِّرَ إرادتهم له لكان ذلك ذمًّا له وعبياً، وإنما أرادوا المدح بثبوت صفات لم يثبت لغيرهم مثلها، فكلما كان التنزيه للشيء أعظم، كانت الدلالة على كثرة أوصافه ونعوته أعظم، والشيء «كُلَّمَا كَثُرَتْ أَوْصَافُهُ وَنَعَوْتُهُ فَاتَ أَمْثَالُهُ، وَبَعُدَ عَنْ مُشَابَهَةِ أَضْرَابِهِ»^(١)، وإذا كان أعظم التنزيه والتقديس هو تنزيه الله، كان أعظم من يوصف بصفات الكمال هو سبحانه.

الناحية الرابعة: أن هذه الآية العظيمة تنقلب على جميع من استدل بها من طوائف النفاة، فإنها تنقلب على جهم بن صفوان في نفيه (الشيء) عن الله، وتنقلب على أتباعه الجهمية نفاة الأسماء والصفات، كما تنقلب على المعتزلة نفاة الصفات، بل وعلى الأشعرية وأشباههم من نفاة الأفعال القائمة بالذات.

وبيان ذلك: أن هذه الآية نفسها قد نصت على إثبات: ذات موجودة ثابتة لله، كما دلت على أنه سبحانه (شيء)، وعلى إثبات أسماء الله، وعلى إثبات أفعال الله، وعلى إثبات صفات الله بنوعيتها (الصفات الذاتية، والصفات الفعلية).

ولنعد النظر في هذه الآية، فقد قال جلَّ وعلا فيها: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

فإنعام النظر والتدبر في هذه الآية، يتبين دلالتها على ما يلي:

١- إثبات ذات موجودة لله، وهذا ما دلت عليه الآية كلها، وهو مما يُعَلَمُ بالضرورة القاطعة المستغنية عن ذكر وجوه الاستنباط، فالكلام في هذه

الآية إنما هو عن الله، مما يعلم معه أنه موجود، وأنه شيء، وبهذا تنقلب على جهم في استدلاله بها على أن الله ليس بشيء.

ووجه آخر من انقلابها على جهم وأتباعه، وهو أن الله قد نفى المثل عن نفسه فيها، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وإذا كنتم تقولون: إن الله ليس بشيء، فكيف يُنفى المثل عما ليس بشيء؟!

وهذا ما قرره الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته الله بقوله: «فقولنا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أنه شيء أعظم الأشياء، وخالق الأشياء، وأحسن الأشياء، نور السماوات والأرض. وقول الجهمية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يعنون أنه لا شيء؛ لأنهم لا يشبتون في الأصل شيئاً، فكيف المثل؟!»^(١).

٢- أن هذه الآية قد دلت على إثبات الأسماء الله، حيث تضمنت ذكر اسمين من أسماء الله الحسنى، وهما: السميع، والبصير، وبهذا تنقلب على الجهمية في استدلالهم بها على نفي الأسماء عنه تعالى.

٣- أنها قد دلت على إثبات الصفات الذاتية لله، حيث جاء فيها إثبات صفة السمع لله (والتي تضمنها اسم السميع)، وصفة البصر (والتي تضمنها اسم البصير)، وبهذا تنقلب هذه الآية على الجهمية والمعتزلة في نفيهم الصفات عن الله احتجاجاً بها.

٤- كما دلت الآية أيضاً على إثبات الصفات الفعلية له تعالى، وذلك فيما تضمنه فعل (الفطر)، و (الجعل)، و (الذرع)^(٢)، بإضافة هذه الأفعال

(١) نقض الدارمي على المريسي (٢/٩٠٩).

(٢) قال ابن كثير: «قوله: ﴿فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ أي: خالقهما وما بينهما .. ﴿يَذَرُوكُمْ فِيْهِ﴾ أي: يخلقكم فيه، أي: في ذلك الخلق... وقال البغوي رحمته الله: ﴿يَذَرُوكُمْ فِيْهِ﴾ أي: في الرحم. وقيل: في البطن. وقيل: في هذا الوجه من الخلق». تفسير ابن كثير (٧/١٩٤).

إلى الله يدل على قيامها به، وعلى اتصافه بما تضمنته تلك الأفعال من صفات، هذا سوى ما دلَّت عليه صفتا السمع والبصر من سماعه تعالى للأصوات الحادثة، وإبصاره للمخلوقات الحادثة، وبهذا تنقلب على الجهمية، والمعتزلة والأشعرية الذين أنكروا اتصاف الله بالصفات الفعلية.

فصارت هذه الآية بعينها مبطللة لأقوال جميع طوائف المعطلة، ممن توهمها دالة على مراده، مع أن العارف بمذاهب القوم يتيقن أنهم لم يبنوا أصل مذاهبهم على الاستدلال بهذه الآية أو غيرها، فإنهم قد أبطلوا الاستدلال بالنصوص على هذه المطالب من الأصل^(١)، وإنما بنى القوم نفهم على أصولهم الكلامية والفلسفية - كدليل الأعراض والتركيب وغيرهما مما نقلوه عن قدماء الفلاسفة - ثمَّ لما تقررت عندهم تلك العقائد الفاسدة بحثوا لها عن مُتَمَسِّكٍ من كتاب الله يلْبَسون به على الجُهَّال، فهم قد اعتقدوا قبل أن يستدلُّوا، ولو أنهم جعلوا الحُكْمَ لله فيما يثبتون وينفون، وعملوا بما قاله تعالى قبل هذه الآية، حيث قال سبحانه: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٠]، وبما أمر به بعدها بقوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]: لما سقطوا في هذه الضلالات، ولكنهم لم يردُّوا الحُكْمَ فيما اختلفوا فيه إلى الله، ولم ينيبوا إليه في أعظم مطالب الدين، وهو الخبر عن رب العالمين، بل رجعوا إلى محض عقولهم، وإلى زبالات أفكار اليونان والملحدين، فوقعوا في الفُرقة والضلال، والشك والريبة والوبال، وصاروا كالذين وصفهم الله - بعد هذه الآية أيضاً - بقوله: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ

(١) انظر مبحث: (قلب الأدلة التي استدلت بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة.

مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ
وَلِئَلَّا الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَبِيٍّ شَكَ مِنْهُ مُرِبٍ ﴿١٤﴾ [الشورى: ١٤]،
فنعوذ بالله من الخذلان.

الناحية الخامسة: - وهي إتمام لما قبلها، وذلك بأن يقال - : إن هذه الآية قد تضمنت الدلالة على ثبوت الصفات بعدة طرق للإثبات:

الطريق الأولى: دلالة الاسم على الصفة، فمن المتقرر أن كل اسم لله فإنه يتضمن الدلالة على الذات، وعلى صفة أو عدة صفات^(١)، «فإن صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه، وذلك يقتضي قيام الصفات به»^(٢)، «أي إن لفظ (العليم) و (المتكلم) مشتق من لفظ (العلم) و (الكلام)، فإذا صدق على الموصوف أنه (عليم) [ومتكلم]، لزم أن يصدق حصول العلم والكلام له»^(٣).

فهذه الآية قد تضمنت ذكر اسمين لله، وهما (السميع) و (البصير)، وهما مُصَدَّرَانِ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ الدَّالَّةِ عَلَى الْاسْتِغْرَاقِ، أَي اسْتِغْرَاقِ جَمِيعِ مَعَانِي السَّمْعِ الْكَامِلِ وَالْبَصَرِ الْكَامِلِ، مِمَّا دَلَّ عَلَى اتِّصَافِهِ تَعَالَى بِصِفَتِي (السَّمْعِ) وَ (الْبَصْرِ) عَلَى أَتَمِّ وَجْهِ وَأَكْمَلِهِ.

وقد استظهر بعض أهل العلم معنى لطيفاً في ختم هذه الآية بالاسمين الكريمين (السميع) و (البصير)، ألا وهو: أن السمع والبصر - من حيث هما سمع وبصر - صفتان يتصف بهما جميع الحيوانات، فجاءت هذه الآية

(١) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/١٧٠، ١٧٨)، شرح القواعد المثلى للعثيمين (٥٣، ١٥٦).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٥).

(٣) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/١٠٨)، وانظر: شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (١/٢٩٤-٢٩٥).

مبيّنة أن الله مُتَّصِفٌ بالسمع والبصر، ولكنَّ وصفه بهما على أساس نفي المماثلة بين اتصافه تعالى بهما وبين اتصاف الخلق بهما، فكأنها إشارة للخلق ألا ينفوا عن الله صفة سمعه وبصره بدعوى: (أن الحوادث تسمع وتبصر، وأن ذلك من التشبيه)، بل عليهم أن يثبتوا له صفة سمعه وبصره على أساس: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. فالله جل وعلا له صفات لائقة بكماله وجلاله، والمخلوقات لهم صفات مناسبة لحالهم^(١).

الطريق الثانية - وهي قريبة مما قبلها - : دلالة اسم الفاعل على الصفة، فإن «اللغة توجب أن صِدَقَ المشتقُّ مُسْتَلْزِمٌ لصدق المشتق منه، فيوجب إذا صَدَقَ اسم الفاعل والصُّفَةُ المشبهة أن يصدق مسمى المصدر، فإذا قيل: قائمٌ وقاعدٌ، كان ذلك مستلزماً للقيام والقعود، وكذلك إذا قيل: فاعلٌ وخالقٌ، كان ذلك مستلزماً للفعل والخلق»^(٢).

وهذه الآية قد تضمنت قوله تعالى عن نفسه: ﴿فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤]، مما دلَّ على قيام هذه الصفة به سبحانه.

الطريق الثالثة: دلالة الفعل الماضي على الصفة، فإن «الفعل.. تابعٌ للفاعل، بل هو مما يوصف به الفاعل»^(٣)، فإذا أضيف فعلٌ من الأفعال إلى الله، دلَّ ذلك على قيام الصفة به تعالى^(٤)، فقوله جل وعلا في هذه الآية: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا﴾ [الشورى: ١١]، هو مما يدل على قيام هذه الصفة به سبحانه.

- (١) انظر: أضواء البيان (١٩/٢)، الأسماء والصفات نقلاً وعقلاً (٩)، كلاهما للشنقيطي.
- (٢) منهاج السنة النبوية (١٢٧/٢).
- (٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢٥/٥).
- (٤) وذلك كدلالة قوله تعالى: ﴿أَسْتَوَى﴾ [الحديد: ٤] على صفة الاستواء، ودلالة حديث: «ينزل ربنا» على صفة النزول، انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/١٧٠)، شرح القواعد المثلى للعثيمين (١٥٦).

الطريق الرابعة: دلالة الفعل المضارع على الصفة، حيث يدل الفعل المضارع على قيام الصفة بالفاعل - كما يدل عليه الفعل الماضي - كما يدل الفعل المضارع أيضاً على تجدد ذلك الفعل وقيامه بفاعله إذا شاء على ما تقتضيه الحكمة^(١)، خلافاً لنفاة الأفعال من الأشعرية وغيرهم، وقد دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿يَذَرُّوكُمْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١١]، وسبق أنه بمعنى يخلق، فالخَلْقُ من الصفات الفعلية القائمة بالله، والذي لا يزال يفعله حسب ما تقتضيه حكمته ومشيتته.

الناحية السادسة: أن هذه الآية شاهدة على طريقة أهل السنة ومنهجهم العام في باب الصفات، وذلك من جهة الجمع بين النفي والإثبات، حيث إن هذه الآية قد جمعت بين إضافة الصفات الثبوتية، ونفي المماثلة عنه تعالى.

وهذا ما سلكه أهل السنة في تقريرهم لصفات الباري تعالى، فإن «الجمع بين النفي والإثبات في باب الصفات هو حقيقة التوحيد فيه؛ وذلك لأن التوحيد مصدر: وَحَّدَ يُوحِّدُ، ولا يمكن صدق حقيقته إلا بنفي وإثبات؛ لأن الاقتصار على النفي المحض تعطيل محض، والاقتصار على الإثبات المحض لا يمنع المشاركة»^(٢).

وبذلك تنقلب هذه الآية على غلاة المعطلة ممن جعل الصفات راجعة إلى السلوب المحضة التي لا تتضمن إثباتاً.

الناحية السابعة: أن هذه الآية شاهدة على طريقة أهل السنة ومنهجهم

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٦٧/٤)، مفتاح دار السعادة (٣٤/١)، الإثنان في علوم القرآن للسيوطي (٥٧٨/١)، تفسير البحر المحيط لأبي حيان (١/٦٣٩)، تفسير أبي السعود (١٨٢/٢) (٢٣٦/٣) (١١٨/٤، ١٢٨)، أضواء البيان (٨/١٩٥).

(٢) تقريب التدمرية (١٨).

العامّ في باب الصفات، وذلك من جهة الإثبات المفصّل، والنفي المجمل. حيث أثبت الله لنفسه في هذه الآية عدداً من الأسماء والصفات والأفعال على سبيل التفصيل، مع تعدد الطرق في إثباتها له تعالى - على ما تقدّم في الناحية الخامسة - فضلاً عما جاء قبل هذه الآية وما بعدها من ذلك.

وأما النفي، فإنما جاء في هذه الآية على سبيل الإجمال، وذلك في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] (١).

وبهذا تنقلب هذه الآية على المعطلة في طريقتهم العامة في باب الصفات، ألا وهي الإثبات المجمل، والنفي المفصّل (٢).

فتبين بهذا أن هذه الآية الكريمة العظيمة قد دلت - بأجلّ أنواع البيان، وتنوع طرق الدلالات - على إثبات جميع الصفات لله، مع تنزيهه عن كل نقص أو مثيل، وأنها قد قطعت علائق أهل البدع والإلحاد على اختلاف طوائفهم وتنوع مشاربهم في تعلقهم بها على قولهم الباطل، وتمويههم بها على الغمر الجاهل، وأنها تنقلب على جميع الفرق المخالفة، من ممثلة ومعطلة.

وأختم الكلام عن هذه الآية بما قاله الإمام ابن أبي العز عن استدلال

(١) تقدمت الإشارة لمنهج أهل السنة ومنهج مخالفهم في هذا الباب، وانظر: الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (١٦/٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٧٨-٤٧٩)، الصفدية (١١٦/١)، درء تعارض العقل والنقل (٣٤٨/٦)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦٥)، منهاج السنة النبوية (١٨٥/٥)، الصواعق المرسلّة (١٠٠٩/٣).

(٢) قف على طرف من أقوال المبتدعة في النفي المفصّل والإثبات المجمل في: مجموع رسائل القاسم العياني الزيدي (٣٣-٣٤، ٢٠٢-٢٠٣)، وانظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٣٥، ١٥٥-١٥٦)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٠٨-١٠٩).

المعطلة بها، حيث قال: «ولكن الثُفأة قد جعلوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مستنداً لهم في رد الأحاديث الصحيحة، فكلما جاءهم حديث يخالف قواعدهم وآراءهم وما وضعته خواطرهم وأفكارهم ردوه بـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تليساً منهم وتدليساً على من هو أعمى، قلباً منهم وتحريفاً لمعنى الآي عن مواضعه، ففهموا من أخبار الصفات ما لم يُرِده الله ولا رسوله ﷺ، ولا فهمه أحد من أئمة الإسلام: أنه يقتضي إثباتها التمثيل بما للمخلوقين، ثم استدلوا على بطلان ذلك بـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ حريفاً للنصين^(١)، «فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رَدٌّ عَلَى الْمَشْبَهَةِ، وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] رَدٌّ عَلَى الْمَعْطَلَةِ»^(٢).

الوجه السادس من قلب دليل التشبيه: إقرارُ جمع من المتكلمين بالقدر المشترك في الصفات، وقولهم إن إثبات بعض الصفات لا يستلزم التشبيه: ينقلب عليهم فيما نفوه منها.

لَمَّا كَانَ نَفْيُ الْقَدْرِ الْمَشْتَرِكِ فِي الصِّفَاتِ يَلْزَمُ مِنْهُ إِنْكَارُ أَصْلِ الْوُجُودِ، فَإِنْ جَمَعَا مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ لَمْ يَجِدُوا بُدْأً مِنْ أَنْ يَقْرَأُوا بِهَذَا الْمَعْنَى فِي الْجُمْلَةِ - خصوصاً من أثبت بعض الصفات منهم - وأن يقرؤا بأن ما أثبتوه من الصفات لا يستلزم التشبيه الممتنع، وإن كان الإقرار بذلك لازماً لجميع من أقر بوجود الله ممن انتسب للإسلام أو لم ينتسب. فممن أقر بهذا المعنى:

١ - إمام الماتريدية - أبو منصور - وذلك لما ردّ على من نفى الأسماء والصفات - بشبهة التشبيه - فقد ذكر ضمن رده ما نصّه: «والاسم إنما هو

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٤٠١)، وفي تحقيق: د التركي، والأرناؤوط (٢/٥٠٣).
 (٢) شرح العقيدة الطحاوية (٥٨٧)، وانظر: الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/٣١٩)، الحجة في بيان المحجة (١/٢٦٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٥١٥)، (٨/٤٣٢)، إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليماني (١٧٩-١٨٠).

بما يحتمله وسعنا، وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف في الشاهد، وذلك يوجب التشابه في القول، إذ عن معروف به في الشاهد قُدِّر.. لكنه إذ كان الشاهد دليلاً، وبه يجب معرفته، فمنه قُدِّر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أو شبهه^(١)، إلى أن قال مصرحاً بالقدر المطلق: «ثم الأصل عندنا أن الاسم المطلق لا يحتمل تحقق التشبيه لَمَّا وُجِدَ كُلُّ متضادِّ في الشاهد تحت الاسم، نحو: الحياة والموت، والنور والظلمة، والشر والخير، والكفر والإيمان، لكل اسم على حدة، فلو كان بالاسم المطلق تشابه لكان لا تضاد يعلم، ولا اختلاف بالأسماء، ثبت أنها جُعِلت لما يراد من الاختلاف والاتفاق الذي لا يُعلم حقيقة ذلك لو لم يكن له اسم...»^(٢).

فقد بين في هذا الكلام أن الاتفاق في مثل تلك الأسماء بين الخالق والمخلوق لا يوجب التشابه المنفي، وأن مثل هذا القدر المشترك (الاسم المطلق على تعبيره) قد وجد في الأشياء المتضادة، مع القطع بعدم تماثلها، مما يبين أن هذا الاتفاق لا يوجب التشبيه، وأن نفي التشبيه لا يستلزم نفي هذا الاتفاق، وإلا لما كان هناك أمور متضادة، ولهذا قرر في موضع آخر من هذا الكتاب أن «الموافقة في الأسماء لا توجب التشابه، لما قد يستعمل في موضع نفي الموافقة في المعنى، نحو أن يقال: فلان واحد عصره، وواحد قومه، على نفي أن يكون له فيهم نظير أو شبيه من الوجه الذي أريد، وإن كانوا جميعاً في تسمية الواحد شركاء»^(٣).

(١) التوحيد للماتريدي (٩٣).

(٢) التوحيد للماتريدي (٩٦).

(٣) التوحيد (٤١)، والذي يظهر أن الماتريدي أراد بكلمة (الاسم) في هذه النصوص: اللفظ والمعنى، ولم يرد مجرد اللفظ، إذ من البين أن كلامه يتعلق بالمعاني، لا بألفاظ مجردة، والله أعلم، وانظر نفس المرجع (٤٢، ٤٤).

كما بين أن إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه، حيث قال: «وليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفي حقائق ما في الخلق عنه... ولكن الأسماء لما لم يحتمل التعريف ولا تحقيق الذات بحق الربوبية إلا بذلك؛ إذ لا وجه لمعرفة غائب إلا بدلالة الشاهد، ثم إذا أريد الوصف بالعلو والجلال فذلك طريق المعرفة في الشاهد وإمكان القول، إذ لا يحتمل وسعنا العرفان بالتسمية بغير الذي شاهدنا، لكننا أردنا به ما يسقط الشبه من قولنا: عالم لا كالعلماء، وهذا النوع في كل ما نسميه به ونصفه»^(١).

٢- وهذا أبو المعالي الجويني، لما بين معنى التمثيل المنتفي، وأن المثليين هما الموجودان اللذان يتساويان فيما يجب ويجوز ويستحيل^(٢)، طرح سؤالاً على ذلك، وهو: «هل يجوز أن يشارك أحد الخلافيين في حكم ما يخالفه؟»

ثم أجاب عن هذه المسألة بقوله: «الوجه فيها أن لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم».

ثم ردّ على من نفى الصفات من الباطنية اعتماداً على نفي ذلك، وقرر ما مفاده أن مشاركة الحوادث للباري بكونه موجوداً ذاتاً أمرٌ ثابت، وأنه ليس من التشبيه المنفي، وأن من نفى هذا القدر لزمه نفي وجود الله، ثم انتهى إلى «أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحدث في بعض صفات الإثبات»^(٣)، وأن

(١) التوحيد للماتريدي (٢٤-٢٥)، وكلام الماتريدي هنا -وعلى وجه العموم- فيه قدر من الغموض، إذ كانت له لغته الكلامية الخاصة المتميزة عن كثير من تقارير غيره من الأشعرية بل والماتريدي، إلا أن ظاهر مراده في هذا السياق تقرير القدر المشترك، وبيان فائدته التي تتمثل في معرفة المعنى المراد بالغائب بواسطة فهمنا لمعاني تلك الكلمات في الشاهد، مع بيانه لأصل القضية وهو أن إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه.

(٢) الإرشاد (٣٤).

(٣) الإرشاد (٣٩).

القديم يشاركُ الحادثَ في حكم واحد، وإن كان ذلك لا يقتضي أن يشابهه أو يماثله عموماً، بل إنه قرر أن مخالفة الرب للمخلوقات من لازمها إثبات المشاركة في الوجود^(١)، كما قرر في موضع آخر أن «معظم الأئمة صاروا إلى تجويز اجتماع المُخْتَلَفِينَ في الأخص، وإن كانا مختلفين... قالوا: أخصُّ وصف العلم الحادث بالسواد: أنه عِلْمٌ بسوادٍ مُعَيَّن، وعِلْمُ الرَّبِّ سبحانه وتعالى عِلْمٌ بذلك السواد بعينه، ثم لم يقتضِ الاشتراك في الأخص تماثل العِلْمَيْنِ»^(٢)، وهذا الكلام بَيَّنَّ في الإقرار بالمعنى المشترك في الصفات، وأن ثبوته لا يقتضي التماثل^(٣).

٣- كما أقر بذلك المعنى بوضوح أبو حامد الغزالي، حيث قال في الفصل الرابع من مقدمات كتابه: (المقصد الأسنى) - بعدما حث على الترقى في المراتب الشريفة الكمالية من العلم والرحمة ونحو ذلك مما فيه تَخَلُّقٌ ببعض أسماء الله عز وجل - قال: «فإن قلت: ظاهر هذا الكلام يشير إلى مشابهة بين العبد وبين الله تعالى... ومعلوم شرعاً وعقلاً أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، وأنه لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء».

فأقول: مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله تعالى عرفت أنه لا مثل له، ولا ينبغي أن يُظن أن المشاركة في كل وصف توجب المماثلة.

افتري أن الضدين يتماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون

(١) انظر: الإرشاد للجويني (٣٦-٣٩)، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية بعض كلامه، وتعقب بعض ما ذكره فيه، كما في درء تعارض العقل والنقل (١٨٦/٥-١٩٠).

(٢) الشامل للجويني - ت: النشار (٢٩٦).

(٣) هذا مع أن الجويني قد قال في مواضع بمنع التشابه من وجه دون وجه، إلا أنه قد صرح في مواضع أخرى بأن المختلفين يمكن أن يتساويا في بعض الأشياء، كظاهر كلامه هنا، وقد أشار إلى هذا الاضطراب عنده شيخ الإسلام في درء التعارض (٥/١٩٣)، وهذا من مواضع الاضطراب عنده كما عند كثير من المتكلمين سواء.

بعد فوقه، وهما متشاركان في أوصاف كثيرة، إذ السواد يشارك البياض في كونه عَرَضاً، وفي كونه لوناً، وفي كونه مُدْرَكاً بالبصر، وأمور آخر سواها.

أفتري أن من قال: إن الله عز وجل... سميع بصير عالم... والإنسان أيضاً كذلك فقد شبه وأثبت المثل؟! هيهات، ليس الأمر كذلك، ولو كان كذلك لكان الخلق كلهم مُسَبَّهَةً، إذ لا أقل من إثبات المشاركة في الوجود، وهو موهم للمشابهة.

بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية... والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته الذي عنه يوجد كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال، وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة، والمماثلة لا تحصل إلا بها^(١)، فكون العبد رجيماً صبوراً شُكُوراً لا يُوجب المماثلة، كَكُونِهِ سَمِعِيَا بَصِيرًا عَالِمًا قَادِرًا حَيَا فَاعِلًا^(٢).

٤- كما يشير إلى هذا المعنى قول الشهرستاني: «الوجود من حيث هو وجود أمر يُعْمُ الواجب والجائز، وهو فيهما بمعنى واحد لا يختلف»^(٣).

فمعنى كلامه أن الوجود من حيث هو وجود (وهذا ما نعينه بالقدر المشترك) هو أمرٌ مقول على واجب الوجود (الله تعالى)، وعلى جائز الوجود (المخلوق)، وأنه حقيقة فيهما وبمعنى واحد، ولم يستلزم ذلك أن يقع تماثل

(١) في نسخة المقصد الأسنى تحقيق: بسام الجابي: (والمماثلة بها لا تحصل)، وكذا في تحقيق: محمود بيجو ص ٣٣، وفي تحقيق: د فضل شحاده، دار المشرق، ص ٤٧: (والمماثلة بها تحصل)، وما أثبتته هو مما نقله عنه ابن الوزير في كتابه (إيثار الحق على الخلق، ص ١٧٨) ولعله هو الأقرب، وإن كان الثاني محتملاً.

(٢) المقصد الأسنى للغزالي (٤٨-٤٩)، وانظر: إيثار الحق على الخلق (١٧٧-١٧٩)، حيث نقل ابن الوزير هذا الكلام عن الغزالي، وانظر هذا النص أيضاً في: معارج القدس للغزالي (١٧٩-١٨٠).

(٣) نهاية الإقدام (١٥).

بين الله وبين المخلوق، وهذا هو عين ما قُرر سابقاً، وقد أقر بذلك غيره من المتكلمين، حيث نسب الآمدي هذا القول إلى «الحُدَّاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين»^(١)، وإذا كان ذلك مقولاً على الوجود، فهو مقول كذلك على بقية الصفات، إذ لا فرق بين القضيتين من هذه الناحية^(٢).

٥- وممن قرر ذلك أيضاً إمام المتأخرين من الأشعرية - محمد بن عمر الرازي - حيث قال: «المشاركة في بعض الأمور البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة لا تقتضي المساواة في الإلهية، ولهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الرُّوم: ٢٧]»^(٣).

وإذا كان مثل هذه المشاركة في الأمور البعيدة جائزة، لا تقتضي التماثل في الإلهية، فإن لا تقتضي التماثل في صفات الكمال - كالعلو الذاتي والاستواء ونحوها - من باب أولى، ولهذا صرح الرازي في أجل كتبه (نهاية العقول) بأن القول بكون الله شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه هو قولٌ داخلٌ في قول المسلمين، ولا يكفر قائله بذلك، وعلّل ذلك بقوله: «لأن المسلمين اتفقوا على أنه موجود، وشيء، وعالم، وقادر، والحيوانات أيضاً كذلك، وذلك لا يوجب الكفر»^(٤).

(١) أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٦٠).

(٢) ذكر شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨١) أن الشهرستاني ممن لا يقول بالقدر المشترك وبل يزعم أن تلك الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي، لكنه أشار إلى أن له قولاً آخر في ذلك.

(٣) أساس التقديس للرازي - ت: أحمد السقا (١٠٠)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (٢٧/ ١٣٢)، حيث قرر في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الرُّوم: ٢٧] أن المَثَلُ المثبت في هذه الآية هو: «الذي يكون مساوياً [للشيء] في بعض الصفات الخارجة عن الماهية، وإن كان مخالفاً في تمام الماهية».

(٤) نهاية العقول للرازي، نقلاً عن بيان تلييس الجهمية - ط: المجمع (٦/ ٤٧٩)، وانظر: نفس المرجع - ت: ابن قاسم (١/ ٣٨٠-٣٨٩).

وهذه هي المشاركة في القدر المشترك في أصل المعنى، والذي لم يجد الرازي بدءاً من إثباته، وهذا مما يبين «اعترافه واعتراف سائر الخلق بما قامت عليه الأدلة الشرعية والعقلية من ثبوت المشابهة في بعض الأمور، وأن ذلك لا يستلزم التماثل في الحقيقة»^(١).

بل إن الرازي قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث قرر - في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] - أن التمثيل المنفي عن الله إنما هو التمثيل في الذات، وأما التماثل في الصفات فغير متنفذ عنه تعالى على حدّ زعمه، لأن ما وصف الله به نفسه من العلم والقدرة ونحو ذلك قد وصف خلقه به^(٢)!

٦- ومن الذين أقرّوا بثبوت القدر المشترك في الصفات إقراراً واضحاً: العلامة القرافي، حيث ذكر في كتابه الفروق أن «مفهوم الوجود مُشْتَرَكٌ فيه» بين الخالق والمخلوق اشتراكاً ذهنياً، وقال: «وأما في الذهن فنحن نتصور

(١) بيان تليس الجهمية - ط: القاسم (١/٣٨٩).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٣/٤١٦)، وسيأتي ذكر كلامه عند قلب لقب أهل التشبيه، ولكن يقال هنا: إن قول الرازي هذا لا شك ببطلانه، والآية عامّة عموماً محفوظة، وكون الله قد اتصف بصفات اتّصف الخلق بها ليس من التمثيل في شيء، حتى على تعريف المتكلمين للمثل، ولذا فقد ردّ قول الرازي جمع من أهل الكلام وغيرهم، وقال الألوسي في الجواب عنه: «إنه عز وجل ليس له سبحانه مماثل في ذاته وصفاته، فلا يسدُّ مسدَّ ذاته تعالى ذات، ولا مسدَّ صفته - جَلَّتْ صفته - صفة، والمراد بالصفة: الصفة الحقيقية الوجودية، ومن هنا تعلم ما في قول الإمام [يعني الرازي]: (لا يصح أن يكون المعنى: ليس كمثلته تعالى في الصفات شيء؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أن الله سبحانه يوصف بذلك) فإن معنى أنه تعالى ليس مثل صفته سبحانه صفة، ومن المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله عز وجل وقدرته جل وعلا، أي ليسا سادّين مسدّهما. روح المعاني للألوسي (٢٥/١٩)، وانظر: القائد للمعلمي (١١٥).

من معنى الوجود معنى عاماً، يشمل الواجب والممكن، فتلك الصورة الذهنية وقعت الشركة فيها، فعلمنا أن التوحيد في أصل الوجود غير واقع على التقديرين، وكذلك مفهوم العلم - من حيث هو علم - وقعت الشركة فيه بين الواجب والممكن، وكذلك مفهوم الحياة والسمع والبصر والإرادة^(١).

وعلى ما في كلامه من بعض المؤاخذات^(٢)، إلا أن المقصود أنه قد أقر بالنص على ثبوت المشاركة بين الخالق والمخلوق في: (أصل المعنى العام الذهني) في الوجود وغيره من الصفات، وانتهى إلى القول بأنه: «يجوز أن يوصف المخلوق بأنه عالم ومريد وحي وموجود ومخبر وسميع وبصير ونحو ذلك من غير اشتراك في اللفظ، بل باعتبار معنى عام»^(٣)، فصّرَحَ بأن ثمة اشتراكاً، وأن هذا الاشتراك حاصلٌ في (المعنى العام)، أو في (أصل المعنى)، وليس في مجرد اللفظ، كما أن هذا الاشتراك (ليس في الخارج)، بل هو في الذهن، وأما في الخارج «فإنه لا صفة وجودية مشتركة بين الله وخلقه ألبتة، بل الشركة إنما وقعت في أمور ليست موجودة في الخارج... فأما في صفة وجودية فلا»^(٤).

وكلام القرافي هذا من أقرب ما وقفت عليه ممن قرر مسألة القدر المشترك من المتكلمين، بل إنه قد ذكر فائدة الإثبات لهذا المعنى المشترك بنحو ما تقدم ذكره، فقال: «ولولا الشركة في أصول هذه المفهومات لتعذر

(١) الفروق للقرافي (٤٨/٣).

(٢) كإثباته للأحوال الالاموجودة ولا معدومة أثناء تقريره للمسألة، وقوله بالكلام النفسي، وكتفيه لاسم التوحيد فيما ذكر، فإن التوحيد الذي جاء به الشرع لا يعارض المشاركة في ألفاظ الصفات وأصل معانيها، كما تقدم تفصيل ذلك قريباً.

(٣) الفروق (٥٠/٣).

(٤) الفروق (٥٠/٣).

علينا قياس الغائب على الشاهد؛ فإن القياس بغير مشترك متعذر^(١)، وبغض النظر عن مصطلح (قياس الغائب على الشاهد) إلا أن مراده أنه لولا ثبوت هذا المعنى المشترك لما استطعنا فهم معاني هذه الصفات، بل لما فهم شيء أبداً مما أُخبرنا به عن الله.

٧- وممن أقر به أيضاً: مُنظّر الماتريدية وفيلسوفهم: التفتازاني، حيث قال: «واعلم أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه، حتى امتنعوا عن إطلاق اسم: (الشيء) بل: (العالم) و (القادر) وغيرهما على الله تعالى؛ زعماً منهم أنه يوجب إثبات المثل له، وليس كذلك؛ لأن المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين شيئيه وشيئيه غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات»^(٢).

وهذا تصريح منه بإثبات القدر المشترك، وأنه متوجه (للمعنى) وليس لمجرد (اللفظ)^(٣).

٨- بل إن الإقرار بقضية القدر المشترك قد ذكرها من هو أشد من هؤلاء غلوّاً في النفي، حيث قال بها جمع ممن نفى عن الله جميع الصفات من المعتزلة والزيدية، إذ لم يجدوا بداً من التصريح بمعنى القدر المشترك، ومن إثبات بعض المعاني والأحكام لله، وذلك لَمَّا أيقنوا أن نفيه ذلك باطّراد مستلزم لا محالة لنفي وجود الرب، والمصير إلى قول الملاحدة.

فقد نص عبد الجبار المعتزلي على أنه «بالاشتراك في الاسم لا يجب

(١) الفروق للقرافي (٤٩/٣).

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام (٦٨/٢).

(٣) وقد قرر أبو المعين النسفي الماتريدي أن من مذهب الأشعرية «أن المماثلة لا تثبت بمجرد الاشتراك في القدر، ما لم يثبت الاشتراك من جميع الوجوه» تبصرة الأدلة (١٦٩/١).

التشبيه، فمن ظن ذلك وقال: إني لا أصف الله تعالى قادراً ولا مقدوراً؛ لكي لا أكون مشبهاً فقد أخطأ في ذلك»^(١).

فهذا تصريح بثبوت الاشتراك بين الخالق والمخلوق، فأين التشبيه الذي نفى الصفات من أجله، وقوله هنا: «بالاشتراك في الاسم» لم يُرد به مجرد اللفظ، بل إنه قد أدخل فيه المعنى، بدلالة قوله بعد ذلك «وبعد: فإن العارف بالله يعرفه بدلالة أفعاله، فلا بد من أن يصفه بأنه فاعل، وإن كان فعله مُقَدَّراً يصفه بأنه خالق، ويصفه لما فعله من الإحسان بأنه محسن»^(٢). فاعتبر المعاني والأفعال في وصف الله بتلك الصفات المشتركة، مما يدل على أن الاشتراك المذكور ليس في مجرد اللفظ، بل في اللفظ والمعنى، وهذا مما يبين اضطرارهم إلى الاعتراف بهذا القدر المشترك.

٩- ومن ذلك: ما قرره أحد أئمة الزيدية المعتزلة، وهو: أبو القاسم البستي، إسماعيل بن علي الزيدي، حيث قال: «لا أحد في الأمة إلا ويصف الله تعالى بصفة ويصف غيره بها، مع اعتقاده أن التشبيه كفر وضلال، فَعَلِمْنَا أن الوصف له ولغيره بمجرد الوصف لا يكون تشبيهاً كما يظن بعض الجهال: (إننا إذا وصفناه بأنه شيء وموجود وقادر وحيٍّ ووصفنا غيره فقد شبَّهناه) غلطاً؛ لأن القصد باستعمال هذا اللفظ الذم، فالوصف المذموم يجب أن يكون داخلاً تحت الجملة، دون الوصف له بما وصف به نفسه، ودلَّ على أنه يجب أن يوصف به»^(٣).

وهذا صريح في أن وصف الله بما يوصف به غيره لا يعد تشبيهاً، ولكن المعتزلة قوم يتناقضون.

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (١٩٨).

(٢) المرجع السابق.

(٣) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (١١٣).

هذه نماذج من كلام أئمة المتكلمين من الأشعرية والماتريدية، والمعتزلة والزيدية ممن لم يجد بُدّاً من الإقرار بالقدر المشترك في الصفات، وأنه يتناول أصل المعنى، لا مجرد اللفظ، وقد أقر بها غير من سبق ممن يطول تتبع أقوالهم^(١)، وهؤلاء وإن تنوعت عباراتهم في التعبير عن هذا القدر، إلا أن المقصود في هذا المقام المعاني لا الألفاظ، وإنما اضطروا إلى هذا الإقرار لما عرفوا أن من لازم إنكاره نفي وجود الخالق، وأن تكون كل صفة - عند من أثبت الصفات - بمعنى الصفة الأخرى، وهذا مما يعلم بالضرورة استحالته، ولهذا فغالب ذكرهم لمثل هذه العبارات إنما يكون في رد أقوال من بالغ في النفي من الباطنية والمعتزلة^(٢).

وهذا الاعتراف هو مما يقرون عليه في الجملة، إلا أن إقرارهم به ينقلب عليهم فيما نفوه من الصفات بحجة التشبيه، فإذا أقر هؤلاء بأن الاشتراك في اللفظ وأصل المعنى لا يستلزم التشبيه في القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر، لزمهم الإقرار بأنه لا يستلزم التشبيه فيما أنكروه من صفة الرحمة والحكمة والمحبة والكراهية وغير ذلك، وإلا وقعوا في القول المتناقض، والتفريق بين المتماثلات.

الوجه السابع من قلب دليل التشبيه: قلب احتجاجهم بتقديم القطعي على الظني.

لقد كان من القواعد التي اعتمدها بعض الأشعرية في ما نفوه من الصفات هي ما زعموه من تقديم القطعي على الظني.

(١) انظر: المسترشد ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي الزيدي المعتزلي (١/٤٦٢، ٤٦٧)، تبصرة الأدلة للنسفي الماتريدي (١/١٥١)، شرح المواقف للجرجاني الأشعري (٣/٢٢-٢٧).

(٢) انظر: شرح المواقف (٣/٢٧).

حيث زعموا أن تنزيه الله بنفي التشبيه عنه حكمٌ قطعي.
وأما ما يُفهم من نصوص الصفات التي نفوها فهو حكمٌ ظني.
والعقل يقضي بتقديم القطعي على الظني.

ثم زعموا أن إثبات تلك الصفات (كالاتواء والوجه واليدين) هو حكمٌ موهوم للتشبيه، فوجب نفيها، تقديماً للقطعي على الظني^(١).

فيقال لهم: إن حجَّتكم هذه (تقديم القطعي على الظني) تنقلب عليكم في مسألة التنزيه على حسب أصولكم، وبيان ذلك بما يلي:

أولاً: لقد قرر جمع من كبار أئمتكم - كالجويني والرازي وغيرهما - أن العلم بتنزيه الله لم يعلم بالعقل، فليس في العقل عندهم ما يوجب العلم بتنزيهه تعالى عن النقائص، وإنما نفوا النقائص عن الله بالسمع، والذي هو الإجماع^(٢).

ثانياً: كما قرر هؤلاء أن دلالة السمع ظنية، وأنها لا تفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور: - عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ - وصحة إعرابها، وتصريفها - وعدم الاشتراك - والمجاز. . إلخ، وسلمت بعد ذلك من المعارض العقلية، أو من احتمال المعارض العقلية^(٣).

(١) انظر: المحصل للرازي (٣٦٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢٥/١٧)، منهاج السنة النبوية (٩٨-٩٩/٣)، الصفدية (٤٠/٢)، بيان تلبس الجهمية (٢٩٣/٢-٢٩٥)، والحق أن وجوب تنزيه الله عن النقائص وعن المثل علم بالسمع وبالعقل، انظر المراجع السابقة، وكذلك ما تقدم في أول هذا المبحث من ذكر الأدلة العقلية على نفي المثل عن الله.

(٣) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣)، المحصول (٥٤٧/١-٥٧٦)، معالم أصول الدين للرازي (٢٥).

وتحقق هذه الشروط - بل بعضها - في نقل ما هو مما يعلمُ تَعَدُّره، ولذا قال الرازي بعد ذكرها: «وعدم هذه الأشياء مظنون، والموقوف على المظنون مظنون»^(١).

وبهذا يتبين أن تنزيه الله عن النقائص يلزم - على أصولهم - أن يكون ظنياً، لا قطعياً؛ لأنه «موقوف على المظنون» حسب تعبير الرازي السالف.

ثالثاً: ومن وجه آخر يقال: إذا قلت: إن تنزيه الله عن النقائص مستنده السمع لا العقل، فإن السمع والإجماع لم يَدُلَّا على نفي ما نفيتموه من الصفات الخبرية والفعلية، «ومعلوم أن السمع - الإجماع وغيره - لم ينف هذه الأمور، وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال، كالموت المنافي للحياة، والسنة والنوم المنافي للقيومية، واللغوب المنافي لكمال القدرة»^(٢).

وإذا قلت: إن نفي النقص علم بالسمع لا بالعقل، ثم قلت: إن إثبات تلك الصفة لله من النقص، كان هذا قياساً مبنياً على مقدمتين غير قطعيتين، فستكون نتيجة القياس غير قطعية، بل ظنية.

وإلى هنا يكون الدليل قد انقلب عليهم، فإذا كان نفي ما نفوه ليس قطعياً، فإنه يمتنع عليهم أن يقولوا بنفيه، ذلك أنهم صرحوا أن باب العقائد والإلهيات لا يقال فيه إلا بالدليل اليقيني، ولذا نفوا الاحتجاج بالآحاد في العقائد، لعدم إفادته اليقين عندهم^(٣)، فكانت أصولهم السابقة مانعة لهم من نفي شيء من الصفات بحجة التنزيه، وهذا خلاف ما يقولون به، فانقلب قولهم عليهم.

ويقال أيضاً - إتماماً للنقاط السابقة - :

- (١) معالم أصول الدين (٢٥).
- (٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/٤).
- (٣) انظر: أصول الدين للبغدادي (٢٢).

رابعاً: إذ خلصنا إلى أن تنزيه الله عن النقائص غير قطعيّ عندكم، فإن كثيراً مما نفيتموه من الصفات بحجة التشبيه هو مما يعلم بالضرورة أنه قطعيّ الثبوت والدلالة^(١)، ويكفي في ذلك ذكر صفة العلو الذاتي لله، والذي دلت عليه مئات النصوص من الكتاب والسنة، وشهدت به العقول والفطر^(٢)، مما لا يبقى في قلوب أهل الإيمان أدنى شك في ثبوته.

فإذا ما أعمَلْنَا قاعدة هؤلاء التي نفوا بها الصفات، وهي تقديم القطعي على الظني، لزم أن نثبت تلك الصفات - التي تَيَقَّنَّا ثبوتها، والتي جاءت بالسمع نصّاً - على ذلك التنزيه المزعوم الذي لم يثبت بيقين - على مقتضى أصولهم - ولم يدل النص على نفي تلك الصفات.

الوجه الثامن من قلب دليل التشبيه: قلب زعمهم أن ظواهر نصوص الصفات تدل على التشبيه.

لقد تقدم أن فِرَقَ المعطلة - بل والممثلة - زعموا أن نصوص الصفات يدل - أو يوهم - ظاهرها تشبيه الله بخلقه، واستدلوا بهذا على وجوب نفيها وتحريفها.

فيقال لهؤلاء: إن النصوص التي توهمتموها دالة على التشبيه، أو موهمة للتشبيه، تدلُّ بنفسها على نفي التشبيه عن الله، وبيان ذلك:

أن تلك النصوص التي جاء فيها وصف الله باليد أو الوجه ونحو ذلك قد جاء فيها إضافة تلك الصفات إلى الله تعالى، وما أضيف من الصفات إلى

(١) ونقول هذا تنزُّلاً، وإلا فجميع ما صح من نصوص الصفات هو مما يجب إثباته.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٢٤)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٣٩٦-وما بعدها)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٣١٩)، وكذلك كتاب (العلو والنزول) لمحمد بن طاهر المقدسي، جميع الكتاب، و(العلو للعلي العظيم) للذهبي، جميع الكتاب.

شيء فإنه يكون لائقاً بما أضيف إليه، لا يكون لائقاً بغير ما أضيف إليه، وهذا أمرٌ بين.

فإذا قيل: يد الفيل، فهَم السامع لهذا الكلام من (اليد) معنى مناسباً لذات من أضيفت إليه، أي للفيل، ولم يفهم منه ما يناسب قولنا: يد النملة. فإذا كان ذلك في المخلوق، فما بين الخالق والمخلوق من باب أولى، فإن نصوص الصفات قد جاء فيها إضافة تلك الصفات إلى الله تعالى، ففهمنا أن ظاهر تلك النصوص يدل على أن تلك الصفات لائقة بالذات التي أضيفت إليها، وذاتُ الله ليست كذات المخلوق، فصفاته ليست كصفات المخلوق، فأصبحت ظواهر نصوص الصفات بنفسها دالة على نفي التشابه بين الخالق والمخلوق، على التقيض مما زعموه، فانقلبت تلك النصوص عليهم^(١).

قال العلامة المعلمي رحمته الله: «العرب... لم يكونوا إذا قيل لهم: (يد الله) مثلاً ليفهموا من ذلك يداً كأيديهم، فإنهم يعلمون أن المضاف يختلف باختلاف المضاف إليه، يُقال: رأس جرادة، رأس حمامة، رأس إنسان، رأس حصان، فيختلف كما ترى، فما بالك بنحو: (يد الله)... و الإنسان إذا كان يعرف المضاف إليه أو مثله أمكنه تصور المضاف تحقيقاً أو تقريباً يتأتى معه أن يقال: مثل، أو شبيهه، وإلا لم يبق هناك إلا أمرٌ إجمالي، فإذا كان المضاف إليه هو الله عز وجل لم يتصور من يده - مثلاً - إلا ما يليق بعظمته وجلاله وكبريائه، فلا يلزم من تلك المشاركة الإجمالية أن تكون يده [مثل] يد المخلوق، ولا شبيهة بها بمقتضى لسان العرب الفطري، فإنه لا يطلق في مثل ذلك: (ذاك شبيه بهذا)»^(٢).

(١) انظر: شرح العقيدة السفارينية للعثيمين (١٠٣-١٠٥)، شرح القواعد المثلى (الكتاب

والشرح لابن عثيمين) (٢٠٤-٢١٤).

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد (١٤٤).

المبحث الثاني

قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على
تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل

وفيه ثلاثة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: تعريف العقل، وبيان مجالاته، وموقفه من مسائل الاعتقاد.
- ❖ المطلب الثاني: بيان القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.
- ❖ المطلب الثالث: قلب القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.



□ المطلب الأول □

تعريف العقل، وبيان مجالاته، وموقفه من مسائل الاعتقاد.

● المسألة الأولى: تعريف العقل.

الفرع الأول: العقل لغةً.

العقل في اللغة: مصدر عقل يعقل عقلاً.

وأصل مادة العقل في اللغة تدور حول معنى الحبس، والمنع، والإسك. فمن ذلك عقال البعير، لأنه يحبسه عن الانطلاق، وعقلت المرأة شعرها، أي: أمسكته، ومنه قيل للحصن: مَعْقِلٌ، لمنعه الأعداء عن الدخول. وإنما سمي عقل الإنسان بذلك لأنه يحبسه ويمنعه عن ذميم القول والفعل.

ويطلق العقل على معانٍ، ومنها: القلب، والتثبت في الأمور، ويطلق

على التمييز الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان، كما يطلق على الدية، قيل: لأنهم كانوا في الجاهلية يأتون بالإبل فيعقلونها بفناء ولي المقتول، ثم كثر ذلك حتى قيل لكل دية عقل، وإن كانت دنائير ودراهم، وقيل: لأنها تمنع ولي المقتول عن قتل الجاني^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته: «العقل: مصدرُ عقل يعقل عقلاً إذا ضبط وأمسك ما يعلمه .. ومنه سمي العقال عقالاً؛ لأنه يمسك البعير ويجرّه ويضبطه، وقد شبه النبي صلى الله عليه وسلم ضبط القلب بالعلم بضبط العقال البعير في الحديث المتفق عليه: «استذكروا القرآن فهو أشد تفصيلاً في صدور الرجال من النعم في عقلا»^(٢)... فالعقل والإمساك والضبط والحفظ ونحو ذلك ضد الإرسال والإطلاق والإهمال والتسيب ونحو ذلك، وكلاهما يكون بالجسم الظاهر للجسم الظاهر، ويكون بالقلب الباطن للقلب الباطن، فهو ضبط العلم وإمساكه، وذلك مستلزم لاتباعه، فلهذا صار لفظ العقل يطلق على العمل بالعلم..^(٣).

ولفظ العقل لم يرد في القرآن، وإنما ورد في القرآن ما تصرف منه، نحو: ﴿يَعْقِلُونَ﴾، و: ﴿تَعْقِلُونَ﴾، و: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٤٣) [العنكبوت: ٤٣]، كما ورد في القرآن الأسماء المتضمنة له في المعنى كاسم: الحجر والنهى والألباب ونحو ذلك.

وكذلك في الأحاديث لا يكاد يوجد لفظ المصدر (العقل) في ما صح مما نقل إلينا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم إلا ما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم للنساء: «ما

(١) انظر: لسان العرب (١١/٤٥٨-٤٦٠)، تاج العروس (٤/٣٥)، معجم متن اللغة (١١٦)، تفسير القرطبي (١/٣٦٩).

(٢) رواه البخاري (٩٧/٩) مع الفتح، ومسلم (١/٥٤٥).

(٣) بغية المرئاد (٢٤٩-٢٥١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٢).

رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»^{(١)(٢)}.

الفرع الثاني: العقل اصطلاحاً.

تنوعت عبارات السلف وغيرهم في حد العقل ووصفه، وغالب هذا التنوع يرجع إلى الجهة التي نظر إليها ذلك الواصف.

فمن السلف من نظر إلى العقل باعتبار أصله في الإنسان، وطريق حصوله، فقال: إن العقل غريزة، نقل ذلك عن الإمام أحمد وابن المبارك^(٣)، وبيّنه البربهاري^(٤) بقوله: «وليس العقل باكتساب، وإنما هو غريزة»^(٥)، وكانهم أرادوا بذلك التقرير بأن العقل خلق الله ابتداءً، وليس باكتساب للعبد، كما زعمه بعض الفلاسفة^(٦).

ومنهم من عبر عن العقل بالنظر إلى عمله ووظيفته، فقال: العقل آلة التمييز، نقل ذلك عن الإمام الشافعي وغيره^(٧).

(١) صحيح البخاري (٤٠٥/١)، صحيح مسلم (٨٦/١) ح (٧٩).

(٢) انظر: بغية المرئاد (٢٤٨-٢٥٠).

(٣) انظر: روضة العقلاء للبيستي (١٧)، تفسير القرطبي (٣٧٠/١)، ذم الهوى لابن الجوزي (٥)، المسودة لآل تيمية (٤٩٧/١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/٢٨٧)، الصفدية (٣٣١/٢)، درء تعارض العقل والنقل (٥٠/٦)، بغية المرئاد (٢٥٧).

(٤) هو أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري، العالم الزاهد القدوة، الفقيه الحنبلي كان قوياً بالحق، وكان شديداً على أهل البدع، تعظمه الخاصة والعامة، من مصنفاته: شرح السنة، توفي سنة ٣٢٩هـ، وكان عمره يوم مات ستاً وتسعين سنة.

انظر: طبقات الحنابلة (١٨/٢)، سير أعلام النبلاء (٩٠/١٥).

(٥) انظر: العدة في أصول الفقه لأبي يعلى (٨٥-٨٦).

(٦) انظر: العدة في أصول الفقه لأبي يعلى (٨٦/١).

(٧) انظر: الرسالة للشافعي (٢٣)، بغية المرئاد (٢٦٤)، البحر المحيط في أصول الفقه للزرزكي (٦٥/١)، التحبير شرح التحرير (٢٥٥/١)، وممن قال بهذا القول أيضاً: السمعاني، كما في: الانتصار لأصحاب الحديث (٨٠)، وقواطع الأدلة في أصول الفقه (٤٧/٢)، والسجزي، كما في: الرد على من أنكر الحرف والصوت (٨٥).

والواقع أن بيان معنى العقل في الاصطلاح يختلف باختلاف موارد إطلاقه، وهو ما يعبر عنه البعض بأقسام العقل، ولذا فإن بعض العلماء جعل معنى العقل مقولاً بالاشترك لأربعة معانٍ، وهذه المعاني هي:

- ١- الغريزة التي بها يعقل الإنسان.
- ٢- العلوم الضرورية التي يفرق بها بين المجنون الذي رفع عنه القلم وبين العاقل الذي جرى عليه القلم.
- وهذا العقل هو مناط التكليف، ولا يتعلق به لذاته مدح ولا ذم، ولذا فقد يوصف به الكفار.
- ٣- العلوم المكتسبة، وهي التي تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره.

وهذا العقل هو مناط المدح والذم، فمن فقدته ذمٌ، وما في القرآن من مدح من يعقل وذم من لا يعقل يدخل فيه هذا النوع، كقوله تعالى عن الكافرين: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَبْعُثُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١)، وقد عدم هذا العقل من قال: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠).

- ٤- العمل بالعلم، فهو يدخل في مسمى العقل، بل هو من أخص ما يدخل في اسم العقل الممدوح، وقد تشمله الأدلة الواردة في القسم السابق^(١).

فبهذه المعاني يجتمع كثير من أقوال من عرف العقل، حيث قصر بعض

(١) انظر: إحياء علوم الدين (١/ ٨٥-٨٦)، بغية المرئاد (٢٦٠)، مجموع الفتاوى (٩/ ٢٨٦-٢٨٧)، (١٦/ ٣٣٦-٣٣٧) (١٨/ ٣٣٨)، مفتاح دار السعادة (١/ ١١٧)، تفسير القرآن الكريم (سورة الفاتحة والبقرة) للشيخ ابن عثيمين (٢/ ٤٢٠).

المصنفين حد العقل على بعض معانيه، والأقرب والأجمع هو صحة إطلاقه على كل واحد منها^(١)، ومما تجدر الإشارة إليه أن العقل ليس بجوهر، بل هو صفة عرضية تقوم بصاحبها، وقد تنفك عنه، خلافاً لما زعمه بعض الفلاسفة من أنه جوهر، حتى قال بعض ملاحظتهم بقدمه^(٢).

● المسألة الثانية: مجالات العقل، وموقفه من مسائل الاعتقاد.

لقد أكرم دين الإسلام العقل، وأعطاه مكانته اللائقة به، ووقف به موقفاً وسطاً بين طرفي الإفراط والتفريط، فلقد جاءت مادة (عقل) في القرآن بما تصرف منها من ألفاظ تسعاً وخمسين مرة، هذا سوى ما جاء من مرادفات العقل فيه كالألباب والأحلام والحجر، وسوى ما جاء من بيان أعمال العقل كالتفكر والتدبر والنظر والاعتبار والفقه والعلم ونحوها.

فمن ذلك ما ورد من الثناء على أرباب العقول والألباب، وتخصيصهم بالخطاب، وقصر الانتفاع بالذكر والموعظة عليهم، قال تعالى: ﴿وَأَنْتَوْنَ يَتَأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، كما جعل الإسلام التكليف منوطاً بوجود العقل، فالعقل شرط للتكليف، والخطاب الشرعي لا يتعلق إلا بالعاقل^(٣)، قال ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الطفل حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل»^(٤)، وبالمقابل فقد ذم الله تعالى الذين فقدوا العقل، أي عقل الرشد، فضلوا عن إصابة الحق، فقال: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ

(١) انظر حول ما قيل في تعريف العقل: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/٣٧).

(٢) انظر: الحدود لابن سينا (١٢-١٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/٢٤٤)، (٩/٢٦٨)، (١١/٢٣١)، (١٨/٣٣٨)، بغية المرئاد (٢٥١-٢٥٥).

(٣) انظر: الموافقات للشاطبي (٣/٢٧).

(٤) رواه أحمد (١/١٤٠)، وأبو داود (٤/١٤١)، وابن ماجه (١/٦٥٨)، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه (١/٣٤٧).

أَلَيْكُمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ [الأنفال: ٢٢]، كما ذم الذين عطلوا عقولهم عن غاياتها، واكتفوا بالتقليد الأعمى لمُعْظَمِيهِمْ، فقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَاتٍ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ سَيِّئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البقرة: ١٧٠]، كما حرم الشارع الاعتداء على هذا العقل بما يفسده ويذهبه، أو ينقص منه، وذلك بتحريمه للمسكرات والمفترتات، كما في الحديث: - «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»^(١)، وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: «نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر»^(٢)، إلى غير ذلك من مظاهر تكريم الإسلام للعقل، وما أناطه به من تفكر في الآيات الكونية والشرعية، وتفهم لمعاني النصوص وأوجه دلالاتها وفوائدها، وتدبر في دقائق ملكوت الله، وإعمار لهذه الأرض بما استخلفه الله، فهذه الوظائف ونحوها هي المرادة بالنصوص الدالة على تكريم العقل والإشادة به، وهي من الأمور التي يدركها العقل، إذ هي من عالم الشاهد بالنسبة له، أو مما له فيه مجال من تفهم لمعاني عالم الغيب، وليس المراد بتلك النصوص المكرومة للعقل أن يستخدم هذا العقل في الخوض في حقائق ما حجب عنه من عالم الغيب مما لا يقع تحت حواسه، وبمعارضة النصوص الإلهية والنبوية المبينة لأحكام وأخبار ذلك العالم، بل إن ذلك انتكاسة به عما أريد به، ومناقضة للغاية التي خلق العقل من أجلها.

وقد افترق الناس في موقفهم تجاه العقل إلى طرفين ووسط:

أما الطرف الأول: فهم الذين غلوا في العقل، وجاوزوا به حده فجعلوه حاكماً على الشرع والنقل، وهذا ما سلكه الفلاسفة والمتكلمون ممن انتسب للإسلام، فمستقل من ذلك ومستكثر، حيث اعتمد هؤلاء على عقولهم

(١) رواه مسلم رقم (٧٣)، (٣/١٥٨٧).

(٢) رواه أبو داود (٤/٩٠) والإمام أحمد (٦/٣٠٩) وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٦/٦٩).

الفاسدة في تقريرهم للعقائد والغيبيات، وأدخلوا عقولهم فيما لا مجال لها فيه، وأهملوا نصوص الكتاب والسنة، بل صرحوا أنها لا تفيد اليقين، إنما اليقين مما أسموه: (القواطع العقلية)، وجعلوا العقل تابعاً لها ولَوُوا أعناق النصوص بما يوافق تلك العقليات^(١)، بل إن الغلو قد بلغ ببعضهم إلى أن جعل جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار^(٢).

وأما الطرف الثاني: فهم الذين جفوا في شأن العقل، وفرطوا فيه، فألغوا عقولهم، وأتوا بما تأباه بدائه العقول السليمة، واعتمدوا على الخرافة ونحوها من الكشفيات والذوقيات^(٣)، وهذا ما نحا إليه طوائف من المتصوفة، حتى إن منهم من صرح بدم العقل وإلغاء اعتباره في العلوم الإلهية ونحوها، ورأوا أن المقامات الرفيعة لا تحصل إلا بالغاء، بل قد يمدحون السكر والجنون ونحوها من الأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل^(٤).

وأما أهل السنة والجماعة فقد توسطوا بين هؤلاء وهؤلاء، فلا غلو ولا جفاء، بل كرموا العقل ووضعوه في مكانه اللائق به، ولم يزجوا به فيما لا يدركه ولا يبلغه، وكما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦﴾ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٨٨).

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٤٢).

(٣) يزعم الصوفية أن الذوق هو: نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب وغيره. التعريفات للجرجاني (١٤٤)، معجم مصطلحات الصوفية للحفني (١٠٤).

وأن الكشف هو: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً. التعريفات (٢٣٧)، معجم مصطلحات الصوفية للحفني (٢٢٥).

(٤) انظر طرفاً من ذلك في: الفتوحات المكية (١/٨٩-٩٠). وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣٣٨)، (١٠/١١).

أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُمْتَلِبَهِنَّ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ
رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ [آل عمران: ٦ - ٧].

فقد ذم الله في هذه الآية الذين يتبعون المتشابه من الآيات، وهم الذين
زاغت قلوبهم عن الحق، ويدخل فيهم من زجَّ بعقله وخاض بفكره في ما لا
مجال للعقل بإدراكه، ككيفيات الصفات، ونحوها مما حجب عنا علمه من
الغيبات، وبالمقابل فقد أثنى في الآية على من لم يخض في ذلك بعقله
وهواه، بل رد علم ذلك لخالفه وباريه، ووقف بالعقل عند حده، فلم يطغَ
أو يتجاوز^(١).

وكما جاء في السنة أيضاً من النهي عن التفكير في ذات الله تعالى^(٢)،
والنهي عن الخوض في القدر^(٣).

فإن هذه الأمور - من تتبع للمتشابه، وتفكر في ذات الله وكيفية صفاته،
وخوض في الجانب المخفي من القدر - هي مما لا مجال للعقل فيه،
فالإكرام الحقيقي للعقل هو الوقوف به عند حده، فكما خلق الله الحواسَّ
وجعل لها حدوداً تقف عندها وتعيها عن تجاوزها، فكذلك العقل له حدوده
المعلومة، وإذا كان العقل الإنساني يقف حائراً في كنه أشياء يراها، أو
يحس بها، ويعجز عن إدراك ماهيتها وحقيقتها، كالنفس، والروح، وكثير من

(١) انظر: جامع البيان للطبري (١٨٥/٦)، الاعتصام للشاطبي (٣٣٦/٢).

(٢) كما في الحديث الذي رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة
(٣/٥٢٥)، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١/١٣٦) برقم (١٢٠) وقال: هذا
إسناد فيه نظر، كما رواه الطبراني في الأوسط، وقد حسنه الألباني كما في السلسلة
الصحيحة (٤/٣٩٥) برقم (١٧٨٨).

(٣) كما في الحديث الذي أخرجه الطبراني عن ابن مسعود، وحسنه الألباني كما في سلسلة
الأحاديث الصحيحة (٤/٣٩٥) برقم (١٧٨٨).

أعمال الجسم، والمظاهر الكونية، بل إن العقل ليعجز عن إدراك حقيقة العقل نفسه، كالعلاقات التي تجري فيه من تفكير وحفظ ومشاعر... إلخ، فكيف له بما غاب وحجب عنه، بل كيف له بإدراك حقيقة من خلقه وسوَاه^(١)؟

والشريعة الإسلامية قد فتحت المجال للعقل ليتفكر فيما يدركه ويشاهده من آيات الله الكونية، أو يدرك معانيه وبعض حكمه وعِلله من آيات الله الشرعية، وأما ما لا يدركه من ذلك من المغيبات ونحوها فقد مُنِع العقل من الخوض فيه، إذ إنه مهما خاض فلن يصل فيه إلى بر الأمان أبداً بل ستقاذفه أمواج الأوهام والظنون إلى أن يصل إلى بحار التيه والضلال، ولن يصل في ذلك إلى شط الأمان أبداً ما لم يستتر بنور الوحي، ويتبع هدى الشرع.

وقبل بيان موقف العقل من مسائل الاعتقاد يحسن الإشارة إلى بعض الأمور:

الأمر الأول: أن النصوص القرآنية والنبوية قد جاء فيها بيان الأدلة السمعية الخبرية المبنية على صدق المخبر، كما جاء فيها أيضاً بيان البراهين والحجج العقلية الصحيحة التي يهتدي بها الناس، سواء في الاعتقادات، كإثبات الله وتوحيده وصدق رسله وإثبات المعاد وغيره، أو في العمليات، ومن ذلك الأمثال المضروبة في القرآن، وكذا الأدلة العقلية المضروبة على إثبات التوحيد والبعث والجزاء وعلى إبطال الشرك وصدق الرسل ونحو ذلك^(٢)، بل إن تلك الأدلة والبراهين العقلية الصحيحة من الميزان الذي

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي (٣١٨/٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٦-٤٧) (٢٩٢/٦) (٢٣٩-٢٤٠) (١٢/

٨٢) (٤٤٤/١٧)، (١٥٩-١٦٢، ١٧٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٨،

١٩٨-١٩٩) (٣٧/٩)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٨٥، ١١٤).

أنزله الله تعالى، والذي قال الله تعالى فيه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، حيث فُسر الميزان بأنه «الحق الذي تشهد به العقول الصحيحة المستقيمة، المخالفة للآراء السقيمة»^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والكتاب والسنة يدل بالإخبار تارة، ويدل بالتنبيه تارة، والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين»^(٢).

وهذا راجع إلى أصل عظيم، ألا وهو أصل كمال الشريعة والدين، وأن الشريعة فيها البيان لكل ما يحتاجه الخلق في دينهم، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدُنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [التحل: ٨٩]، فمن زعم أن العقل مكمل للدين، وأنه يقرأ أو ينفي ما لم يرد في النص - فضلاً عن كونه يعارض النص ويقرأ بخلافه - فقد كذب بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وأعظم ما يشتمل عليه هذا الكمال هو ما يختص ببيان ما يستحقه الباري سبحانه من صفات الكمال، وما يتزده عنه من صفات النقص^(٣).

(١) تفسير ابن كثير (٢٧/٨)، وانظر المراجع في الحاشية السابقة.

(٢) منهاج السنة (١١٠/٢)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٢٩٦-٢٩٧)،

(٣٣١)، (٦/٧١-٧٢)، (٩/٢٢٧) (١٤/٦٢).

(٣) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/٣٠٤-٣٠٦، ٣١٠).

الأمر الثاني: أن أهل السنة والجماعة لم ينكروا كافة الأدلة العقلية، بل أنكروا الفاسد منها، فكما أنهم قد محَّصوا السنة والآثار، فقبلوا صحيحها، وردوا منكرها وضعيفها، فكذلك شأنهم مع العقليات^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك والله الحمد دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدر فيه بالعقل»^(٢).

الأمر الثالث: أن العقيدة الصحيحة لا تتعارض مع العقل الصحيح أبداً، بل هي موافقة له، «وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين؛ حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تتلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها... ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية وعلى الأحكام التكليفية»^(٣)، والشريعة قد تأتي بمحارات العقول، ولكنها لا تأتي بمحالاتها، أي إنها قد تأتي بما تتحير عقول بعض الناس فيه، وتعجز عن معرفته وتصوره، أو تعجز عن إدراك تفصيله، وإن كانت تعلمه مجملاً، ولكنها - أي الشريعة - لا تأتي بما يقطع العقل باستحالته وبطلانه كالجمع بين الضدين ونحوه، وكل ما يرد على العقل من توهم معارضة لبعض النصوص إنما هي أوهام فاسدة، مختصة بعقل معين، القدر يتوجه إليها لا إلى النص، وقد قال سهل بن

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٤٦٩-٤٧٠).

(٢) دره تعارض العقل والنقل (١/١٩٤)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/٥٥-٥٦)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/٣٣٢-٣٣٤، ٤٤٠-٤٤١) (٤/٩٤، ٣٤٧)، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد (١٧١-١٨٠).

(٣) الموافقات للشاطبي (٣/٢٧).

حنيف - يوم صفين وحكم الحكمين: «اتهموا رأيكم، رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد أمر النبي ﷺ لرددته، وما وضعنا أسيافنا على عواتقنا لأمر يفظعنا إلا أسهلن بنا إلى أمر نعرفه غير أمرنا هذا»^(١).

وعلى هذا فإن ما جاء به المتكلمون من عقليات عارضوا بها النصوص، ليست هي من أصول دين المرسلين، إنما هي من أصول دينهم هم، وبطلانها معلوم شرعاً وعقلاً^(٢).

الأمر الرابع: أن ما تقرر من أن العقل لا يعارض الشرع يستدعي الكلام عن أمر مهم قد يقع فيه إشكال، ألا وهو التفريق بين ما هو محال عادة، وما هو محال عقلاً، فإن العوائد اللازمة في العادات ليست لوازم عقلية بحيث لا يمكن تخلفها عقلاً، بل من الممكن تخلفها، ومن ذلك عامة آيات الأنبياء، كانقلاب العصا حيةً، وانشقاق القمر، وتكلم الحيوان والجماد ونحو ذلك، ويدخل في ذلك كثيرٌ مما أخبرت به الرسل من أمور الآخرة، ككون الإنسان يأكل في الجنة ولا يتغوط، فكل ذلك إنما هو مما تستبعده أو تحيله العادة، لا مما يحيله العقل، ولذا لم يأت أحد من الأنبياء بما هو من المحال عقلاً، كالجمع بين النقيضين، والقول بأن الواحد أكثر من الاثنين، ونحو ذلك، وبهذا يعلم أن كثيراً مما تستشكله بعض العقول مما جاء في الشرع غايةً ما يقال فيه: إنه مما خالف مجاري العادات (كإنكار كثير من

(١) أخرجه البخاري (١١٦١/٣) ح (٣٠١٠)، ومسلم (١٤١٢/٣) ح (١٧٨٥).

(٢) انظر: درء التعارض (١٤٧/١)، (٢٩٦/٣)، (٢٩٧/٥)، (٣٢٧/٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣١٢/٢)، (٣٣٩/٣)، (٢٨/٥-٣٠)، (٢٤٣-٢٤٤/١١)، (٢٥١-٢٥٢/١٦)، (٤٤٣-٤٤٢، ٤٦٩)، (٤٤٤/١٧)، (١٧٢-١٧٣/٣٣)، الجواب الصحيح (٣٠٩/٤، ٣٩١-٤٠٣)، بيان تلبيس الجهمية (٣٣٣/١)، الصواعق المرسله (٨٣٠/٣)، الاعتصام للشاطبي (٣٠٨-٣١٠/٢)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٣٤٤/٢).

المعتزلة لعذاب القبر وغيره)^(١)، فكان الإنكار لتلك الأمور من جنس إنكار أعداء الرسل لما جاءت به رسلهم من الآيات والمعجزات، والزعم بأنها سحر، وبطلان ذلك الإنكار من المعلوم من الدين بالضرورة^(٢).

وحاصل هذين الأمرين أن هناك ثلاثة أشياء:

- ١- محارات العقول، وهي ما يتحير العقل فيه، ويقصر عن إدراكه ومعرفته وتصوره، ولا يعلم ثبوته ابتداءً واستقلالاً.
 - ٢- محالات العادات، وهي ما تحيله العادة من غير أن يكون في العقل ما يحيله، من مثل تكلم الحصى ونحوه، وبين هذين الأمرين تقارب.
 - ٣- محالات العقول، وهي ما يحكم العقل باستحالته، ويعلم امتناعه.
- فالأمران الأولان قد يأتي بهما الشرع، بخلاف الأمر الثالث، فهو مما لم تأت به الشرائع.

وعامة ضلال من قدم العقل على النقل من المتكلمين - وخصوصاً المعتزلة - هو الخلط بين هذه الأمور الثلاثة، فيأتون لما هو من محارات العقول أو محالات العادات، فيجعلونه من محالات العقول.

وها هنا مثال يبين المقصود، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿٧٧﴾ أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣].

حيث فسر جمع من السلف الميثاق بما جاء في حديث ابن عباسٍ ﷺ

- (١) انظر: الإبانة للأشعري (٢٤٧)، مقالات الإسلاميين له (٤٣٠)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/٥٥-٥٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/٢٨٤).
- (٢) انظر: الجواب الصحيح (٤/٣٩١-٣٩٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/٣٣٣)، الاعتصام للشاطبي (٢/٣٢٢-٣٢٧).

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ بِنَعْمَانَ - يَعْنِي عَرَفَةَ - فَاخْرَجَ مِنْ صُلْبِهِ كُلَّ ذُرِّيَّةٍ ذَرَأَاهَا، فَفَنَشَرَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ كَالذَّرِّ، ثُمَّ كَلَّمَهُمْ قَبْلًا، قَالَ: ﴿رِإْذَ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣]»^(١).

وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أنه لا يجوز تفسير الآية بهذا الوجه - بناء على ما سيأتي من أصلهم في إنكار فطرية معرفة الله^(٢) - وجعلوا ما في الآية من باب التمثيل والتخييل^(٣)، ومما احتجوا به على ذلك قولهم: «إن جميع الخلق الذين خلقهم الله من أولاد آدم عدد عظيم، وكثرة كثيرة، فالمجموع الحاصل من تلك الذرات يبلغ مبلغاً عظيماً في الحجمية والمقدار، وصلب آدم على صغره يبعد أن يتسع لذلك المجموع»^(٤)، وقالوا: يستحيل عقلاً أن تؤخذ المواثيق والشهادة عليهم وهم كالذر لا حياة لهم ولا عقل^(٥).

والواقع أن هذا ليس مما يحيله العقل، بل هو في حيز الممكن عقلاً، وإن كان مما يحترق العقل فيه، أي في كلفيته، وكانت مجاري العادات لا

-
- (١) أخرجه النسائي في الكبرى (٣٤٧/٦) ح (١١١٩١)، وأحمد (٢٧٢/١) ح (٢٤٥٥)، والحاكم في مستدركه (٨٠/١) ح (٧٥)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ورجح ابن كثير وقفه على ابن عباس، كما في تفسيره (٥٠١/٣-٥٠٢).
- (٢) انظر: مبحث: (قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في أول واجب على المكلف).
- (٣) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار (١٤٧)، الكشاف للزمخشري (١٦٦/٢)، التفسير الكبير للرازي (٣٩/١٥).
- (٤) نقل ذلك عنهم الرازي، كما في التفسير الكبير (٤٠/١٥).
- (٥) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن (١٥٣).

تعهد مثله، فليس في العقل ما يمنع أن تكون هذه الذر - مهما بلغت من كثرة - في صلب آدم ﷺ، والله على كل شيء قدير، وهو قادر على تصغير تلك الذر إلى ما يشاء سبحانه لتكون في صلب آدم ﷺ، كما أنه ليس في العقل ما يحيل أخذ الميثاق على تلك الذر مهما بلغ حجمها وحالتها من حياة أو عدمها، إذ قد ثبت في آيات الأنبياء ما هو أبعد من ذلك من تكليم الجمادات التي لم تحيَ ولن تحيَ ولا تعقل، فما لم يحيَ ولم يعقل ولكنه سيكون حياً عاقلاً من باب أولى، هذا إذا سُلم أنه حال أخذ الميثاق لم يوهب له العقل والحياة.

وكما قال تعالى عن تسبيح الجمادات: ﴿تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾ [الإسراء: ٤٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «وقد صُدرت الآية بلفظ المضارع الدال على استمرار التسبيح وتجده في كل وقت، ولا يُستَنَكَّرُ معرفتها وتسبيحها بحمده إذا فطرها عليه، كما فطر بني آدم على الإقرار بربوبيته ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فلم يتخلف منهم أحد»^(١).

والحاصل أن الذي أوقع كثيراً من المتكلمين في الغلط هو خلطهم بين أحكام العقل فيما يستبعده ويحتمل فيه، وفيما يحيله ويقطع بعدم إمكانه، فجعلوا ما يحتمل فيه العقل وتستبعده العادة من المحال عقلاً، وفي الفصل بينهما تمام التحقيق.

الأمر الخامس: أن العقل الذي غلبه أهل الأهواء وقدسوه وعارضوا به النص وقدموه عليه ليس هو مطلق العقل، وليس هو من العقل الذي يشترك فيه عامة البشر، بل قد عنوا به أدلة كلامية معينة، مقتبسة من أصول

(١) رسالة الفطرة لابن تيمية ضمن (الرسائل الكبرى) (٢/ ٣٤٠).

فلسفية، قعد أصحابها لها قواعدهم الخاصة، ووضعوا فيها مسائل معينة، ثم أسموها: (عقلاً)، فهم حينما يتحدثون عن العقل فهم يعنون تلك المسائل التي قعدوها، ثم اختلفوا فيها وتنازعوا ولم يتفقوا على جمهور مسائلها، بل تناقضوا فيها تناقضاً شديداً كما ستأتي الإشارة إليه، والمقصود أن مرادهم بالعقل المعارض للنقل هو تلك الأصول الكلامية الفلسفية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «لفظ المعقول يراد به المعقول الصريح الذي يعرفه الناس بفطرهم التي فطروا عليها من غير أن يتلقاه بعضهم عن بعض، كما يعلمون تماثل المتماثلين واختلاف المختلفين... وهذه المعقولات في العلميات والعمليات هي التي ذم الله من خالفها بقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [المُلك: ١٠]. وأما ما يسميه بعض الناس معقولات ويخالفه فيه كثير من العقلاء، مثل القول بتماثل الأجسام وبقاء الأعراض... [ثم ساق الشيخ عدداً من القضايا الكلامية، ثم قال:] ونحو ذلك مما يعده من يعده من النظار أنه عقليات وينازعهم فيه آخرون فليس هذا هو العقليات التي يجب^(١) لأجلها رد الحس والسمع وتبني عليها علوم بني آدم، بل المعقولات الصحيحة الدقيقة الخفية ترد إلى معقولات بديهية أولية، بخلاف العقليات الصريحة مثل كون الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد معاً، فإن هذا معلومٌ بفطرة الله التي فطر الناس عليها»^(٢).

وعلى هذا فإن تسمية ما يعارضون به النص عقلاً عند الكلام على مسألة تعارض العقل والنقل إنما هو من باب التنزل، وإلا فالتحقيق أنها جهليات لا عقليات، بطلانها معلوم بالعقل والنقل^(٣).

(١) في الأصل: (التي لا يجب لأجلها..)، وحذف (لا) هو المناسب لسياق الكلام.

(٢) الجواب الصحيح (٤/٣٩٥-٣٩٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣٣٨)، (٥/٢٩) (١٦/٢٥١)، درء تعارض العقل والنقل (٧/١٤١)، الجواب الصحيح (٤/٣٩٥-٣٩٧).

موقف العقل من مسائل الاعتقاد.

الكلام على موقف العقل من مسائل الاعتقاد يتناول من جانبين:

الجانب الأول: ما يمكن إدراكه بالعقل من مسائل العقيدة.

وفي هذا الجانب يشار إلى ما يلي:

١- أن العقل قد يدرك بعض مسائل الغيب، كما سيأتي مثاله، وقد لا يدرك البعض الآخر لكنه لا يعارضها، بل يحكم بإمكانها^(١)، لأن «الإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما دونه أولى بالإمكان منه...»^(٢)، وهكذا مسائل الغيب، فإن العقل يحكم بإمكان كثير منها - إمكاناً خارجياً - بعلمه بوجود ما هي مثله أو أولى منه، كحكمه بإمكان المعاد لعلمه بوجود مثله من إحياء للأرض بعد موتها، وكحكمه بثبوت قدرة الله على إعادة الأجسام لعلمه بخلق الله لها أولاً، وأن الإعادة أهون من الإيجاد ابتداءً، وهو ما قرره الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩].

٢- أن العقل يدرك معاني مسائل العقيدة، لأن الله خاطبنا بما نفهم ونعلم، قال تعالى: ﴿كَتَبْنَا أزلنَّهُ إِلَيْكَ مَبْرُكًا لِيَتَّبِعُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩]، ومن ذلك معاني ما ورد في القرآن والسنة من صفات الباري سبحانه، وما ورد من أخبار النعيم والعذاب، دون العلم بحقيقة ذلك وكيفيته.

٣- أن قضايا العقيدة المجملة يدركها العقل ابتداءً (كإثبات وجود

(١) انظر: المستصفى للغزالي (١/٦)، دره التعارض (١/٣١-٣٢).

(٢) دره التعارض (١/٣١-٣٢)، وانظر ما بعدها للوقوف على بعض الأمثلة في ذلك.

الخالق، واتصافه بالكمال).

وأما قضايا العقيدة المفصلة، فقد يدرك العقل بعضها ابتداءً (كاتصاف الله بالعلم والعلو).

وقد لا يدرك بعضها ابتداءً (كالاستواء على العرش)، لكنه لا يحيلها، بل يحكم ابتداءً بإمكانها، ويحكم بثبوتها ويجزم بصحتها إذا ورد بها النص.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «إنه يعلم بالفطرة وبالعقل إثبات الصانع على طريق الإجمال، وأما تفصيل صفاته وأسمائه فتعلم بالسمع»^(١).

وقال كذلك: «إن ثبوت الكمال له ونفي النقائص عنه مما يعلم بالعقل»^(٢).

والحاصل أن العقل لا يستقل بإثبات أمر غيبي - مجملاً كان أو مفصلاً - بل هو في ذلك تبعٌ للنص.

قال الإمام أبو المظفر السمعاني: «إن الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع، وجعل إدراكه وقبوله بالعقل، فمن الدين معقول وغير معقول، والاتباع في جميعه واجب»^(٣).

وبهذا يتبين أن العلاقة بين الشرع والعقل علاقة توافق وتكامل، «فالعقل لا يهدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة بتنبه الغافل واطهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقد، وتارة بالتعليم، وذلك في الشرعيات، وتفصيل أحوال المعاد، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة، والأفعال

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٠٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٧٣)، وانظر: الصواعق المرسله (٣/١٠٨٠).

(٣) الانتصار لأهل الحديث (٧٨).

المستقيمة، والداث على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضلَّ سواء السبيل»^(١).

وقد اعترف عامة الرؤوس من المتكلمين بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في تفاصيل الأمور الإلهية^(٢).

وعلى العموم فحتى المسائل العقديّة التي يمكن أن يُستدلّ عليها بالعقل ويدركها العقل ابتداءً فإنه لا بد أن يرد في نصوص الوحي ما يدلّ عليها، فلا يكون إثباتها مستنداً إلى مجرد دلالة العقل عليها، بل لا بد من دلالة النصّ عليها، فتكون تلك المسائل من المسائل العقلية النقلية، ويكون المرجع في ما يثبت لله من الصفات إلى النصّ، سواء دلّ العقل عليه، أو لم يدلّ، وهذا ما يستلزمه تمام التسليم لله، والرد إليه وإلى رسوله ﷺ^(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والقدرُ الذي يمكن العقل إدراكه بنظره فإن المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم نهبوا الناس عليه، وذكروهم به، ودعوهم إلى النظر فيه، حتى فتحوا أعيناً عمياً وأذاناً صمّاً وقلوباً غلفاً، والقدرُ الذي تعجز العقول عن إدراكه علّموهم إياه وأنبوّوهم به»^(٤).

٤ - من الأمور التي قد يدركها الإنسان بعقله:

- إثبات وجود الله تعالى^(٥).

- علم العقل الصريح أن الحوادث لا بد لها من محدث^(٦).

(١) معارج القدس في مدارج النفس للغزالي (٥٨-٥٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠/٥)، الصارم المسلول (٤٥٩/٢).

(٣) انظر: المعرفة في الإسلام د. عبد الله القرني (٥٠١، ٥٤٤).

(٤) الصارم المسلول (٤٥٩/٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٨/٩)، الاعتصام

للشاطبي (٣٢٠-٣٢٢/٢)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٩٣، ١٠٩).

(٥) انظر درء التعارض (٣٠٨/٧)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٨٢).

(٦) انظر: مجموعة الرسائل المنيرية-رسالة في العقل والروح لابن تيمية (٢٩/٢).

- وأن كل ما سوى الله تعالى محدّث مخلوق^(١).
 - ومن أعظم ما يدل عليه العقل بطلان الشريك لله تعالى، سواء في ربوبيته أو ألوهيته أو أسمائه وصفاته^(٢).
 - ومن ذلك علم العقل بأن «كل موجودين قائمين بأنفسهما، فلا بد بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى الوجود، والقيام بالنفس، والذات، ونحو ذلك، وأن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض»^(٣).
 - وكذلك امتناع أن يكون لله مثلٌ في المخلوقات يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع عليه^(٤).
- ومما يدركه العقل في مجال الصفات:
- أن للعقل دوراً في فهم معاني الصفات، لأننا «بعقولنا نعتبر الشاهد بالغايب، فتبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا»^(٥).
 - أن العقل الصحيح يقضي بامتناع تجرد الذات عن الصفات، وبكمال الذات المتصفة بالصفات^(٦).
 - ويدل كذلك على وجوب إثبات صفات الكمال لله، وتنزيهه عن

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٢٩٨)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١٣٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣٧)، منهاج السنة النبوية (٣/٣١٥-٣٢٣)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٨٦).

(٣) انظر: الرسالة التدمرية (١٨٢)، وفي مجموع الفتاوى (٣/٩٩).

(٤) المرجع السابق، وانظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/٩٩).

(٥) شرح حديث النزول لابن تيمية (٢٠).

(٦) انظر: درء التعارض (٤/٧)-الرسالة الأكملية لابن تيمية (٢١-٢٧).

صفات النقص^(١).

- وأن الله سبحانه لو لم يوصف بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم وصفه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز^(٢).

- ومما يثبت العقل تفصيلاً: صفة العلم^(٣)، والعلو لله تعالى^(٤).

وما يقال في مجال الصفات، يقال من باب أولى في سائر الغيبات التي أخبرنا بها، فإن العقل يدرك أصول معانيها، وإن جهل كيفيتها، وعلمه بمعانيها ناتج من وجود القدر المشترك بينها وبين ما في الدنيا من أجناسها، وهذا القدر المشترك في أصل المعنى هو التشابه الذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، فقولهم: ﴿هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ [البقرة: ٢٥] أصح ما قيل فيه أن معناه: هذا الذي رُزقنا من قبل هذا في الدنيا، بمعنى: أن هذا من النوع الذي رُزقناه في الدنيا، من الثمار والرزق^(٥)، قال مجاهد: ﴿قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ [البقرة: ٢٥]، يقولون: ما أشبهه به^(٦)، وكذلك قوله بعده: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، فقد قيل فيه: يشبه ثمر الدنيا، غير أن ثمر الجنة أطيب^(٧).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧٣/٦)، درء تعارض العقل والنقل (٤/٦-٧).

الصواعق المرسله (٣/١٠٨٠).

(٢) انظر: الرسالة التدمرية (١٥١).

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (١٤٨).

(٤) المرجع السابق (٣٢٥).

(٥) انظر: جامع البيان للطبري (١/٣٨٥، ٣٨٨).

(٦) المرجع السابق (١/٣٨٦).

(٧) المرجع السابق (١/٣٩٢).

والحاصل أن العقل يعلم معاني تلك الغيبات، وأن علمه بمعانيها ناتج من علمه بالقدر المشترك بينها وبين ما في الدنيا من أجناسها مما يشترك معها في الاسم وفي أصل المعنى، وأن علمه هذا ليس علماً بحقيقتها وكيفيتها.

الجانب الثاني: ما لا يمكن إدراكه بالعقل من مسائل العقيدة.

ثمة أمور من العقيدة قد حظر الشارع إرخاء العنان للعقل أن يتفكر فيها؛ لأن العقل - كبقية الحواس - له حد يقف عنده، ويحترق ويضلل إن تعداه، ولو كان العقل مدركاً للأشياء جملةً وتفصيلاً، محيطاً بالعلم بها إحاطةً تامةً لاستوى علم المخلوقات بعلم الخالق، ولاستغنى الخلق عن الوحي ولاستقلوا بعقولهم، وبطلان ذلك معلوم بالضرورة^(١).

يقول السفاريني^(٢) رحمته الله: «إن الله تعالى خلق العقول وأعطاه قوة الفكر، وجعل لها هدفاً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدّها، ووفقت النظر حقه، أصابت بإذن الله تعالى، وإذا سلطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها ووراء حدها الذي حده الله لها ركبت متن عمياء، وخبطت خبط عشواء...»^(٣).

ومن هذه الأمور التي لا مجال للعقل فيها ولا يدرك العقل حقيقتها:

- (١) انظر: الاعتصام للشاطبي (٣١٨/٢).
- (٢) هو محمد بن أحمد بن سالم السفاريني شمس الدين أبو العون، عالم بالحديث والأصول والأدب، محقق، من كتبه: غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، شرح عمدة الأحكام وغير ذلك، توفي سنة ١١٨٨هـ.
- انظر: السحب الوابلة (٨٣٩/٢)، الأعلام (١٤/٦).
- (٣) لوامع الأنوار البهية (١٠٥/١).

- ١- التفكير في كيفية ذات الله تعالى، فالله تعالى لا تحيط به العقول و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، و: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [آل عمران: ١١٠].
 - ٢- حقائق الأمور الغيبية، كالبعث والحساب والجزاء وصفة الجنة والنار.
 - ٣- التعمق في البحث لطلب سر القدر. قال الإمام الطحاوي^(١) ﷺ: «وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة»^(٢).
- ومحصّل القول في موقف العقل من مسائل الاعتقاد: أن العقل قد يدرك بعض مسائل العقيدة ابتداءً، وقد لا يدرك بعضها ابتداءً، لكنه لا يحيلها بل يحكم بإمكانها وثبوتها إذا ورد بها النص^(٣).



- (١) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأزدي الحجري المصري الطحاوي الشافعي ثم الحنفي، كان ثقة نبيلاً ثبتاً فقيهاً عاقلاً، انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر، من مصنفاته: اختلاف العلماء وأحكام القرآن توفي سنة (٣٢١هـ).
 - (٢) انظر: وفيات الأعيان (١/٧١)، الوافي بالوفيات (٧/٨)، سير أعلام النبلاء (١٥/٢٧)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/١٠٢).
 - (٣) العقيدة الطحاوية مع شرح ابن أبي العز (٢٧٦).
- (٣) حول موقف العقل من مسائل الاعتقاد، انظر- مع ما تقدم من مراجع هذا المبحث - :
الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/٣١)، الحجة في بيان المحجة (٢/٦٦-٥٠٩)، العلو للعلوي الغفار (١/١٤١-١٤٢)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (١/٢٧٤)، الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (١/١٩٢)، مذهب أهل التفويض (٤٧٣-٤٩٥)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (١/١٧٧-١٨٢)، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد (٣٥-٤٢، ١٧١-١٨٠)، المعرفة في الإسلام للتعريف (٤٨٥-٥٠٤، ٥٤٤)، المدخل لضميرية (١٨٩-١٩٦)، تعريف الخلف بمنهج السلف (٦٧-٧٠).

□ المطلب الثاني □

بيان القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.

● المسألة الأولى: لمحة تاريخية عن معارضة العقل بالنقل، وتقدير العقل.

إن المعارضة بين العقل والنقل، بين شرائع الأنبياء وعقول الأغبياء، لهي قديمة قدم التاريخ، فإن المنطلق الأول لهذه المعارضات كان من إبليس، حين عارض أمر رب العالمين لمّا أمره بالسجود لآدم ﷺ، فما كان منه إلا أن عارض ذلك الأمر الإلهي بقياس عقلي فاسد، حاصله أنه خلق من نار وآدم خلق من طين، والنار أفضل من الطين، والأفضل لا يسجد للأدنى^(١)، فكان هذا القياس الفاسد هو المنطلق والمبدأ لمعارضات الأمم لأنبيائها، وكان إبليس هو الإمام الأول لكل من عارض الوحي برأيه.

وقد أكد هذه النسبة التاريخية بين إبليس وتابعيه الإمام أبو الحسين الملقب، بل إنه نقل ذلك عن جماعة من التابعين، فقد قال ﷺ: «قال جماعة من التابعين: إن أول من قاس إبليس، يريدون أنه قاس ليدفع بقياسه ما أمر به نصاً»^(٢).

وبالنظر إلى عامة معارضات الكافرين لأنبيائهم نرى أنها ترجع إلى أحد أمرين:

الأول: هو معارضة الوحي بالتقليد الأعمى للآباء والمُعظّمين.

والثاني: هو معارضة الوحي بالرأي الفاسد، وبالأقيسة الكاذبة، وبتقديم

(١) انظر: الصواعق المرسلّة (٣/ ٩٩٨).

(٢) التنبيه والرد (٨١)، بل إن المتأمل في قياس إبليس ليرى أنه -مع فساده- أقوى من كثير من أقيسة تابعيه ممن عارض الوحي برأيه، كما بين ذلك ابن القيم في الصواعق المرسلّة (٣/ ٩٩٩).

العقل على النقل.

فالأول يمثل جانب التفريط والجفاء في شأن العقل، والثاني يمثل جانب الإفراط والغلو فيه، وهو ما نحن بصدد الكلام عليه الآن، والقرآن الكريم قد رد على الأمرين جميعاً: فأمر أصحاب التقليد الأعمى بإعمال عقولهم وبصائرهم، والتفكر في حالهم وحال أنبيائهم وسلامة ما دعوهم إليه، وبالنظر في آيات الله الكونية والشرعية، وأعلمهم أن متبوعيهم لن يغنوا عنهم من الله شيئاً، وأنهم سيتخلون عنهم ويتبرؤون منهم يوم القيامة.

وأما أصحاب المعارضات العقلية من أعداء الرسل فقد جاء القرآن بذكر الحجج والبراهين العقلية النقلية القاطعة، وإيقانهم ورد شبههم ومغالطاتهم العقلية، وبأمرهم بضبط العقل وإيقافه عند حده، والنهي عن إيغاله في مهامه وقفار لا يهتدي العقل فيها إلى الحق بمجرد^(١)، كما جاء بأمر الرسل والمؤمنين بمجادلتهم بالتي هي أحسن، وتفصيل ذلك يطول، وهو بين لمن تأمل في كتاب الله، وما فيه من قصص المرسلين، وأقوال المكذبين لهم، من لدن آدم ﷺ، إلى نبينا محمد ﷺ.

وإذا كان هذان المنهجان قد سار عليهما أصحاب الأمم الماضية - بمن فيهم اليهود والنصارى - فقد أخبر نبينا ﷺ أن من هذه الأمة من سيتشبه بمن قبلها من الأمم، ويحذو حذوها، كما في قوله ﷺ: «التبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه». قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: «فمن»^(٢).

وهذا ما حصل فعلاً في هذه الأمة:

(١) كالكلام في حقيقة الروح، وسر القدر، والخوض في كيفية صفات الله تعالى، وغير ذلك.

(٢) صحيح البخاري (ج ٣/ص ١٢٧٤) (ح ٣٢٦٩)، ومسلم (ج ٤/ص ٢٠٥٤) (ح ٢٦٦٩).

أما الأمر الأول، وهو التقليد الأعمى، فقد سار عليه فثام من هذه الأمة، سواء فيما يتعلق بالعقائد، كما هو حال أهل الأهواء، أو فيما يتعلق بالشرائع^(١). وأما الأمر الثاني، وهو معارضة الوحي بالعقل، وتقديم العقل عليه، فقد وقع في هذه الأمة بعد مُضيِّ عصر الصحابة وكبار التابعين، مع بداية ظهور فرقة الجهمية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص، ويستدلون بها على قولهم، لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة، وأولهم الجعد بن درهم... وإنما صار لهم ظهور وشوكة في أوائل المائة الثالثة لِمَا قَوَّاهم من قَوَّاهم من الخلفاء... والمقصود هنا أن ما تذكره الجهمية نفاة الصفات من العقليات المناقضة للنصوص لم يكن معروفاً عند الأمة إذ ذاك، ولَمَّا ابتدعوه لم يسمعه أكثر الأمة»^(٢).

ومن هنا نرى أن مبدأ معارضة العقل والنقل في هذه الأمة - كتفسير ومنهج تبنَّاه طائفة - قد بدأ منذ وقت متقدم، في القرن الثاني من الهجرة، حيث ابتدأت به فرقة الجهمية، ثم بعد ذلك تتابعت الطوائف والفرق، التي تبنَّت هذا المبدأ تنظيراً وتطبيقاً، فعامة تلك الفرق - سوى أهل السنة

(١) وإن كان الشأن فيها أيسر من سابقها فيمن قلد إماماً متبعاً ما لم يتبين له مخالفته لنص

بين.

(٢) درء التعارض (٥/٢٤٤-٢٤٥) باختصار، وانظر: الصواعق المرسله (٣/١٠٦٩-١٠٧١).

والجماعة - قد أخذت بأصل هذا المبدأ، وهو معارضة نصوص الوحيين بالعقول الفاسدة، وتقديم العقل على النقل، وإن كانوا قد تفاوتوا في مقدار تلك المعارضات، وفي التنظير الفلسفي والكلامي والترتيب المنطقي لتسوية تقديم العقل عند التعارض، كما اختلفوا اختلافاً كبيراً - بل ومتناقضاً - في أفراد تلك المعارضات، من مسائل زعموا أن النص قد عارضه العقل، وقد وضعوا قانوناً عاماً أصلاً به مبدأهم في تلك المعارضات، وهو ما أطلقوا عليه بعد ذلك: القانون الكلي لتعارض العقل والنقل، وفيما يلي بيان هذا القانون وبعض من ذكره، يتبع ذلك الرد عليه وقلبه.

● المسألة الثانية: نص القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.

ما يسمى بقانون تعارض العقل والنقل هو عبارة عن ترتيبٍ كلاميٍّ منطقيٍّ للمبدأ العام الذي سار عليه عامة أهل البدع والضلال، ومن قبلهم أهل الكفر وأعداء الرسل، من معارضة الشرائع والآراء الفاسدة، وهذا القانون قد أشار إليه عددٌ من متقدمي أهل البدع من مختلف الطوائف والفرق عبر قرون متعددة، فمن أشار إليه القاضي المعتزلي عبد الجبار (٤١٥هـ)^(١)، وأبو حامد الغزالي الأشعري (٥٠٥هـ)^(٢)، وتلميذه أبو بكر ابن العربي (٥٤٣هـ)^(٣)، وغيرهم^(٤)، لكن لعل من انتهى إليه سبك هذا

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٨٨).

(٢) انظر: قانون التأويل للغزالي (١٠).

(٣) انظر: المتوسط في الاعتقاد لابن العربي المالكي (١١).

وابن العربي المالكي: هو محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن أحمد، أبو بكر، المعروف بابن العربي الإشبيلي، الأندلسي المفسر، القاضي الأشعري، كان فقيهاً من أئمة المالكية، صنف في التفسير والفقه والحديث، من مصنفاته: أحكام القرآن وعارضة الأحوذى والعواصم من القواصم توفي بفاس سنة ٥٤٣هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٩٦)، سير أعلام النبلاء (٢٠/١٩٧).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٥).

القانون، وتتميم تنظيره والاحتجاج له هو محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)^(١)، فقد ذكر هذا القانون في عدد من كتبه بتفاوت ما بين إيجاز وإطناب، ولعل أشملها ما جاء في كتابه أساس التقديس، وفيما يلي نقلٌ لكلامه بتمامه في ذلك الكتاب، قال الرازي:

«اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهنا لا يخلو الحال من أحد أمورٍ أربعة:

١/ إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

٢/ وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

٣/ وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية.

وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خَرَجَت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل.

(١) ولهذا فقد اعتمد شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في نقضهما لهذا القانون على كلام الرازي دون من قبله ممن ذكره، كما في درء التعارض، والصواعق المرسله (ج٣، ٤).

ولما بطلت الأقسام الأربعة^(١)، لم يبق إلا:

٤/ أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل الثقلية:

إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوّزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المشابهات، وبالله التوفيق^(٢).

هذا هو القانون الذي جعله أصحابه إماماً لهم ومرجعاً، بل طاغوتاً نصبوه ليهدموا به - زعموا - ما رفضته عقولهم السقيمة، وليدة الفلسفات الإلحادية - من نصوص الوحيين، وشابهوا به أسلافهم من الذين ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]، والذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض.

وبتأمل هذا القانون نجد أنه مبنيٌّ على ثلاث مقدمات، ونتيجة.

المقدمة الأولى: ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

المقدمة الثانية: حصر الاحتمالات عند التعارض بأربعة فقط، وهي:

١ - أن يجمع بين العقل والنقل.

٢ - أو يردا جميعاً.

٣ - أو نقدم النقل.

٤ - أو نقدم العقل

(١) هكذا في المطبوعة، وهو وهم ظاهر، والصواب (الثلاثة).

(٢) أساس التقديس، (ط: دار الجيل - ت: السقا) (١٩٣)، و(ط: مؤسسة الكتب

الثقافية) (١٣٠)، وانظر من كتب الرازي: المطالب العالية (١/٣٣٧)، لباب الأربعين

(٣٦)، المحصل (١٤٢)، التفسير الكبير (٧/١٢٣).

المقدمة الثالثة: زعمهم بطلان الاحتمالات الثلاثة الأولى^(١).

ونتيجة القانون: تعين الاحتمال الرابع، وهو تقديم العقل على النقل عند التعارض^(٢).

فتلك هي مقدمات القانون، وهذه هي نتيجته، ومن المعلوم أن الدليل المبني على مقدمات يكفي لإبطاله إبطال واحدة من تلك المقدمات بقادح من قوادح الأدلة، أو ببيان بطلان نتيجته ببيان بطلان لوازمها، فكيف وجميع مقدمات هذا القانون باطلة، وأبطل منها النتيجة التي خلصوا إليها، وهذا ما سيأتي بيانه في المطلب القادم.



(١) انظر:- درء التعارض (٧٨/١) - الصواعق المرسله (٧٩٦/٣).

(٢) لم يكتف الرازي بهذا القانون الفاسد الذي قدم به العقل على النقل، بل ابتدع بدعة أخرى، يعد أول من ابتدعها - كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله كما في الفرقان بين الحق والباطل (٩٢)، ومجموع الفتاوى (١٤٢/٤) - ألا وهي: زعمه أن نصوص الكتاب والسنة لا تفيد اليقين، وهذه البدعة كانت كالتمهيد والتسويغ لقانونه في تقديم العقل على النقل، فإذا كانت دلالة النص - عنده - لا تفيد اليقين، بينما دلالات العقول عنده قطعية يقينية، كان ذلك مسوغاً لتقديم العقل على النص باطراد، فقد قال الرازي في كتابه: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣): «مسألة: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور: - عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ - وصحة إعرابها، وتصريفها - وعدم الاشتراك - والمجاز - والتخصيص بالأشخاص - والأزمة - وعدم الإضمار - والتقديم والتأخير - وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل، لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنيّاً فما ظنك بالنتيجة»، وانظر المحصول له (٥٤٧/١ - ٥٧٦).

وهذه الأمور العشرة التي ذكرها قد يقال بتعذر بعض أفرادها (كالشرط الأول)، فكيف بها مجتمعة، ويلاحظ أن الشرط العاشر (عدم المعارض العقلي) متوافق مع قانونه الكلي.

□ المطلب الثالث □

قلب القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.

● المسألة الأولى: الرد على أصل التقسيم (صياغة القانون) من أوجه، وبيان التقسيم الصحيح.

بتأمل الصياغة العامة لهذا القانون نجد أنه قد بني أصلاً على مغالطة عقلية بيّنة، تتمثل في أمرين:

الأول: أنه قد قابل بين شيئين متداخلين، ومن المبادئ العقلية أن المقابلة لا تتأتى إلا بين المتميزين، بل بين الأضداد التي لا تجتمع^(١).

وبيان ذلك أن هذا القانون مبني على المقابلة بين العقل والنصوص الشرعية، وهذه مغالطة، ذلك أن الأدلة الشرعية - كما سبق - قد تضمنت العديد من البراهين العقلية، فالدليل الشرعي قد يكون سمعياً، وقد يكون عقلياً، فلا تمايز بين العقل الصريح والنقل الصحيح، فضلاً عن التضاد، وعليه فالدليل الشرعي لا يقابل بالدليل العقلي، وإنما يقابل بالدليل البدعي، فالشريعة تقابلها البدعة^(٢).

وأما المغالطة الثانية: فهي أنه قد علّق التقديم والترجيح بطريق تلقي العلم، وهو كون المعلوم قد عُلم بالسمع، أو بالعقل، وهذا باطل، فإن العقل والسمع إنما هما طريقتان لتلقي العلم، لا يقتضيان بذاتهما مدحاً ولا ذمّاً، ولا صحةً ولا فساداً، وهما جميعاً قد يصدقان وقد يكذبان، فمن المسموع ما هو من جنس الأحاديث الموضوعية، كما أن من العقليات ما هو باطل باتفاق العقلاء^(٣).

(١) انظر: التعريفات للجرجاني (١٩٨)، الكليات للكفوي (٨٤٥).

(٢) انظر: درء التعارض (١/١٩٨).

(٣) انظر: درء التعارض (١/٩١، ١٩١)، وقد توهم كثير من المتكلمين أن الأدلة الشرعية =

والحق في ذلك أن مناط المدح والذم إنما هو في كون الدليل شرعياً أو بدعياً، فالحق ما وافق الشرع، سمعياً كان أو عقلياً، والباطل ما خالفه، وبهذا يتبين أن أصل التقسيم لهذا القانون فاسد، مما ينتج عنه فساد القانون ككل^(١).

● المسألة الثانية: قلب المقدمات الأولى للقانون، وهي: تقرير إمكان التعارض بين العقل والنقل.

بالنظر إلى هذا القانون نجد أنه قد قرر إمكانية التعارض بين العقل والنقل، وهذه الإمكانية ليست عندهم مجرد فرض ذهني، بل نجد في تطبيقاتهم أنهم يقرون بوجود ذلك التعارض ضارين له الأمثلة الكثيرة^(٢)، ونحن هنا نناقش مجرد فرض إمكانية التعارض بينهما.

فهؤلاء حين قرروا إمكانية التعارض بين العقل والنقل، خلصوا إلى وجوب تقديم العقل عند التعارض، والواقع أن مجرد التقرير لإمكان ذلك التعارض يعود بالنقض للعقل وللنقل جميعاً، فيبطل الحكم الذي من أجله فرضوا ذلك الإمكان، ألا وهو الترجيح للعقل، كما يبطل العلة التي عللوا بها هذا القانون، ألا وهي عدم القدح في النقل بعدم القدح في أصله الذي ثبت به كما زعموا.

وبهذا يعلم أن مجرد فرض التناقض ينقلب على أصحابه بإفساده للعقل والنقل معاً، وبيان ذلك من عدة وجوه:

= منحصرة في خبر الصادق، وبنوا عليه أن قسموا أصول الدين إلى عقليات وسمعيات، وجعلوا القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة، وهذه مغالطة بينة منهم، بل القرآن قد نبه على الأدلة العقلية وبين الصحيح منها أحسن بيان، انظر: دره تعارض العقل والنقل (١٩٨/١ - ١٩٩).

(١) انظر: دره التعارض (١٩٨/١).

(٢) وسيأتي - إن شاء الله - بيان بعضها عند الكلام على قلب الأدلة في الصفات.

الوجه الأول:

وهو أن العقل - كما زعموا - هو دليلٌ للنقل ومزكٌ وملزوم له، ومن المتقرر أن نفي اللازم يلزم منه نفي الملزوم، سواء كان التلازم من جهة واحدة، أو من الجهتين، فبطلان اللازم يلزم منه قطعاً بطلان الملزوم، ولا عكس، أي إنه قد يثبت اللازم ولا يثبت الملزوم إذا كان التلازم من جهة واحدة، وهذا كالدليل والمدلول، فبطلان المدلول يلزم منه بطلان الدليل، ولا عكس، فإن المدلول قد يوجد ولا يوجد ذلك الدليل وإنما يوجد المدلول بدليل آخر.

وإذا تبين ذلك فإن المتلازمين يمتنع أن يقع بينهما تعارض، فإن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، كالضدين والنقيضين، بينما المتلازمان يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفائه، «فهؤلاء عمدوا إلى المتلازمين المتصادقين فأبطلوا أحدهما بالآخر ولزم من بطلانه بطلانها جميعاً»^(١).

والمقصود أن هذا القول - القول بإمكان التعارض بين العقل والنقل والانتفاء إلى تقديم العقل - ينقلب عليهم، إذ يعود إلى إبطال العقل والنقل جميعاً، فلا يستفاد من أي منهما، وبهذا تنقلب المقدمة الأولى لذلك القانون الكلي^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «فتبين أن تجويزهم أن يكون في نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن لا يكون في نفس الأمر دليل سمعي يعلم به مخبره، وهذا مما تبين به تناقضهم، حيث أثبتوا الأدلة السمعية، ثم

(١) الصواعق المرسله (٣/١٠٩٣).

(٢) انظر: دره تعارض العقل والنقل (٥/٢٦٨ - ٢٧٦)، الصواعق المرسله (٣/١٠٩١ - ١٠٩٤).

قالوا ما يوجب إبطالها، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية، ثم قالوا ما يوجب تناقضها، فإن العقل يُعلم به صحة الأدلة السمعية، فمتى بطلت بطل العقل الدالُّ على صحة السمع، والدليل مستلزم للمدلول، ومتى انتفى اللازم الذي هو المدلول انتفى ملزومه الذي هو الدليل، فيبطل العقل^(١).

وهذا كله فيما لو فرض أن الشرع لم يثبت إلا بذلك الدليل العقلي الذي ادعوا معارضته للشرع، لكن من المعلوم أن الشرع يثبت بأدلة عقلية متنوعة متعددة، لا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيرها، بل العكس هو اللازم، إذ يلزم من إبطال الشرع المدلول عليه إبطال تلك المعقولات جميعاً، وهذا أكد في قلب الدليل عليهم، ومناقضته لمقصودهم.

الوجه الثاني:

- وهو مقارب للوجه السابق، وذلك بأن يقال: إن القول بإمكان معارضة العقل للنقل فيه إسقاط للدلالة العقل من أصلها وإفساد لها، وبيان ذلك: أن العقل قد دل على صدق النقل وسلامته، فتجويز معارضته وتكذيبه للنقل فيه إقرارٌ لتناقض هذا العقل، وثبوتُ التناقض يوجب سقوط الدلالة والاعتبار.

وأما السمع فلو فرضنا أننا لم نعلم صحته ولا عدمها، ثم فرضنا - تنزلاً - أنه قد عارض العقل، فإن ذلك كله لا يوجب تناقضه، لأنه لم يشهد أصلاً بصحة ذلك العقل الذي عارضه.

وإذا تعارض دليان، وعلمنا فساد الأول، ولم نعلم فساد الثاني - فضلاً عما لو علمنا صحته - كان الأقرب للصواب تقديم ما لم يعلم فساده على ما عُلم، مما يلزم منه أن مجرد فرض التعارض يلزم منه تقديم النقل على العقل لا العكس، وبذلك ينقلب القانون على واضعيه.

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١٨١ - ١٨٢).

ومثال ذلك في الشاهد الذي علم منه أنه يصدق ويكذب، والشاهد المجهول الذي لم يعلم كذبه، فضلاً عما لو عُلمت عدالته وصدقه، فإن تقديم قول من يكذب ويصدق على المجهول لا يجوز، فكيف إذا كان الشاهد هو الذي شهد على نفسه بأنه قد كذب في بعض شهاداته، فلا شك أن رد قوله وتقديم قول الآخر هو المتعين^(١).

الوجه الثالث:

- ومما يقلب به قولهم أن يقال: إنهم جعلوا علة تقديم العقل عند التعارض المزعوم هي أن العقل أصل للنقل ومزك له، فالقدح فيه قدح في الفرع وهو النقل، فعادت علتهم إلى أن المقصود هو عدم القدح في النقل بعدم القدح بأصله وهو العقل.

فيقال لهم: إن مجرد فرض إمكان التعارض بين العقل والنقل يلزم منه أعظم القدح بالنقل، وذلك لأمر:

الأمر الأول: أنه يلزم منه عدم الإيمان بنقل أبدأ، وبيان ذلك بما يلي:

- ١- أنهم قالوا بجواز أن يكون في العقل ما يعارض النقل.
- ٢- وقالوا: إن الإيمان بالنقل موقوف على العلم بانتفاء هذا المعارض ومشروط به، فإذا لم نعلم انتفاء هذا المعارض فلا يمكن أن نؤمن بالنقل^(٢).
- ٣- وهذا المعارض لا يمكن العلم به، إذ إن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقاً أو باطلاً، بل تختلف فيه العقول اختلافاً بيناً، كما تختلف فيه الأمم والطوائف، فلكل طائفة وأمة

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٧١)، الصواعق المرسله (٣/٨٥٥).

(٢) وذلك فيما ذكره الرازي من أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين إلا عند يقن عشرة أمور، وذكر العاشر منها: عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح. (المحصل ١٤٣).

وأصحاب ديانة عقلياتهم الخاصة، وبين عقلياتهم من الاختلاف والتناقض ما لا يحصيه إلا الله، ومثل ذلك مقول في الفرق المنتسبة لهذه الأمة، بل إنه في كل زمن يأتي من يبتدع بدعاً عقلية لم يسبق إليها يزعم أن العقل دل عليها دلالة يقينية، وأنها قد عارضت النقل، حتى إنهم اعترفوا بأنه لا سبيل إلى العلم بانتفاء المعارض على التفصيل^(١).

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته الله: «قال بعضهم: إنا لا نقبل هذه الآثار ولا نحتج بها... بل نقول بالمعقول. قلنا: ها هنا ضللتكم عن سواء السبيل، ووقعتم في تيه لا مخرج لكم منه؛ لأن المعقول ليس لشيء واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه، ولو كان كذلك كان راحة للناس، ولقلنا به ولم نعد، ولم يكن الله تبارك وتعالى قال: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣]، فوجدنا المعقول عند كل حزب ما هم عليه، والمجهول عندهم ما خالفهم، فوجدنا فرقتكم معشر الجهمية في المعقول مختلفين، كل فرقة منكم تدعي أن المعقول - عندها - ما تدعو إليه، والمجهول ما خالفها»^(٢).

فينتج عما سبق أنه لا يمكن الإيمان بالنقل ولا الثقة به إذا جوزنا أصل المعارضة، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر ما يناقض ذلك

(١) ولم تزل هكذا الحال في كل قرن من القرون، كلما جاء زمن خرج من أهل المعقولات الفاسدة من يعارض الشرع بعقله وهواه، فيردون النصوص الشرعية بمعقولات فاسدة لم يأت بها أسلافهم، فمستقل ومستكثر، حتى تجاوزوا تحريف الأخبار وصرفها بالمعقولات إلى تحريف وتعطيل الأحكام، وزعموا عدم مواكبتها لهذا الزمن، وأتوا بما لا يوافق عليهم أسلافهم ممن قعد هذا القانون، وكان أولئك قد مهدوا الطريق لهؤلاء، وكان هؤلاء شر خلف لشر سلف، فالله المستعان.

(٢) الرد على الجهمية للدارمي (١٢٦ - ١٢٧).

النقل، ولا امتناع الجزم بنفي كل معقول يعارض النص على طريقتهم^(١).

وهذا يلزم منه أن كل من اشتبه عليه شيء مما جاء في الشرع، ووجد في عقله معارضاً له، أن يترك الشرع الحكيم، ويقدم رأيه وما أملاه عليه عقله، وفي هذا من القدح في الدين ما لا يعلمه إلا الله، وهو يفضي بصاحبه إلى أن يكون من ﴿الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا﴾ [الرؤم: ٣٢].

قال ابن القيم ﷻ: «ولهذا تجد من تعود معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه إيمان أبداً، ولا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول ﷺ إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم معارض، فإذا قال: أنا أومن بخبره ما لم يظهر له معارض يدفعه. لم يكن مؤمناً به، كما لو قال: أنا أشهد أن لا إله إلا الله إلا أن يكون في العقل دليل يدل على إثبات إله آخر. أو يقول: أنا أومن بالمعاد إلا أن يكون في العقل دليل ينفيه. أو يقول: أنا أومن بالرسول ﷻ إلا أن يكون في العقل ما يبطل رسالته. فهذا وأمثاله ليس بمؤمن جازم بإيمانه، وأحسن أحواله أن يكون شاكاً»^(٢).

ولأجل ذلك التفاوت الكبير بين العقول، والاضطراب الواقع فيما بينها، فإن الله تعالى بحكمته ورحمته لم يكلنا في أمور ديننا إلى هذه العقول

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٤٤، ١٥٦، ١٧٧، ١٨٣، ١٩٣)، (٥/٢٤٢ - ٢٥٨) فقد بين فيه طرفاً من تسلسل البدع، وما ظهر في كل زمان من عقليات ادعى أصحابها معارضتها للنقل، مع الإشارة لتناقضهم في تلك العقليات، وانظر كذلك: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (١٤)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٣٤٣ - ٣٤٥، ٣٨٧ - ٣٨٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٨ - ٢٩)، (١٦/٤٦٩ - ٤٧٠)، الصواعق المرسله (٣/٨٦٩ - ٨٧٠، ١٠٦٧ - ١٠٦٨، ١٠٩٤، ١١٧٩)، إنباء الحق على الخلق (١٢٣).

(٢) الصواعق المرسله (٣/٨٧٠)، وانظر قريباً منه في: درء تعارض العقل والنقل (١/١٧٨) (٥/٢٥٦، ٢٥٨)، وانظر كذلك: درء التعارض (١/١٥٥) الصواعق المرسله: (٣/٩٠٠، ١٠٦٧، ١١٢٢).

المضطربة، بل ردنا إلى الشرع الحكيم، فقال جلَّ شأنه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

وأخبر نبيه ﷺ أنه لو اتبع هذه العقول والأهواء المضطربة فإنه سيضل عن سبيل الله، فقال: ﴿وَإِن تَطَّعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [الأنعام: ١١٦]، فكيف بمن سواه؟ فكان الرد إلى النقل هو الموافق للعقل وللنقل، وهو السبيل الوحيد للسلامة من ذلك الاضطراب الحاصل بين العقول^(١).

الأمر الثاني: أن تجويز معارضة العقل للوحي يوجب وصف الوحي بخلاف ما وصفه الله به، فقد وصفه الله بأنه هدى في غير ما موضع، وأنه ﴿يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وأقوم الطرق هي أقربها للحق، وما خالفه العقل المستقيم لم يكن كذلك، وأخبر أنه: ﴿شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢]، ﴿وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهَدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [يونس: ٥٧]، وكيف يشفي الصدور ما جازت معارضة العقل السليم له؟! كما أخبر أنه نور، فقال: ﴿وَلَكِن جَعَلْتَهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِن عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، وأنه برهان، فقال: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَهُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٧٤]، ومن المحال أن يكون ما عارض صريح العقل برهاناً، وقال أيضاً: ﴿فَمَن حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْوَعْدِ﴾ [آل عمران: ٦١]، وما خالف صريح العقل لا يسمى علماً، كما أخبر أنه حق وأنه صدق في غير ما موضع، كقوله: ﴿زَلَّ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [آل عمران: ٣]، وقوله: ﴿وَمَن أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴿٨٧﴾﴾ [النساء: ٨٧] والعقل الصريح لا يخالف الحق ولا الصدق، بل إن وصفه بالحق والصدق دليل على أن ما عارضه باطل

(١) انظر: دره تعارض العقل والنقل (١/١٤٢ - ١٤٣).

وكذب، كما أخبر سبحانه أن قلوب المؤمنين تطمئن به، فقال: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ ﴿٢٨﴾ [الرعد: ٢٨]، وكيف يطمئن القلب لما تجوز عليه معارضته؟ كما نزه كتابه عن العوج، فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴿١﴾ قِيمًا﴾ [الكهف: ١ - ٢]، «وأي عوج أعظم من مخالفة صريح العقل له»^(١).

والحاصل أن تجويز معارضة العقل للقران فيه أعظم قدح للقران ومخالفة لما وصفه الله به من أوصاف الكمال السابقة، وهذا معارض لمقصودهم المزعوم من قانون المُبتدع.

الأمر الثالث: أن الإيمان بالله ورسوله ﷺ مبناه على أمور:

- ١- الإيمان بأن الرسول ﷺ صادق فيما أخبر، معصوم في خبره.
- ٢- والإيمان بأنه قد جاء بهذا الكتاب.
- ٣- والإيمان بأنه أراد من الأمة أن يثبتوا ألفاظه ومعانيه وحقائقه، ويفهموه ويتدبروه.

وإذا جَوَزنا معارضة العقل الصحيح لما جاء به الرسول ﷺ لزم من ذلك القدح في هذه الأمور، أو في بعضها، فالطعن في الأمرين الأولين قدح في نفس النقل، ومناقضة للإيمان، والطعن في الثالث يستلزم الطعن فيهما، إذ غايته الاعتراف بأنه قد جاء بالفاظ هذا الكتاب ولم يأت بحقائقها ومعانيها، وهذا جحد لما أرسل به، وقدح في النقل مضاداً لما زعموه مقصوداً لهم من هذا القانون^(٢).

- ولو فُرض أنهم قصدوا بهذا القانون عدم القدح في العقل، لأنه أصل

(١) الصواعق المرسله (٣/١١٢٧)، وانظر: المرجع السابق (٣/١١٢٢ - ١١٢٩).

(٢) الصواعق المرسله (٣/١١٦٢) بتصرف، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٠).

للتنقل، فيقال: إن هذا القانون فيه أعظم الإساءة والقدح للعقل، وذلك أن الله تعالى إنما خلق العقل في الإنسان وميزه به عن الحيوان لحكمة عظيمة، ألا وهي تحقيق العبودية له، والإيمان برسله، ولكي يعرفوا ربهم بهذه العقول، وما يستحقه من صفات الكمال ونعوت الجلال، فهذا هو المقصد الأول لهذه العقول، وقد هداهم بهذه العقول أيضاً لمصالح دنياهم ليستعينوا بها على مصالح دينهم، فتكون عوناً لهم على تحقيق ذلك المقصد الأول، فالغاية الأولى والمقصد الأسمى من هذا العقل هو معرفته لربه وخالقه ومعرفة صفات كماله، وإخلاص التبعده له، فإذا قالوا: إن هذا العقل لا يصدق ذلك ولا يعرف معناه، بل يعارض ويكذب خبر خالقه ومولاه، كان ذلك من أعظم القدح في العقل، فهو تعطيل للعقل عن غايته الكبرى، ونسبة له إلى أقبح الجهل وأعظم شهادة الزور، وما كان كذلك فلا تقبل شهادة له في شيء، فضلاً عن تقديم شهادته على ما شهد الله به لنفسه، وشهدت له به رسله، فعلم أن قانونهم هذا قدح في العقل نفسه، كما هو قدح في النقل، فانقلب عليهم في العقل والنقل معاً^(١).

والذين اعتمدوا هذا القانون كثيراً ما يثبتون هذا التعارض بأمثلة يضربونها، يزعمون أن العقل فيها قد عارض النقل، سواء في صفات الله أو القدر أو الإيمان أو النبوات أو غير ذلك، وليس هذا مجال تتبع تلك الأمثلة، وسيرد بعضها بإذن الله في الأدلة التفصيلية في الصفات، والحق أنه بتتبع جميع ما ذكره من أمثلة نجد أن العقل فيها لم يعارض النقل، بل نجد أن ما ذكره من عقليات زعموا أنها عارضت الشرع إنما هي شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها، ونرى بتتبع تلك الأمثلة أن العقل الصريح لم يخالفه نقلٌ صحيح أبداً، بل لا تخلو الحال من أحد

(١) انظر: الصواعق المرسله (٤/١٢٣٦).

ثلاثة أمور:

- ١- إما أن يكون ذلك العقل عقلاً فاسداً، فلا عبرة بما فسد من العقول.
- ٢- وإما أن يكون السمع الذي زعموا مخالفته له حديثاً موضوعاً.
- ٣- وإما ألا تكون دلالة ذلك العقل مخالفةً لما دلَّ عليه السمع.

«فلم يجئ في القرآن ولا في السنة حرف واحد يخالف العقل في هذا الباب، وما جاء من ذلك فهو مكذوب ومفتري،... [و] لا يعلم آية من كتاب الله ولا نص صحيح عن رسول الله ﷺ في باب أصول الدين اجتمعت الأمة على خلافه، وغاية ما يُقدَّر اختلافُ الأمة في القول بموجبه، ومن له خبرة بمذاهب الناس وأقوال السلف يعلم قطعاً أن الأمة اجتمعت على القول به قبل ظهور المخالف»^(١).

والحاصل أنهم قد جعلوا تتبع الأمثلة أو الاستقراء دليلاً على وجود ذلك التعارض المزعوم بين العقل والنقل، والحق أن الاستقراء دليل على نقيض ما زعموه، فهو دليل على الائتلاف التام بين دلالات النصوص الصحيحة والعقول الصريحة وعدم التعارض بينها، بل هو دليل على فساد العقليات التي ادعوا معارضتها للنقل، وأنها باطلة بالعقل والنقل، وأن ما ذكروه هم أو أسلافهم من الفلاسفة من أدلة عقلية صحيحة فإنها لا تخالف ما أخبرت به الرسل، بل توافقه^(٢).

(١) الصواعق المرسله (٣/٨٣٣)، وانظر فيما سبق المرجع السابق (٣/٨٢٩ - ٨٣٣)، وقد ذكر ابن القيم بعض الأمثلة التي ادعوا أن العقل قد عارض النقل فيها، وبين أنها إما أن تكون الأحاديث مكذوبة، أو أن النقل لم يعارض العقل فيها، بل هي مما أجمعت الأمة على القول بموجبها قبل ظهور المخالف من نصوص الصفات ونحوها.

(٢) انظر في بيان هذا المعنى، وفي ذكر بعض الأمثلة التي هي من باب الاستقراء: درء تعارض العقل والنقل (١/١٣٣، ١٤٤ - ١٤٨، ١٥٥، ٢٨٠)، وغيرها من المواضع في هذا الكتاب، فقد كان غالب رد شيخ الإسلام على دعوى التعارض بتبع ما زعموه =

● المسألة الثالثة: الرد على المقدمة الثانية للقانون، وهي انحصار القسمة في أربعة أقسام^(١).

بعدما قرر القوم إمكان التعارض بين العقل والنقل، أعملوا السبر والتقسيم لحصر الاحتمالات الممكنة للتعامل مع هذا التعارض المزعوم، وخرجوا بأربعة احتمالات: -

١ - إلغاؤهما. ٢ - إعمالهما. ٣ - تقديم النقل مطلقاً. ٤ - تقديم العقل مطلقاً.

ثم خلصوا إلى تصحيح الاحتمال الرابع.

ولكن عند التأمل نجد أن هذا التقسيم ناقص، فثمة قسم خامس لا يمكن إهماله بالنظر العقلي، بل هو الحق من هذه الوجوه لو سلّم وجود التعارض، وذلك الاحتمال الخامس هو: تقديم العقل تارةً وتقديم النقل تارةً، فما كان قطعياً - أو ظنياً راجحاً - قدمناه.

فإن كانا قطعيين استحال التعارض، وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً قدمنا القطعي، وإن كانا ظنيين طلبنا المرجحات الأخرى، والحاصل أن حصر الأقسام في أربعة حصر ناقص، والحق أن ثمة قسماً خامساً، وهو القسم الصحيح^(٢).

= من أدلة عقلية وادعوا معارضتها للنقل، خصوصاً في مسائل الصفات، والرد عليها بيان فسادها، وفساد لوازمها، وأبويان عدم معارضة الصحيح من المعقولات للنقل، وهذا ما استغرق - بالإضافة لما سبق - آخر الجزء الأول من درء التعارض (٢٨٠ - ٤٠٦)، وغالب الأجزاء الباقية من درء التعارض، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٤٤٣)، (١٧٢/٣٣ - ١٧٣) الصواعق المرسله (٣/٨٥٥، ١١٨١، ١١٨٧).

(١) لم يتبين لي قلب في رد هذه المقدمة، وإنما أثبت الرد لأنه ردٌ لمقدمة أساسية من هذا القانون؛ فلا يسوغ إغفاله.

(٢) انظر: درء التعارض (١/٨٧)، الصواعق المرسله (٣/٧٩٨).

● **المسألة الرابعة: الرد على المقدمة الثالثة للقانون الكلي، وهي: بطلان الأقسام الثلاثة، ليتعين القسم الرابع، وهو: تقديم العقل على النقل.**

بعد أن ذكر الرازي المقدمة الثانية الحاصرة للاحتتمالات بالأربعة السابقة، ذكر المقدمة الثالثة والأخيرة، وذكر لها تعليلاً، ثم انتهى إلى نتيجة المقدمات الثلاث، وفيما يلي بيان ذلك ورده:

أما المقدمة الثالثة، فهي: بطلان الأقسام الثلاثة الأولى.

وعلة المقدمة الثالثة - أي بطلان الأقسام الثلاثة - تبين بما يلي:

أما القسم الأول (وهو: تصديق العقل والنقل جميعاً عند التعارض) فبطلانه ظاهر - هذا على التنزل والتسليم بجواز التناقض - سواء تعارضاً تعارضاً ضدّين أو تعارضاً نقيضين.

وأما القسم الثاني (وهو: رد العقل والنقل جميعاً عند التعارض) فعلى تفصيل: فإن تعارضاً تعارضاً ضدّين فردهما جميعاً ممكن عقلاً، إذ إنه من المقرر إمكان رفع الضدين.

وأما إن تعارضاً تعارضاً النقيضين فردهما ممتنع، لامتناع رفع النقيضين^(١)، وعلى كُُلِّ فغالب ما يذكرونه من أمثلة هو من باب تعارض السلب والإيجاب، وذلك بأن يدل النقل على إثبات شيء ويزعمون أن العقل دل على نفيه، وهذا النوع من التعارض هو تعارض النقيضين، فيتحصل أن القسم الثاني باطل أيضاً.

وأما زعمهم بطلان القسم الثالث، وهو أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية عند وقوع التعارض المزعوم، فهذا هو محل النزاع الأكبر، وعليه تدور هذه المسألة، ولذا كانت غالب ردود أهل السنة منصبة

(١) راجع: التعريفات للجرجاني (١٣٧)، وتسهيل المنطق لعبدالكريم مراد (٢٢).

على قول المخالفين في هذا القسم كما سيأتي بيان طرف من تلك الردود.

وقد علل الرازي ما زعمه من بطلان هذا الاحتمال بما يلي:

أ/ أن العقل هو أصل النقل، كما قاله الرازي^(١)، وكما قال أيضاً: «لافتقار النقل إلى العقل»^(٢)، وقال كذلك مقررأ نفس المعنى: «لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ»^(٣)، وقال: «النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل»^(٤).

ب/ فإذا كان العقل أصل النقل امتنع تقديم الفرع على الأصل، أي تقديم النقل على العقل؛ لأنه يؤدي إلى اتهام العقل - الذي هو أصل النقل، وذلك يؤدي إلى إبطال العقل والنقل معاً، «فالطعن في العقل موجب للطعن في العقل والنقل معاً، وهو محال»^(٥).

ج/ وإذا امتنع تقديم النقل على العقل وجب تقديم العقل على النقل. وهذه هي نتيجة هذه المقدمات، ألا وهي: تعيين القسم الرابع، وهو تقديم العقل على النقل عند التعارض.

الجواب عن هذه المقدمة:

تقدم الكلام على بطلان القسم الأول والثاني (إعمالهم العقل والنقل أو

(١) باب الأربعين للرازي (٣٦)، والمطالب العالية (١/٣٣٧).

(٢) المحصل للرازي (١٤٢).

(٣) أساس التقديس (١٧٢).

(٤) نهاية العقول في دراية الأصول للرازي - مخطوط، لوحة رقم (١٣).

(٥) انظر: المطالب العالية للرازي (١/٣٣٧)، وأساس التقديس (١٧٢).

رفعهما عند التناقض)، والكلام هنا على ما ذكره في القسم الثالث، وفي تعليقه المذكور، فيناقش بما يلي:

أولاً:

قول الرازي: «العقل أصل النقل»، يا تُرى، ما المراد بكون العقل أصلاً للنقل؟

أ- هل المراد به أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر؟

ب- أو أن العقل أصل في علمنا بصحة النقل.

أ - أما إن أرادوا أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر، فهذا لا يقول به عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر لا يقف ثبوته على علم عالم به، بل هو متحقق سواء علم به العقل أو لم يعلم، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم، وهذا كالحقائق الثابتة مما لم نعلمه من الغيب، أو مما علمه البعض دون البعض، أو صدّقه البعض دون البعض، فإن ثبوتها ليس موقوفاً على علم العقل بها، بل ليس موقوفاً على وجود صاحب ذلك العقل، وبهذا علم أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفس الأمر، بل الشرع ثابت وموجود في نفسه ولو لم يثبت عقل^(١).

ب - وأما إن أرادوا أن العقل أصل في علمنا بصحة النقل (وهو مرادهم). فيقال: ماذا تريدون بالعقل؟

١ - هل تعنون به القوة الغريزية التي فينا، والتي تميزنا عن بقية الحيوانات؟

٢ - أم تريدون به العلوم المستفادة بتلك القوة؟

١ - فإن أرادوا به القوة والغريزة - وهم لم يريدوه - فهذا باطل؛ لأن الغريزة ليست علماً يعارض النقل.

(١) انظر: درء التعارض (١/٨٧ - ٨٨).

٢ - وأما إن أرادوا به العلوم المستفادة الحاصلة بالعقل (وهذا هو مرادهم) فيقال: ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للنقل، فإن العلوم المستفادة بالعقل - والتي ذكرتم أنها أصلٌ لعلمنا بالنقل - ليست هي كل العلوم العقلية، فالعلوم العقلية كثيرة لا تحصر، فإذا كان العلمُ العقلي الذي ادَّعوا أنه معارض للنقل غير العلم العقلي الذي قالوا إنه أصل للنقل لم يمتنع تقديم النقل على ذلك العلم العقلي الذي ادَّعوا أنه عارض النقل، لأنه ليس أصلاً له، بل لا علاقة له به أصلاً.

والعلوم التي بها يعرف صدق النقل هي علوم سهلة يسيرة، ليس القدح في غيرها من العقليات قدحاً فيها، وهي مغايرة تماماً لما أسموه عقليات وادَّعوا معارضته للسمع، فإن هذه الأخيرة إنما هي أدلة كلامية وفلسفية هم بأنفسهم مختلفون في صحة كثير منها، ولا علاقة لها بما كان أصلاً للسمع، وكما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميع السمعيات، فكذلك لا يلزم من صحة العقليات التي بها علمنا صحة السمع صحة غيرها من المعقولات، وهذا بيّنٌ واضح لمن أنعم النظر فيه، وجمهور الناس من المسلمين وغيرهم معترفون بوجود الله، ولم يكن إقرارهم متوقفاً على العلم بالطرق الكلامية التي يستعملها هؤلاء، بل هم مقرون بذلك قبل أن تظهر هذه الطرق في هذه الأمة، بل من قبل نشوء علم الفلسفة القديم، والذي هو أصل لعلم الكلام.

وقد اعترف القاضي عبد الجبار بأن «كل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فلا استدلال عليها بالسمع ممكن»^(١)، وهذا ما يقال في جميع الأمور السمعية التي ادعى هؤلاء أن العقل عارضها، فليس السمع واقفاً على شيء من تلك العقليات.

(١) شرح الأصول الخمسة - ت عبد الكريم عثمان (٢٣٣).

قال الإمام ابن تيمية: «والواضعون لهذا القانون كأبي حامد والرازي وغيرهما معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقلية المعارضة له، فطوائف كثيرون كأبي حامد، والشهرستاني، وأبي القاسم الراغب، وغيرهم يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري، والرازي والآمدي وغيرهما من النظائر يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار، وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادراً معلومٌ بالاضطرار، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تحدى الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار، ومعلوم أن السمعية مملوءةٌ من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظائر، فليس فيه والله الحمد ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول، ومن جعل العلم بالصانع نظرياً يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئاً من السمعية والرازي ممن يعترف بهذا...»^(١).

ومن هنا يتبين أصل الإشكال عند هؤلاء، وهو أنهم جعلوا العقلية كلها نوعاً واحداً متماثلاً في الصحة والفساد، وهذا خطأ بيّن، «والناس متفقون على أن ما يسمى عقلية منه حق ومنه باطل»^(٢)، ومن الممتنع أن يكون العلم العقلي الذي به علم صحة السمع هو الذي عارض السمع، فإن ما كان أصلاً للسمع هو ملازمٌ للسمع وشرط له، أما ما كان مناقضاً للسمع من العقلية فيمتنع أن يكون أصلاً للسمع^(٣)، بل إن حذاق هؤلاء المعارضين بين المعقول والمنقول معترفون بأن المعقولات التي بُني عليها

(١) دره تعارض العقل والنقل (١/٩١ - ٩٣).

(٢) دره التعارض (١/٩١)، وانظر: المرجع السابق (١/١٩١).

الشرع ليست معارضةً له^(١).

وبهذا التقرير فإن تعليلهم هذا يتقلب عليهم، وبيان انقلابه بما يلي:

- أننا إذا سلمنا أن من العقليات ما هو أصل للنقل، وأن النقل مفتقر إليها، فإن تلك العلوم العقلية التي قلتم إنها أصلٌ للسمع تستلزم - على وفق أصلكم - تقديم السمع على بقية العقليات التي ليست هي أصلاً للسمع، فيستلزم ذلك تقديم السمع على العقليات التي ادَّعيتُم أنها ناقضت النقل، فكانت النتيجة هي تقديم النقل على العقل المعارض له، وبهذا تكون علَّتهم موجبةً لنقيض الحكم الذي ادعوه، وهذا هو القلب بعينه.

ثانياً:

كما يقال أيضاً: إنه بالتتابع والاستقراء للمسائل التي ادعيتُم فيها التعارض، نجد أن العقليات التي ادعيتُم معارضتها للنص قد عارضتها ودلت على بطلانها عقليات أخرى أقوى منها ومقدماتها أصح، وهي - أي الأخرى - موافقة للنص، وعليه فإن المعقول الذي يشهد له النص أولى بالقبول من معقول لا يشهد له النص، فضلاً عن كونه مناقضاً له ودالاً على بطلانه^(٢).

- وهذا الرد والقلب هو باعتبار أن العقل الذي ادَّعي فيه أنه عارض النقل غير العقل الذي هو أصل للنقل.

ولكن لو تنزلنا بالجواب مرة أخرى، وسلمنا أن العقل الذي عارض النقل هو نفس العقل الذي كان أصلاً للنقل ومزكياً له، فهل هذا يستلزم تقديم ذلك العقل على النقل كما زعموا؟

(١) انظر: درء التعارض (١/٨٩ - ٩١، ١٧٢ - ١٧٣)، (١٤١/٧).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٨٨ - ٢٩٥).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٣٨، ٣١٩)، الصواعق المرسله (٣/١١٣٧).

الواقع أنه حتى لو سلمنا تنزلاً بذلك، فإنه لا يستلزم تقديم العقل على النقل، بل يستلزم العكس أيضاً، وعلَّتْهم تنقلب عليهم في هذا المقام أيضاً، وبيان ذلك بما يلي:

أولاً:

أن العقل قد دل على صدق الوحي، وسلامته، واستقامته، ولا عكس، فالنقل لم يدل على صدق جميع المعقولات، بل دل على بطلان بعضها، كقياس إبليس، واعتراضات المشركين في القدر وغير ذلك، ف«تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع، لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه، وأنه لا نسبة له إليه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردلة بالإضافة إلى جبل، أو تلك التي تعلق بالأصبع بالنسبة إلى البحر، فلو قُدِّم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحاً في شهادته، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع، وهذا ظاهر لا خفاء به»^(١)، ومن هنا فإن شهادة العقل بصحة النقل تكون موجبة لتقديم النقل على العقل، فالنقل قد ضمنت لنا عصمته، أما العقل فلم تضمن لنا، فوجب تقديم النقل عند فرض التعارض^(٢)، وكما قال بعض العلماء: «العقل متول ولى الرسول ثم عزل نفسه لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر»^(٣).

ثانياً:

كون العقل قد زُكِّيَ النقل، ودل على صدقه - كما ذكروه في تعليل

(١) الصواعق المرسلة (٣/٨١٠)، وانظر المرجع السابق: (٣/٩٠٨)، درء تعارض العقل

والنقل (١/١٨١ - ١٨٢).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة (٣/٨٣٥، ٩٠٨).

(٣) انظر: درء التعارض (١/١٣٨، ١٧٠ - ١٧١).

قانونهم - ثم بعد ذلك عارض ما زكاه، فإن هذا الأمر يستلزم تقديم النقل على العقل لا العكس، ذلك أن كون العقل يدل على صدق شيء أولاً، ثم يدل على كذبه ثانياً، فهذا دليل تناقضه واضطرابه، وهذا يوجب فساده وعدم الثقة به، وأما السمع فلم يحدث له مثل هذا التناقض أبداً، كيف وقد قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانًا﴾ [الزمر: ٢٣]، عن سعيد بن جببر، في قوله: (كِتَابًا مُتَشَابِهًا) قال: «يشبه بعضه بعضاً، ويصدق بعضه بعضاً، ويدل بعضه على بعض»^(١).

وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

[النساء: ٨٢].

ومن المعلوم أنه إذا تعارض دليلان، أحدهما علمنا فساده، والآخر لم نعلم فساده - فضلاً عن كوننا تيقناً من صحته - فإننا نقدم ما لم نعلم فساده على الآخر، وهذا موجب في مسألتنا لتقديم النقل على العقل عند ذلك التعارض المزعوم^(٢).

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته الله: «فوجدنا المعقول عند كل حزب ما هم عليه، والمجهول عندهم ما خالفهم، فوجدنا فرقة من فرقة منكم تدعي أن المعقول عندها ما تدعو إليه، والمجهول ما خالفها، فحين رأينا المعقول اختلف منا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء ولم نقف له على حد بين في كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن نرد المعقوليات كلها إلى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإلى

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٢٧٩/٢١).

(٢) انظر: درء التعارض (١/١٧٠ - ١٧١)، الصواعق المرسله (٣/٨٥٥)، وقد تقدم قريب من هذا الرد ضمن الرد على المقدمة الأولى للقانون، إلا أنه في الموضع الأول لبيان أن فيه قدحاً في العقل عند فرض التعارض، وأما هنا فهو لبيان أن فيه قدحاً في العقل عند تقديم العقل على النقل، والله أعلم.

المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم، فكانوا أعلم بتأويله منّا ومنكم، وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه... فالمعقول عندنا ما وافق هديهم، والمجهول ما خالفهم، ولا سبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار^(١).

ثالثاً: ومما ينقلب به هذا القانون أن النتيجة التي خلصوا إليها من هذا القانون مناقضةً للتعليل الذي عللوا به، وهذا هو القلب بعينه.

وبيان ذلك أن علة هذا القانون عندهم: أن العقل هو أصل للنقل، وتقديم النقل عليه قدح فيه، والقدح فيه قدح في النقل الذي هو أصله، فتقديم النقل على العقل (يستلزم) القدح في النقل ويؤول إليه.

والحكم الذي خلصوا إليه: تقديم العقل على النقل، ورد أو تكذيب النقل عند التعارض.

فيقال: إن هذا الحكم مناقض لتلك العلة، فالحكم الذي خلصتم إليه هو قدح مباشر وتكذيب صريح للنقل (بالمطابقة لا بالاستلزام)، فإذا كانت العلة عندهم تنتهي إلى عدم القدح بالنقل، فإن هذه العلة تقتضي تصديق النقل وعدم تكذيبه أو تقديم العقل عليه، وهذا الحكم مناقض للحكم الذي انتهوا إليه، وبهذا تنقلب علتهم عليهم^(٢).

رابعاً: ومما ينقلب به قول من أصّل هذا القانون، أن كل من اعتمد هذا القانون لم يمكنه طرده في جميع موارد الشريعة، بل تراه يقدم عقله على النقل في مواضع، ويمسك عن ذلك في مواضع أخرى، فيأتيه من هو أشد منه غلواً في العمل بهذا القانون فيقدم عقله على النقل الذي أقر به الأول ولم يعارضه، ويأتي ذلك الغالي بأقوال مناقضة للنص، ومناقضة لقول هذا

(١) الرد على الجهمية للدارمي (١٢٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٣٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٣٤ - ١٣٥).

الأول، فلا يكون عند هذا الأخير ما يرد به الغالي، إذ إنه قد أقر له بأصل تقديم العقل على النقل، ولم يأت بفرق مقبول بين ما قدم فيه عقله وما لم يقدمه، بل إن لازم قوله إمكان تأويل جميع النقل، وكونه يرفض ذلك المعقول الذي جاء به الآخر لا يرد ها هنا، إذ إن الكلام على أصل تقديم العقل على النقل، وأما قدح الأول في معقولات من غلا فإن هذا الغالي يقابله كذلك بالقدح في معقولات الأول وإثبات معقولاته، وليس عقلٌ في هذا المجال بأولى من عقل، ولا يمكن هذا الأول نفي التأويل عما أثبتته، لأنه لا يمكنه نفي جميع المعارضات العقلية الممكنة في الذهن كما تقدم بيانه، وبالمقابل فإن كل ما يجيب به هذا الأول على الغالي، فإن أهل الإثبات يجيبونه عما نفاه بمثل جوابه هو للغلاة فيما أثبتته.

فعادت القضية إلى أن من أقر بهذا القانون لينفي جزءاً من الشريعة ويثبت جزءاً قد أتاه من استعمل هذا القانون نفسه ليهدم ما أثبتته الأول، فانقلب عليه قانونه فيما أثبت، وهكذا يتسلسل الإلزام بهذه الطريقة بين الصفاتية من أهل الكلام، فالمعتزلة، فمقتصد الفلاسفة ممن ينتسب للقبلة، فغلاتهم، إلى أن يصل الحال فيمن يغلو بهذا القانون إلى الانسلاخ التام من الشرع، بل من الشرائع كلها، كحال الفلاسفة الدهرية المنكرين أصلاً لوجود الخالق^(١).

وبعد هذه الردود، يمكننا إعادة الصياغة للقانون الكلي صياغة تتضمن قلبه على أصحابه، وهي على التنزل والتسليم بإمكان التعارض، فيقال:

«إذا تعارض العقل والنقل: وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين

(١) انظر قريباً من هذا المعنى في: درة تعارض العقل والنقل (٣٤٣/٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨/٥ - ٢٩)، (٤٦٩/١٦ - ٤٧٠)، انظر طرفاً من ذلك التسلسل في التأويل في: إحياء علوم الدين (١/١٧١ - ١٧٩)، درة تعارض العقل والنقل (٥/٣٤٧ - ٣٤٨)، وهذا القلب وإن كان من باب الإلزام الداخلة في الاعتراض بالنقض، إلا أن فيه قريباً من القلب كما تقدم في الباب الأول.

المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكننا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه، وهذا بين واضح، فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال، فضلاً عن أن يقدم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه، والقدح فيه يمنع دلالته، والقدح في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة، فامتنع تقديمه على النقل، وهو المطلوب^(١).

وبهذا يتبين لنا تهافت ما علل به الرازي وغيره ذلك القانون، وأن علتهم عادت عليهم بالنقض، وانقلبت عليهم، حيث قرروا أن العقل قد شهد بصدق النقل وتزكيته، ثم زعموا أنه عارضه وشهد بكذبه، وهذا ما حدا بالملاحدة والفلاسفة إلى تسلطهم عليهم واستطالتهم، وقالوا: كيف يكون رسولاً صادقاً من يخبر بما يخالف صريح العقل، ولهذا تهافتت ردود المتكلمين على أولئك الفلاسفة وتناقضت، وكانت سبباً في مقاومة أعداء الرسل لهم، واستطالتهم عليهم، ومقاتلتهم لهم بأسلحتهم التي استعاروها منهم^(٢)، ولا سبيل إلى النجاة من هذا الاضطراب إلا بتمام التسليم للشرع المستقيم، وهو ما أمرنا الله تعالى به في قوله: ﴿فَإِنْ نَنْزَعْنَاهُ فِي سَنَةٍ مُؤْتَدٍ إِلَيْنَا

(١) دره تعارض العقل والنقل (١/ ١٧٠ - ١٧١)، وانظر: الصواعق المرسله (٣/ ٨٥٤).

اللَّهُ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، فأمر بالرد إلى شرعه عند التنازع، لا إلى العقول والأهواء، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، فهل يكون مسلمًا من جعل عقله ميزانًا يزن به نصوص الشريعة الغراء، فما وافقه قبله وإلا رده؟! كما أخبر تعالى أن الكفاية في كتابه، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرِحْمَةً وَّذِكْرًا لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [التكوير: ٥١ - ٥٢]، فلا كفى الله من لم يكتف بوحيه، ولم يهتد بشرعه.



(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٥ - ١٨، ٣٢٠ - ٣٢٢)، الصواعق المرسله (٣/ ٨٥٦ - ٨٦١، ٨٨٢ - ٨٩٠).

المبحث الثالث

قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

وفيه توطئة، وثلاثة مطالب:

- ❖ **المطلب الأول:** بيان دليل التركيب والتجسيم عند الفلاسفة والمتكلمين.
- ❖ **المطلب الثاني:** أدلة الفلاسفة والمتكلمين على امتناع التركيب.
- ❖ **المطلب الثالث:** الرد على دليل التركيب عند الفلاسفة والمتكلمين، وقلب ما استدلوا به عليه.



توطئة

لقد كانت شبهة التركيب من أبرز الأصول الفاسدة والشبه الفلسفية الكلامية التي اعتمد عليها نفاة الصفات في تقرير مذاهبهم، فعامة الطرق العقلية للنفاة ترجع إلى هذه الطريقة، وإلى قرينتها (طريقة الأعراض)، «فهاتان الطريقتان هي^(١) جماع ما يذكر في هذا الباب»^(٢)، حيث استدلت عامة طوائف النفاة بحجة التركيب على أن الموصوف به ممكن أو محدث، وأتبعوا ذلك بالقول بنفي التركيب عن الباري، والذي لزم منه عندهم نفي صفات الله أو بعضها.

(١) هكذا، ولعلها: (هما).

(٢) دره تعارض العقل والنقل (٧/١٤١)، وانظر: المرجع السابق (١/٣٠١، ٣٠٧) (٧/١٤١ - ١٤٣، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٩٠، ٣٥٠) (٩/٣٣٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٤٢ - ٣٤٤).

وأصل شبهة التركيب إنما نشأت عند قدماء الفلاسفة اليونان، ثم اقتبسها أئمة المتكلمين منهم، فقد بين الشهرستاني أن إمام المعتزلة - أبا الهذيل - إنما اقتبس قوله في الصفات من «الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة، لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته»^(١)، كما أشار إلى ذلك أبو الحسن الأشعري^(٢)، وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٣)، وغيرهما، وبيّن شيخ الإسلام أن شبهة التركيب هي أصل كلام الفلاسفة، بل إنه قد أشار إلى أن الفلاسفة قد ردّوا طريقة الأعراض إلى طريقة التركيب هذه، حيث قال: «وأما المتفلسفة القائلون بقدم العالم، نفاة الصفات، فأصل كلامهم مبنيّ على طريقة التركيب، بناءً على أن الموصوف مُرَكَّب، وإذا استدلوا بطريقة الأعراض، فإنما يستدلون بها على أن الموصوف بها ممكن، ويُسندون ذلك إلى التركيب»^(٤).

ثم إن هذه الشبهة قد انتقلت من بعد الفلاسفة إلى غالب الفرق المبتدعة المنتسبة لهذه الأمة، كالجهمية والمعتزلة، فإن شبهة التركيب «هي أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم»^(٥)، ثم ورثها عنهم الأشاعرة والماتريدية وغيرهم من نفاة الصفات، فصاروا يدورون في نفيهم للصفات على إبطال التركيب والتجسيم، وكما قال شيخ الإسلام ﷺ عن حجة التركيب: «إنه دار عليها وعلى ما يناسبها كلام أكثر

(١) الملل والنحل للشهرستاني (٥٠).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (٤٨٥).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٠١/١) (٢٣٢/٤) (١٤٢/٧)، ومجموع الفتاوى (٣٤٤/٦)، بيان تلبس الجهمية (٦٠٥/١)، الصفدية (١٠٥/١).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١٤٢/٧ - ١٤٣).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٣٠١/١)، وانظر: بيان تلبس الجهمية (٥٣/٢).

النفاة للصفات، أو كثير منهم، وهي عمدة طوائف منهم^(١).

وقال كذلك: «فإن هذه الشبهة هي من أكبر - أو أكبر - أصول المعطلة لصفات الرب، بل المعطلة لذاته، وهو عند التحقيق من أفسد الخيالات، ولكن لا حول ولا قوة إلا بالله»^(٢).

وقد تعددت عبارات الفلاسفة والمتكلمين في نفهم للتركيب، فتارة يعبرون عنه بنفي التأليف^(٣)، وتارة بنفي الانقسام^(٤)، وتارة بنفي التَّبْعُضُ أو الأبعاض^(٥)، وحيناً يعبرون بنفي التَّجْزُؤِ والأجزاء^(٦)، كما يعبرون عنه بنفي التعدد^(٧)، أو نفي

(١) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٧٣/١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٥٢/٢).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني (٥٢)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٣٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١٢٢/١)، أساس التقديس للرازي (٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/٤٦٥).

(٤) انظر: مقالة اللام لأرسطو، ضمن مجموع: أرسطو عند العرب - د: عبد الرحمن بدوي (٧)، وشرح مقالة اللام لأرسطو (والشرح لثامسطيوس) ضمن نفس المجموع (١٨)، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٣، ٣٤)، عيون الحكمة لابن سينا (٩٣)، التعليقات له (٣١١)، الإرشاد للجويني (٥٢)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٧٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/٤٦٥).

(٥) انظر: أصول الدين للبغدادي (٧٥)، الإرشاد للجويني (٥٢)، شعب الإيمان للبيهقي (١/١١٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٢٢)، وكذلك: الصواعق المرسله (٣/٩٣٤ - ٩٣٥).

(٦) انظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٥٥)، النجاة لابن سينا (١٠٦/٢)، عيون الحكمة له (٩٤)، أصول الدين للبغدادي (٧٥)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٧٣)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٢٢).

(٧) انظر: الانتصار للخياط المعتزلي (٨٢ - ٨٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/٤٦٥)، الصواعق المرسله (٣/٩٣٥).

الكثرة^(١)، أو التكثر^(٢)، أو الاجتماع^(٣)، والمؤدّي من هذه العبارات واحد. ومما يشار إليه هنا أن طريقة نفي التركيب قد ارتبطت عند المتكلمين بطريقة نفي التجسيم، حتى صارا كالطريقة الواحدة، فهم قد نفوا التجسيم عن الباري لأنه مفضّل إلى التركيب، فالجسم عندهم لا يكون إلا مركباً^(٤)، والتركيب ممتنع عندهم؛ لما يأتي بيانه من منافية التركيب لقدم الباري، وتوحيده، وغناه فيما زعموا^(٥).

كما أن نفي التجسيم عن الباري مرتبط بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، فإن القول بأن الله جسم يؤدي إلى إبطال ذلك الدليل، وقد بين ذلك الجويني، حيث قال: «ثم نقول: إن سميتم الباري تعالى جسماً، وأثبتتم له حقائق الأجسام، فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبناها على قبول التأليف، والمماساة، والمباينة، وإما أن تطردوها

(١) انظر: نهاية الإقدام (١٢٧)، النجاة لابن سينا (٧٩/٢، ١٢٤)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٧)، بيان تلبيس الجهمية (٤٦٥/١)، منهاج السنة النبوية (٥٤٦/٢)، شرح المقاصد (٦١/٢).

(٢) انظر: الرسالة النيروزية لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (١٠٦)، عيون الحكمة لابن سينا (٩٣)، التعليقات له (٣٠٥)، غاية المرام للأمدي (٢٠٤)، الحدائق في المطالب العالية (٨٣)، وانظر كذلك: الصواعق المرسلّة لابن القيم (٣/٩٣٧).

(٣) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٨٠/٢ - ٨١).

(٤) انظر: الإرشاد للجويني (٤٢ - ٤٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٣٩، ٧٣)، قواعد العقائد له (١٥٩)، بيان تلبيس الجهمية (٤٦٥/١، ٤٧٢)، شرح المقاصد (٢/٦٥).

(٥) ولهذا التداخل الكبير بين شبهة التركيب وشبهة التجسيم، فقد جعلت الكلام عليهما ضمن مبحث واحد، وخصصت التجسيم ببعض المسائل والدلائل المختصة، كحكم إطلاق (الجسم) على الله تعالى، وغير ذلك.

وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع، وكلاهما خروج من الدين، وانسلاخ من ربة المسلمين^(١).

فقد جمع الجويني في كلامه هذا بين نفي التجسيم، ونفي التأليف (الذي هو التركيب)، وبين دليل الأعراض وحدث الأجسام، مما يبين أن هذه الطرق البدعية ليست منفكة بعضها عن بعض عندهم، بل هي متلازمة، ولذا طردوا القول في نفيها عن الله، واعتمدوا عليها في تعطيلهم لصفاته تعالى.

وفيما يلي بيانٌ لدليل التركيب والتجسيم عند الفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشعرية، مع بيان أثر استعمالهم له، وبيان ما استدلوا به لنفي التركيب والتجسيم عن الله، ثم يتلوه نقاش لأقوالهم، وقلب لحججهم، والله المستعان.

□ المطلب الأول □

بيان دليل التركيب والتجسيم عند الفلاسفة والمتكلمين.

● المسألة الأولى: بيان دليل التركيب عند الفلاسفة، وأثاره.

لقد كانت الفلاسفة أول الطوائف التي نقل عنها استعمال دليل التركيب في المطالب الإلهية، حيث نقل استعماله عن قدماء فلاسفة اليونان، كأنكسيمانس^(٢)، ومن بعده أفلاطون^(٣)، ومن بعده أرسطو وأتباعه المشاؤون^(٤).

(١) الإرشاد (٤٣).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٦٦/٢).

(٣) انظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٥٥).

(٤) انظر: النجاة لابن سينا (١٢٤/٢).

ثم انتقلت هذه الشبهة من بعد ذلك إلى الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، كالفارابي^(١)، وابن سينا، وغيرهما.

حيث قرر هؤلاء أن الله تعالى (واجب الوجود = المحرك الأول = الجوهر، حسب تعبيراتهم)، لا ينقسم بوجه من الوجوه، ولا يجوز أن يكون فيه كثرة من وجه، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فلا تتركب ذاته من جزئين أو أجزاء، ولا تتصف بأي صفة إيجابية ثبوتية زائدة على الذات، كما أنه لا يصدر عنه إلا فعل واحد، كل ذلك اعتماداً على حجة التركيب هذه.

وفي ذلك يقول معلمهم الأوّل (أرسطو طاليس) ما نصّه: «ونحن نبين أن هذا الجوهر [يعني الله تعالى] لا يمكن أن يكون له عِظْم، وليس بمائت ولا منقسم، وذلك أنه يحرك زماناً بلا نهاية، وليس شيء من الأعظام المتناهية يوجد له قوّة غير متناهية»^(٢).

ويقول مُعلّمهم الثاني (أبو نصر الفارابي) عن واجب الوجود الأوّل: «إنه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره . . . فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام، فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد، فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عِظْم، ولا يكون جسماً أصلاً»^(٣).

وفيما يلي بيان لنظم دليل التركيب عند الفلاسفة، ثم بيان أبرز آثاره على

(١) الفارابي: محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلع الفارابي، الفيلسوف له صناعات، ولد سنة ٢٦٠هـ وتوفي سنة ٣٣٩هـ ويعرف بالمعلم الثاني. (انظر الوافي بالوفيات ١/ ١٠٢)، الأعلام ٧/ ٢٤٢ - ٢٤٣).

(٢) مقالة اللام لأرسطو، ضمن مجموع: أرسطو عند العرب - د: عبد الرحمن بدوي (٧)، وانظر: السماع الطبيعي لأرسطو ضمن كتاب الطبيعة له (٢/ ٩٣٤).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٣).

أقوالهم، ويتبع ذلك بيانٌ مقتضب لبطلان تلك الأقوال والآثار في ذاتها، قبل مناقشة أدلتهم على دليل التركيب، حيث إن أدلة الفلاسفة عليه في الجملة مقاربة لأدلة المتكلمين، وإن اختلفت آثار استعمال الدليل عند الفريقين، ولذا أدرجت أدلة الفلاسفة مع أدلة المتكلمين في عرضها وقلبها.

أولاً: نظم دليل التركيب عند الفلاسفة.

لقد شرح ابن سينا طريقة الفلاسفة في دليل التركيب، حيث عقد تعليقاً بعنوان: «بيان أن واجب الوجود لا كثرة فيه»، ثم بين ذلك بقوله: «واجب الوجود لا يصحُّ أن تكون فيه كثرة حتى تكون ذاته مجتمعة من أجزاء، مثل بدن الإنسان.

- أو من أجزاء كل واحد منها قائم بذاته، كأجزاء البيت من الخشب والطين.

- ولا من أجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته، كالمادة والصورة للأجسام الطبيعية.

فإنه لو كانت ذاته متعلقة بالأجزاء لكان وجوب وجوده يتعلق بأسباب، وكل وجود يتعلق بأسباب وجوده لا يكون واجب الوجود بذاته.

- ولا يصحُّ أيضاً أن تكون فيها صفاتٌ مختلفة... اللهم إلا أن تكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته، فإنه حينئذٍ لا تكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لأن تلك الصفات موجودة فيه، بل لأنه هو»^(١).

فقد نفى ابن سينا في كلامه السابق أن يكون الباري مركباً، وذكر ضمن هذا النفي بعض المعاني المتفق على نفيها عن الله تعالى، إلا أنه قد نص على إدخال نفي الصفات ضمن نفيه للتركيب عن الله تعالى، وما استثناه من

هذا النفي ليس فيه إثبات معنى إيجابي لله تثبت به صفة من صفاته تعالى، وإنما هو من باب السلوب أو الإضافات على ما سيأتي بيانه.

- وحاصل احتجاج الفلاسفة بدليل التركيب يتلخّص بما يلي:

١- زعم الفلاسفة أن إضافة أي معنى ثبوتي لله تعالى - كالأسماء والصفات - يستلزم وقوع التركيب، والانقسام، والكثرة فيه تعالى.

٢- ووقوع التركيب في ذاته تعالى ممتنع، وذلك لما يلي:

أ- منافاة التركيب لبساطة الباري. ب- منافاته لوحداية الباري.

ج- منافاته لغنى الباري.

٣- فالنتيجة: منع إضافة المعاني الثبوتية لله تعالى، كأسمائه وصفاته وأفعاله المتعددة.

بساطة واجب الوجود عند الفلاسفة.

- فأما منافاة التركيب لبساطة الباري عندهم، فقد ادعى هؤلاء الفلاسفة أن «الأوّل تعالى بسيطٌ في غاية البساطة والتّجرّد»^(١)، بل هو «أبسط الأشياء»^(٢) عندهم، وعندما فسروا معنى (البسيط) الذي نسبوه للباري، فسّروه بما يوافق احتجاجهم بدليل التركيب، حيث قرروا أن «المعنى البسيط: هو الذي لا يمكن العقل أن يعتبر فيه التّأليف والتركيب من عدّة معان، فلا يمكن تحديده»^(٣).

(١) التعليقات لابن سينا (٣١٢)، وانظر: المرجع السابق (٣٩٦، ٣٩٧)، النجاة له (٢/

٨٠)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٣٤)، فيما بعد الطبيعة لعبد اللطيف البغدادي،

ضمن مجموع: الأفلاطونية المحدثّة عند العرب د: بدوي (٢٥٥).

(٢) التعليقات لابن سينا (٣١٣).

(٣) التعليقات لابن سينا (٤٥١).

فمعنى بساطة الباري عندهم أنه «لا كثرة فيه البتة»^(١)، فليس فيه شيء من التركيب، ولا الانقسام^(٢)، كما أنه لا يتَّصف بأي صفة ثبوتية تفيد معنى وجودياً زائداً على الذات، هذا حاصل معنى البسيط عند الفلاسفة.

وحدانية واجب الوجود عند الفلاسفة.

وأما منافية التركيب لوحدانية الباري عند الفلاسفة، فإن الفلاسفة قد انتحلوا القول بتوحيد الباري، وأطلقوا لفظ (الواحد) عليه سبحانه.

ولكنهم عندما شرحوا معنى توحيدهم هذا، فسروه بما يتضمَّن النفي المحض لكل ما يتعلق بالباري سبحانه، وأنه تعالى لا يتسمَّى بأي اسم ثبوتي، ولا يوصف بأي صفة ثبوتية.

فقد قال الفيلسوف الكِنْدِي^(٣) عن واجب الوجود تعالى: «بل هو الواحد على الإطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة ولا تركيب، والواحد الحقُّ ليس مادَّة، ولا صورة، ولا كمًّا، ولا يُنَعَت، ولا يتَّصف بأية مقولة، ولا يتحرَّك، إنه وحدةٌ محضة، لا يتكثَّر أبداً، ولا يتقسَّم مُطلقاً...»^(٤).

وقال أبو نصر الفارابي عن الباري سبحانه: «لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلاً، ولا بوجه من الوجوه، بل هو أحقُّ باسم الواحد ومعناه، وباسم

(١) التعليقات لابن سينا (٣٩٧).

(٢) انظر: مقالة اللام لأرسطو، ضمن مجموع: أرسطو عند العرب - د: بدوي (٧)، وشرح مقالة اللام لأرسطو (والشرح لثامسطيوس) نفس المجموع (١٥، ١٨).

(٣) هو يعقوب بن إسحاق الكندي، أبو يوسف، ولد في الكوفة سنة ١٨٥، أطلق عليه: فيلسوف العرب، كان أول فيلسوف منتسب إلى الإسلام، توفي عام ٢٦٠، وقيل: ٢٥٨هـ.

انظر: الفهرست (٣٥٧ - ٣٦٥)، سير أعلام النبلاء (١٢/٣٣٧).

(٤) رسائل الكِنْدِي (١/١٦٢)، نقلاً عن موسوعة الفلسفة (٢/٣٠٣)، وانظر: (رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) ضمن رسائل الكِنْدِي الفلسفية.

الموجود ومعناه من كل شيء يُقال فيه إنه واحدٌ أو موجودٌ أو حقٌّ سواء»^(١).
وقال ابن سينا: «إن الله تبارك وتعالى واجب الوجود، ووجوده عين ماهيته، وهو واحدٌ، لا كثرة في ذاته بوجه، ولا تصدر عنه الكثرة، وهو عقلٌ محض، لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية ولا كمية، ولا أين له، ولا متى...»^(٢).

فالحاصل أنهم قد فسّروا توحيد الله وأحديته بما يتضمن نفي جميع المعاني الثبوتية عنه سبحانه، سواء ما كان منها ذاتياً - كالعلم والقدرة الثبوتية، والعلو الذاتي - أو ما كان منها فعلياً اختيارياً.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا التفسير للواحد قد نُقِلَ عن قدماء الفلاسفة من الأمم السالفة، فقد أشار إليه فيثاغورس^(٣) وأفلاطون^(٤) في بعض كلامهما، كما جاء في شرح ثامسطيوس^(٥) لمقالة اللام لأرسطو ما

(١) إحصاء العلوم للفارابي (٧٧).

(٢) الشفا (٣٥٤/١)، الرسالة العرشية (١٦، ٢٢)، وحول كلام الفلاسفة في التوحيد ونفي التركيب، انظر: مقاصد الفلاسفة للغزالي (١٠٥)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٢٢٧، ٥٤٣، ٥٥٩)، وكذلك: بيان تلبيس الجهمية (١/٤٦٥)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٩٦)، الصواعق المرسلّة (٣/٩٨١)، الدين الخالص (١/٦٩)، موسوعة الفلسفة (١/٤٨ - ٤٩).

(٣) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/٧٤ - ٧٥).

وفيثاغورس هو ابن منسارخس من أهل ساميا فيلسوف يوناني، عرف حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد، أخذ الفلسفة والهندسة من مصر، ثم دخل إلى بلاد اليونان، وهو أستاذ الفيلسوف سقراط.

انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/٧٤)، تاريخ الحكماء للشهرزوري (٨٧).

(٤) انظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٦٤)، و: رسالة لأفلاطون الإلهي في الرد على من قال: إن الإنسان تلاشى وفني، ضمن نفس المجموع (٣٣٩).

(٥) هو شارح كتب أرسطو، ومعنى: ثامسطيوس: المؤمن بالله، كان وزيراً وكاتباً لضاليس الملك.

انظر ترجمته في: صوان الحكمة (٢٥٩)، تاريخ الحكماء للشهرزوري (١٨١).

نصّه: «وأول المعقولات كلها: الجوهر، ومن الجوهر البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد، إذ ليس فيه تركيب مما بالفعل ومما بالقوة، والواحد بالحقيقة هو هذا»^(١).

أنواع التركيب عند الفلاسفة:

لقد قسم الفلاسفة التركيب إلى خمسة أنواع، زعموا أنها منفية جميعاً عن الله، وهذه الأنواع هي:

- ١- التركيب من الوجود والماهية.
- ومرادهم من نفيه: أن لا يكون لله تعالى وجود سوى الوجود المطلق بشرط الإطلاق، لئلا يكون مركباً من وجود وماهية.
- ٢- التركيب من العام والخاص، كتركيب النوع من الجنس والفصل^(٢).
- ومرادهم من نفيه: أن لا يكون لله تعالى وصف مختص ومشترك، لئلا يكون مركباً مما به الاشتراك، وما به الامتياز، كتركيب النوع من الجنس والفصل، أو من الخاصة والعرض العام^(٣).

(١) شرح مقالة اللام لأرسطو، والشارح هو ثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٥).

(٢) يعرف المنطقيون النوع بأنه: اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص (التعريفات للجرجاني ٣١٦).

والجنس هو: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو (التعريفات ١٠٧).
والفصل هو: كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره (التعريفات ٢١٤). فإذا قالوا عن الإنسان: حيوان ناطق، ف (الإنسان) هو النوع، و (الحيوان) هو الجنس، و (الناطق) هو الفصل.

(٣) الخاصة هي: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً، سواء وجد في جميع أفرادها، كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفرادها، كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه (التعريفات ١٢٨).

والعرض العام: كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً (التعريفات ١٩٣).

٣- التركيب من الذات والصفات.

تركيب الإنسان العالم من ذاته ومن صفة العلم.
وأدرجوا ضمن نفهم لهذا التركيب نفي جميع الصفات عن الله تعالى.
وهذه الثلاثة السابقة هي تركيبات في الكيفية.

وبقي نوعان، هما من التركيب في الكمية، وهما:

٤- تركيب الجسم من الجواهر المفردة عند من يقول بها، وهو التركيب الحسي.

٥- تركيب الجسم من المادة والصورة، وهو التركيب العقلي.

ومرادهم بنفي هذين النوعين عن الله: أن لا يكون الله تعالى فوق العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان له جانبان، فيكون جسماً مُركَّباً من الأجزاء المفردة، وكذلك لا يكون مركباً من المادة والصورة، فلا يكون مركباً تركيباً حسيّاً، كتركيب الجسم من الجواهر المفردة، ولا عقليّاً، كتركيبه من المادة والصورة^(١).

ثانياً: آثار دليل التركيب عند الفلاسفة.

لقد كان للدليل التركيب عند الفلاسفة منزلة عظيمة، حيث ترتب على استعمالهم له عامة أقوالهم ومذاهبهم فيما يتعلق بالعلم الإلهي (ما وراء الطبيعة)، فقد ردوا جميع ما رأوه معارضاً لمقتضى هذا الدليل - فيما يتعلق بالله تعالى - إلى معانٍ سلبية محضة؛ هرباً من التكثر والتقسيم، حتى آل بهم

(١) انظر: الصفدية (١/١٠٤ - ١٠٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٠٥ - ٢٠٦، ٣٣٦)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٨٩) (٥/٢٤٧)، بيان تلبس الجهمية (١/٦٠٧)، الرد على المنطقيين (٣١٤ - ٣١٥)، الصواعق المرسله (٤/١٣٣٦)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢/١٨١ - ١٨٧)، وانظر كذلك: تهافت الفلاسفة (١١٣).

الأمر إلى أن خرجوا بمفهوم نشاز لحقيقة الإله (واجب الوجود) مناقض لما قرره الشرائع الإلهية في حق الله تعالى، بل مناقض لسليم الفطر، وصريح العقول التي ادّعوا نصرتها، بل هو على التحقيق مفهوم يؤول إلى الإلحاد المحض، ونفي أصل وجود الخالق، سبحانه وتعالى.

ومن أبرز الآثار التي أنتجها قول الفلاسفة بالتركيب ما يلي:

١- نفي أسماء الله وصفاته وأفعاله.

حيث نفت الفلاسفة جميع المعاني الثبوتية القائمة بذات الله تعالى من أسمائه وصفاته، وذلك لما سبق بيانه من أن إثبات شيء منها يلزم منه أن يكون مرگباً، متكثراً، منقسماً، وذلك منافٍ لوحداية الباري، وغناه عن خلقه حسب زعمهم.

فأما أسماء الله الحسنى، فقد قرر الفيلسوف اليوناني (تاليس) أن مبدع العالم لا يعرف اسمه - فضلاً عن هويته - إلا من نحو أفاعيله، فلسنا ندرك له اسماً من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا^(١).

كما قرر ذلك ابن سينا بقوله: «الأول لا تدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية، وله حقيقة لا اسم لها عندنا»^(٢)، فأنكر أن يكون لله اسمٌ يضاف إليه، وقد صرّح بذلك الفيلسوف ابن كمونة^(٣)، حيث قال: «ولمّا لم تكن حقيقة الواجب معلومة لنا، لا جرم لم يكن لها عندنا اسم أصلاً»^(٤).

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٦١/٢).

(٢) التعليقات (١٦١).

(٣) هو سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الإسرائيلي المتفلسف، عاش ببغداد، كان يهودياً ثم أسلم، من مصنّفاته: الجديد في الحكمة، وتنقيح الأبحاث، توفي سنة (٦٨٣هـ).

انظر: الأعلام (١٠٢/٣)، ومقدمة تحقيق: الجديد في الحكمة.

(٤) الجديد في الحكمة (٥٦٠).

والقول بنفي أسماء الله الحسنى هو قول غلاة الفلاسفة، ووافقهم عليه الجهمية والقرامطة والصابئة^(١).

وأما ما يتعلق بصفات الباري، فإن إنكارها وتعطيلها هو من أبرز ما اشتهرت به طوائف الفلاسفة على مدى تاريخهم، حتى أصبحوا أول من يدخل في مسمى المعطلة والنفاة عند الإطلاق، ومنهم انتقلت هذه البدعة إلى غيرهم من طوائف المعطلة.

فقد قرر الفيلسوف اليوناني أفلاطون في بعض رسائله أنه «ليس للباري قوّة ولا قوَى»^(٢)، وأن «العلة الأولى لا توصف؛ لأنها أعلى من الصفة»، وأنه «إنما عجزت الألسن عن صفتها من أجل وحدانيتها؛ لأنها فوق كل وحدانيّة»^(٣).

كما صرح الفيلسوف الكندي أن واجب الوجود «لا يتصف بأية مقولة، ولا يتحرّك»؛ وعلة ذلك عنده: «أنه وحدة محضة، لا يتكرّر أبداً، ولا يتقسّم مُطلقاً...»^(٤).

فالله تعالى عندهم لا يتصف بحياة ثبوتية، ولا بعلم ثبوتي، ولا بقوّة ثبوتية، وكذلك القول في سائر الصفات^(٥)؛ وعلى تعبير ابن سينا أنه قد

(١) حول نفي الفلاسفة للأسماء الحسنى، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/٣)، (١٠٠) (٣٥/٦) (١١٩/١٢)، (٢٠٥)، (٣٤٨/١٤)، (٤٤٧/١٧).

(٢) كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٥٦).

(٣) رسالة لأفلاطون الإلهي في الرد على من قال: إن الإنسان تلاشى وفني، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٣٣٩).

(٤) رسائل الكندي (١/١٦٢)، نقلاً عن موسوعة الفلسفة (٣٠٣/٢)، وانظر: (رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

(٥) انظر: عيون الحكمة لابن سينا (٩٣ - ٩٤)، مقاصد الفلاسفة للغزالي (١٠٧، ١١٢)، تهافت الفلاسفة له (١١٩).

أثبت «الأول، ووحدانيته، وبراءته من الصفات»^(١).

وأصرح من ذلك ما قرره الفيلسوف (ابن كمونة)، حيث بين أن واجب الوجود لا يتَّصف بصفة حقيقية^(٢)، بل إنه قد نصَّ على امتناع الصفات في حق الله تعالى، معتمداً على دلالة التركيب، ولزوم التركيب للافتقار، وذلك حين قال: «ويمتنع أن يكون للواجب صفة متقرِّرة في ذاته؛ فإنها إن كانت واجبة الوجود، لزم وجود واجبين، ولزم أن يكون الواجب - الذي هو الصفة - مفتقراً إلى ما يقوم به، وإن كانت ممكنة الوجود، فوجودها: إما منه، أو مما هو منه، وعلى التقديرين، فهو الفاعل لها، فلو قامت بذاته لكان هو القابل لما فَعَله، والجهة الفاعلية بالضرورة غير الجهة القابلة»^(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والمقصود هنا أن ابن سينا وهؤلاء [الفلاسفة] بنوا أصل دينهم على أن الوجود لا بد له من واجب، وأن الواجب يشترط أن يكون واحداً، ويعنون بالواحد: ما لا صفة له، ولا قدر، ولا يقوم به فعل، لثلاث يثبتوا له صفة كالعلم والقدرة»^(٤).

وكذلك فإنهم قد نفوا تعدد أفعال الباري، فالله تعالى عندهم لا يصدر منه أفعال متعددة، بل عندهم أنه واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فلا تعدُّد في أفعال الله عندهم، وكما يقول ابن سينا: «إن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له»^(٥)، وسيأتي تفصيل ذلك في الأثر

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/٥٤).

(٢) الجديد في الحكمة (٥٥٠).

(٣) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٤٥)، وانظر كذلك: فيما بعد الطبيعة لعبد اللطيف البغدادي، ضمن مجموع: الأفلاطونية المُحدثة عند العرب د: بدوي (٢٥٠ - ٢٥١).

(٤) الصفدية (٢/٢٧٧)، وحول نفي الفلاسفة للصفات، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٥٩٥)، الجواب الصحيح (٣/٣١١).

(٥) النجاة (٢/١٠٣)، و: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس.

الخامس لدليل التركيب عند الفلاسفة.

ومما يشار إليه هنا أن القول بنفي الأسماء والصفات هو قول عامة الفلاسفة عبر العصور، وإن كان منهم من يثبت لله تعالى بعض الأسماء، وبعض أحكام الصفات، إلا أنهم ندرتة في مقابل النفاة.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وجههم ينفي الأسماء أيضاً، كما نفتها الباطنية، ومن وافقهم من الفلاسفة، وأما جمهور المعتزلة فلا ينفون الأسماء، وقول جهم هو النفي المحض لصفات الله تعالى، وهو حقيقة قول القرامطة الباطنية، ومنحرفي المتفلسفة - كالفارابي، وابن سينا - وأما مقتصد الفلاسفة - كأبي البركات صاحب المعبر، وابن رشد الحفيد - ففي قولهم من الإثبات ما هو خير من قول جهم، فإن المشهور عنهم إثبات الأسماء الحسنی، وإثبات أحكام الصفات»^(١).

٢ - جعل كل صفة لله بمعنى الصفة الأخرى، ورد جميع الصفات إلى صفة العلم، ورد صفة العلم إلى الذات.

وأما ما ورد من أسماء الله تعالى وصفاته، فقد ردوها جميعاً إلى الذات، ولم يعتبروها صفات متعددة، بل كل صفة عندهم هي عين الصفة الأخرى، وهي عين صفة العلم، وصفة العلم هي عين الذات؛ وذلك لأن تعدد الصفات كثرة، والكثرة منفية عن الباري، مناقضة لوحدانيتها عندهم^(٢).

فمما نقل عن أفلاطون أنه قال: «ليس هناك عقل ولا معقول، بل العقل والمعقول شيء واحد»، وعلّة ذلك: أنه «إن كان بذاته يعقل ذاته، فقد

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٠٥ - ٢٠٦)، وانظر: الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي - د. أحمد الطيب (٣٣٨ - ٣٤٣).

(٢) انظر: النجاة لابن سينا (٢/٨٠ - ٨١، ٩٩ - ١٠٠)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١١٩).

تجزأ^(١)، وهذا التجزؤ ممتنع على الله عندهم.

فكل ما أضيف إلى الباري وإنما هو مردود إلى ذاته، والمراد بذلك نفي الصفات عنه، ولهذا فإن أفلاطون قد سُئِل: «ما معنى قولنا: (إنه بذاته)؟ فقال: إنه لا بنوع، ولا بحال، ولا بصفة، بل بجوهره فقط؛ لأنه هو الجوهر المحض، الذي صفاته كلها من ذات جوهره، فهو حينئذٍ بذاته فقط»^(٢)، فصرّح بنفي الصفات، وردّها إلى الذات.

وينحو ذلك ما قاله الفيلسوف اليوناني أنبادقليس، حيث قال: «إن الباري تعالى لم تزل هويته فقط، وهو العلم المحض، وهو الإرادة المحضة، وهو الجود، والعزة، والقدرة، والعدل، والخير، والحق، لا أن هناك قوى مسمّاة بهذه الأسماء، بل هي هو، وهو هذه»^(٣).

على أن هذا الاتجاه (ردّ الصفات إلى الذات) إنما نراه بشكل بيّن عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وذلك أنهم عندما التزموا - أولاً - بأصول أسلافهم الفلسفية، وتفسيراتهم لبساطة الأول ووحديته، صدموا بما التزموه - ثانياً - من انتسابهم للإسلام، إذ وجدوا نصوص الوحي مصرحة بتعدد أسماء الباري وصفاته، فأطالوا الكلام وسوّدوا الصفحات في إنكار وتأويل تلك الصفات، ورجعها إلى الذات، بما لا نراه جلياً عند أسلافهم، كأرسطو وأتباعه.

فقد قال الفارابي عن الأوّل تعالى: «العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد، وذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم»^(٤)، وبمثل ذلك قال عن

(١) كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٥٥)، وانظر نفس المرجع (٢٥٦، ٢٦٤، ٢٦٨).

(٢) المرجع السابق (٢٧٢).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (٦٨/٢).

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٦)، وانظر: عيون المسائل له (٦)، موسوعة الفلسفة لبديوي (١٠٢/٢ - ١٠٤).

كون الأول عِلْماً وعالماً ومعلوماً، وفي كونه حكيماً، وكونه حقاً، وفي كونه حياً وحياء^(١)، وخلص إلى أن الله «عاقِل، وأنه عقل، وأنه عالم، وأنه عِلْم، هو فيه معنى واحد، وكذلك أنه حَيٌّ، وأنه حياة، معنى واحد»^(٢).

والفلاسفة قد زعموا أن من وحدانية الباري القول بأن صفاته لا يخالف بعضها بعضاً، وقصدوا بذلك أن يقرروا نفي تعدد الصفات، وأن كل صفة هي عين الصفة الأخرى.

قال ابن سينا: «فصل: في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كُله واحد، ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق»^(٣)، فلا تخالف بين هذه الصفات عنده، بل إن هذه الصفات هي عين الذات، فإن «ذاته عقل وعاقِل ومعقول، لا أن هناك أشياء متكثرة»^(٤).

وقال كذلك عن واجب الوجود: «بل هو ذات، هو الوجود المحض، والحقُّ المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياء المحضة، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد»^(٥).

فصفة العلم لله هي نفس صفة القدرة له - على رأي ابن سينا وشيعته^(٦)

(١) المرجع السابق (٣٦ - ٣٨).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٨).

(٣) النجاة (١٠٦/٢).

(٤) الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، وانظر: النجاة له (٩٩/٢).

(٥) الرسالة النيروزية لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (١٠٦)، وانظر: عيون الحكمة له (٩٣).

(٦) عيون الحكمة لابن سينا (٩٣)، وانظر: التعليقات له (٣٠١).

- فليستا صفتين متغايرتين، بل هما صفة واحدة، وليستا زائدتين على الذات، بل هما عين الذات^(١)، فإن «كونه [أي الباري تعالى] عالماً لنظام الكل.. هو كونه قادراً، بلا اثنية ولا غيرية»^(٢)، فعندهم أن التغاير بين تلك الصفات تغاير اعتباري لا حقيقي^(٣).

والباري عندهم مُدرِكٌ لذاته، فهذه ثلاثة أشياء: (مُدْرِكٌ)، و (مُدْرِكٌ)، و(إدراك)، إلا أنهم قرروا أنه «لا مغايرة بين هذه الثلاثة!، بل نفس وجوده هو إدراكه لذاته، وكونه مُدرِكاً ومُدْرِكاً»^(٤)، بل «علمه بمعلولاته ليس بزائد عليها [أي على ذاته]، ولا يُحوِّجُ إلى صفات متقررة في ذاته»^(٥)، كل ذلك هرباً من التكثير بأي صورة من صورته، مهما عسر - بل امتنع - فهم تلك المعاني وتفهمها، إذ الحقُّ أنه لا حقيقة لها.

وابن سينا وغيره من الفلاسفة قد سلكوا طريقة في رد الصفات إلى الذات، حيث جعلوا جميع الصفات للباري راجعة إلى صفة العلم خصوصاً، فابن سينا حين فسّر صفات: الإرادة، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام - وهي التي تسمّى الصفات المعنوية - فسّرها بمعانٍ راجعة إلى صفة الإدراك والعلم، ثم ردّ صفة العلم إلى الذات^(٦).

قال أبو حامد الغزالي - حاكياً مذهب الفلاسفة في الصفات - : «أما الصفات السبع - التي هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع،

(١) انظر: مقاصد الفلاسفة للغزالي (١١٣، ١٢٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٢٨٧).

(٢) عيون الحكمة لابن سينا (٩٣).

(٣) انظر: تجريد العقائد للطوسي (١١٦).

(٤) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٤).

(٥) المرجع السابق (٥٥٨).

(٦) انظر: النجاة لابن سينا (١٠٦/٢)، الجانب الإلهي عند ابن سينا (١١٥ - ١٢٠).

والبصر، والكلام - فيرجع جميع ذلك عندهم إلى العلم، ثم العلم يرجع إلى الذات»^(١).

فكلُّ صفة عندهم هي عين الصفة الأخرى، وهي راجعة إلى العلم، والعلم راجع إلى الذات، فدَعِلْمُهُ بذاتِهِ هو نفسُ ذاته، غير زائد عليها»^(٢)، و«عِلْمُهُ بعِلْمِهِ بذاته هو نفس وجوده»^(٣)، «فعلمه هو قدرته... وقدرته هي حياته... وليس الحياة منه غير العلم، وكل ذلك له بذاته»^(٤).

قال ابن سينا: «واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له، وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل»^(٥)، وذلك لأنه «لا يجوز أن يكون الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه له معانٍ كثيرة كلُّ واحد منها غير الآخر... حتى لا توجب في ذاته غيرة وكثرة، ولا يقدر في وحدانيته الذاتية الحقيقية»^(٦).

فسبب رد هذه الصفات بعضها إلى بعض، وردها إلى الذات هو: الهرب من التَكثُّر والتركيب، فإنه «إن لم يعتبر أن قدرته هي بعينها إرادته وعلمه، كان في صفاته تكثُّر، فيجب أن يكون مرجعها إلى العلم، كما كان

(١) المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى (١٦٠).

(٢) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٢)، وانظر نفس المرجع (٥٤٩، ٥٥٨).

(٣) المرجع السابق (٥٥١).

(٤) المرجع السابق (٥٥٨ - ٥٥٩).

(٥) النجاة (١٠٧/٢)، وانظر: التعليقات لابن سينا (٢٣٩)، رسالة في أقسام العلوم العقلية لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (٩٠)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٩).

(٦) رسالة في أقسام العلوم العقلية لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (٩٠).

مرجع إرادته إلى علمه»^(١).

فحاصل مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بصفات الباري المتعددة: هو أن «الأول لا يتكثر لأجل تكثر صفاته؛ لأن كل واحد من صفاته إذا حُقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته، وحياته قدرته، وتكونان واحداً، فهو حيٌّ من حيث هو قادر، وقادرٌ من حيث هو حيٌّ، وكذلك سائر صفاته»^(٢).

٣- جعل أسماء الله تعالى وصفاته من باب السلوب، أو الإضافات.

وذلك أن الفلاسفة لمَّا رَجَعُوا جميعَ الأسماء والصفات بعضها إلى بعض، وردُّوها إلى الذات، ورد عليهم إشكال، وهو أننا إذا فسرنا كل صفة بالصفة الأخرى، وفسرنا الجميع بالذات، فما الحاجة إلى تعدد تلك الإطلاقات المضافة إلى الباري تعالى، وما الفائدة منها؟

لقد أجاب الفلاسفة عن ذلك بأن جعلوا تلك الإطلاقات والصفات من باب السلوب أو الإضافات، أو المركبة منهما، وكل ذلك لا يتضمن إثبات أي معنى لله، فلا تتكثر ذات الباري بكثرة السلوب أو الإضافات.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «الصفة الأولى لواجب الوجود أنه: إن^(٣) وموجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجباً في

(١) التعليقات لابن سينا (٣٠٥).

(٢) التعليقات (٣٠٨)، وحول نفيه للتكثر، انظر: نفس المرجع (٣٢٣، ٣٢٥، ٣٩٧)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٢/١٢).

(٣) (الإن): لفظة كثر تداولها في كتب الفلسفة القديمة والحديثة، ويعنى بها: الموجود، وإنيّة الأوّل: عين ماهيته. انظر: مقاصد الفلاسفة للغزالي (١٥٦)، المعجم الفلسفي - د: عبد المنعم الحفني (٣١).

ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة»^(١)، «ففي بعض صفاته تعالى تُسلب عنه الأشياء، وفي بعضها تضاف إلى أشياء، وفي بعضها يسلب عنه ويضاف جميعاً»^(٢).

فما معنى الإضافة والسلب عندهم؟ وما لوازمهما؟.

لقد بين ابن سينا معنى الإضافة عند المنطقيين بقوله: «الإضافة: هو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، وليس له وجود غيره، مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة»^(٣).

ومما يمثل به للإضافة: لو أن شخصاً جلس يمين زيد، ثم قام وجلس عن يساره، فقد كان في الأول يميناً له، ثم صار في الآخر يساراً له، من غير أن يقع تغير لذات زيد، ولا صفة حقيقية له، بل تلك إضافة محضة^(٤).

كما شرح ابن سينا معنى الإضافة فيما يتعلق بصفات الله تعالى، حيث قال - ضمن كلامه على تسمية الله بالعقل - : «إذا قيل للأول عقل، فإنما يعنى به العقل بالمعنى البسيط، لا بالمعنى المفصل، حتى تكون المعقولات خارجة عن ذاته، لازمة له على ما ذكرنا، فلا تكون ذاته متكررة بتلك اللوازم التي هي المعقولات، لا تكثراً^(٥) إضافياً الذي لا يتكثّر به الشيء في حقيقته وماهيته»^(٦).

وأما معنى السلب، فقد وضح بقوله: «السلب مطلقاً: هو رفع النسبة

(١) النجاة (٢/١٠٧).

(٢) التعليقات (٣٠١)، وانظر نفس المرجع (٣١٧)، و: الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٧ - ٥٥٨، ٥٥٩)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٥٠)، منهاج السنة النبوية (٣/٢٩٦).

(٣) النجاة (١/١٠١).

(٤) انظر: الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٨).

(٥) هكذا، ولعل الصواب: «إلا تكثراً».

(٦) التعليقات (٤٦٤).

الوجودية بين شيئين^(١)، فسلب صفة معينة عن ذات ما، هو نفي النسبة الوجودية لتلك الصفة إلى تلك الذات، من غير أن يلزم إثبات معنى وجودي لتلك الذات، فوصف زيد بأنه فقير هو إثبات صفة سلبية له، وهي عدم المال^(٢)، ولهذا قال ابن سينا في بيانه لمعنى السلب في صفات الله تعالى: «صفات الأول سلبية أو إضافية، وتلك السلوب يلزمها في العقل وجود، فالوحدة في صفاته ليس هو معنى وجودياً - كما يكون في سائر الموجودات - بل يكون سلبياً، وهي أن يكون غير مشارك في وجوده الذي يخصه، وهو سلب، إلا أنه يلزمه وجود في العقل، وهو أنه واحد، فتلك الوحدة لا تلحق ذاته - فيكون واحداً بتلك الوحدة - بل سلب شريك عنه^(٣).

فما يرد على الذهن من معانٍ عند إطلاق أسماء الله إنما هي معانٍ موجودة في العقل، وأما في الخارج، فلا وجود لتلك المعاني (الصفات) في ذات الله إطلاقاً، وبهذا فإن كثرة المعاني وتعددتها يجوز - عندهم - إن كان في الذهن، وكان بمعنى السلب أو الإضافة، ويمتنع إن كانت في الخارج على سبيل المعاني الثبوتية القائمة بذاته تعالى، فالفلاسفة يرون أن «هذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً في إضافة، وأما ذاته فلا تتكثر - كما علمت - بالأحوال والصفات، ولا يمتنع أن تكون له كثرة إضافات وكثرة سلوب، وأن يجعل له بحسب كل إضافة اسم محصل، وبحسب كل سلب اسم محصل^(٤).

ومن هنا يتبين أن ما ردوه إلى السلوب والإضافات هو مقول في حق

(١) النجاة في المنطق والإلهيات (١/٢١).

(٢) انظر: الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٨).

(٣) التعليقات (٤٦٢ - ٤٦٣).

(٤) عيون الحكمة لابن سينا (٩٣ - ٩٤).

صفات الله، كما أنه مقول في حقِّ أسمائه، فكلها راجعة للسلب أو الإضافة^(١).

وفيما يلي بيان بعض الأسماء والصفات التي فسروها على طريقتهم السابقة.

فما ردُّوه من الأسماء إلى معنى سلبيّ محض:

- اسم الله (الواحد)، فقد فسَّروه بمعنى سلبِي، وهو: سلب القسمة عنه بالكمِّ، أو القول، وسلب النَّظير والشريك عنه، من غير أن يفيد هذا الاسم معنى ثبوتياً زائداً على مجرد الوجود.
- ومن ذلك: ما أطلقوه على الله من أنه (عقل) و (معقول) و(عاقل)، فقد ردوه إلى معنى سلبِي أيضاً، وهو: سلب جواز أن تخالطه المادة وعلائقها.

ومما ردُّوه من الأسماء إلى معنى إضافي:

- اسم الله (الأول)، فلا يُعنى به عندهم إلا إضافة وجوده إلى الممكنات.
- وكذا اسم الله (القادر)، فقد فسَّروه بمعنى إضافي، وهو: صحة وجود سائر الممكنات عنه.
- ومن الأسماء ما فسَّروه بمعنى سلبِي وإضافي معاً، ومن ذلك:
- اسم الله (الحيّ)، فالمعنى السلبِي الذي فسَّروه به: أنه موجود لا يفسد.

والمعنى الإضافي: هو وجود المعقول المُدرَك المفعول، وذلك أن معنى (الحي) عندهم هو: «الدَّرَاكُ الفعَال».

(١) انظر: الجديد في الحكمة (٥٦٠).

- وكذا اسم الله (الحق) فقد رُدُّوه إلى معنى سلبي، وهو: أنه لا يزول.
 وإلى معنى إضافي، وهو: «أن وجوده هو على ما يُعتَقَد فيه».
 - وكذلك إطلاقهم على الله أنه (مريد)، فقد دل على معنى سلبي،
 وهو: سلب المادَّة عنه.

ودل على معنى إضافي، وهو: أنه مبدأ لنظام الخير كلِّه، وأنه يعقل
 ذلك النظام، من غير ثبوت معنى إيجابي لهذا العقل^(١).

قال ابن سينا - بعد تحريفاته السابقة - : «فإذا عقلت صفات الأول الحق على
 هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء، أو كثرة بوجه من الوجوه»^(٢).

وإذا ما رُدَّت الأسماء والصفات - عندهم - إلى السلب أو الإضافة،
 فلا مانع حينئذٍ من تكثُر تلك الأسماء بما لا حصر له، ف«تتفرع من
 الإضافيات والسلبيات صفاتٌ لا سبيل لنا إلى حصرها في عدد، مثل:
 الخالق، الباري، المصوِّر، القدُّوس، العزيز، الجبار، الرَّحمن، الرَّحيم،
 اللطيف، المؤمن، المهيمن، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، فإن تكثُر
 السُّلوب والإضافات توجب تكثُر أسماء بحسبها»^(٣).

ومع كل ما ذكره من المباعدة عن المعاني والصفات الثبوتية إلى
 السلبية والإضافية، إلَّا أنهم لم يكتفوا بذلك، بل جعلوا تلك الإضافات
 المجرَّدة راجعةً إلى إضافةٍ واحدةٍ، وهي وصفه بالمبدئية، وزعموا أن هذه

(١) انظر في هذه التفسيرات: النجاة لابن سينا (١٠٧/٢ - ١٠٨)، وعيون الحكمة له (٩٣ - ٩٤)، وما بين قوسين « » فهو نصُّ كلامه، وانظر كذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٥ - ٣٩)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١١٤ - ١١٧)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٩).

(٢) النجاة (١٠٨/٢).

(٣) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٦٠).

الإضافة تصحح جميع الإضافات الأخرى، وعلة ذلك: أنه «لو لم ترجع إضافاته كلها إلى إضافة واحدة، لكانت الإضافات المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، فكانت ذاته تتقوّم من عدّة أشياء، وليس كذا»^(١)، كل ذلك مع أنهم قد قرروا أن كثرة الإضافات لا يلزم منها التكثر في ذات الباري، لعدم تضمنها لمعانٍ ثبوتية.

وهذا الذي قرره ابن سينا وغيره من رد صفات الباري إلى السلوب المحضة التي لا تتضمن أيّ إثبات هو مما ورثوه عن أسلافهم من قدماء اليونان، فقد جاء عن أفلاطون أنه قال: «ليس يمكن معرفة جوهر الباري - جلّ وعزّ - بما هو به، بل مما ليس هو به، كقولنا: إنه لا ابتداء له ولا انتهاء، ولا أول ولا آخر، ولا حدّ ولا نهاية، ولا زمان ولا مكان، ولا كيفية ولا كمية، وأنه غير مائت، ولا متحرّك، ولا مُدرك، ولا متناهٍ...»^(٢).

ففيه أن نعلم الباري بما هو به، هو بمعنى نفي وصفه بالصفات الثبوتية الإيجابية، وحصّره معرفة الباري بما (ليس هو به) هو حصّر لوصفه تعالى بالسلوب المحضة التي لا تتضمن ثبوتاً ما، ولذلك ذكر في بعض كتبه: «أن الله تعالى إنما يعرف بالسلب»^(٣).

هذا حاصل مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بصفات الله، ويمكن أن نلخص قولهم فيه بالخطوات التالية:

١ - جعل الفلاسفة كل صفة من الصفات بمعنى الصفة الأخرى، فلا تغاير بينها في المعنى.

(١) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٦٠).

(٢) رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، لمؤلف مجهول، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٣٠٦)، وانظر: نفس المرجع (٣١٥).

(٣) كتاب النواميس لأفلاطون، نقلًا عن: الملل والنحل للشهرستاني (٩٣/٢ - ٩٤).

- ٢- ردوا معنى الصفات - وخصوصاً صفات المعاني - إلى معنى صفة العلم.
- ٣- ردوا معنى العلم إلى الذات، أي أنه لا يفهم من العلم معنى آخر غير الذات.
- ٤- وبقيّة الصفات جعلوها من قبيل السلوب أو الإضافات، أو كليهما، لا من قبيل المعاني الثبوتية المتغايرة.
- ٥- ثم ردوا تلك الإضافات إلى إضافة واحدة (وهي مبدئيته).
- فيتحصل من هذه السلوب أنهم جعلوا من الباري تعالى ماهيةً مجردة بسيطة، مجردة من أي معنى ثبوتي قائم بها، فلا اسم لها، ولا صفة لها، ولا جهة لها، لا يشارُ إليها، بل ليست داخل العالم ولا خارجه، ولا فعل لها تفعله بإرادتها واختيارها^(١)، إنها ماهيةٌ لا وجود لها - على التّحقيق - إلا في الخيال الذهني.

٤ - نفى علم الله تعالى بالجزئيات.

فقد نفى كثير من الفلاسفة علم الله بالجزئيات، حيث ذهب بعضهم - كأرسطو - إلى أن الباري (المبدأ الأول) لا يعلم إلا نفسه، ولا يعلم شيئاً غيره، بينما ذهب غيره من الفلاسفة - كابن سينا - إلى إثبات علمه بنفسه، مع إثبات علمه بما سواه من الكليات، وأما ما سواه من الجزئيات المتعينات والمتغيرات فقد نفى علم الله بها.

وأبرز ما احتجّ به الفلاسفة على مذهبهم هذا هو نفى التركيب والتكثّر عن الله تعالى^(٢)، وسيأتي بيان أقوال الفلاسفة وحججهم مع قلبها - إن شاء

(١) انظر: الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٤ - ٤٥).

(٢) انظر: النجاة لابن سينا (١٠٢/٢ - ١٠٣)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٥٠)، وكذلك:

درء تعارض العقل والنقل (٤٠٠/٩) (٣١/١٠ - ٣٣).

الله - عند الكلام على قلب الأدلة التفصيلية.

٥ - زعمهم أن الله تعالى لم يصدر عنه إلا شيء واحد.

وهذا من أخطر النتائج المترتبة على حجة التركيب، والتي تتضمن غاية التعطيل للباري ولربوبيته وخالقيته.

فقد زعم الفلاسفة أن الله تعالى واحد محض، لا يمكن أن تلحقه الكثرة بوجه من الوجوه، لا في ذاته، ولا صفاته، ولا أفعاله، على ما سبق تفصيله.

وكان من لوازم نفيهم للكثرة في الأفعال أن زعموا أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، فواجب الوجود - بزعمهم - لا يصدر منه إلا شيء واحد، ومخلوق واحد بغير واسطة.

وعلة ذلك عندهم: أنه قد ثبت أن واجب الوجود واحد من كل وجه، لا كثرة فيه فـ«الواجب لذاته واحدٌ حقيقي، فلا يصدر عنه ما فيه تركيب بوجه»^(١).

فيرد عليهم السؤال البدهي، وهو: أنه كيف صدرت عنه هذه الموجودات المتكاثرة؟ إذ لا يمكن القول بأنها صدرت جميعاً مرتبة بعضها على بعض، أي أن الواحد صدر عنه واحد، والواحد الآخر صدر عنه آخر، وهكذا؛ لأن هذا مخالف للحس ضرورة.

والواقع أن الفلاسفة قد تخبطوا في الجواب عن هذا الإشكال، وأتوا في الكلام عنه بما لا زمام له ولا خطام، بل هو إلى الهذر والسفسطة والخرافة أقرب.

(١) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٦٤).

وذلك أنهم - وللجواب عن الإشكال السابق - قد اخترعوا ما يسمّى بنظرية (الفيض) و (الصدور)، حيث تتوسط العقول بين واجب الوجود - الواحد من كل وجه، والذي لا يصدر عنه إلا واحداً - وبين هذا العالم المشهود بكل ما فيه من كثرة.

وقد تزعم هذه النظرية أصحاب الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وأتباعهم، كالفارابي وابن سينا، وإن كانت أصولها قد نقلت عن بعض قدمائهم، حيث زعموا أن الواحد الأول (واجب الوجود) (الله تعالى) قد صدر عنه شيء واحد، ولم يصدر عنه غيره أبداً، وهذا الأول هو العقل، ثم حدثت عن هذا العقل: النفس، والعالم، ثم تتابعت الموجودات، وعندهم أن هذه الموجودات في العالم قد فاضت وصدرت عن الأول فيضاً مبيناً لذاته من غير تراخ زمني، تمشياً مع مذهبهم في قدم العالم، ولذلك كان قولهم بنظرية الفيض مقابلاً لقول المسلمين - بل وسائر أتباع الديانات - بحدوث الموجودات وخلقها من العدم^(١).

وملخص سفسطتهم في هذا الفيض والصدور:

- أنهم قد زعموا أن وجود الله تعالى عينُ ماهيته، وما عدا الباري فوجوده غير ماهيته.

وسبب ذلك: أنهم قد قرروا أن الله تعالى واجب الوجود بنفسه، وسائر الموجودات واجبة الوجود بغيرها، ممكنة بنفسها.

فسائر الموجودات لها حكمان (ممكنة بنفسها، واجبة بغيرها)، ففيها

(١) انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٧٢٤/١)، (١٧٢/٢)، المعجم الفلسفي للحفني (٢٤٦)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٤٠١) (٥١٥ - ٥١٦)، وسبق تفصيل القول بقدم العالم.

تركيب من شيء يشبه المادّة، وهو الإمكان، ومن شيء يشبه الصورة، وهو الوجود الذي لها من غيرها.

وعليه فالأول (الله تعالى) يصدر عنه عقلٌ مُجرّدٌ واحدٌ فقط.

وهذا العقل المجرّد ليس له من الأول (الله تعالى) إلا الوجود الفرد، الواجب بالأول.

وأما الإمكان فهو له من ذاته، لا من الأول - تعالى الله عن إفكهم علوّاً كبيراً - .

فهذا تعدد قد حصل في هذا العقل الصادر من الأول، ولم تكن الكثرة الحاصلة فيه مستلزماً لحصول الكثرة في الأول (الله تعالى)، إذ ليس لهذا العقل من الأول إلا شيء واحدٌ فقط، وهو الوجود.

قالوا: فلمّا حصلت هذه الكثرة في العقل الأول حصلت من هذه الكثرة كثرة، ثم لم يزل الحال كذلك، فتكثر الموجودات قليلاً قليلاً، إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات.

هذا ملخّص كلامهم - بل خرافاتهم وخزعبلاتهم - في توجيه الكثرة المشهودة، على أن لهم تفصيلاً في ترتّب العقول الصادرة من ذلك العقل الأول، وصدور العقول والنفوس والأجسام والأعراض عنها، بدءاً من الأفلاك السماوية العشرة (والتي يسمونها العقول العشرة) بالترتيب حتى تنتهي إلى العقل العاشر المتعلق بفلك القمر، ويسمونه: (العقل الفعّال) ويقولون: إن جميع الموجودات التي تحت الفلك هي صادرة عنه، وهو مبدعها ومدبّرها، بدءاً من العناصر الأرضية الأربعة (النار والأرض والماء والهواء، ويسمونها: الإسطقسات)، ثم سائر الموجودات، على اختلاف كبير بينهم في ترتيب هذه الصادات، ومن هذا العقل الفعّال يفيض الوحي والعلم على الأنبياء، وما سمعه موسى ﷺ إنما هو فيض فاض عليه من هذا العقل

الفَعَالُ^(١).

فالله - تعالى وتقدس عن كفرهم - لم يخلق شيئاً كان معدوماً، وهذه المخلوقات المشاهدة ليست مفعولة له، بل لم يصدر عنه إلا شيء واحد، هو العقل الأول، وحتى هذا العقل ليس صادراً عن الله من كل وجه، بل من جهة وجوبه فقط، وأما إمكانه فمن ذاته لا من الله تعالى، ثم توالت الموجودات عن ذلك العقل - لا عن الله تعالى - على نحو ما تقدّم، وكل ذلك الكفر والتعطيل هرباً من القول بكثرة الباري تعالى.

هذه أبرز النتائج والآثار التي ترتبت على اعتماد الفلاسفة على دليل التركيب.

ثالثاً: بيان بطلان أقوال الفلاسفة المترتبة على دليل التركيب.

وذلك من عدة وجوه:

١ - أن أقوال الفلاسفة في الإلهيات عموماً مبنية على الرجم بالغيب.

وهذه سمة عامة لجميع مباحثهم في الإلهيات، وفي هذه المسألة (نظرية الفيض والصدور) على وجه الخصوص، فيقال: إنه لو قدر خلو كلامهم فيها

(١) حول أقوال الفلاسفة في نظرية الفيض والصدور، انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٤٥ - ٦٤)، النجاة لابن سينا (١٠٦/٢، ١٣٣ - ١٤٤)، رسالة في الأجرام العلوية له ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (٣٩ - ٥٤)، الملل والنحل للشهرستاني (٦٧/٢)، مقاصد الفلاسفة للغزالي (١٠٨، ١٣٣ - ١٦٣)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٦٣ - ٥٧٩)، وانظر كذلك كلاماً لأفلاطون في: رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، لمؤلف مجهول، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٣١٨)، وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٧/٤ - ١١٩) (١٠٤/٩ - ١٠٥) (٢٨٦/١٧)، الصنفية (١/٨ - ٩)، الجواب الصحيح (٥/٢٦)، الرد على البكري (٤١٧).

من الباطل المخالف للعقل وللشرائع، فيكفي في إبطال التمسك بها: عدم وجود الدليل عليها.

فإن هؤلاء قد خاضوا في علوم غيبية، ليس للعقل سبيل إلى الإثبات فيها، وإنما سبيل إثباتها هو الوحي المعصوم، وصدق الله إذ يقول: ﴿مَا أَشْهَدْتُم مَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُمْ مَتَّحِدِينَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١].

والله تعالى قد ذم في كتابه من تكلم أو جادل بغير علم، وحرّم ذلك تحريماً مطلقاً، فقال سبحانه: ﴿فَلِمَ تُمَاجِدُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦]، وقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [التور: ١٥].

فكيف إذا كان الكلام بلا علم فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، فذلك أشد ذمّاً، وأعظم جُرمًا، كما قال جل جلاله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ...﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وقال: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٤]، وقال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ [٨] ثَابِتٌ عَظِيمٌ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ [٩]﴾ [الحج: ٨ - ٩].

وأعظم ما يدخل في هذا الذم والوعيد - فيمن قال على الله بغير علم - هو قول من ادعى وخرق لله تعالى البنين والبنات، كما قال سبحانه: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وهذا الذم يتوجه من باب أولى إلى هؤلاء الفلاسفة فيما زعموه من التولد العقلي، وصدور العقول وفيضها عن الله

تعالى، فإن قولهم أشد كفراً وضلالاً من قول اليهود والنصارى ومشركي العرب ممن جعل الله أولاداً؛ إذ الولادة العقلية أشد استحالة من الولادة الحسية، والمقصود أن الذم الوارد في حق من تكلم بغير علم قد نال الفلاسفة منه أوفر الحظ والنصيب^(١).

فإن ما ذكره من عدد العقول، وتكونها، وتركيبها، وصدور كل فلك عن الآخر... إلخ، هو مما لم يثبت بدليل، بل الأدلة الشرعية والعقلية دالة على نقيضه، وإذا كانت الدعاوى كافية في الإثبات فللمنازع أن يثبت ما يشاء من الفرضيات الأخرى ويبطل ما يشاء من فرضيات هؤلاء، ويزين كلامه بزخرف من القول، وحينها فلا مدخل لهؤلاء في رد قوله، فهؤلاء المتفلسفة «كلُّ براهينهم تحكُّمات»^(٢)، وكل أقوالهم «هوسٌ محضٌ، يخجل العاقل من نسبة القول به إلى من يشاركه في الإنسانيَّة»^(٣)، وكما قال الإمام ابن القيم رحمته الله مصوراً حالهم: «وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، فتلاعب بالنبوات، ولا تقف مع حدودها، وقل بعقلك ما شئت، وقد صرت فيلسوفاً حكيماً»^(٤).

ولهذا فإن أقوال هؤلاء حول نظرية الفيض والصدور والتولد العقلي هذه قد جاء فيها من التناقض والتعارض ما لا يحصيه إلا الله، فلا يكاد يخلو واحد منهم من أن يضع له نظريته - بل قُلْ تخرُّصه وتخمينه وأسطورته الخرافية - في أصل وجود الكون وصدور الكائنات عن الأول، دون أن يكون لذلك أصل من نقل ولا عقل، بل ترى الفرد منهم يخالف مُعلِّمه

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢٧/٤) (٤٥٧/٨) (١٧/٢٩٠ - ٢٩١)،

الصفدية (٨/١، ٢١٥ - ٢١٦)، شرح الأصفهانية - ط الرشد (٨٠).

(٢) قاله الغزالي، كما في تهافت الفلاسفة (١٣٥).

(٣) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١٣٤).

(٤) الصواعق المرسله (٣/٨٣٨).

وأقرانه في هذه الأمور العظام^(١)، مما حدا بالفيلسوف المتأخر - أبي البركات البغدادي^(٢) - إلى السخرية من الفارابي وابن سينا وغيرهما ممن تأثر بنظرية الفيض والصدور والعقول الخرافية، وذلك لإيرادهم هذه النظرية بلا سند ولا برهان، ولتناقض واضطراب أقوالهم فيها^(٣)، ومما قاله في ذلك: «فهذه حكمة أوردوها كالخبر، ونصّوا فيها نصّاً كالوحي الذي لا يُعترض ولا يُعتبر، وليتهم قالوا: يمكن هذا وغيره، ولم يقولوا بوجوبه، وإن كان جاءهم عن وحي فكان يليق أن يذكروا فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون»^(٤).

والحقُّ أنه «لا يُعلّم في العالم واحدٌ بسيطٌ صدر عنه شيء، لا واحد، ولا اثنان، فهذه الدعوى الكلية لا يُعلم ثبوتها في شيء أصلاً»^(٥).

وقد بين الإمام ابن تيمية رحمته الله في كلامه عن الفلاسفة أن «ما يُلقّونه في هذا المقام - من قولهم: إن الأول يعقل مبدعه، ويعقل نفسه، وإنه باعتبار عقله للأول صدر عنه عقل، وباعتبار عقله لنفسه صدر عنه نفس أو فلك، أو باعتبار وجوبه بالأول صدر عنه عقل، وباعتبار إمكانه صدر عنه نفس أو فلك، . . . أو مهما قالوه من الأقوال التي يقدرها الذهن في هذا المقام،

(١) قف على طرف من هذه الاختلافات في ما نقله الشهرستاني عن آحاد الفلاسفة في الملل والنحل: (٥٨/٢ - وما بعدها).

(٢) هو هبة الله بن ملكا صاحب كتاب المعبر في الحكمة، طيب، فيلسوف، اختلف في سنة وفاته فقيل: ٥٥٤٧هـ وقيل: ٥٥٦٠هـ، وقيل: ٥٧٠هـ.
انظر: طبقات الأطباء (٢/٢٩٦ - ٣٠٠) الأعلام (٩/٦٣).

(٣) انظر: المعبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/١٥١ - ١٥٨) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٢٨٨)، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي (٣٨٠، ٣٨٤، ٣٨٦ - ٣٩٤)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (٣٨١ - ٣٨٢).

(٤) المعبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/١٥٨).

(٥) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٢٨٨).

فهي مع كونها أقوالاً لا دليل عليها، وإنما هي تحكمات ورجم بالغيب، بل والدليل يقوم على فسادها، فلا يحصل بها جواب عما يدل على فساد أصلهم، فإن تلك الوجوه إما أن تكون أموراً وجودية، أو عدمية، فإن كانت وجودية فقد صدرت عن الأول، فقد صدر عنه أمور متعددة أكثر من واحد بلا واسطة، وإن كانت عدمية فلا يخرج الصادر الأول عن أن يكون واحداً بسيطاً، وحينئذ فلا يصدر عنه إلا واحد..»^(١).

٢- مناقضة نظرية الفيض والصدور لقولهم بقدم العالم.

فإن الفلاسفة قد قرروا قدم وأزلية تلك الأفلاك، وقدم ما أثبتوه من روحانيات، وما كان قديماً امتنع أن يكون مفعولاً بوجه من الوجوه، فإن كون الشيء مفعولاً يعني كونه حادثاً، وهذه قضية بدهيّة عند جماهير العقلاء، وعامة الأمم والطوائف مقرّة بذلك، ولم يخالف فيه إلا شرذمة من متأخري الفلاسفة - كابن سينا وشيعته - خلافاً لجماهيرهم^(٢).

٣- أن تفسيرهم لوحداية الرب مناقض لما نسبوه إليه من المعاني.

فقد سبق أنهم قد فسروا الواحد بما لا تركيب فيه، وعنوا بذلك نفى الصفات، وزعموا أنه لا يصدر عنه إلا واحد، ومع ذلك فقد قرروا أنه عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشوق، ولذيد وملتذ ولذة، إلى غير ذلك من المعاني المتعددة، وهذا تناقض بين، حتى وإن قالوا: إن كل واحدة من هذه الصفات هي الصفة الأخرى، والصفة هي الموصوف، والعلم هو القدرة، وهو الإرادة، والعلم هو العالم، وهو القادر، فإن العاقل إذا تصور

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٢٦٧ - ٢٦٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٤٦/٦ - ٥٤٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٢٨٦ - ٢٨٧)، وسيأتي تفصيل أقوالهم في مبحث قدم العالم.

أقوالهم حق التصور تبين له أن هذا الواحد الذي أثبتوه لا يتصور وجوده إلا في الأذهان، لا في الأعيان^(١).

٤- أن قولهم يتضمن غاية التَّنْقُص والتعطيل لله.

وذلك حين عطلوا الله تعالى عن كماله الواجب له، فنفوا قيام الصفات به سبحانه، ونفوا أفعاله تعالى، فنفوا أن يكون خالقاً لهذا العالم من العدم، ونفوا علمه بجزئياته، فالله عندهم لا يعرف إبراهيم، ولا موسى، ولا عيسى، ولا محمداً صلى الله عليهم وسلم، بل عند أرسطو أنه لا يعلم شيئاً من الأشياء، ولم يخلق شيئاً، بل لا يقدر على خلق شيء، فضلاً عن أن يكون عالماً بكل شيء، خالقاً لكل شيء، وأنه لا يتكلم، بل كلامه هو ما يفيض على النفوس^(٢)، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً، فأى ديانة تبقى لمن هذا مذهبه.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وهؤلاء الفلاسفة يتضمن قولهم في الحقيقة أنه لم يخلق، ولم يعلم، فإن ما يشبونه من الخلق والتعليم إنما يتضمن التعطيل، فإنه على قولهم لم يزل الفلك مقارناً له أزلاً وأبداً، فامتنع حينئذ أن يكون مفعولاً له، فإن الفاعل لا بد أن يتقدم على فعله، وعندهم أنه لا يعلم شيئاً من جزئيات العلم، والتعليم فرع العلم، فمن لم يعلم الجزئيات يمتنع أن يُعَلِّمها غيره»^(٣).

٥- أن قولهم يتضمن غاية المناقضة لصريح المعقول، فضلاً عن صحيح المنقول.

- (١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٢٨٧ - ٢٨٨) بتصرف يسير.
 (٢) انظر: الجواب الصحيح (٣/٣١٢) (٤/١٤٧) (٥/٢٦ - ٢٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٣٤).
 (٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/٢٢٩ - ٢٣٠)، وانظر: القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١٣٤).

قول الفلاسفة بأن الله تعالى هو العاقل، وهو المعقول، وهو العقل، هو قول غريب متناقض في نفسه، مخالف لما تعلمه أوائل العقول والفطر، ولغات سائر البشر من التفريق بين الفعل والفاعل والمفعول، ولهذا فإن الفيلسوف أبا البركات البغدادي قد ردَّ على الفلاسفة المشائين^(١) أصحاب تلك النظرية، وبيَّن أن العاقل هو الذات الفاعلة، والعقل هو الفعل الصادر عن الذات الفاعلة، فكيف يكونان شيئاً واحداً؟! وعلى قول أولئك الفلاسفة فما الفرق بين كونه يعقل وكونه لا يعقل؟! «وما الفرق بين إدراكه ولا إدراكه؟! فكيف يصدق إيجاب الإدراك ويكذب سلبه، فما الموجب وما المسلوب؟! وما الصادق وما الكاذب؟! وكيف يقول القائل ما لا يتصوره؟! اللهم إلا على وجه المجادلة ودفع الخصم بما لا يفهمه القائل ولا السامع معاً حتى يفحمه بما لا يفهم!»^(٢).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «إن العقول التي يثبتها هؤلاء المتفلسفة لا حقيقة لها عند الرسل وأتباعهم، بل ولا حقيقة لها في المعقول الصريح، بل حقيقة كلامهم أنها أعراض قائمة بنفسها، وقد صرَّحوا بأن واجب الوجود نفسه هو علمٌ، وجعلوا نفس العلم هو نفس العالم، ونفس تصور هذا القول يكفي في العلم بفساده»^(٣).

٦ - أن قولهم يتضمن غاية الشرك في الربوبية.

وذلك حينما نسبوا إلى غير الله ما هو من خصائص ربوبية الله، من الخلق، والتدبير، حيث جعلوا كل فلك من الأفلاك مُبدِعاً لما بعده من

(١) الفلاسفة المشاؤون: هم أصحاب أرسطو من الفلاسفة، سمو بذلك لتلقيهم الفلسفة عن أرسطو مشياً.

انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨٣/٢).

(٢) المعبر في الحكمة (٩٧/٣)،.

(٣) الجواب الصحيح (٢٥/٥).

العقول والأفلاك، وجعلوا الفلك العاشر مبدعاً لسائر ما في هذا الكون.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وكثيرٌ من المتفلسفة الدّاخلين في أهل الملل يقولون: إن الدّوات التي تسميها الأنبياء: (الملائكة) هي التي تسميها المتفلسفة المشاؤون: (عقولاً) أو (عقولاً ونفوساً). وهذا غلط عظيم .. وهؤلاء يزعمون أن العقل الأول أبدع ما دونه من العقول والأفلاك، إلى أن ينتهي الأمر إلى العقل العاشر، فهو مبدع ما تحت فلك القمر، وهذا كُله من أعظم الكفر عند الرسل وأتباعهم أهل الملل، فإن مضمون هذا أن ملكاً من الملائكة خلق كل ما تحت السماء، وملكاً فوقه خلق كل ما سوى الله سبحانه، وهذا من أعظم الكفر في دين المرسلين، وأهل الملل المسلمين، واليهود، والنصارى، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ لَا يَسْـَٔفُونَہُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِہِ يَعْمَلُونَ ﴿٦٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيہِم وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرْضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشِيَّتَيْہِ مُّشْفِقُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦ - ٢٨].

فأخبر أن الملائكة لا تسبقه بالقول، ولا تعمل إلا بأمره، فضلاً عن أن يكون ملكٌ خلق كل شيء»^(١).

٧ - بطلان قولهم: (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد).

وذلك من وجهين:

أ - مناقضة هذا القول لما في العالم من كثرة.

فقول أصحاب نظرية الفيض بأن الواحد لم يصدر عنه إلا واحد يلزم عنه أن الواحد الثاني لا يصدر عنه إلا واحد، وهكذا حتى يتسلسل الأمر، ويكون كل ما في العالم إنما هو واحد عن واحد، وبطلان ذلك مما يعلم بالضرورة.

(١) الجواب الصحيح (٥/ ٢٥ - ٢٦)، وانظر: الصفدية (١/ ٨).

وإن كان شيء من تلك الصادات قد صدر عنه أكثر من واحد، فإنه لا يصدق عليه أنه واحد، فمصدره يجب ألا يكون واحداً، ومصدر المصدر كذلك، وهكذا، مما يلزم منه ألا يكون في الوجود واحد، وهذا غاية إلحاحهم^(١).

بل الحق أن ما زعمه الفلاسفة من الواحد البسيط هو مما لا يمكن أن يصدر عنه شيء أصلاً، فإن «هؤلاء جعلوه واحداً، وجعلوا العالم معلولاً عنه، وقالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهذا باطل، فإن الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شيء، بل الواحد الذي قدروه إنما يوجد في الأذهان، لا في الأعيان»^(٢).

قال الفيلسوف أبو البركات البغدادي ضمن رده على أصحاب نظرية الصدور: «وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علّة ومعلولاً على نسقٍ من لدن الأول إلى المعلول الأخير، ولا تتكثّر إلا طولاً، حتى يكون (أ) علة (ب)، و (ب) علة (ج)، و (ج) علة (د)، وكذلك إلى المعلول الأخير كائناً ما كانت، وما كان يوجد في الوجود موجودان معاً إلا وأحدهما علة للآخر أو معلول، ونحن نرى في الوجود أشخاصاً لا يتناهى عددها ليس بعضها علّة لبعض، ولا معلولاً له، كالإنسان والفرس... فمن أين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الأول»^(٣).

ب - مناقضة هذا القول لما في العالم من صدور الواحد عن اثنين.

وذلك أن الصوادر المعلومة في العالم إنما تكون بصدور واحد عن اثنين، وأما الواحد فلا يمكن أن يصدر منه واحد.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٢٨٨).

(٢) الصفدية (١/٢١٦).

(٣) المعبر في الحكمة (٣/١٥١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله مبيناً ذلك: «ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه، ولا بد من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إذا شاء إلا الله وحده، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩] ، أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.

ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: كان جاهلاً، فإنه ليس في الوجود واحدٌ صدر عنه وحده شيء - لا واحدٌ ولا اثنان - إلا الله الذي خلق الأزواج كُلَّها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون، فالنار التي خلق الله فيها حرارة لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق... والشمس التي يكون عنها الشعاع لا بد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه»^(١).

وعلى هذا فنظرية الصدور التي قرروها هي من أبطل الباطل، وذلك لوجوه، ومنها:

- ١- أنها تضمنت صدور جواهر عن جوهر واحد، وهذا لا يعقل كما سبق.
- ٢- أنها تضمنت صدور جوهر من جوهر من غير جزء منفصلٍ عنه، وهذا لا يعقل أيضاً.

وما ذكروه من أمثلة لهذا الصدور (كصدور الحرارة عن الحار، والبرودة عن البارد، والشعاع عن الشمس، وحركة الخاتم عن حركة اليد، وغير ذلك)، فإنه يجاب عنها بالإبطال والقلب:

أما الإبطال فبأن يقال: إن قياسهم هذا قياس مع الفارق، وهو قياس باطل، والفارق يتبين من وجهين:

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١١٢ - ١١٣).

١- أن نسبة الصادر إلى المصدر عنه في أمثلتهم ليست نسبة مفعول إلى فاعله (كما هو الحال في خلق الله للعالم)، بل هي نسبة شرط إلى مشروطه، (فشرط حركة الخاتم أن تتحرك اليد، وليست اليد فاعلة للخاتم)، وهذا فرق مؤثر بين طرفي القياس، فيكون باطلاً.

٢- أن المصدر الذي في أمثلتهم إنما هو من صدور الأعراض (كصدور الحرارة عن الحار، والبرودة عن البارد)، وليس من صدور الأعيان (كما هو الحال في خلق الله تعالى - القائم بنفسه - لهذا العالم الذي هو عين من الأعيان القائمة بنفسها)، وهذا فرق آخر مبطل للقياس.

وأما قلب الاستدلال، فيتبين بما قرره شيخ الإسلام رحمته من أن الأمثلة التي ذكروها لا بد أن تكون من أصلين أيضاً، لا من أصل واحد، ولعله يشير رحمته إلى أن ما ذكروه من المصادر في أمثلتهم (اليد، الشمس) لا يصدق عليها وصف الوحدة على حسب تقرير الفلاسفة، بل هي مركبة من أجزاء كثيرة.

كما أن المصادر في هذه الأمثلة (كالشمس، وحرارة المصدر أو برودته) هي سابقة على ما صدر منها، كما هو معلوم حديثاً من تقدم طلوع الشمس بالفعل على وصول ضوئها للأرض^(١)، وما هو معلوم بالحس من تقدم حرارة نفس المصدر الحار على حرارة ما ينبعث منه من حرارة، بخلاف ما زعموه من نظرية المصدر التي ليس فيها تقدم زمني بين المصدر والصادر.

- ومما سبق يتبين أن ما ذكروه من التولد العقلي ممتنع غاية الامتناع، وهو أشد امتناعاً من قول اليهود والنصارى ومشركي العرب ممن افترى الولد لله، وذلك من وجوه:

(١) بل إن شيخ الإسلام على تقدمه قد أشار إلى تأخر الشعاع عن الشمس، كما في منهاج السنة النبوية (١/٢٢٢).

١ - أن أولئك (اليهود والنصارى ومشركي العرب) قد أثبتوا ولادة حسية، ومع أن هذا باطل في غاية البطلان، إلا أن ما أثبتوه معقول، وهؤلاء (الفلاسفة) قد ادَّعوا تولُّداً عقلياً باطلاً من كل وجه، ولا يعقله الذهن بحال، إذ الولادة الحسية تُعقل في الأعيان القائمة بنفسها، وأما الولادة العقلية فلا تعقل في الأعيان أصلاً.

٢ - أن أولئك قد أثبتوا ولادة من أصلين، وهذه هي الولادة المعقولة، وهؤلاء أثبتوا ولادة من أصل واحد، وهي لا تعقل.

٣ - أن أولئك قد أثبتوا ولادة بانفصال جزء، وهذا معقول، وهؤلاء أثبتوا ولادة بدون ذلك، وهو لا يعقل.

٤ - أن أولئك أثبتوا ولادة قاسوها على ولادة الأعيان للأعيان، وهؤلاء أثبتوا ولادة قاسوها على تولد الأعراض عن الأعيان، والثاني أشد بعداً من الأول.

فُعَلِّم أن قول أولئك أقرب إلى المعقول، وهو باطل، كما بيّن الله فساده، وأنكره، فقول هؤلاء أولى بالبطلان^(١).

- ومن أفسد ما قالوه في هذا الشأن زعم بعضهم - ممن رام التقريب بين الدين والفلسفة - أن تلك العقول والنفوس التي أثبتتها الفلاسفة هي الملائكة في لسان الأنبياء، وهذا من أبطل الباطل، فإن ما ابتدعوه من تلك العقول، وما ذكروه من أحكامها وقدمها وصدورها عن الأول وغير ذلك هو مما لا يصح نسبه للملائكة بحال، والأدلة مناقضة له.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وقد ذهب الفلاسفة أهل المنطق إلى جهالات، [مثل] قولهم: إن الملائكة هي العقول العشرة، وإنها قديمة أزلية،

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨٩/١٧ - ٢٩١)، الصفدية (١/٢١٦ - ٢١٧).

وإن العقل رب ما سواه، وهذا شيء لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركي العرب، ولم يقل أحد إن ملكاً من الملائكة رب العالم كله... ويقولون: إن الملائكة هي العقول العشرة أو القوى الصالحة في النفس، وإن الشياطين هي القوى الخبيثة وغير ذلك مما عرف فساده بالدلائل العقلية بل بالضرورة من دين الرسول، فإذا كان شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم فأى كمال للنفس في هذه الجهالات»^(١).

● المسألة الثانية: بياح دليل التركيب عند المعتزلة، وأثاره.

لقد كانت فرقة المعتزلة من أشهر الفرق التي نقل عنها استعمال دليل التركيب، حيث تلقفوا هذا الدليل من الفلاسفة - كما سبق - ثم بنوا عليه مذهبهم في النفي، وإن كانت عمدتهم الكبرى في نفيهم لصفات الباري هي طريقة الأعراض وحدوث الأجسام^(٢).

وقد كان أوّل من نُقل عنه استعمال حجة التركيب منهم هو مؤسس مذهبهم: واصل بن عطاء^(٣)، حيث روي عنه أنه كان يقول: «من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»^(٤)، فنفي الصفات عن الله تعالى؛ لأن إثباتها - فيما يزعم - يستلزم القول بتعدد الآلهة، وهذا هو دليل التركيب، ثم إن هذا

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٠٥/٩)، وانظر: الجواب الصحيح (٢٥/٥)، درء تعارض العقل والنقل (٣٥/١).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٠١/١).

(٣) هو واصل بن عطاء أبو حذيفة المخزومي مولاهم البصري الغزال، وقيل ولاؤه لبني ضبة، إمام المعتزلة، ولد سنة ثمانين بالمدينة، وكان هو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، وله مؤلف في التوحيد، وكتاب المنزلة بين المنزلتين، مات سنة إحدى وثلاثين ومائة.

انظر: وفيات الأعيان (٧/٦) سير أعلام النبلاء (٥/٤٦٤).

(٤) نقل عنه ذلك الشهرستاني في: الملل والنحل (٤٦).

الدليل قد شاع من بعده عند سائر المعتزلة.

وقد نقل الإمام أحمد عن الجهمية أنهم احتجوا بهذا الدليل على نفي الصفات، حيث قال: «قالت الجهمية لنا - لَمَّا وصفنا الله بهذه الصفات - : إن زعمتم أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتُم بقول النصارى، حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته، فقلنا: لا نقول: إن الله لم يزل وقدرته، ولا نقول: ولم يزل ونوره، ولكن نقول: لم يزل بقدرته وبنوره»^(١).

وفيما يلي بيان لنظم هذا الدليل عند المعتزلة، وما لزم عليه عندهم.

أولاً: نظم دليل التركيب عند المعتزلة.

يمكن أن نصوغ دليل التركيب عند المعتزلة كما يلي:

- ١- إثبات الصفات لله يستلزم وقوع التركيب والتعدد في ذات الله تعالى.
- ٢- ووقوع التركيب والتعدد في ذات الله باطل؛ وذلك لأمر:
 - أ- منافاته لقدم الله. ب - منافاته لتوحيد الله واستلزامه للتجسيم.
 - ج- منافاته لغنى الله.
- ٣- والنتيجة: وجوب نفي الصفات جميعاً عن الله؛ لأن بطلان اللازم من إثباتها يدل على بطلان الملزوم^(٢).

هذه خلاصة دليل التركيب عند المعتزلة، وسيأتي بإذن الله تفصيل

(١) الردُّ على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٨٠)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٤٦٣/١).

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٨٥/١)، شرح الأصول الخمسة له (٢١٦ - ٢١٨)، وانظر كذلك: درء تعارض العقل والنقل (١١٤/٧)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٥٩/١)، الجواب الصحيح (٤٧٩/٤).

المقدمة الثانية منه، وهي ما زعموه من كون التركيب ينافي قدم الله وتوحيده وغناه.

ثانياً: أثر استعمال دليل التركيب عند المعتزلة.

لقد نفت المعتزلة جميع صفات الباري تعالى اعتماداً على دليل التركيب. فهم قد نفوا عن الله تعالى ما كان ذاتياً من الصفات، كالعلم والقدرة والسمع والبصر، - وهي التي أثبتها الأشاعرة، وسمّوها الصفات المعنوية - ولكن المعتزلة قد رأوا أن إثباتها يستلزم وصف الباري بالتركيب والتمثيل، فعندهم أن «كلّ من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه مُمَثَّل، فمن قال: إن الله علماً قديماً، أو قدرة قديمة، كان عندهم مُشَبَّهاً ممثلاً؛ لأن القدم - عند جمهورهم - هو أخصُّ وصف الإله، فمن أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مثلاً قديماً، فيسمونه مُمَثَّلاً بهذا الاعتبار»^(١).

وكذلك نفوا الصفات الأخرى، كصفات الله الفعلية الاختيارية، من مثل صفة الاستواء على العرش^(٢)، والمجيء لفصل القضاء^(٣).

كما نفوا أيضاً صفات الله الذاتية الخبرية، من مثل صفة الوجه، واليدين، والعينين، والساق^(٤)، وهذا ما اشتركوا فيه مع عامّة الأشاعرة في نفيه.

وعلى هذا فإن ما قد يوجد في كلام بعض المعتزلة من إضافة بعض المعاني لله، فإنهم لا يضيفونها من باب إضافة الصفة للموصوف، ولكنهم

(١) التدمرية لابن تيمية (١١٧)، وضمن مجموع الفتاوى (٧٠/٣)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٤٦/٥) (١١٤/٧، ١٢٢)، بيان تلبيس الجهمية (٤٦٣/١)، الجواب الصحيح (٤٧٩/٤)، وانظر كذلك: المغني لعبد الجبار (٣٤١/٤).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٦).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٩).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٧ - ٢٢٩).

يفسرونها بما لا يستلزم التركيب وتعدد القدماء الذي نفوه، وإن كان إثبات الصفات لازماً لهم على التحقيق^(١)، إلا أنهم لم يلتزموه.

فمن أثبت منهم أن الله علماً، فإنه لم يثبت على أنه معنى وصفة قائمة بالذات^(٢)، بل إن منهم من يقول: «إن الله لم يزل عالماً لنفسه، لا يعلم سواه قديم»^(٣)، ومنهم من يقول: «إن علم الله هو الله»^(٤)، ومنهم من قال بغير ذلك، إلا أنهم قد اتفقوا على أنه تعالى ليس عالماً بعلم قديم؛ وعلّة ذلك عندهم: هو «فساد قدم الاثني»^(٥).

وبمثل ذلك قالوا في سائر الصفات، فمنهم من رجع جميع الصفات إلى الذات، فجعلوه عالماً بذاته، قادراً لذاته، «فزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات: عالماً، وبالمقدورات: قادراً، إلى غير ذلك»^(٦).

وقريب من ذلك قول من قال: إن الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وكذلك حياته، وسمعه، وبصره، وحكمته، وقدمه، وعزته، وعظمته، وجلاله، وكبرياؤه، وسائر صفات ذاته^(٧).

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٧٥).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٩٤ - ١٩٧).

وقال أبو الحسن الأشعري: «قال أكثر المعتزلة، والخوارج، وكثير من المرجئة، وبعض الزيدية: إن الله عالم قادر حيٌّ بنفسه، لا يعلم وقدرة وحياء» مقالات الإسلاميين (١٦٤).

(٣) الانتصار لابن الخياط (١٠٨).

(٤) الانتصار لابن الخياط (١٦٧)، وانظر: نفس المرجع (١٢٨، ١٨٥).

(٥) الانتصار لابن الخياط (١٧١)، وانظر: نفس المرجع (١٦٨ - ١٧٢).

(٦) شرح العقائد النسفية للفتازاني (١٠١).

(٧) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٥، ١٨٨، ٤٨٤)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٨٠)، الملل والنحل له (٤٤، ٤٩ - ٥٠، ١٨٥)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٣٨).

ومنهم من صرح بالقول المتناقض، فقال: إن الله عالمٌ، قادر، حيٌّ، ولكنه لم يثبت له علماً، ولا قدرةً، ولا حياةً، ولا سمعاً، ولا بصراً، بل قال: إنه عالمٌ لا يعلم، وقادر لا بقدرة، وحيٌّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يُسمَّى به من الأسماء^(١).

ومنهم من جعل إثباته للصفات بمعنى إثبات الذات، مع نفي نقيض الصفة، دون أن يتضمن ذلك أي معنى ثبوتي، فقال: معنى القول بأن الله عالم: إثبات ذاته، ونفي الجهل عنه، ومعنى القول بأنه قادر: إثبات ذاته، ونفي العجز عنه، وكذا القول في سائر الصفات^(٢).

بل إن منهم من قد صرح بقول الفلاسفة من أن معنى كونه قادراً هو معنى كونه عالماً، وفسر الجميع بما يرجع إلى الذات^(٣).

قال الحسين بن القاسم العياني الزيدي: «إن قدرة الله هي الله سبحانه، وكذلك علمه هو، فقدوته علمه، وعلمه قدرته، وقدرته حياته، وحياته قدومه، وقدمه حياته، فافهم هذه الصفات الأربع فإنها هي الله وحده»^(٤).

ومنهم من رَجَعَ هذه الصفات إلى المخلوقات، فجعل العلم بمعنى المعلوم، والقدرة بمعنى المقدور^(٥).

وكذلك قولهم في الصفات الخبرية، كالوجه واليدين، حيث نفوا هذه

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٥ - ١٦٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٦٦ - ١٦٧)، الكافي للكليني الرافضي (١/١٠٧)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٣٧).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٨)، المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٨٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٨٠).

(٤) كتاب الأدلة ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٢٠١).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين (١٨٨)، كتاب الأدلة ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين ابن قاسم العياني الزيدي (٢٠٠).

الصفات، وقالوا فيها بنحو ما قالوه في غيرها، فمنهم من قال: إن وجه الله هو هو، ومنهم من فسرها بالمخلوقات، كتفسير اليد بالقدرة أو النعمة^(١).

والذي يجمع بين هذه الأقوال وغيرها مما قالته المعتزلة - ومن تبعهم كالرافضة - هو نفي إضافة الصفات الثبوتية كلها لله، ونفي أن تكون هناك معانٍ قائمة بذاته سبحانه، وهذا مما اتفقت عليه سائر طوائف المعتزلة^(٢)، وذلك لثلا يلزم التركيب والتجزؤ وتعدد القدماء^(٣).

● المسألة الثالثة: بياح دليل التركيب عند الأشعرية والماتريدية.

أولاً: نظم دليل التركيب عند الأشعرية والماتريدية.

لم تكن طريقة الأشاعرة في نظمهم للدليل التركيب بعيدة عن طريقة أسلافهم من المعتزلة والفلاسفة^(٤)، فقد استعمل الأشعرية دليل التركيب

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٥ - ١٦٦، ٥٢١ - ٥٢٢).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي (٩٣)، الملل والنحل للشهرستاني (٤٥، ٥٠)، شرح الأسماء الحسنی للرازي (٣٧ - ٣٨).

(٣) انظر: نهاية الإقدام (١٩٢).

ولم أذكرها هنا بيان بطلان أقوال المعتزلة المترتبة على دليل التركيب كما فعلته في شأن الفلاسفة، وذلك لأمر:

١- أنه قد تقدم طرف من ذلك في مبحث دليل الحوادث.

٢- أن أقوال المعتزلة المبنية على دليل التركيب غالبها تتعلق بالصفات، وسيأتي بحث الصفات في باب مستقل، بخلاف الحال عند الفلاسفة، فإن أقوالهم المبنية على دليل التركيب لم تنحصر في الصفات، بل تناولت مسائل أخرى مهمة كان من الضروري إفرادها بالبيان والنقض، كزعمهم أن الله لم يصدر عنه إلا شيء واحد.

٣- أن المعتزلة يشتركون مع الفلاسفة في كثير من أقوالهم في الصفات، كإنكارها وردّها إلى الذات، فنقد قولهم مقارب لنقد قول الفلاسفة.

(٤) اعترف الجويني بقرب مذهبه من مذهب الفلاسفة في التوحيد ونفي التكثر والتعدد، انظر: الشامل له (٣٤٧).

بطريقة مقارنة لطريقة المعتزلة في استعماله، وإن اختلفوا معهم في بعض لوازمه وآثاره.

ودليل التركيب عند الأشعرية والماتريدية ينتظم بمقدمتين ونتيجة:

١- فالمقدمة الأولى: أن وصف الله تعالى بالصفات الخبرية (كالوجه واليدين) يستلزم وقوع التركيب والتعدد والتَّبَعُض في ذات الباري سبحانه.

وكذلك وصفه تعالى بالعلو الذاتي يستلزم أن يكون متحيزاً، والتحيز يستلزم التركيب.

٢- والمقدمة الثانية: أن وقوع التركيب في ذات الله باطل، وذلك لأمر، ومنها:

أ - منافاته لتوحيد الله. ب - استلزامه للافتقار. ج - استلزامه التجسيم والتمثيل.

٣ - والنتيجة: وجوب نفي الصفات الخبرية عن الله (كالوجه واليدين)، وكذلك علوه الذاتي، وسائر الصفات الفعلية الاختيارية، كاستوائه على العرش لهذه اللوازم الباطلة من إثباتها.

وسياتي بيان المقدمة الثانية عند الكلام على التجسيم، وعلى أدلتهم في نفي التركيب.

ثانياً: أثر استعمال دليل التركيب عند الأشاعرة والماتريدية.

لقد كان الأثر البارز لاحتجاج الأشاعرة والماتريدية بدليل التركيب هو نفيهم لغالب صفات الله تعالى.

فقد نَفَوْا عن الله تعالى ما وصف به نفسه من الصفات الذاتية الخبرية، كنفيتهم لصفة اليدين، والوجه، والقدم، والإصبع، وغيرها عن الله تعالى،

كل ذلك اعتماداً على «أن الله واحد في ذاته، ليس بذوي أجزاء وأبعاض»^(١).
قال الرازي - ضمن كلامه على نفي الصفات الخبرية عن الله (كالعينين، واليدين، والساق) - : «لو كان [الله تعالى] مُرَكَّباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى الرجل، وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً»^(٢).

فهؤلاء قد عمدوا إلى نفي ما أثبتته الله لنفسه من الوجه واليدين ونحوها، فأطلقوا عليها الأسماء المُنفَّرة، كالجوارح، والأعضاء، والأبعاض، ثم توصلوا بذلك إلى نفيها عن الله، فهم «يقولون: نحن ننزهه عن.. الأبعاض... ومرادهم بتنزيهه عنها: أنه ليس له وجه، ولا يدان، ولا يمسك السماوات على أصبع، والأرض على أصبع، والشجر على أصبع، والماء على أصبع، فإن ذلك كله أبعاض، والله مُنَزَّهٌ عن الأبعاض»^(٣).

كما أنهم قد نفوا العلو الذاتي لله تعالى بحجة التركيب، وعللوا ذلك بأن العلو الذاتي يستلزم التَّحْيِيزَ، والمتحيز لا يكون إلا مُرَكَّباً.
وقد قال الرازي في ذلك: «لو كان إله العالم متحيزاً لكان مُرَكَّباً، وهذا مُحال، فكونه متحيزاً مُحال»^(٤).

كما أنهم قد نفوا صفات الله الفعلية الاختيارية، واعتمدوا في نفي بعضها على حجة التركيب، ومن ذلك: نفيهم صفة الاستواء على العرش اعتماداً على هذه الحجة.

فقد قال الرازي ضمن كلامه في نفي وتحريف صفة الاستواء: «الجالسُ

(١) أصول الدين للبغدادي (٧٥) .

(٢) أساس التقديس (٢٥)، وانظر: نفس المرجع (٧٠ - ١١٠)، المحصل له (٣٦٥).

(٣) الصواعق المرسله (٣/ ٩٣٤ - ٩٣٥).

(٤) أساس التقديس (٣٨ - ٣٩)، وانظر: المحصل له (٣٥٩ - ٣٦٠).

على العرش لا بد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش، فيلزم كونه في نفسه مؤلفاً ومركباً، وذلك على الله تعالى محال^(١).

بل إن الرازي قد استعمل هذه الحجة في نفي جميع الصفات الفعلية عن البارئ تعالى، فيما أسماه بنفي التغير عنه^(٢)، وستأتي الإشارة إلى ذلك عند بيان أدلتهم.

ومما يلزم الإشارة إليه في هذا المقام أن ما أثبتته الأشاعرة من الصفات فإنما أثبتوه على وجه لا يستلزم التركيب، وذلك كإثباتهم لصفة الكلام لله تعالى، حيث زعموا أن كلام الله معنى نفسي واحد قديم، ونفوا أن يكون بحرف وصوت، وذلك لئلا يلزم عليه التركيب، ومثل ذلك يقال في بقية ما أثبتوه، كصفتي السمع والبصر وغيرهما^(٣).

● المسألة الرابعة: معنى التجسيم، ومجمل مذهب الفرق فيه.

أولاً: معنى الجسم في اللغة

لفظ الجسم في اللغة يطلق على: الجسد والبدن، كما ذكر ذلك جمع من أئمة اللغة، كالأصمعي وأبي زيد.

وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤].

وقال: ﴿وَزَادَهُمْ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

وقد جسّم الشيء إذا عَظّم، فهو جَسِيمٌ، وجُسامٌ (بالضم)، والجسيم

(١) أساس التقديس (١١٨).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (٣٢/١٦٥).

(٣) انظر: قواعد العقائد للغزالي (١٨٢ - ١٨٦)، الاقتصاد في الاعتقاد له (١١٦)،

المحصل للرازي (٤٠٣).

عظيم البدن، والأجسم هو الأضحَمُ.

فالحاصل أن الجسم في اللغة يدور حول معنى الكثافة والغلظ، كما هو الحال في الأجساد ونحوها، ثم قد يُراد بالجسم نفس الجسد الغليظ القائم بنفسه، وقد يراد به قدر الجسد وغلظُه، وكثافته، كما في الآيتين السابقتين، وكما يقال: لهذا الثوب جسم^(١).

ثانياً: معنى الجسم عند المبتدعة

وأما (الجسم) في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين فقد أخذ معنى أوسع من معناه اللغوي السابق، حيث أطلقوا هذا اللفظ على معانٍ لم يُعهد عن العرب أن سمّوها جسماً، وذلك كالهواء، ولهيب النار، وغير ذلك.

وهؤلاء قد أدخلوا كل ما كان مُرَكَّباً ومؤلفاً تحت لفظ الجسم، ومن هنا يتبين التداخل بين مطلب التركيب والتجسيم عند المتكلمين، وأن مرادهم بنفيهما عن الله متقارب، فينفون الجسم ويريدون به نفي التركيب والعكس.

ومنهم من أطلق على كل ما كان قائماً بنفسه أو موجوداً أنه جسم، وهذا هو المشهور عن الكرامية، ونُقِلَ عن هشام بن الحكم الرافضي، ومن هنا أطلقوا لفظ الجسم على الله تعالى، كما سيأتي تفصيله.

ومن المتكلمين من أطلق الجسم على ما كان له مقدار، أو ما كان ذا أبعاد ثلاثة، كما أن منهم من أطلق على كل ما يُشار إليه إشارة حسية أنه

(١) انظر: الصحاح للجوهري، مادة (جسم)، (٥/١٨٨٧)، تهذيب اللغة للأزهري (١٠/٣١٦)، معجم مقاييس اللغة (١/٤٥٧)، القاموس المحيط (١٤٠٦)، لسان العرب (٩٩/١٢)، تاج العروس (٣١/٤٠٤ - ٤٠٥)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢/٣) (٦/١٠٢) (١٢/٣١٦)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى (١٧/٣١٣ - ٣١٥، ٣٤٢)، منهاج السنة النبوية (٢/١٩٨ - ١٩٩، ٥٣٠)، درء تعارض العقل والنقل (١/١١٩)، الجواب الصحيح (٤/٤٢٨ - ٤٢٩).

جسم أيضاً.

على أن بين القوم نزاعات طويلة في كثير من مباحث الجسمية، كنزاعهم في الجسم هل يتركب من جواهر متناهية، كما يقوله أصحاب الجوهر الفرد، أو أنه ينقسم إلى ما لا نهاية، فيكون مركباً من المادة والصورة، وهل يطلق على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة، أو على ما كان في ثلاث جهات، وهل الجسم هو المؤلف من جوهرين أو أكثر، وغير ذلك من المسائل التي تنازعوها فيها، إما نزاعاً لفظياً، أو معنوياً عقلياً^(١).

ثالثاً: مذاهب المبتدعة في إثبات لفظ الجسم أو نفيه عن الله

لما أحدثت الجهمية نفاة الصفات الكلام في الجسم، صار أهل البدع فيه على مذهبين:

المذهب الأول: من أثبت الجسم لله تعالى.

وأول من أطلق هذا اللفظ على الله تعالى هم غلاة الشيعة، كهشام بن الحكم الرافضي، وهشام بن سالم الجواليقي، وغيرهما، كما قال بإثبات الجسم طائفة الكرامية^(٢).

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/١٩٩، ٥٣٠، ٥٤٧ - ٥٤٩، ٥٥٢)، دره تعارض العقل والنقل (١/١١٨ - ١١٩) (٤/١٤٦)، الجواب الصحيح (٤/٤٢٨ - ٤٢٣)، بيان تلبس الجهمية (١/٦٢٥) (٢/٤٩٩)، التدمرية ضمن مجموع الفتاوى (٣/٣٣) (٦/١٠٢ - ١٠٣) (١٢/٣١٦ - ٣١٧)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى (١٧/٣١٥ - ٣١٧، ٣٤٢ - ٣٤٣)، وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (٤/٣٠٤)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢١٨)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١١٩ - ١٢٠)، التعريفات للجرجاني (١٠٣ - ١٠٤)، الكليات للكفوي (٤٤٤ - ٣٤٥)، المسامرة شرح المسامرة (٥٢).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٣١)، تلبس إبليس (١٠٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١١٩)، أساس التقديس (٦٥)، غاية المرام للآمدي (١٨٠)، أبقار =

والذين أثبتوا الجسم لله تعالى لهم قولان:

القول الأول: قول عامتهم، حيث قالوا: إنه جسم لا كالأجسام، كما يقال: إنه ذات لا كالذوات وموصوف لا كالموصوفات، وشيء لا كالأشياء.

وهؤلاء يقولون: إنه في حقيقته ليس مثل المخلوقات بوجه من الوجوه.

وهم يفسرون الجسم بأنه ما كان قائماً بنفسه، أو ما كان موجوداً، إلا أنهم يقولون: إنه ذو أبعاد ثلاثة.

كما أنهم يقولون: إن حقيقته مخالفة لسائر الحقائق، فيمتنع عليه أن يجوز عليه ما يجوز عليها من عدم، أو فناء، أو تفرق، أو تبعض، ونحو ذلك.

وعلى هذا فهل يكون نزاع هؤلاء مع نفاة الجسم نزاعاً لفظياً؟ يبين ذلك شيخ الإسلام رحمته الله بقوله: «هؤلاء الذين نزهوه عما يمتنع عليه من مماثلة المخلوقين وسموه جسماً نزاعهم مع النفاة قد يكون لفظياً، كنزاع النصارى في لفظ الجوهر، وقد يكون عقلياً، كنزاعهم في المشار إليه: هل هو مرگب من الجواهر المنفردة، أو من المادّة والصورة، أو لا من هذا ولا من هذا»^(١).

القول الثاني: قول غاليتهم، ممن قال: إنه جسم كالأجسام، ووصفوه بخصائص المخلوقات، حتى حُكي عن بعضهم أنه قال: هو لحم وعظم، ومنهم من قال: هو على هيئة السبيكة البيضاء، وإن حدّ طوله كعرضه وعمقه، وإنه نور ساطع كالسبيكة، يتلأأ كاللؤلؤة المدورة، وإنه ذو لون،

= الأفكار له (١٢/٢)، منهاج السنة النبوية (٧٢/١ - ٧٣) (٢/٢١٧ - ٢٢٠، ٥٠٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/١٨٦، ١٩٦) (٦/٣٦) (١٣/١٥٣ - ١٥٤، ٣٠٥)، المسامرة شرح المسامرة (٥٢).

(١) الجواب الصحيح (٤/٤٣١)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/١١٩ - ١٢٠).

وطعم، وريح، ومجسه، ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم علّواً كبيراً، وقد نقل هذا المذهب عن غلاة الرافضة، كهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، وغيرهما^(١).

المذهب الثاني: مَنْ نَفَى الْجِسْمَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى.

وأول من أظهر هذا القول في الإسلام هو إمام الجهمية: الجهم بن صفوان^(٢)، ثم تبعه على هذا الإطلاق عامّة فرق النفاة، من الفلاسفة، والجهمية، والمعتزلة، والأشعرية وغيرهم، على تفاوت بينهم في مضمون هذا النفي ولوازمه^(٣).

(١) انظر: بيان تلبس الجهمية (١/٥٠ - ٥٢، ٤٠٠، ٤٠٧ - ٤٠٩)، منهاج السنة النبوية (٢/١٩٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٨٨) (٥/٤٢٨)، (٦/٣٥ - ٣٦)، المنتقى من منهاج الاعتدال (٨٣)، البدء والتاريخ للمقدسي (٥/١٤١)، وكذلك: الشامل للجويني - ت: النشار (٢٨٨ - ٢٨٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١١٩)، أساس التقديس للرازي (٦٥)، أبحار الأفكار للآمدي (٢/١٢)، وانظر من كتب الرافضة: الكافي للكليني (١/١٠٥ - ١٠٦)، بحار الأنوار للمجلسي (٣/٣٠٣)، نور البراهين لعنمة الله الجزائري (١/٢٥٥)، شرح أصول الكافي للمازندراني (٣/٢٢٧ - ٢٣٩)، معرفة رجال الحديث للخوئي (٢٠/٣١٩)، وقد وقع بعض الاختلاف فيما نقل عن هشام بن الحكم الرافضي من بعض مقالاته وفي مرتبة غلوه في التجسيم بما لا حاجة لبسطه هنا، وكذا هشام الجواليقي، انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/١١٩ - ١٢٠)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥/٤٣٥)، والفتاوى الكبرى له (٥/١٥١)، بيان تلبس الجهمية (١/٤٠٧ - ٤١٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/١٥٤).

(٣) وأقوال الفلاسفة والمتكلمين في نفي الجسم أكثر من أن تحصر، ولا يكاد يخلو منه جزء كلامي أو فلسفي، وانظر على سبيل المثال: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري (٢١٨)، التوحيد لأبي منصور الماتريدي (٣٨، ٤٠)، عيون المسائل للفارابي، بواسطة الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية - د: بدوي (٢٢٢)، مشكل الحديث لابن فورك (٢٨٧، ٤٦٢)، التمهيد للباقلاني (٢٢٠)، شرح الأصول الخمسة =

فقد عقد القاضي عبد الجبار المعتزلي فصلاً عن نفي الجسمية عن الله، قال فيه: «اعلم أن الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء... [والله تعالى] لو كان جسماً لكان مُحدثاً، وقد ثبت قدمه؛ لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المُحدث يجب حدوثه لا محالة»^(١).

كما قال الرازي - ضمن كلامه على نفي الجسمية عن الله تعالى وتقرير وحدانيته - : «الجسم أقله أن يكون مُركباً من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة»^(٢)، كما بين أن «الأحد... يراد به نفي التركيب والتألف في الذات»^(٣)، وانتهى إلى القول بأن «كل مركب فهو ممكن لا واجب»^(٤)، وأن «كل مركب فهو مفتقر إلى غيره»^(٥).

= لعبد الجبار المعتزلي (٢١٧)، المحيط بالتكليف له (١٩٨ - ٢٠١)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٨٤/١)، النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٨١/٢)، عيون الحكمة له (٧٢، ٩٢)، التبصير في الدين للإسفراييني (١٥٩)، الإرشاد للجويني (٤٣)، قواعد العقائد للغزالي (٥١)، تبصرة الأدلة للنسفي (١٢٢/١)، الكشاف للزمخشري المعتزلي (١٢/٢، ٥١) (٨٢٣/٤)، أصول الدين للغزنوي (٦٧)، أساس التقديس للرازي (٢٤)، معالم أصول الدين له (٥٥)، المطالب العالية له (١٧/٢)، غاية المرام للآمدي (١٧٩)، أبقار الأفكار له (١٢/٢)، الجديد في الحكمة للمفلسف ابن كمونة (٥٤٤، ٥٥٩)، المسامرة شرح المسامرة (٥٢).

(١) شرح الأصول الخمسة (٢١٦ - ٢١٨).

(٢) أساس التقديس (٢٤).

(٣) المرجع السابق (٢٤ - ٢٥).

(٤) المرجع السابق (٢٩).

(٥) المرجع السابق (٣٨)، وحول استعمال الأشاعرة لدليل التركيب، انظر: أصول الدين للبغدادي

(٧٥)، شعب الإيمان للبيهقي (١١٩/١)، الاعتقاد له - ط: دار الآفاق (٦٣)، الاقتصاد في

الاعتقاد للغزالي (٣٩، ٧٣)، قواعد العقائد له (١٥٩)، المقصد الأسنى له (١٣٣).

بل إنه قد زعم أن الشمس والقمر ونحوهما من الأجسام ليس فيها ما يمنعها من الإلهية إلا أمور ثلاثة، وهي: «كونها مركبة من الأجزاء، وكونها محدودة متناهية، وكونها موصوفة بالحركة والسكون»، ثم قال: «فإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية، فكيف يمكن الطعن في إلهيتها!!»^(١).

وقال التفتازاني من الماتريدية: «الواجب ليس بجسم؛ لأن كل جسم مرگّب من أجزاء عقلية، هي: الجنس والفصل. ووجودية، هي: الهيولى والصورة، أو الجواهر الفردة. ومقدارية، هي: الأبعاد، وكل مرگّب محتاج إلى جزئه، ولا شيء من المحتاج بواجب»^(٢).

ولقد غلا بعض هؤلاء، حتى أطلق القول بتكفير كل من قال بالجسم من الكرامية ومن تبعهم، فضلاً عن الغلاة^(٣).

ونفي التجسيم يقال فيه ما قيل في نفي التركيب من أنه منقول عن بعض الأمم السالفة، حيث نقل القول به عن بعض قدماء الفلاسفة، كأرسطو وغيره^(٤).

والكلام في هذه المسألة سيتناول أصحاب المذهب الثاني نفاة الجسم عن الله، إذ إن القول الأول قد انقرض في الجملة، سواء قول غاليتهم من قدماء الرافضة المجسمة، أو قول ابن كرام^(٥) وأصحابه، حتى إنه لم يبق من

(١) المرجع السابق (٤١)، وينحو ذلك قال الغزالي، كما في: قواعد العقائد (١٦٠).

(٢) شرح المقاصد (٦٥/٢).

(٣) انظر: أصول الدين للبيغدادي (٣٣٧)، الفرق بين الفرق له (٢١٥ - ٢١٦)، المحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي (٢٠٠ - ٢٠٢)، المسامرة شرح المسامرة (٥٤).

(٤) انظر: شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٨، ١٩).

(٥) هو محمد بن كرام بن عراف بن حزامه بن البراء، أبو عبدالله السجستاني، إمام طائفة الكرامية، كان زاهداً عابداً، قليل العلم، مات بأرض بيت المقدس سنة ٢٥٥هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١١/٥٢٣)، ميزان الاعتدال (٦/٣١٤).

كتبهم ما يعتمد عليه في إثبات أقوالهم، بل إن مذاهبهم قد نُقِلت من كتب غيرهم، بخلاف أقوال نفاة الجسم، فإنها تمثل عامة ما بقي من كتب الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية ومن تبعهم حتى اليوم.

رابعاً: آثار نفي التجسيم على أقوال المبتدعة

لقد سبق البيان بأن نفي المبتدعة للجسم عن الباري راجع إلى نفيهم التركيب عنه تعالى، ولهذا كانت آثار النفي للتركيب والتجسيم واحدة.

وأبرز تلك الآثار هو نفي الصفات عن الله تعالى - عند الفلاسفة والمعتزلة - أو نفي بعضها - عند الأشعرية والماتريدية - لكون تلك الصفات لا تقوم إلا في جسم، وكل جسم مُرَكَّب، فلزم نفيها عن الباري تعالى^(١).

فالمعتزلة قد نفوا قيام جميع الصفات بالله تعالى؛ لأن ثبوتها عندهم يستلزم التجسيم أو التركيب، وحرّفوا نصوص الصفات عن وجهها تبعاً لذلك، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام، فيجب نفيه عن الله تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظواهرها التشبيه وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ مُعْرَضَةٌ للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال»^(٢).

وقد يبدو للناظر أول وهلة صحة هذا التنزيه العام، ولكن ماذا أراد بقوله: (ما لا يجوز إلا على الأجسام)؟

لقد بيّن عبد الجبار مراده بذلك في موضع آخر، حيث قال: «ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض: من المجاورة، والحلول، وغير

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٤)، الصواعق المرسلّة (٣/٩٨٥).

(٢) المحيط بالتكليف (٢٠٠).

ذلك من الصعود، والهبوط، والارتفاع، والانحدار، والانتقال من مكان إلى مكان... [إلى أن قال:] ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة، والمقابلة، والمماسّة والحلول، فيحصل له العلم بأنه لا يُرى، ولا يُدرك بشيء من الحواس^(١).

فيتبين من هذا أن مراده بقوله السالف هو نفي صفات الله عموماً، سواء ما كان ذاتياً، كالعلو الذاتي له، أو فعلياً، كالنزول، والإتيان، كما أدخل بنفي الجسمية: نفي رؤيته تعالى في الآخرة.

وهذا الرازي - من الأشعرية - يُقرُّ بأن الظواهر النقلية مشعرة بحصول معنى الجسمية في حق الله تعالى، ولكنه قد زعم أن ذلك معارض لما أسماه بالقواطع العقلية، ولهذا فإنه قد أعمل على هذه الظواهر قانونه في لزوم تقديم العقل على النقل^(٢)، وانتهى إلى القول بلزوم تحريف تلك النصوص - فيما سماه تأويلاً - أو تفويض العلم بها^(٣).

كما أقر التفتازاني - من الماتريدية - بأن الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت الحيز والجهة للباري تعالى، من غير أن يقع في موضع منها تصريحٌ بنفي ذلك من جنس ما جاء مكرراً في النصوص من الدلالة على وجود الصانع، ووحدته، وعلمه، وقدرته، وحقيقة المعاد، وحشر الأجساد، في عدة مواضع، وانتهى - كسابقه الرازي - إلى لزوم التأويل (التحريف) لتلك النصوص، أو التفويض، والعجيب أنه قد أقر في نفس الموضع بأن فطر العقلاء، مع اختلاف الأديان والآراء، قد أقرت

(١) شرح الأصول الخمسة - ت: د عبد الكريم عثمان (٦٦).

(٢) تقدم الكلام حول هذا القانون في مبحث: قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل.

(٣) انظر: معالم أصول الدين للرازي (٤٨)، وكذلك: شرح المقاصد للتفتازاني (٦٧/٢).

بما أقرت به الأدلة السمعية السابقة من علو الله الذاتي، ومع ذلك فإنه قد أصر على رأيه السابق من وجوب صرف تلك النصوص عن ظواهرها؛ استناداً لتلك الحجج الكلامية الفاسدة^(١).

ومما أنكره المعطلة من صفات الباري بحجة نفي التجسيم:

إنكارهم لعلو الله الذاتي على خلقه - بما سموه نفي التحيز والجهة عن الله - وعللوا ذلك بأن المتحيز لا يكون إلا جسماً، قال الرازي: «إنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر، وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وجب أن لا يكون في شيء من الأحياء والجهات»^(٢).

ومن ذلك: إنكارهم لصفات الله الذاتية الخيرية، كصفة الوجه، والعينين، واليدين، والساق، والقدم عن الله تعالى، لأنها لا تكون - في زعمهم - إلا للأجسام^(٣).

وكذلك فإنهم قد نفوا صفات الله الاختيارية الفعلية - فيما سموه بنفي حلول الحوادث - معللين ذلك بأن القبول للحوادث هو من خصائص الأجسام ومن أدلة حدوثها، فلزم نفيها عن الله تعالى^(٤).

ومن ذلك إنكارهم لاستواء الله تعالى على عرشه، وتأويل النصوص الدالة عليه - بل تحريفها - إلى معنى الاستيلاء؛ لأن الاستواء الحقيقي

(١) انظر: شرح المقاصد (٦٧/٢).

(٢) أساس التقديس (٢٥، ١١٣، ١٢١)، وانظر: معالم أصول الدين له (٤٧)، شرح المقاصد للتفتازاني (٦٦/٢).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٢٢٧ - ٢٢٩)، أساس التقديس للرازي (٧٠، ٩٠ - ١١٠)، غاية المرام للآمدي (١٣٦ - ١٣٨)، شرح المقاصد للتفتازاني (١١٠/٢)، شرح المواقف للإيجي (١٤٤/٣ - ١٤٦، ١٥٢ - ١٥٥).

(٤) انظر: معالم أصول الدين للرازي (٤٩)، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث).

عندهم لا يكون إلا للأجسام^(١)، كما نفوا صفة مجيء الله تعالى لفصل القضاء، وحرفوها إلى مجيء غيره^(٢)، ونفوا صفة نزول الله إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، وحرفوه إلى نزول ملك، أو نزول الرحمة، أو ما سوى ذلك^(٣)، وكذلك نفوا ما ثبت في النصوص من صفات الغضب والفرح ونحو ذلك؛ كل ذلك لأنه «لا يُعقل من هذه الأمور إلا ما يخصُّ الأجسام، وقد ثبت انتفاء الجسميّة، وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي»^(٤).

قال التفتازاني مبيناً علة هذه التحريفات: «وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك إنما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم...»^(٥).

ولما عدَّ هؤلاء إثبات الصفات - أو بعضها - تجسيماً، فإنهم قد أقوا على أهل الإثبات لقب (المجسمة)، وليست المجسمة - على هذا الاصطلاح - طائفة معينة، بل كل من نفى شيئاً من الصفات سمى من أثبته مشبهاً مجسماً.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فكل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات سمى من أثبت ذلك مُجَسِّمًا قائلاً بالتَّحْيِيزِ والجهة، فالمعتزلة ونحوهم يسمون الصفاتية - الذين يقولون: إن الله تعالى حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة،

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٦)، أساس التقديس للرازي (١١٧ - ١٢١) غاية المرام للآمدي (١٣٧ - ١٣٨)، شرح المقاصد للتفتازاني (١١٠/٢)، شرح المواقد للإيجي (١٤٤/٣، ١٥٠ - ١٥١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٩ - ٢٣٩).

(٣) انظر: غاية المرام للآمدي (١٤٢ - ١٤٣).

(٤) المسامرة شرح المسامرة (٥٤)، وانظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٦٧/٢).

(٥) شرح المقاصد (١١٠/٢).

سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام - يسمونهم مجسمة مشبهة
حشوية»^(١).



□ المطلب الثاني □

أدلة الفلاسفة والمتكلمين على امتناع التركيب.

مما احتج به الفلاسفة وطوائف المتكلمين على بطلان التركيب ما يلي:
١- أن القول بالتركيب والتجسيم ينافي قدم الله، ويستلزم القول بتعدد
القدماء.

وأبرز من احتج بهذه الحجة هم المعتزلة، فقد ذكر المعتزلة أن القِدَمَ هو
أخصُّ وصفٍ للربِّ تعالى، وهو الكاشف عن حقيقته؛ إذ به يُعرف تَمَيُّزُه عن
غيره، كما قرروا «أنه تعالى إنما يخالف مُخَالَفَةً بكونه قديماً»^(٢).

وكون القدم أخصَّ وصفٍ لله هو من معاهد الاتفاق عند المعتزلة، فقد
قال الشهرستاني ضمن حكايته لمذهبهم: «والذي يَعُمُّ طائفة المعتزلة من
الاعتقاد: القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته»^(٣).

ثم قالوا بعد ذلك: إن الباري لو وُصِفَ بالصفات، فيما أن تكون هذه
الصفات: حادثة، أو قديمة:

-
- (١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٠/٦)، وانظر: نفس المرجع (٤٤/٦ - ٤٥).
(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (١٩٦)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/٢٠٠)،
شرح المقاصد للتفتازاني (٧٧/٢)، درء تعارض العقل والنقل (٤٦/٥) (٩/٣٧٧)،
الاستغاثة في الرد على البكري (١٧٤).
(٣) الملل والنحل (٤٣ - ٤٤)، وانظر: حقائق المعرفة في علم الكلام - لأحمد بن
سليمان بن محمد بن المطهر الزيدي - ص (١٥٥).

- لا يصح أن تكون حادثة، لأن ذات الباري سبحانه ليست محلاً للحوادث.

- ولا يصح أن تكون قديمة؛ لأنها لو كانت قديمة لكانت مشاركة لله في أخص وصف له، وهو القدم، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله، فتكون بذلك قد شاركته في الإلهية، وهذا باطل، فلزم نفي الصفات عندهم من أجل ذلك^(١).

وبهذا يتبين مراد المعتزلة من تقريرهم لوصف الرب بالقدم، فإن «مقصود المعتزلة [أي من قولهم: إن أخص وصف الرب القدم]: أن لا يشبوا له صفة قديمة؛ لامتناع المشاركة في أخص وصفه»^(٢)، فإن «ثبوت الصفات يقتضي كثرة وعدداً في ذاته، وذلك خلاف التوحيد»^(٣).

قال القاضي عبد الجبار: «القديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته ووجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرةً عالمة، وذلك مُحال... وما أدى إليه ووجب أن يكون مُحالاً»^(٤).

وقد أجمع المعتزلة على أن القول بتعدد القدماء كفر، وأدخلوا ضمن

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٩٥ - ١٩٧)، المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٨٢/١ - ١٨٣)، كتاب الأدلة ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٢٠٠ - ٢٠١)، الملل والنحل للشهرستاني (٤٤ - ٤٥)، نهاية الإقدام له (١٩٩)، شرح المقاصد للتفتازاني (٧٦/٢ - ٧٧)، الصواعق المرسله (٩٣٧/٣)، الدين الخالص (٧٣/١).

(٢) الاستغاثة في الرد على البكري (١٧٤)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٧٧/٩)، الصفدية (٢٢٧/٢)، بيان تليس الجهمية (٤٦٣/١)، الصواعق المرسله (٩٣٨/٣).

(٣) بيان تليس الجهمية ط المجمع (١٠٢/٣).

(٤) شرح الأصول الخمسة (١٩٧).

ذلك قول من أثبت الصفات لله تعالى^(١)، بل إنهم قد كَفَرُوا الأشاعرة وغيرهم لأمر، منها: قولهم بإثبات الصفات للقديم^(٢).

وإبطال التركيب لاستلزامه تعدد القدماء وإن كان مشهوراً تقريره عند المعتزلة، إلا أننا نرى الأشاعرة والماتريدية قد استعملوا ما هو قريب من هذا الاستدلال، وذلك في نفيهم لصفات الله الخيرية، فقد قال الجويني: «إن الإله ليس بمؤلف، إذ لو كان كذلك - تعالى الله عنه وتقدس - لكان كُلُّ بَعْضٍ قائماً بنفسه، عالماً، حياً، قادراً، وذلك تصريح بإثبات إلهين»^(٣).

وبمثل ذلك قال عبد القاهر البغدادي^(٤)، وأبو المعين النسفي، والرازي، والآمدي، وغيرهم^(٥).

وقال التفتازاني الماتريدي - في مبحث عقده لنفي الكثرة عن الله - : «واستدل على نفي التركيب ... بأن كل جزء منه [أي من المركب] إما أن يكون واجباً، فيتعدد الواجب ... أو لا، فيحتاج الواجب إلى الممكن، فيكون أولى بالإمكان»^(٦).

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/٢٥٨)، شرح المواظف للجرجاني (١/٣٧٢).

(٢) انظر: شرح المواظف للجرجاني (٣/٥٦٢ - ٥٦٣).

(٣) الإرشاد (٥٢).

(٤) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله، الأستاذ أبو منصور البغدادي التميمي الإسفراييني، الأشعري، الفقيه الشافعي، الأصولي المتكلم، مات في أسفرايين سنة ٤٢٩هـ، وقد صنف كتباً كثيرة منها: أصول الدين، الناسخ والمنسوخ، الفرق بين الفرق، وغيرها. انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٠٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/١٣٦).

(٥) انظر: أصول الدين للبغدادي (٧٥)، وتبصرة الأدلة للنسفي (١/١٢٤)، والمحصل للرازي (٣٦٠)، ومعالم أصول الدين له (٤٦)، وانظر كلام الآمدي في أبحاث الأفكار (٢/١٣ - ١٤)، وقد نقله عنه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل (٤/١٨٦ - ١٨٧)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٠٩).

(٦) شرح المقاصد (٢/٦١).

فعند هؤلاء أن وصف الله بالعينين والوجه والأصابع وغيرها - مما سمّوه هم: أعضاء - يستلزم القول بتعدد الآلهة، بل إن منهم من بلغ غاية السفه حين فرض دلالة التمانع بين هذه الصفات، وجعل إثباتها مستلزماً لأن يكون كل واحدٍ منها قادراً عالمياً مريداً، وعليه فمن الممكن أن يريد أحدها تحريك شيء، ويريد الآخر تسكينه، فتتmanع، وتبطل إلهيتها، أو أن يكون بعض هذه (الأعضاء بزعمهم) حياً قادراً مريداً، وبعضها ميتاً عاجزاً، فتبطل إلهية الثاني^(١)، هكذا قالوا.

وهذا يذكرنا بما تقدم من قول إمام المعتزلة - واصل بن عطاء - : «من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»^(٢)، مما يبين التقارب الكبير بين طريقتي المعتزلة والأشعرية في استعمالهم للدليل التركيب.

٢- أن القول بالتركيب فيه إبطال للتوحيد.

لقد زعم الفلاسفة، والمتكلمون - على اختلاف طوائفهم - أن توحيد الباري يستلزم القول بنفي التركيب والانقسام عنه تعالى.

أ- فأما الفلاسفة، فقد قرر الفارابي «أن أحد المعاني التي يقال عليها الواحد هو: ما لا ينقسم، فإن كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد، من تلك الجهة التي بها لا ينقسم، فإن كان من جهة فعله، فهو واحدٌ من تلك الجهة، وإن كان من جهة كفيته، فهو واحد من جهة الكيفية، وما لا ينقسم في جوهره فهو واحدٌ في جوهره، فإذا كان الأول غير منقسم في جوهره»^(٣).

(١) انظر ذلك في: أصول الدين للبغدادي (٧٥)، وقريب منه عند الجويني في الإرشاد (٥٢ - ٥٣).

(٢) نقل عنه ذلك الشهرستاني في: الملل والنحل (٤٦).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٤)، وانظر: عيون المسائل له، بواسطة الفلسفة والفلاسفة في الحاضرة العربية - د: بدوي (٢٢٢).

كما بين ابن سينا أنه «يقال: (واحدٌ) لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل فيها إنه واحد»^(١)، فالباري - عنده - «واحد: من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم، ولا بالمبادئ المقومة له، ولا بأجزاء الحد»^(٢).

وفسر ابن سينا (الأحد) في حقّ الله تعالى بأنه الذي لا ينقسم، فقال: «لا يصح في واجب الوجود الاثنينيّة؛ فإنه لا ينقسم، لأن معنى الأحديّ الذات لا ينقسم بذاته»^(٣) «^(٤)»، ويبيّن أن «كل معنى يكون في ذاته وحقيقته واحداً فلا يتكثّر في حقيقته»^(٥)، «فهو واحدٌ، لا كثرة في ذاته بوجه، ولا تصدر عنه الكثرة»^(٦).

فابن سينا قد احتجّ باسم الله (الواحد) و (الأحد) على نفي الانقسام عنه تعالى، وإنما أراد بذلك سلب أي معنى ثبوتي عنه سبحانه، فإن «الوحدة التي يوصف بها ليست هي شيئاً يلحق ذاته، بل هو معنى سلبى الوجود»^(٧).

فالحاصل أن الفلاسفة قد جعلوا توحيد الله، واسمه (الواحد) مستلزماً لنفي التركيب عنه، والذي قد ضمّنه نفي جميع الصفات الثبوتية عنه تعالى، وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا التفسير للواحد لم يكن وليد أفكار الفلاسفة المليين - كابن سينا وشيعته - وإنما هو منقول عن قدماء الفلاسفة، من

(١) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات (٧٦/٢).

(٢) النجاة لابن سينا (٨٤/٢)، وانظر كذلك: نفس المرجع (١٢٤/٢)، حيث نسب ذلك لأرسطو.

(٣) هكذا، ويحتمل أنها: لأن معنى الأحد: الذي لا ينقسم بذاته، والله أعلم.

(٤) التعليقات (٣١١).

(٥) التعليقات (٣٢٥)، وانظر: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة -

الفصل الثالث، وكذلك: (فيما بعد الطبيعة) لعبد اللطيف البغدادي، ضمن مجموع: الأفلاطونية المحدثّة عند العرب د: بدوي (٢٥٣).

(٦) الشفا (٣٥٤/١)، الرسالة العرشية (١٦، ٢٢).

(٧) التعليقات (٣١٢).

مثل: تاليس^(١)، وفيثاغورس^(٢)، وأفلاطون^(٣)، وأرسطو^(٤)، وغيرهم.

ب- وأما المعتزلة، فإنهم قد جعلوا (التوحيد) أول أصولهم الخمسة، وسموا أنفسهم: (أهل التوحيد)، و: (الموحدون)^(٥)، وعندما فسروا توحيدهم هذا جعلوا من معانيه: أن الله تعالى لا يتجزأ ولا يتبعص^(٦)، ومعنى اسم الله (الواحد) عندهم: أنه الذي لا صفة له ولا قدرة^(٧)، وزعموا - تبعاً لذلك - أن إثبات الصفات لله تعالى يلزم منه وصفه بالتجزؤ والتبعص والتركيب، وهذا منافٍ لتوحيده، فلزم نفي الصفات عنه.

كما أنهم ذكروا أن من معاني وحدانية الله: أنه منفرد بالقدم لا ثاني له^(٨)، وهذا راجع إلى ما تقدم ذكره من نفيهم لتعدد القدماء، ولكنهم عند تفسيرهم لهذه الجملة يتبين أنهم لم يقصروها على ما يُقَرُّ به المسلمون من

- (١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٦٢/٢).
- (٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٧٤/٢ - ٧٥).
- (٣) انظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٦٤)، و: رسالة لأفلاطون الإلهي في الرد على من قال: إن الإنسان تلاشى وفني، ضمن نفس المجموع (٣٣٩).
- (٤) انظر: شرح مقالة اللام لأرسطو، والشارح هو ثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٥).
- (٥) انظر: الانتصار لابن الخياط (١٢٨)، أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٠٦)، وانظر كذلك: بيان تلبيس الجهمية (١٣٢/١، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٧٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٩٣/٧) (٤٨٧/١١)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٨٤/١).
- (٦) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٢٧٧ - ٢٧٨)، المغني له (٢٤١/١)، وانظر كذلك: الصفدية لشيخ الإسلام (٢٢٩/٢).
- (٧) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٤٦٧/١)، الجواب الصحيح (٤٧٩/٤)، الفتاوى الكبرى (٩٠/٥).
- (٨) انظر: المغني لعبد الجبار (٢٤١/١).

أوليةً الباري سبحانه، وتقدمه على ما سواه، بل إنهم قد أدخلوا ضمن ذلك القول بنفي الصفات كلها عن الله سبحانه، وزعموا أن إثبات الصفات لله يستلزم تعدد الآلهة، والتمثيل، كما تقدمت الإشارة إليه.

وهؤلاء عندما قالوا: إن القَدَم هو أخصُّ أوصاف الرب، جعلوا الاشتراك فيه يوجب التماثل، وزعموا أن وصف الله بالصفات القديمة يوجب أن تكون هذه الصفات مشاركة له سبحانه في أخص أوصافه، وهو القدم، وهذا يوجب أن تكون كل صفة من هذه الصفات مشاركة لله في سائر صفاته، فيوجب أن تكون مماثلة له، والله منزَّه عن المثل والشبيه^(١).

وبهذا قرر المعتزلة أن من أثبت الصفات لله كان ممثلاً، مجسماً، قائلاً بتعدد القدماء، وأنه لا يمكن أن يقول بوحدانية الله مع هذا الإثبات^(٢).

بل إنهم قد جعلوا القول بإثبات الصفات لله تعالى من جنس قول النصارى بتعدد الآلهة، فقد قال القاضي عبد الجبار ضمن رده على النصارى: «وجملة ذلك: أنهم إن قالوا: إن هذه القدماء الثلاثة قادرة قديمة، فهو قولٌ بثلاثة آلهة، وما دللنا به على أنه لا ثاني - من دليل التمانع وغيره - يبطل قولهم، وإن قالوا: بل القادر واحدٌ من هذه الجملة، وهذان القديمان أحدهما حياةٌ له، والآخر كلامٌ له - على نحو ما تقوله الكُلابيةُ في الصِّفات - فما نُكَلِّم به الكُلابيةُ نُكَلِّم به النصارى...»^(٣).

(١) انظر: المغني لعبد الجبار (٤/٣٤١)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٤٦).

(٢) انظر: المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة للقاسم الرسي الزيدي (٤٥ - ٤٨)، المغني لعبد الجبار (٤/٣٤٠)، شرح الأسماء الحسنی للرازي (٣١٢)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٦٦) (١١/٤٨٨)، بيان تلبیس الجهمية (١/٤٦٣، ٤٦٤)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٨٤، ٨٩، ٩٤)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٤٨).

(٣) المحيط بالتكليف (٢٨٤)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (١٨٣)، البحث عن =

فعند المعتزلة أن تكفير مثبتة الصفات أولى من تكفير النصارى، لأن النصارى قد كفروا بإثباتهم القدماء الثلاثة، وهي الأقانيم، قالوا: فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الأوصاف القديمة، أو ثمانية، وأكثر؟!^(١).

وقد نقل الإمام أحمد هذا الاستدلال عن قدماء الجهمية، حيث قال: «فقال الجهمية لنا - لما وصفنا الله بهذه الصفات -: إن زعمتم أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته، ولم يزل وعظمته، فقد قلتُم بقول النصارى، حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته»^(٢).

ومن ذلك ما ذكره الخليفة المأمون - في كتابه الذي أرسله إلى واليه إسحاق بن إبراهيم، وأمره أن يمتحن العلماء والقضاة به ليقولوا بخلق القرآن - حيث ذكر في هذا الكتاب ما نصّه: «إنه لا توحيد لمن لم يقر بأن القرآن مخلوق»^(٣)، وأن من قال بأن القرآن كلام الله غير مخلوق فقلوه «كفر صراح، وشركٌ محض»^(٤)، وقائله «معتقد للشرك، منسلخ من التوحيد»^(٥).

= أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٩ - ٧٠، ١١٤ - ١١٧)، حقائق المعرفة في علم الكلام - لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر الزيدي - ص (١٧٥)، شرح الأسماء الحسنی للرازي (٣١٢)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٩)، شرح المقاصد للفتازاني (٧٦/٢ - ٧٧)، شرح المواقف للإيجي (١/٣٧٢) (٣/٦٧، ٥٧٠).

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٩٥)، الصواعق المرسله لابن القيم (٣/٩٣٧)، شرح المواقف للجرجاني (١/٣٧٢).

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية ت: دغش العجمي (٢٨٠)، وانظر: بيان تلبیس الجهمية (١/٤٦٣)، كما حكى ذلك عنهم الإمام ابن بطه في الإبانة الكبرى - الرد على الجهمية - ت: د الوابل (٢/١٨٥ - ١٨٧).

(٣) تاريخ الطبري (٥/١٨٩).

(٤) تاريخ الطبري (٥/١٩١ - ١٩٢).

(٥) المرجع السابق.

فَعُلِمَ بهذا أن ما ادعاه المعتزلة من القول بالتوحيد، والتسمي بأهل التوحيد، إنما أرادوا به تعطيل الله عن جميع صفات كماله وجلاله، كما أن ما نفوه من التشبيه والتجسيم إنما قصدوا به إثبات شيء من تلك الصفات، حتى إن من أثبت شيئاً من الصفات لله - كالأشعرية وغيرهم، فضلاً عن أهل السنة - فإنهم يسمونه: مشبهاً مجسماً^(١).

ج- وأما الأشاعرة والماتريدية، فقد قرروا أن التركيب منافٍ لتوحيد الله، وذكروا ذلك عند تعريفهم للتوحيد، وبيانهم لمعنى اسم الله: الواحد، كما قرروه عند بيانهم لأقسام التوحيد.

فهؤلاء قد فسروا (الواحد) في حق الله بطريقة مشابهة لطريقة أسلافهم من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة^(٢)، حيث قرروا أن من معاني (الواحد) في حق الله: نفي الكثرة في الذات، وأنه لا يقبل القسمة.

فقد قال أبو بكر ابن فورك في بيانه لـ«حدّ الواحد: هو الشيء الذي لا ينقسم ولا يتجزأ»^(٣).

وقال الجويني - ضمن كلامه على وحدانية الباري - : «الباري سبحانه واحد، والواحد في اصطلاح الموحّدين: الشيء الذي لا ينقسم... والربُّ سبحانه وتعالى موجودٌ، فردٌ، مقدّسٌ عن قبول التبعض والانقسام»^(٤).

(١) انظر: بيان تلبس الجهمية (١/٤٦٥)، نقض المنطق ضمن مجموع الفتاوى (٤/١٥٠)، الإيمان الأوسط ضمن نفس المجموع (٧/٤٩٣)، المرشدة ضمن نفس المجموع (١١/٤٨٨)، وكذلك: (٨/٢٥٨) (١٤/١٨١) ضمن نفس المجموع.

(٢) انظر: بيان تلبس الجهمية (١/٤٦٨ - ٤٦٩).

(٣) الحدود في الأصول لابن فورك (١٠٦)، وانظر ما نقله شيخ الإسلام عنه في: بيان تلبس الجهمية (١/٤٦٩).

(٤) الإرشاد (٥٢)، وانظر: لمع الأدلة له (٩٨)، شعب الإيمان للبيهقي (١/١١٩)، الاعتقاد له - ط: دار الآفاق (٦٣)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩٠)، شرح =

وقال الغزالي مقررأ نفس المعنى: «ندعي أنه سبحانه واحد»، ثم قال: «الواحد قد يُطلب»^(١)، ويراد به: أنه لا يقبل القسمة، أي لا كميّة له، ولا جزء، ولا مقدار، والباري تعالى واحد، بمعنى: سلب الكميّة المصحّحة للقسمة عنه؛ فإنه غير قابل للانقسام؛ إذ الانقسام لما له كميّة، والتقسيم تَصَرُّفٌ في كميّةٍ بالتفريق، والتصغير، وما لا كميّة له لا يتصور انقسامه»^(٢).

ولمأ عدد الأشاعرة أقسام التوحيد عندهم، جعلوا من تلك الأقسام: (توحيد الذات)، وفسروه بأنه: نفي الانقسام والتركيب عن الله تعالى^(٣).

ولكن هؤلاء الأشاعرة ومن نحا نحوهم، وإن فسروا التوحيد بنحو ما فسره به المعتزلة من نفي الانقسام والتجسيم والتشبيه، إلا أنهم لم يلتزموا ما التزمه أولئك من نفي الصفات، «بل عندهم تفسير (الواحد) بذلك لا ينافي ثبوت الصفات القائمة به، وهذا من مواضع النزاع بينهم وبين المعتزلة والفلاسفة وغيرهم من الجهمية، فإن هؤلاء يزعمون أن نفي الصفات داخل في مسمى الواحد، وأما الصفاتية فينكرون ذلك»^(٤).

فتحصل بهذا أن هذه الطوائف جميعاً قد جعلت توحيد الباري مستلزماً لنفي التركيب عنه، وذلك مستلزم لنفي صفاته تعالى، كلها أو أكثرها، فهم لم يكتفوا بقصر توحيد الله على توحيد الربوبية، وإخراج توحيد الألوهية

= الأسماء الحسنی للرازي (٣١١)، التفسير الكبير للرازي (١٦٥/٣٢)، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنی للقرطبي (١٣٣، ١٧٦).

(١) هكذا، ولعل الصواب: (يطلق)، والله أعلم.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٧٣).

(٣) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (١٢١)، شرح جوهره التوحيد للبيجوري (٥٩ -

٦٠)، وانظر كذلك: بيان تلبیس الجهمية (١/٤٦٦، ٤٦٩).

(٤) بيان تلبیس الجهمية (١/٤٦٩).

منه^(١)، حتى أدخلوا في مفهوم التوحيد هذه المعاني الفاسدة، فكانت غاية التوحيد عندهم مقصورة على معرفة الله، وكانت غاية المعرفة بالله عندهم هو الجهل به على التحقيق، وإنكار ما يستحقه من نعوت جلاله وكماله، فكانوا على التحقيق والتحديد، أهل تعطيل وتلحيد^(٢)، لا أهل عدل وتوحيد.

٣- استدلالهم بسورة الإخلاص، واسمي الله: (الأحد، والحمد) على نفي التركيب والتجسيم.

وهذا راجع إلى دليلهم السابق، حيث فسروا التوحيد الوارد في سورة الإخلاص بتوحيدهم المزعوم آنفاً، وقد ذكر الرازي أن هذه السورة نزلت جواباً عما سأل النبي ﷺ عن ماهية ربه، وعن نعته وصفته، وبنى على هذا أن «هذه السورة يجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات؛ لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال المتشابه، بل وأنزلها عند الحاجة، وذلك يقتضي كونها من المُحَكَّمات لا من المتشابهات، وإذ ثبت هذا وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة يكون باطلاً»^(٣).

وهذا حقٌّ لا ريب فيه، ولكن ما هو المعنى المُحَكَّم الذي دلت عليه هذه السورة، والذي يدلُّ على بطلان كلِّ مذهب يخالفه؟

يجيب الرازي - ومن قبله ابن سينا - على هذا التساؤل بأن الأحدية في هذه

(١) كما سبق من ذكر تفسيرهم للتوحيد، ولاسم الله (الواحد)، حيث فسروه بما هو من توحيد الربوبية فقط، دون إشارة إلى المقصود الأعظم من دعوة الرسل، وهو أفراد الله بالعبادة.

(٢) انظر في وصف قولهم ب (التلحيد) و(الإلحاد): مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٢٥٨)، درء تعارض العقل والنقل (٧/١٢٧). وليُعلم أن مفهوم (الإلحاد) في لسان الشارع أوسع من مفهومه في العُرف المعاصر (إنكار وجود الإله)، فالإلحاد في لسان الشارع يدخل فيه العدول بأسماء الله وصفاته عن الحق الثابت لها، فيخل فيه نفيها وتعطيلها وتحريف معانيها، كما يدخل فيه تشبيه صفاته بصفات أحد من خلقه، انظر: بدائع الفوائد (١/١٧٩-١٨٠).

(٣) أساس التقديس (٢٤).

السورة تعني كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن أنحاء التركيب^(١)،
«فقوله: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] إشارةً إلى كونه واحداً، بمعنى أنه ليس
في ذاته تركيب ولا تأليف بوجه من الوجوه»^(٢).

وفي ذلك يقول ابن سينا: «فقوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ دالٌّ على أنه واحدٌ من
جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً، لا كثرة معنوية عن كثرة المقوّمات
كالأجناس والفصول، أو كثرة الأجزاء الفعلية، كالمادة، والصورة،
والجسم، ولا كثرة حسيّة بالقوّة أو بالفعل، وذلك لكونه منزّهاً عن الجنس
والفصل، والمادة والصورة، والأعراض والأبعاض والأعضاء، والأشكال
والألوان، وسائر أنواع القسمة التي تثلّم الوحدة الكاملة، والبساطة الحقّة
الثابتة لله جلّ جلاله»^(٣).

فعند هؤلاء النفاة أن (الأحد) هو الذي لا يقبل التجزي والانقسام،
وكل جسم في العالم يجوز عليه التفرق والتجزي والانقسام، فوجب نفي
ذلك عن الله^(٤).

كما استدللّ الرازي وغيره باسم (الأحد) على نفي العلو الذاتي عن الله
سبحانه، فالأحد - عنده - يجب ألا يكون متحيّزاً؛ «لأن كلّ متحيّز فإن يمينه
مغايّر ليساره، وكلّ ما كان كذلك فهو منقسم، فالأحد يستحيل أن يكون
متحيّزاً، وإذا لم يكن متحيّزاً لم يكن في شيء من الأحياز والجهات»^(٥).

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٦٥/٣٢).

(٢) المرجع السابق (١٦٧/٣٢)، وانظر: أساس التقديس للرازي (٢٤ - ٢٥)، تفسير البحر
المحيط لأبي حيان (٥٢٩/٨)، تفسير اليبضاوي (٥٤٧/٥)، تفسير أبي السعود (٢١٣/٩).

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا (٢٠)، بواسطة (الجانب الإلهي عند ابن سينا ١٠١).

(٤) انظر: تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (٢٩٦/١٧)،
ومجموع الفتاوى (١١٢/٦) (٢٩٦/١٦).

(٥) التفسير الكبير للرازي (١٦٥/٣٢)، وانظر: تفسير اليبضاوي (٥٤٧/٥).

بل إنه قد احتج باسم (الأحد) على نفي صفاته الفعلية، حيث استدل بالأحادية على نفي التركيب عن الباري كما سبق، واستدل بنفي التركيب على نفي ما أسماه بالتحيز (ويريد به نفي العلو الذاتي عن الله)، ثم استدل بنفي التحيز على أنه تعالى لا يكون حالاً في شيء؛ لأنه مع محله لا يكون أحداً، ولا يكون محلاً لشيء؛ لأنه مع حاله لا يكون أحداً، ثم انتهى من هذا التسلسل الاستدلالي إلى أن قال: «وإذا لم يكن حالاً ولا محلاً لم يكن متغيراً أثبتة؛ لأن التغير لا بد وأن يكون من صفة إلى صفة»^(١)، ومن المعلوم أن هؤلاء إذا أطلقوا نفي التغير عن الله فإنما يريدون به نفي صفات الله الفعلية التي تكون بمشيئته واختياره.

كما أن هؤلاء قد احتجوا باسم الله ﴿الضَّمْدُ﴾ على نفي التركيب والجسمية عن الله، وذلك أن اسم ﴿الضَّمْدُ﴾ قد فُسر بتفسيرين، زعم هؤلاء أنهما دالان على نفي التركيب والجسمية عن الله:

التفسير الأول: أن الصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج.

وهذا التفسير حق، ولكن أهل التحريف من المتكلمين جعلوه دالاً على نفي صفاته الخيرية - فيما أسموه بنفي التركيب والتجسيم - وذلك أنهم قالوا:

كون الصمد هو المصمود إليه في الحوائج يدل على أنه ليس بجسم؛ لأن كل جسم مركب، والمركب محتاج إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، فكان الجسم المُركَّب محتاجاً إلى غيره، والمحتاج إلى غيره لا يكون غنياً مُتَّجِهاً إليه، فلا يكون صمداً مطلقاً، ونتيجة ذلك: أن اسم الصمد يدل على نفي التركيب والتجسيم على من تسمى به^(٢).

(١) التفسير الكبير للرازي (٣٢/١٦٥).

(٢) انظر: أساس التقديس للرازي (٢٥)، التفسير الكبير له (٣٢/١٦٦ - ١٦٧)، تفسير الثعالبي (١٠/٣٣٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٢٩٦).

التفسير الثاني: أن الصمد هو الذي لا جوف له.

وهذا تفسير صحيح.

ولكن هؤلاء قالوا: إن «هذا يتضمن نفي النهاية، ونفي الحدّ والجهة، ونفي كونه جسماً، أو جوهرأ؛ لأن من اتصف بشيء من تلك الأوصاف لم يستحل اتصافه بالتركيب، ووجود الجوف له»^(١).

فالحاصل أنهم فسروا اسم الله (الصمد) بأنه الذي لا يجوز عليه التفرق والانقسام والتركيب، وكل جسم في العالم يجوز عليه التفرق والانقسام والتركيب، فوجب أن ينفي ذلك عن الله^(٢).

٤ - أن القول بالتركيب يوجب الافتقار.

من أبرز ما احتج به المبتدعة على نفي التركيب قولهم:

أ - إن الافتقار نقص ممتنع على الله.

ب - والتركيب يستلزم الافتقار والحاجة.

ج - فالنتيجة: لزوم نفي التركيب عن الله تعالى؛ لفساد اللازم من إثباته.

أ - فأما كون الافتقار من النقص الممتنع على الله، فهذا مما لا نزاع فيه بين فرق الأمة، فإن الله تعالى له الكمال المطلق، ومن كماله تعالى أنه ﴿هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [لقمان: ٢٦]، ف ﴿الْغَنِيُّ﴾ من أسمائه، و (الغنى) من أوصافه، فالكل مفتقر إليه، وهو الغني عن كل من سواه.

قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتَهُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]، وقال: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥].

(١) التبصير في الدين (١٤)، وانظر: نفس المرجع (١٦٢)، شرح المواقيف (٣/٣٢٣).

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (١٧/٢٩٦).

ب - وأما كون التركيب يستلزم الافتقار، فهذا هو محل النزاع في هذه القضية.

فقد زعم هؤلاء أن من أثبت الصفات عموماً - عند الفلاسفة والمعتزلة - أو بعضها كالصفات الخبرية - عند الأشعرية - فقد جعل البارئ سبحانه مُركَّباً من الذات والصفات، ثم قالوا: والمُركَّب يفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، والله تعالى لا يكون مفتقراً إلى غيره، فإن المفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه، بل يكون معلولاً^(١).

ج- ونتيجة ذلك: وجوب نفي الصفات جميعاً (عند الفلاسفة والمعتزلة)، أو بعضها (عند الأشعرية والماتريدية)؛ لاستلزامها التركيب، واستلزام التركيب للحاجة والافتقار.

وهذا الاستدلال قد أشار إليه بعض الفلاسفة إشارات مقتضبة، وفصل القول فيه أهل الكلام من معتزلة وأشعرية.

فأما الفلاسفة، فقد عللوا نفيهم للتركيب عن واجب الوجود لذاته بأنه لو كان مكوّناً من أقسام يقوم بها، لكان كل جزء من هذه الأجزاء سبباً لوجوده، ومُقوِّماً له، فيكون الواجب مفتقراً إليه، وتكون هويته موقوفة على حصول تلك الأجزاء، وما كان كذلك فليس بواجب الوجود بذاته، بل لغيره^(٢)، وهذا خلاف الفرض، فثبت أنه غير منقسم.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين، أو

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/٥٠٧)، الجواب الصحيح (٣/٢٨٩)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٤١) (٣/٢٩٨)، الصفدية (١٠٥، ١٠٩ - ١١٠).

(٢) انظر إلى ما سيأتي في مبحث قدم العالم من تفريق ابن سينا بين واجب الوجود لذاته، ولغيره، وزعمه أن البارئ واجب الوجود لذاته، والعالم واجب الوجود لغيره، وكلاهما قديم عنده.

أشياء تجتمع، لوجب بها، ولكان الواحد منها - أو كل واحد منها - قبل واجب الوجود، ومُقَوِّماً لواجب الوجود، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم^(١).

وأما المعتزلة، فقد قال عبد الجبار المعتزلي ضمن كلامه على نفي صفات الله: «فإن قال: أتقولون: إنه عز وجل عالم بعلم، وقادر بقدره؟... قيل له: لا، بل نقول: هو عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصح لأجله أن يستحق لهذه الصفات، ولو كان لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجاً في كونه عالماً إلى ذلك... وقد ثبت أنه غني من كل الوجوه، ولا تجوز عليه الحاجة»^(٢).

وأما الأشاعرة، فقد قال الرازي - ضمن كلامه على نفي الصفات الخبرية عن الله -: «كونه إلهاً يقتضي كونه غنياً عما سواه، وكلُّ مُرَكَّب فإنه مفتقرٌ إلى كلِّ واحدٍ من أجزائه، وكلُّ واحدٍ من أجزائه غيره، فكلُّ مُرَكَّب فهو مفتقر إلى غيره، وكونه إلهاً يمنع من كونه مفتقراً إلى غيره، وذلك يوجب القطع بكونه أحداً، وكونه أحداً يوجب القطع بأنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا في حيزٍ وجهة» إلى أن قال: «لو كان مُرَكَّباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/٤٤ - ٤٥)، وانظر: حاشية الطوسي على المرجع السابق، و: التعليقات لابن سينا (٣٩٨ - ٣٩٩)، تفسير سورة الإخلاص لابن سينا (٢٠)، بواسطة (الجانب الإلهي عند ابن سينا ١٠١ - ١٠٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٢٠٠)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٢٠)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٤٣)، (٥٤٥) وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٤٤)، دره تعارض العقل والنقل (٣/٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥٠٧)، الصفدية (١/١٠٥) (٢/٢٨).

(٢) المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٨٢)، وانظر كذلك: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (١٢٣)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٢٠٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥١٥ - ٥١٦).

الرجل، وذلك ينافي كونه صَمَدًا مُطْلَقًا»^(١).

وقال كذلك - ضمن كلامه في نفي علو الذات عن الله تعالى، فيما سَمَّاه بـ (التَّحْيِيزِ) - : «كُلُّ مُتَحَيِّزٍ فَمَا أَنْ يَكُونَ قَابِلًا لِلْقِسْمَةِ، أَوْ لَا يَكُونَ. فَإِنْ كَانَ قَابِلًا لِلْقِسْمَةِ: كَانَ مُرَكَّبًا مُؤَلَّفًا.

وإن كان غير قابل للقسمة: فهو الجوهر الفرد، وهو في غاية الصغر والحقارة، وليس في العقلاء أحد يقول هذا القول.

فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مؤلفاً منقسماً، وذلك محال؛ لأن كل ما كان كذلك فهو مفتقر في حقيقته إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكلُّ مرَكَّبٍ فهو مفتقر في الحقيقة إلى غيره، وكل ما كان كذلك فهو مُمكن لذاته، فكلُّ مرَكَّبٍ ممكنٌ لذاته، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته، وذلك محال، فيمتنع أن يكون متحيزاً»^(٢).

وبمثل ذلك قال التفتازاني من الماتريدية، فقد عقد مبحثاً لـ «نفي الكثرة عن [الباري] بحسب الأجزاء، بأن يتركب من جزأين أو أكثر»، وقال فيه ما نَصَّه: «وَاسْتَدِلَّ عَلَى نَفْيِ التَّرَكِيبِ بِأَنْ كُلُّ مُرَكَّبٍ يَحْتَاجُ إِلَى الْجِزْءِ - الَّذِي هُوَ غَيْرُهُ - وَكُلُّ مَحْتَاجٍ إِلَى الْغَيْرِ مُمَكَّنٌ؛ لِأَنَّ ذَاتَهُ - مِنْ دُونِ مَلَا حِظَةِ الْغَيْرِ - لَا يَكُونُ كَافِيًا فِي وُجُودِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْغَيْرِ فَاعِلًا لَهُ خَارِجًا عَنْهُ، وَبِأَنَّ كُلَّ جِزْءٍ مِنْهُ [أَيَّ مِنَ الْمُرَكَّبِ] إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا، فَيَتَعَدَّدُ الْوَاجِبُ... أَوْ لَا، فَيَحْتَاجُ الْوَاجِبَ إِلَى الْمُمَكَّنِ، فَيَكُونُ أَوْلَى بِالْإِمْكَانِ»^(٣).

(١) أساس التقدیس (٢٥)، وانظر: نفس المرجع (٧٠ - ١١٠)، المحصل له (٣٦٥).

(٢) أساس التقدیس (٣٨ - ٣٩)، وانظر: المحصل له (٣٥٩ - ٣٦٠).

(٣) شرح المقاصد (٦١/٢)، وانظر: نفس المرجع (٦٥/٢، ٧٧)، وانظر كلام ابن عقيل في هذا المعنى في: بيان تلیس الجهمیة (٤٧٢/١).

٥ - استدلالهم بقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [مَحَمَّد: ٣٨]

وهذا راجع إلى الدليل السابق، حيث زعم الرازي أنه قد «دلت هذه الآية على كونه تعالى غنياً، ولو كان جسماً لما كان غنياً؛ لأن كلَّ جسمٍ مركب، وكلُّ مُرَكَّبٍ مُحتَاجٌ إلى كلِّ واحدٍ من أجزائه»^(١).

هذا حاصل ما احتج به المتكلمون في نفي التركيب عن الله.

٦ - احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذَ قَوْمٌ مُوسَىٰ مِنْ بَدَنِهِ مِنْ خُلْيُوبِهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨].

حيث قالوا: ذم الله بهذه الآية من اتخذ إلهاً جسداً، والجسد هو الجسم، فيدل ذلك على ذم من جعل الإله جسماً، فيدل على أن الله ليس بجسم^(٢).



□ المطلب الثالث □

الرد على دليل التركيب عند الفلاسفة والمتكلمين، وقلب ما استدلووا به عليه.

● المسألة الأولى: أبطال دلائل التركيب وقلبه إجمالاً.

أولاً: بدعية دليل التركيب وفساد أصله وفرعه.

إن طريقة التركيب والتجسيم التي اعتمدها الفلاسفة والمتكلمون في نفي الصفات هي طريقة مبتدعة في الدين، لم تأت الدلالة عليها في نصوص

(١) أساس التقديس (٢٩).

(٢) انظر: بيان تليس الجهمية (١/٦١٩).

الوحي، ولم يستقم لها طريق في صريح العقول، بل هي مناقضة للشرع وللعقل، فهي طريقة باطلة في أصلها؛ حيث إنها موروثة عن أئمة الكفر والضلال من قدماء الفلاسفة، ثم تلقاها عنهم أئمة البدع في هذه الأمة من معتزلة وجهمية، وهي باطلة في فرعها، حيث لزم عنها ما يعلم بالضرورة مناقضته لنصوص الوحي المتواترة، ولإجماع سلف الأمة، فالقول فيها من جنس القول في سائر أدلتهم المحدثّة، كدليل الأعراس وغيره.

ثانياً: أنه قد بني على لبس الحق بالباطل.

فإن طريقة التركيب والتجسيم قد بُنِيَتْ على لبس الحق بالباطل وكنم الحق، وذلك أن «هذه الحجة ألفاظها كلها مجملة»^(١)، فكل ما تضمنته حجة التركيب من ألفاظ، كالتركيب، والتغير، والافتقار، والجزء، هي من الألفاظ المجملة، وقد دخل الإجمال على هذه الألفاظ من جهة ما ألحق بها من معانٍ اصطلاحية لم يدل عليها أصل وضعها اللغوي، وإنما قصدَ بها واضعوها التمويه على الناس، فإذا فُسر المراد بتلك الألفاظ، ظهر ما فيها من فساد^(٢).

وقد قال شيخ الإسلام رحمته الله عما يستعمله المتكلمون من هذه الألفاظ: «فإن عامة ألفاظهم الاصطلاحية لا يريدون بها ما هو المعروف في اللغة من معناها، بل معاني اختصوا هم بالكلام فيها نفيًا وإثباتًا، ولهذا قال الإمام أحمد فيهم: يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويُلبسون على جهال الناس بما يُشبهون عليهم»^(٣).

والذي يتأمل كلام المتكلمين في نظم هذا الدليل، يتبين له بجلاء أنهم

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/٥٠٧)، الجواب الصحيح (٣/٢٨٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/١٧).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/٤٧٤)، وانظر: نفس المرجع (١/٤٩٢ - ٤٩٣).

إنما وقعوا فيما وقعوا فيه لَمَّا تبادر التشبيه إلى أذهانهم أولاً، فبادرت أقلامهم وألسنتهم إلى التعطيل ثانياً، فهذا الدليل إنما بُني من أساسه على قياس الغائب على الشاهد، فحين قرأ المعطلة ما في نصوص الوحي من إثبات الصفات لله - كاليدين والعينين والوجه والقدم - لم يستوعبوا إضافتها إلى الله تعالى إلا بنحو ما أضيفت يد الإنسان ووجهه إليه، فلما رأوا أن وجه الإنسان ويده قابلان للانفصال، توهموا أن وصف الله بالوجه واليد وغيرهما من الصفات يلزم منه نفس اللازم، ولو أنهم قَدَرُوا الله حقَّ قدره، وعظَّموه حقَّ تعظيمه، لأثبتوا ما أثبتته الله لنفسه، أو أثبتته له نبيه ﷺ من الصفات على وجه الكمال، مع تنزيهه عن النقص الذي تقبله صفات المخلوقين، فيتحقق لهم السلامة من شائبة التعطيل والتشبيه^(١).

ومن أجل ما لحق ألفاظ هذه الشبهة من إجمال، كان من لازم حل هذه الشبهة بيان ما حملته ألفاظها من ذلك الإجمال، وتفصيل القول في المعاني التي أُدخِلت فيها، وبيان الحق فيها والباطل، وفيما يلي بيان للإجمال الذي في لفظ التركيب، ويتبعه الرد التفصيلي على شبه القوم بقلب ما استدلوا به على حجة التركيب، والذي من خلاله يتم التفصيل في بقية الألفاظ المجملة في هذا الدليل، كالاتقار والغير.

١- التفصيل في لفظ (التركيب).

لفظ التركيب من الألفاظ المُحدثة المجملة، التي لم ينطق بها الوحي إثباتاً ولا نفيًا فيما يتعلق بحقِّ الباري تعالى، وما كان شأنه كذلك لم يجز أن

(١) انظر: رسالة في إثبات الاستواء والفوقية، المنسوبة للجويني الأب (٧٢ - ٧٥)، الرسالة التدمرية ضمن مجموع الفتاوى (٤٨/٣ - ٤٩)، ومجموع الفتاوى (٢٧/٥)، الصواعق المرسله (٢٣٨/١ - ٢٤٤)، النونية مع شرح ابن عيسى (١١٠/٢ - ١١١)، منهج السلف والمتكلمين - د جابر إدريس أمير (٨٥٧/٢).

يطلق إثباتاً ولا نفيًا، هذا فيما يتعلق باللفظ، أما المعنى فيُستفصل فيه، فما كان حقاً موافقاً للشرع قُبِلَ، وما كان بخلاف ذلك رُدَّ.

والإجمال الذي قد لَحِقَ لفظ التركيب هو إجمالٌ من جهة الاصطلاح، أي من جهة المعاني التي أُلحقت به، وأضيفت إليه من قبل أهل الكلام، لا من ناحية أصل معناه اللغوي، فإن ذلك منفيٌّ عن الله بإطلاق، ولكن للإجمال الذي حصل لزم بيان معنى التركيب في أصل اللغة، والمعاني الاصطلاحية التي أضيفت إليه، مع بيان حكم إطلاقها أو نفيها.

أولاً: المرَّكَّب في اللغة.

المُرَّكَّبُ في اللغة هو: اسم مَفْعُول لقول القائل: رَكَّبْتُهُ، فَتَرَكَّبَ، فَهُوَ مُرَّكَّبٌ، وَرَكِيبٌ، كما تقول: فَرَّقْتُهُ فَهُوَ مُفَرَّقٌ، وَجَمَعْتُهُ فَهُوَ مُجَمَّعٌ.

قال الله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٨].

ومعنى المُرَّكَّب في اللغة: ما رَكَّبَهُ غيره، وما كان مفترقاً فاجتمع، كأجزاء الثوب والطعام والأدوية.

يُقال: رَكَّبْتُ البَابَ في مَوْضِعِهِ، وَ: (رَكَّبَ الشَّيْءَ) أَي وَضَعَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ، وَتَرَاكَّبَ السَّحَابُ: صَارَ بَعْضُهُ فَوْقَ بَعْضٍ.

فهذا هو المُرَّكَّب في لغة العرب وسائر الأمم^(١).

ثانياً: المرَّكَّب في الاصطلاح.

لقد أطلق المتكلمون لفظ (المُرَّكَّب) على معانٍ أخرى غير ما دل عليه

(١) انظر: تهذيب اللغة (١٠/١٢٤)، لسان العرب (١/٤٣٢)، القاموس المحيط (١١٧)، درء تعارض العقل والنقل (١/١٨٠) (٣/٤٠٣) (٥/١٤٥ - ١٤٦)، الصفدية (١/١٠٥)، بيان تليس الجهمية (١/٥٠٤)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٨١)، الصواعق المرسله (٣/٩٤٤).

معناه اللغوي.

ومن تلك المعاني:

١- ما رُكِّبَ غيره، بأن تكون أجزاؤه متفرقة، فيجمعها جامع، إما جمع امتزاج، وإما غير امتزاج.

وذلك مثل تركيب الأطعمة والأشربة، وكما يقولون: الجسم إما بسيط، وإما مُرَكَّب. يعنون بالبسيط: الذي تشبه أجزاؤه، كالماء والهواء، وبالْمُرَكَّب: ما اختلفت كأجزاء البناء.

ومن ذلك أن يطلق (المُرَكَّب) ويراد به: ما رُكِّبَ على غيره، كالباب المُرَكَّب في موضعه، ونحو ذلك.

وهذا المعنى - كما سبق - هو المعنى اللغوي للفظ (المُرَكَّب).

٢- وقريب من ذلك، أن يطلق المُرَكَّب ويراد به: ما يمكن تفريق بعضه عن بعض، وإن لم يعهد له حال تفريق في الابتداء، بل كان قد خُلِقَ على تلك الهيئة المجتمعة^(١)، ولكنه قابلٌ للتفرق والتجزّي، سواء قيل في ذلك إنه اجتمع بنفسه، أو جمعه غيره.

وذلك كأعضاء الإنسان.

ولا شك أن إطلاق واحدٍ من هذين المعنيين على الله تعالى إطلاق باطل، فمن نفى التركيب عن الباري وأراد به هذين المعنيين، كان المعنى الذي نفاه صحيحاً، فإنه «لا ريب أن الله سبحانه ليس مُرَكَّباً من الأجزاء المنفردة، ولا من المادة والصورة، ولا يقبل سبحانه التفريق والاتصال، ولا كان متفرقاً فاجتمع، بل هو سبحانه أحدٌ، صَمَدٌ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منتفية عن الله

(١) وهذا فرقه عن المعنى الأول، مع تقاربهما.

تعالى»^(١).

ومن نسب هذا التركيب إلى الله فقله «من أظهر الأمور فساداً، وهذا معلومٌ فساده بضرورة العقل، ومن قال هذا فهو من أكفر الناس، وأجهلهم، وأشدّهم محاربة لله»^(٢).

ولكن هذين النوعين من التركيب ليسا محل النزاع في هذه المسألة، حيث لم يقل بالتركيب على هذين المعنيين أحد من العقلاء، «فإنه ليس في خلق الله من يقول: إن صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلف ويركّب بين الذات والصفات»^(٣).

والمهم بيانه هنا أن هؤلاء المتفلسفة والمتكلمة إذا أطلقوا نفي (التركيب) عن الله فإنهم لا يريدون هذين المعنيين^(٤)، بل يريدون المعاني التالية.

٣- أن يُراد بالمُرْكَب: المركب من الصفات.

كما يقولون: (الإنسان مركب من: الجنس، والفصل)، فالجنس هو: الحيوان، والفصل هو: الناطق، وهما صفتان لم تفارق إحداهما الأخرى،

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥٠٦/١).

(٢) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٢٧/٥)، وانظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى (٢٩٧/١٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/١٤٥)، بيان تلبيس الجهمية (٤٧٤/١)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٥٨/١). الفتاوى الكبرى (٨٩/٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤٠٥/٣)، وانظر: المرجع السابق (٢٩٧/٦)، بيان تلبيس الجهمية (٤٩/١ - ٥٠، ٤٧٤، ٥٠٧)، منهاج السنة النبوية (١٦٤/٢)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٤٢٧/٥ - ٤٢٨)، الصفدية (١٠٦/١)، الصواعق المرسلّة (٩٤٤/٣ - ٩٤٥، ٩٨٢).

(٤) انظر: الصفدية (١٠٦/١) (٦٢/٢)، بيان تلبيس الجهمية (٥٠٥/١).

فلا يوجد (الحيوان) إلا مع (الناطق)، وكذا العكس.

٤- وقريب من هذا: أن يطلق التركيب، ويراد به: ما تميز منه شيء عن شيء، أي ما جاز أن يعلم منه شيء دون شيء، فيكون المعلوم ليس هو غير المعلوم، وإن كان لازماً له لا يفارقه.

وذلك كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يرى مما لا يرى، فإن الشخص قد يعلم كون الرب قادراً قبل أن يعلم كونه سميعاً بصيراً.

والمتكلمون الذين نفوا عن الله تعالى التركيب، إنما قصدوا بنفيهم هذين المعنيين، ورتبوا عليهما نفيهم لصفات الباري أو لبعضها^(١).

وحول هذا الإطلاق وما قبله يشار إلى الأمور التالية:

الأمر الأول: أن تسمية هذين المعنيين تركيباً إنما هو اصطلاحٌ ووضَعٌ خاص بهؤلاء المتفلسفة والمتكلمين، ليس موافقاً للغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم^(٢).

فإن «الذات الموصوفة بصفات لازمة لها: فإذا سمي المسمي هذا تركيباً، كان هذا اصطلاحاً له، ليس هو المفهوم من لفظ: (المُرْكَب)، والبحث إذا كان في المعاني العقلية لم يُلتَمَّت فيه إلى اللفظ»^(٣).

بل إن أصل الإطلاق لمصطلح (التركيب) على هذين المعنيين إطلاق باطل، فإننا لا نسلم أن هناك تركيباً في هذه الصفات هو فعلٌ مُرْكَب - حتى يقال: إن المُرْكَب يفتقر إلى مُرْكَب - وإنما هناك ذات موصوفة بصفات

(١) انظر: بيان تليس الجهمية (١/٤٧٥).

(٢) حول بيان غلطهم اللغوي في تسمية ذلك تركيباً، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/١٤٦ - ١٤٧).

(٣) منهاج السنة النبوية (٢/١٦٤).

لازمة لها، وتسمية هذا تركيباً باطلاً لغة وعقلاً.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «لا نُسَلِّمُ أن هناك تَرَكُّباً من أجزاء بحال، وإنما هي ذات قائمة بنفسها، مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها، وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضاً يَتميّز بعضها عن بعض، أو تتميز عنه، حتى يصح أن يقال: هي مُرَكَّبَةٌ منه، أو ليست مركبة، فثبوت التركيب ونفيه فرع تَصَوُّره، وتَصَوُّره هنا منتفٍ»^(١)، وهؤلاء «إذا سَمَّوا هذا تركيباً اصطلاحاً لهم، أو توهموه تركيباً ظناً منهم لم يكن لفظهم وَوَهْمُهُم مُوجِباً لأن يُنْفَى عن الرب ما يستحقه من صفات كماله، ويوجب أن يثبت وجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الأذهان، وأي موجود قُدِّر في الأذهان كان أكمل منه، تعالى عما يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً»^(٢).

وكذلك القول في من نفى بعض صفات الباري تعالى بشبهة التركيب،

(١) مجموع الفتاوى (٦/٣٤٧ - ٣٤٨).

(٢) الصفدية (٢/٢٣٠).

ومثل ذلك يقال فيما اصطلح عليه المنطقيون من تركيب الأنواع من الجنس والفصل، وقولهم: إن الإنسان مركب من الحيوان، والناطق، فإن تسمية ذلك تركيباً هو أمر اعتباري ذهني، لا وجود له في الخارج، فالحقيقة الخارجية - والتي هي الإنسان هنا - ليس فيها تركيب خارجي من هذه الجهة، فليس في الإنسان ذوات متميز بعضها عن بعض، يسمى أحدها حيوانية، والآخر ناطقياً، والثالث ضاحكية، وهكذا، بل العقل يدرك هذه المعاني عامة مشتركة في نوع الإنسان، ثم يدرك قيامها في ذلك الإنسان المعين، ثم يقول: إنه مؤلف من الحيوانية والناطقية والضاحكية، ولكنه لا يدرك أن أحد هذه المعاني متميز عن الآخر.

فكذلك إذا أدرك العقل وجود الباري، ووجوبه، وقيامه بنفسه، وإقامته لغيره، فإنه لا يدرك أحد هذه المعاني منفصلاً عن الآخر متميزاً عنه، فالحاصل أن تسمية هذا تركيباً إنما هو اصطلاح مختص، وتوهمٌ ذهني لا حقيقة له في الخارج، فبطل أن تنفى الصفات الثابتة بضرورة العقل والنقل من أجل ذلك. انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/

كنفي الأشاعرة وغيرهم للصفات الخبرية عن الله تعالى، كالوجه واليدين، بحجة أن إثباتها يستلزم التركيب في ذاته سبحانه، فيقال لهم: ما مرادكم بالتركيب هنا؟

أ- فإن أردتم التركيب الذي يفهم من اللغة، أو من العُرف العام، من كونها قد رُكِّبها غيرها، أو أنها كانت متفرقة فاجتمعت، فإن هذا المعنى منتفٍ عن هذه الصفات، وغير لازم من إثباتها.

ب- وإن أردتم به امتياز شيء عن شيء في نفسه، وأن هذا ليس هذا، فيقال لهم:

أولاً: لا نسلم لكم أن مثل هذا المعنى يسمّى تركيباً، ولو اصطلحتم على تسميته تركيباً فلا دليل لكم على امتناعه، فإن الحقائق الشرعية لا تُنقى بالاصطلاحات الوضعية، وقد تقدم تفصيل ذلك.

وثانياً: أن هذا ينقلب عليكم فيما أثبتّموه من الصفات المعنوية المعلومة بالعقل، كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، «فإن الواحدة من هذه الصفات ليست هي الأخرى، بل كل صفة ممتازة بنفسها عن الأخرى»^(١).

وكذلك من نفى علو الله الذاتي، واستوائه على عرشه بحجة التركيب، فإنه يقال لهؤلاء: ما مرادكم بهذا التركيب الذي جعلتموه لازماً من وصفه بالاستواء؟

أ- إن أردتم التركيب المعهود في اللغة، والذي يطلق على ما كانت أجزاؤه متفرقة، فرُكِّبته غيره، أو كان قابلاً لتفرق أجزائه، فهذا كذب وفرية وبهت على الله وعلى الشرع وعلى العقل.

ب- وإن أردتم أنه لو كان فوق عرشه لكان عالياً على خلقه، بئناً

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٠٩/٦)، وانظر: الصواعق المرسلّة (٣/٩٤٥).

منهم، مستويًا على عرشه، ليس فوقه شيء: فهذا المعنى حق، ومن نفى الاستواء لاستلزامه التركيب بهذا المعنى فهو كما لو قال: لو كان فوق العرش لكان فوق العرش!، «فنفيت الشيء بتغيير العبارة عنه، وقلبيها إلى عبارة أخرى، وهذا شأنكم في أكثر مطالبكم»^(١).

الأمر الثاني: أنه يلزم على هذا المعنى أن يكون كل ما في الوجود مُرَكَّبًا، فإنه ما من موجود إلا ويصح أن يعلم منه شيء دون شيء، فما عُلِمَ منه ليس هو الذي لم يعلم منه.

الأمر الثالث: أنه لا دليل لهؤلاء على نفى هذين المعنيين أو أحدهما عن الله - حتى ولو سُلمَّ جدلاً أنه يسمّى تركيباً - فإنه لا دليل عندهم على أن الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر إلى من يركب صفاتها فيها، بل إن الدليل قائم على إثبات تلك الصفات لله، من غير أن يستلزم هذا الإثبات وصف المُتَّصِفِ به بالافتقار إلى الغير، أو النقص، ولهذا كان جميع العقلاء مضطرين إلى إثبات معانٍ متعددة لله تعالى، كما سيأتي بيانه^(٢).

وهذا الرد هو مما أجاب به الغزالي على قول الفلاسفة حين نفوا الصفات لثلاث توجب الكثرة في واجب الوجود، حيث قال: «يقال لهم: وبم

(١) الصواعق المرسله (٣/٩٤٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٨١) (٣/٤٠٤)، وحول ما سبق من إطلاقات التركيب ونقدها، انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٨٠ - ٢٨٣) (٣/٤٠٣ - ٤٠٥) (٥/١٤٥ - ١٤٧)، الصفدية (١/١٠٤ - ١٠٦)، (٢/٢٢٩ - ٢٣٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥٠٤ - ٥٠٧)، منهاج السنة النبوية (٢/١٦٤ - ١٦٧، ٢/٢١١)، مجموع الفتاوى (٦/١٠٤ - ١٠٩)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٥/٤٢٧ - ٤٢٨)، الفتاوى الكبرى (٥/٨٩ - ٩٠، ٢/٢٢٩)، التسعينية (٣/٧٤٤)، الصواعق المرسله لابن القيم (٣/٩٤٥، ٩٨٢)، تفسير سورة الإخلاص للحافظ ابن رجب - ضمن مجموع رسائله (٢/٥٣٨ - ٥٣٩).

عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين، سوى المعتزلة، فما البرهان عليه؟! فإن قول القائل: الكثرة محالة في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنه استحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع. وليس استحالته معلومة بالضرورة، فلا بد من البرهان^(١).

والتقسيم الذي سبق لأنواع التركيب يقال مثله فيما نفي عن الله من الألفاظ مقاربة له، كالتجزّي والتبعيض والانقسام^(٢)، «فإن الله سبحانه (أحد) (صَمَدٌ) لا يتجزّى ويتبعض وينقسم، بمعنى أنه ينفصل بعضه عن بعض، كما ينفصل الجسم المقسوم المَعْصَى، مثل ما تقسم الأجسام المتصلة، كالخبز، واللحم، والثياب، ونحو ذلك، ولا ينفصل عن الحيوان ما ينفصل من عضلاته، وهذه المعاني هو مُنَزَّة عنها، بمعنى أنها معدومة، وأنها ممتنعة في حقّه، فلا تقبل ذاته التفريق والتبعيض»^(٣)، هذا إذا اعتبرنا المعنى اللغويّ لهذه الألفاظ، وهو المعنى الذي يفهمه عامة الناس من التفرّق والتقسيم والتبعيض، وإن كان المتكلمون قد نهجوا فيها نهج مصطلح التركيب، فأدخلوا فيها ما ليس منها، كنفي الصفات كلها أو بعضها، فهذا لا يسلم لهم لفظاً ولا معنى، وتلك المعاني تُناقش بنحو ما نوقشت معاني (التركيب) السالفة^(٤).

وكذلك إطلاق: نفي الكثرة عن الله، هو إطلاق مجمل:

أ - فإن أريد به: أنه منزّه عن أن يكون ذوات متعددة مستقلة بأنفسها،

(١) تهافت الفلاسفة (١٢٠)، وانظر: نفس المرجع (١٣١).

(٢) انظر التفصيل حول لفظ (الانقسام) في: بيان تلبس الجهمية (٤٧/٢ - ٥٢).

(٣) بيان تلبس الجهمية (٤٧٤/١).

(٤) انظر: المرجع السابق (٤٧٥/١).

فإن هذا النفي حقٌّ.

ب- وإن أريد به: أنه لا يتَّصف بمعانٍ متعدّدة، ولا تقوم به معانٍ متعدّدة، ونحو ذلك من العبارات، فإن هذا النفي باطل، سواء سُميت تلك المعاني أجزاءً أو لم تسمَّ، فإن الحقائق العلمية لا تُنفى بالاصطلاحات الوضعية، وليس في كون الباري موجوداً بنفسه، غنياً عن الفاعل ما يوجب هذا النفي، ويكفي في بطلان هذا النفي أنه لا دليل عليه، إذ لم يَقم دليل على أن ما هو واجب الوجود لا يتضمَّن معاني متلازمة، أو لا يقوم فيه تلازم، «بل الدليل القاطع يوجب ثبوت معانٍ متعدّدة متلازمة في مسمى (واجب الوجود)، والعقلاء كلهم يقولون بهذا المعنى، وإن كانوا قد يقولون ما يقتضي نفي هذا، فما من أحدٍ نفي هذا إلا وقد قال ما يثبتُه»^(١).

٢- التفصيل في لفظ التجسيم.

إن لفظ (الجسم) هو من الألفاظ المُحدثة المبتدعة التي لم تأت النصوص بإثباتها ولا نفيها فيما يتعلق بالله تعالى، ولهذا فإن الموقف الشرعي منه يكون من جهتين، من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى:

أولاً: من جهة اللفظ. ويشار فيه لما يلي:

١- أن إطلاق لفظ (الجسم) على الله تعالى إثباتاً أو نفياً بدعة مُحدثة، لم ينطق به الوحي إثباتاً فتكون له حرمة الإثبات، ولا نفياً فيكون له إلغاء النفي، ولم يتكلم به أحد من السلف الصالح، فإنه «لم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها: إن الله ليس بجسم، كما لم يقولوا: إن الله جسم»^(٢)، ولهذا

(١) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٧٩/١)، وانظر: نفس المرجع (٧٨/١) - (٧٩).

(٢) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٢٣٠/٥)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥) (٤٢٩، ٤٣٤) (٣٦/٦) (٣١٨/١٢)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى =

كان الموقف الواجب من هذا اللفظ هو التوقف فيه، من غير إثبات للفظه ولا نفي.

٢- وحتى لو قُدر أن المُثبت أو النافي قد تحصّل له معنى صحيح في إثبات الجسم أو نفيه، فإنه ليس له أن يثبت لفظ (الجسم) ولا ينفيه؛ لأن ذلك بدعة في الدين، فأسماء الباري وصفاته شأنها التوقيف على النص، ولأن لفظ الجسم قد دخله إجمالاً في الاصطلاح جعله متضمناً معاني صحيحة وأخرى باطلة في طرفي الإثبات والنفي، فلزم التوقف فيه، وإنما الواجب هو التعبير عن المعاني الصحيحة بألفاظ شرعية صحيحة لا إجمال فيها ولا تليس^(١).

٣- ومما تجدر الإشارة إليه أن مفهوم الجسم عند المبتدعة - من أثبتة منهم لله ومن نفاه - هو مفهوم مخالف لمعنى الجسم في لغة العرب.

فما قاله مثبتو الجسم من أن كل ما كان موجوداً، أو قائماً بنفسه أو مشاراً إليه أو ترفع الأيدي إليه يسمى جسماً فإنه غلط على اللغة.

كما أن ما قاله النفاة من أن الجسم في اللغة هو المركب من الأجزاء، أو كل ما كان موصوفاً بالصفات غلط أيضاً.

فإن الهواء والنار ونحو ذلك هو مما لم تسمه العرب جسماً، مع أن هذه أمور موجودة، قائمة بنفسها، مشار إليها، كما أنها مركبة من أجزاء،

= (٣١٣/١٧، ٣١٨)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٧ - ٥٢٨، ٦٠٩)، بيان تليس الجهمية (١٠٠/١) (٢/٥٠٠)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٣٠، ٢٣٢) (٤/١٤٦) (١٠/١) (٣٠٦، ٣١٣)، التسعينية (٣/٧٤٥)، الصواعق المرسله (٣/٩٣٩)، الدين الخالص (١/٧٣).

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٣٢٠)، منهاج السنة النبوية (٢/٦١١).

موصوفة بصفات، فُعلم بذلك غلط كلتا الطائفتين في حدِّ الجسم، وإنما الجسم في لسان العرب هو الجسد الكثيف كما تقدم بيانه^(١).

ثانياً: من جهة المعنى.

وأما من جهة المعنى^(٢)، فإنَّ المعنى المُعلَّق بلفظ (الجسم) ينظر إليه من ناحيتين:

١- من ناحية المعنى اللغوي الصحيح للجسم، وهل يسوغ إضافة ذلك المعنى إلى الله تعالى.

٢- ومن ناحية ما حُمِّله هذا اللفظ من معانٍ اصطلاحية حادثة، سواء وافقت تلك المعاني ذلك المعنى اللغوي أو خالفته.

فأما الناحية الأولى: فقد سبق أن المعنى اللغوي الصحيح للجسم هو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه، فهذا المعنى منفي عن الله تعالى عقلاً وسمعاً، جملةً وتفصيلاً^(٣).

إلا أنه مما يلزم بيانه في هذا المقام أن نفي مسمى الجسم اللغوي عن الشيء لا يمنع اتصافه بالصفات^(٤)، كما في وصف النار بالحرارة، والهواء

(١) انظر: الجواب الصحيح (٤/٤٣٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٤٢٩)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٣٢٠ - ٣٢٣)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/٣١٤).

(٢) وهذه الجهة (جهة المعنى) هي الأصل في النزاع في الجسم، فإنَّ النزاع في المعاني لا في الألفاظ - ولو كانت الألفاظ موافقة للغة فكيف إذا كانت من ابتداعهم، ومعلوم أن المعاني التي يُعلمُ ثبوتها بالشرع والعقل لا تدفع بمثل هذا النزاع اللفظي الباطل «مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٣١٨).

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٣١٣ - ٣١٥)، الصواعق المرسله (٣/٩٣٩)، الدين الخالص (١/٧٤).

(٤) انظر: الجواب الصحيح (٤/٤٣٨).

بالشدة، ونحو ذلك، وإذا كان ذلك مقولاً في المخلوق، ففي الخالق من باب أولى، أي إن نفى مسمى الجسم اللغوي عنه تعالى لا يمنع اتصافه بصفات الكمال.

وأما الناحية الثانية: فإن لفظ الجسم قد أطلق عند الطوائف على معانٍ عديدة، وقع فيها كثير من التعارض والنزاع، فلزم لذلك البيان والاستفصال لذلك الإجمال:

١ - فمن نفى (الجسم) عن الله فإنه يُستفصل عن مراده:

أ - فإن أراد بنفيه للجسم أن ينزّه الله تعالى عن معنى يجب تنزيهه عنه، مثل أن ينزّهه عن مماثلة شيء من مخلوقاته: فإن هذا النفي حقٌّ، ولا ريب أن من أثبت هذا المعنى لله فهو من أعظم المبتدعة ضلالاً.

وقد قرر الإمام ابن قدامة المقدسيّ رحمته الله أن التشبيه والتجسيم هو حمل صفات الله سبحانه وتعالى على صفات المخلوقين في المعنى، كما قرّر أن الحنابلة لا يعتقدون ذلك ولا يدينون به، بل يقولون بأن الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وأن صفاته لا تشبه صفات المحدثين^(١).

ب - وإن أراد بنفيه للجسم إنكار ما أثبتته النصوص الصحيحة - وشهدت له العقول الصحيحة أيضاً - من أن الله تعالى قائم بنفسه، مباينٌ لغيره، وأنه موصوف بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ من العلم، والقدرة، والكلام، وكذا الوجه واليدان والعينان، وأنه عالي على خلقه علوّ ذات وعلوّ صفات، مستوي على عرشه، وأنه يُشار إليه إشارة حسية، وأنه يسأل عنه ب: أين، وأنه يُرى في الآخرة، إلى غير ذلك من صفات الكمال:

(١) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام (٥٨ - ٥٩).

فإن ذلك التّفي باطل، والمعنى المنفي حَقٌّ يجب إثباته، وإن سَمَّاه من سَمَّاه تجسيماً، فإنَّ «ما ثبت بالكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة: هو حَقٌّ، وإذا لزم من ذلك أن يكون هو الذي يعنيه بعض المتكلمين بلفظ الجسم فلازم الحق حَقٌّ، كيف والمثبتة يقولون: إن ثبوت هذا معلومٌ بضرورة العقل ونظِّره؟»^(١).

ولا شك أن النفاة - من الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم - قد استحضروا هذا المعنى في نفهم الجسم عن الله، وهم قد ضلوا في ذلك في اللفظ وفي المعنى:

أما ضلالهم في اللفظ: فهو بتسميتهم إثبات تلك المعاني والصفات تجسيماً.

وأما ضلالهم في المعنى: فهو بنفي تلك المعاني والصفات التي أثبتتها النصوص لله، وشهدت بها الفطر والعقول^(٢).

٢ - كما أن من أثبت (الجسم) لله فإنه يستفصل عن مراده أيضاً:

أ - فإن أراد بإطلاقه للجسم: أن يثبت ما يجب تنزيه الرب عنه من مماثلة المخلوقات، وأن يثبت شيئاً من خصائص المخلوقين لله، أو كان مقصوده أنه مُرَكَّبٌ من أجزاء متفرقة فُجِّمَت، أو أنها قابلة للتفرق ونحو ذلك: فإن هذا الإثبات باطل، ويجب ردُّ ذلك القول، وبيان ضلال أصحابه وإفكهم.

(١) التسعينية (٣/٧٤٥ - ٧٤٦)، وضمن الفتاوى الكبرى (٥/٢٣٠)، وانظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٣١٧)، دره تعارض العقل والنقل (١٠/٣٠٧)، الصواعق المرسله (٣/٩٤٠ - ٩٤٣).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٨)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/٣١٧)، الصواعق المرسله (٣/٩٤٣)، الدين الخالص (١/٧٥ - ٧٦).

وهؤلاء يدخل فيهم غلاة الممثلة المجسمة من غلاة الرافضة ونحوهم ممن جعله جسماً من جنس غيره من الأجسام، وقال من قال منهم: هو لحم وعظم ونحو ذلك.

وقول هؤلاء ظاهر البطلان شرعاً وعقلاً، إذ لو كان لحمًا وعظمًا كما يعقل لجاز عليه ما يجوز على اللحوم والعظام، وهذا من التمثيل الذي نفاه الله عن نفسه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، فالله لا يماثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

والذين قالوا بذلك هم المشبهة الذين ذمهم السلف، وقالوا: المشبه الذي يقول: له بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي^(١).

ب - وأما إن أراد بإطلاقه للجسم أن يثبت معنى من المعاني التي دلت عليها الأدلة الصحيحة من كونه قائماً بنفسه، موصوفاً بصفات الكمال: فإن هذا المعنى صحيح، والإطلاق باطل كما سلف، فيجب أن يعبر عن المعاني الصحيحة بألفاظ شرعية صحيحة^(٢).

وقد بين الإمام عثمان بن سعيد الدارمي الموقف من لفظ الجسم، فلم يقر به ولم ينفيه، وذلك حينما أنكر الجهمي استواء الرب على العرش،

(١) انظر طرفاً من هذا الذم في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٥٢٨ - ٥٣٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣١٧/١٢ - ٣١٨) تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣١٧/١٧)، التسعينية (٣/ ٧٤٥ - ٧٤٦)، وضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٣٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٣٤ - ١٣٥، ٥٢٨ - ٥٢٩)، درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٦ - ١٤٧) (١٠/ ٣٠٧ - ٣١٠)، الصواعق المرسله (٣/ ٩٣٩ - ٩٤٠)، الدين الخالص (١/ ٧٤ - ٧٦).

وزعم أن ذلك إنما يكون للأجسام، كاستواء جسم على جسم، فقال الإمام الدارمي: «وأما قولك: كجسم على جسم، فإننا لا نقول: إنه كجسم على جسم، لكننا نقول: ربٌّ عظيمٌ، ومَلِكٌ كبيرٌ، نورُ السماوات والأرض، وإله السماوات والأرض، على عرشٍ مخلوقٍ عظيمٍ، فوق السماء السابعة...»^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «ولهذا كان الواجب أن كل لفظ جاء في كلام المعصوم وجب علينا التصديق به، وإن لم يعرف معناه، وما جاء في كلام غير المعصوم لم يجب علينا إثباته ولا نفيه حتى يعرف معناه، فإن كان مما أثبتته المعصوم أثبتناه، وإن كان مما نفاه نفيناه، ولفظ الجسم في حق الله وفي الأدلة الدالة عليه لم يرد في كتاب الله، ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا كلام أحد من السلف والأئمة، فما منهم أحد قال: إن الله جسم أو جوهر، أو ليس بجسم ولا جوهر»^(٢).



- تنبيه لا بد منه.

لقد جاء النقل عن بعض الأئمة من أهل السنة أنهم نفوا (الجسم) عن الله تعالى، كالإمام ابن عبد البر، والسجزي، والعمرائي، والشوكاني^(٣)، وغيرهم^(٤).

(١) نقض الدارمي على المريسي (٤٤١/١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣١٣/١٠)، وانظر: بيان تلييس الجهمية (٤٩٩/٢).

(٣) هو محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني، فقيه، مجتهد، من كبار علماء اليمن، له المصنفات الكثيرة، منها فتح القدير، والبدر الطالع، والدرر البهية، مات سنة ١٢٥٠هـ.

انظر: البدر الطالع - دار المعرفة - (٢/٢١٤)، الأعلام (٦/٢٩٨).

(٤) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/١٣٧)، الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي =

والمتأمل في كلام هؤلاء الأئمة يتبين له بجلاء أنهم لم يقصدوا من نفيتهم للجسم ما قصده النفاة من المتكلمين، وإنما أرادوا بذلك نفي أحد أمرين:

١ - إما نفي المعنى اللغوي الصحيح للجسم، وهو البدن الكثيف.

٢ - وإما نفي المعنى الاصطلاحي الباطل للجسم، وهو ما علّقه به المجسمة - وخصوصاً غلاتهم - من معانٍ زائدة حتى على المعنى اللغوي، مما يستلزم قدراً من المماثلة بين الحقّ والخلق، مما تقدم ذكر طرف منه.

والذي يدلُّ على هذا التّوجيه أن هؤلاء الأئمة لم يلتزموا اللوازم التي التزمها نفاة التجسيم من أهل البدع من القول بنفي الصفات أو بعضها، فإن نصوص هؤلاء الأئمة في إثبات تلك الصفات على حقيقتها صريحة بيّنة، وذلك كصفة النزول^(١)، والعلو الذاتي^(٢)، والاستواء على العرش^(٣)، والكلام، وأنه بحرف وصوت يُسمع^(٤)، وإثبات رؤية المؤمنين لربهم في الجنة بالأبصار^(٥)، وغير ذلك من الصفات التي أنكرها النفاة من المتكلمين،

= (١١٩)، الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٥١٩/٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار للشيخ يحيى العمراني (٩٨/١)، التحف في مذاهب السلف للشوكاني (٥٨).

(١) انظر: التمهيد (١٤٣/٧ - ١٥٣)، الاستذكار (٥٢٩/٢)، الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢٨ - ١٢٩)، الانتصار للعمراني (١٠٠/١).

(٢) انظر: التمهيد (١٢٩/٧ - ١٣٦)، والرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢٩ - ١٣١).

(٣) انظر: التمهيد (١٣١/٧ - ١٣٨)، والرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢٢ - ١٢٧)، الانتصار للعمراني (٩٨/١).

(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (٨٠ - ١١٠، ١٤٥ - ١٧٢)، الانتصار للعمراني (٩٩/١) (٥٣٩/٢ - ٦٠٠).

(٥) انظر: التمهيد (١٥٣/٧ - ١٥٧)، والرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١١٨ - ١٢٢)، الانتصار للعمراني (١٠٠/١) (٦٣٦/٢).

بل إنهم قد ردّوا على من نفاها، أو تأولها على غير وجهها^(١).

كما يدل على هذا التوجيه بعض القرائن في كلامهم الموضحة لمرادهم من نفي الجسم، كقول الشيخ يحيى العمراني: «ذات الله سبحانه ليست من جنس المخلوقات من الجواهر، والأجسام، والأعراض... وعلى الجملة، من بلغ به العمى إلى أن يُشَبَّه ذات الله بأفعال العباد، ويساوي بينهما في أنهما غير مخلوقين، ويسأل الفرق بينهما: هذا كفانا المؤنة في الكلام، وأبان شناعة قوله بلسانه»^(٢)، فيتبين أنه إنما نفى لفظ الجسم بمعناه اللغوي أو الاصطلاحي المستلزم للمماثلة والمساواة بين الخالق والمخلوق، وهذا المعنى لا شك في نفيه، وإنما الكلام فيما اصطلح عليه المتكلمون بإدراج نفي الصفات أو بعضها ضمن نفي التجسيم.

وإن كان يقال: إن الأولى تجنب إطلاق الجسم نفيًا أو إثباتًا؛ لعدم الورد، ولما دخل في هذا المصطلح من معانٍ باطلة في طرفي النفي والإثبات - كما سبق تفصيله^(٣) - إلا أن المقصود أنه ليس لمبتدع أن يحتج بما ورد عن بعض أئمة السنة من نفي للجسم ليبيني عليه لوازم لم يلتزمها هؤلاء الأئمة في نفيهم للجسم، وإنما التزمها أهل البدع ممن ردّ هؤلاء عليهم، ونقضوا أقوالهم.

وما قيل في إنكار بعض السلف لفظ الجسم، يقال مثله فيما نقل عن بعضهم من نفي لفظ (التركيب) - وإن كان كلامهم في نفيه أقل من كلامهم

(١) انظر: التمهيد لابن عبد البر (١٤٥/٧)، والرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٧٣ - ١٨٤)، الانتصار للعمراني (٩٨/١ - ٩٩)، التحف في مذاهب السلف للشوكاني (غالب الكتاب).

(٢) الانتصار للعمراني (١٧١/١).

(٣) وانظر كذلك: منهاج السنة النبوية (١٠٥/٢).

في نفى الجسم - ومن ذلك ما ذكره الإمام عثمان الدارمي، حيث ذكر عن بعض الجهمية أنه «ادَّعى أن بعض كتبة الحديث ثبتوا به بصراً بعين كعين، وسمعاً كسمع جارحاً مركباً»^(١).

ثم قال ناقضاً قوله: «فيقال لهذا المعارض: أما دعواك عليهم أنهم أثبتوا له سمعاً وبصراً فقد صدقت، وأما دعواك عليهم أنه كعين وكسمع: فإنه كذب ادعيت عليهم؛ لأنه ليس كمثل شيء، ولا كصفاته صفة.

وأما دعواك أنهم يقولون جارح مركب فهذا كفر لا يقوله أحد من المسلمين، ولكننا ثبت له السمع والبصر والعين بلا تكييف»^(٢).

فإن إنكاره للتركيب إنما أراد به إنكار لفظه، مع إنكار معانيه الباطلة، سواء المعنى اللغوي، أو المعنى الاصطلاحي الباطل، وهو: ما رُكِّبَ غيره، وما كان مفترقاً فاجتمع، وما أمكن تفريقه، ولم يرد بذلك - قطعاً - إنكار المعاني الصحيحة التي سماها الجهمية تركيباً، وهي إثبات الصفات القائمة في الذات، كيف والكتاب كله في إثبات الصفات، وفي نقض أقوال الجهمية النفاة لها، ولهذا قال بعد كلامه السابق - منكرراً أصل الاستعمال لتلك العبارات المبتدعة: «وهذا الذي تكرره مرة بعد مرة - جارحٌ، وعضوٌ، وما أشبهه - حشو وخرافات، وتشنيع لا يقوله أحد من العالمين، وقد روينا روايات السمع والبصر والعين في صدر هذا الكتاب بأسانيدها وألفاظها عن رسول الله ﷺ، فنقول كما قال، ونعني بها كما عني، والتكييف عنا مرفوع، وذكر الجوارح والأعضاء تكلف منك وتشنيع»^(٣)، هذا حاصل التنبيه.

(١) نقض الدارمي على المريسي (٦٨٨/٢).

(٢) المرجع السابق (٦٨٨/٢ - ٦٨٩).

(٣) المرجع السابق (٦٨٩/٢).

ثالثاً: القلب الإجمالي للدليل التركيب.

وذلك من وجهين:

الوجه الأول: قلب استدلال من نفي الصفات - أو بعضها - لأنها تستلزم التجسيم أو التركيب.

فإن من احتج من النفاة على نفي الصفات أو بعضها بأن إثباتها يقتضي التجسيم ينقلب عليهم فيما أثبتوه، سواءً في ذلك من أثبت بعض الصفات، أو من أثبت الأسماء، أو من أثبت أي إطلاق يضاف إلى الله.

فإن كان ممن أثبت بعض الصفات ونفي بعضها قيل له: إثباتك لما أثبتته ينقلب عليك فيما نفيته، فإن قلت فيما أثبتته إنه لا يقتضي التجسيم، بل أثبتته على الوجه الذي يليق بالرب، فيلزمك أن تقول فيما نفيته كذلك، فيبطل نفيك له، والعكس بالعكس، فإن قلت فيما نفيته إنه يقتضي التجسيم؛ لأنه لا يتصف به في الشاهد إلا جسم، فإنه يلزمك أن تقول فيما أثبتته كذلك، لأنك لا ترى في الشاهد ما يتصف به إلا جسم.

وإن كان ممن ينفي الصفات ويثبت الأسماء، كالمعتزلة، فإن إثباته للأسماء ينقلب عليه فيما نفاه من الصفات بنحو مما سبق.

وإن كان ممن ينفي الأسماء والصفات كالجهمية، فإنه لا بد له أن يثبت أن البارئ موجود قائم بنفسه، ولا يُعرف ما هو كذلك - في الشاهد - إلا ما هو جسم، وإن زعم زاعم من هؤلاء أنه يثبت ما يثبت مع نفيه للجسم، قيل له: فهلاً أثبتت ما نفيته مع نفي الجسم، فليس لك أن تفرق بين المقامين.

وأما إن طرد قوله في موجب النفي فإن مآله أن يصير إلى نفي أصل وجود الخالق - سواء التزم ذلك أم لم يلتزمه - وذلك هو الإلحاد المطلق،

وإذا ما التزم ذلك، لم يعد لما ادعاه من التنزيه ونفي التركيب والتجسيم معنى^(١).

ولهذا فإن الفيلسوف ابن سينا - مع غلوّه في نفي الصفات - إلا أنه لمأ كان من مذهبه الإقرار بعلم الله بالكليات^(٢)، لم يجد بُدّاً من الاعتراف بجواز لحوق الكثرة لذات الباري، فقال: «ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل، ولا بعضها مع بعض؛ لما ذكرت، ثم سلّمت أن الواجب الوجود يعقل كلّ شيء، فليس واحداً حقاً، بل هناك كثرة.

فنقول: إنه لما كان تعقّل ذاته بذاته لم يلزم قَيُومِيَّتُهُ عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلّة في الذات مقوِّمة بها، وجاءت أيضاً على ترتيبٍ، وكثرة اللوازم من الذات - مبينة أو غير مبينة - لا تتلم الوحدة، والأول تعرض له كثرة لوازم: إضافية، وغير إضافية، وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته^(٣).

فهذا كلام صريح منه في إثبات قيام الصفات بالباري تعالى، ونصّ بيّن على أن تلك الصفات ليست على سبيل الإضافة ولا السلوب، كما قال: «تعرض له كثرة لوازم إضافية، وغير إضافية، وكثرة سلوب»، وأن هذه الكثرة لا تنافي وحدانية الباري، بل الكثرة المنتفية هي تعدد الذوات الموصوفة بالإلهية، لا تعدد اللوازم والأفعال والصفات.

فكان هذا النصّ من ابن سينا مبطلاً - بل منقلباً - عليه في جميع ما

(١) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٢٣ - ٢٤)، ومجموع الفتاوى (١٣/١٦٤ - ١٦٦، ٢٩٨ - ٣٠٤)، مجموعة الرسائل والمسائل (٥/١٩٧ - ١٩٨).

(٢) سيأتي بيان مذهبه في العلم والرد عليه في قلب الأدلة التفصيلية.

(٣) الإشارات والتهيئات - ت: سليمان دنيا (٣/٢٨١ - ٢٨٥).

ذكره في المواطن الأخرى من أن إثبات كثرة المعلومات الجزئية أو الصفات يلزم منها حصول التركيب في ذات الله، وأن نفي ذلك عنه واجب^(١).

ولهذا فإن الرازي قد جعل هذا النص رجوعاً من ابن سينا عن مذهب الفلاسفة القائلين بنفي الصفات عن الله، وقولهم إنه ليس لله من الصفات إلا السُّلوب والإضافات، وأن ابن سينا قد أثبت في هذا النص أن لله صفات ثبوتية غير إضافية، وأيد ذلك بأن العلم - عند ابن سينا - عبارة عن حصول صورة في العالم، وتلك الصورة ليست مجرد إضافات؛ لأن من مذهب ابن سينا أن الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول، والمساوي للجواهر والكميات والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون مجرد إضافات؟ ثم انتهى إلى القول بأن الفلاسفة لا يمكنهم ادّعاء تنزّه الله عن الصفات الحقيقية^(٢).

بل إن الفيلسوف الطوسي - شارح الإشارات والتنبيهات - قد أيد الرازي على ما فهمه من مذهب ابن سينا^(٣).

وممن قرر لزوم الإقرار بالصفات للفلاسفة بنحو ما سبق: الآمدي^(٤).

وهذا النوع من الرد داخل في عموم قلب الدليل، فإن من أثبت شيئاً لله

(١) انظر: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، النجاة له (٩٩/٢)، الرسالة النيروزية له - ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - (١٠٦)، عيون الحكمة له (٩٣)، التعليقات له (٣٠١) وقد سبق نقل بعض أقواله في ذلك.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات للرازي (٧١/٢) بواسطة تحقيق دره المعارض (٣٦/١٠) - (٣٨).

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي (٢٨١/٣ - ٢٨٥)، دره تعارض العقل والنقل (٣٩/١٠ - ٤٠).

(٤) انظر: دره تعارض العقل والنقل (٣٨/١٠).

تعالى (صفةً، أو اسماً، أو أي إطلاق عام) ونفى شيئاً: فإن ما صحَّح له إثبات ذلك الشيء الذي أثبتته هو دليل له، فيقال له: إن هذا الدليل بعينه يدل على إبطال قولك فيما نفيت، فصار دليلاً دالاً على نقيض قوله، وهذه حقيقة القلب، والمحل - وإن اختلف - إلا أن الباب واحد، وهو باب ما يضاف إلى الله من أسماء وصفات.

والإمام ابن قدامة المقدسي رحمته الله لما ذكر قول من نفى الصوت عن كلام الله تعالى - بحجة أن الصوت يكون باصطكاك الأجرام، وما ثبت في حقنا يكون في الغائب مثله - قال في ردِّ هذه الشبهة وقلبها: «إن هذا باطل بسائر صفات الله تعالى [التي]»^(١) سلَّمْتُمُوهَا، من السمع، والبصر، والعلم، والحياة، فإنها لا تكون في حقنا إلا من أدوات، فالسمع من انخراق، والبصر من حدقة، والعلم من قلب، والحياة في جسم، ثم جميع الصفات لا تكون إلا في جسم، فإن قلتم: إنها في حق الباري كذلك، فقد جسَّمتم، وشبَّهتكم، وكفرتكم، وإن قلتم: لا تفتقر إلى ذلك، فلم احتج إليها هنا»^(٢).

وهذه الطريقة من القلب والإلزام طريقةٌ مُحْكَمَةٌ لمن فقهاها، وهي ردُّ إجماليٍّ على كثير من أدلة القوم، حتى وإن لم يتبين الناظر تفصيل القول في فساد تلك الأدلة، وفوق ذلك فإن هذه الطريقة مُبَيَّنَةٌ بجلاء تناقض أقوال القوم، واضطراب حالهم، واختلاف مقالهم، إذ فرَّقوا بين المتماثلين، ولهذا استخدمها جمع من أئمة السنة، كالسجزي^(٣)، وابن الحنبلي^(٤)، والموفق ابن قدامة^(٥) -

(١) زيادة يقتضيها الكلام.

(٢) تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٣ - ٦٤).

(٣) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٨٥).

(٤) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة (٥٩٧/٢).

(٥) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٣ - ٦٤).

رحمهم الله - وغيرهم^(١)، كما قررها الإمام ابن تيمية رحمته في مواطن كثيرة من كتبه، وبيّن نكتة القول فيها - ولزومها لجميع المخالفين - بقوله: «و (نكتة هذا الكلام): أن غالب من نفى وأثبت شيئاً مما دل عليه الكتاب والسنة لا بد أن يثبت الشيء لقيام المقتضي وانتفاء المانع، وينفي الشيء لوجود المانع أو لعدم المقتضي، أو يتوقف إذا لم يكن له عنده مقتضٍ ولا مانع»^(٢).

فبيّن رحمته بهذا القول غالب حال النفاة، ثم أصّل طريقة الردّ عليهم بقوله:

«فَيَبِينُ لَهُ أَنَّ الْمَقْتَضِيَّ فِيمَا نَفَاهُ قَائِمٌ، كَمَا أَنَّهُ فِيمَا أَثْبَتَهُ قَائِمٌ، إِمَّا مِنْ كُلِّ وَجْهِ، أَوْ مِنْ وَجْهِ يَجِبُ بِهِ الْإِثْبَاتُ، فَإِنْ كَانَ الْمَقْتَضِيَّ هُنَاكَ حَقًّا فَكَذَلِكَ هُنَا، وَإِلَّا فَدَرءُ ذَلِكَ الْمَقْتَضِيَّ مِنْ جِنْسِ دَرءِ هَذَا.

وَأَمَّا الْمَانِعُ فَيَبِينُ أَنَّ الْمَانِعَ الَّذِي تَخَيَّلَهُ فِيمَا نَفَاهُ مِنْ جِنْسِ الْمَانِعِ الَّذِي تَخَيَّلَهُ فِيمَا أَثْبَتَهُ.

فإذا كان ذلك المانع المستحيل موجوداً على التقديرين: لم ينج من محذوره بإثبات أحدهما ونفي الآخر.

فانه إن كان [ذلك المانع] حقاً: نفاهما.

وإن كان باطلاً: لم ينفِ واحداً منهما.

فعليه أن يُسَوِّيَ بين الأمرين في الإثبات والنفي، ولا سبيل إلى النفي، فتعيّن الإثبات.

(١) انظر: رسالة في إثبات الاستواء والفوقية، المنسوبة إلى الجويني الأب (٧٤)، جزء في الأصول - أصول الدين - مسألة القرآن لأبي الوفاء ابن عقيل (٧٧ - ٧٩).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٢/١٣).

فهذه نكتة الإلزام لمن أثبت شيئاً^(١)، وما من أحد إلا ولا بد أن يثبت شيئاً، أو يجب عليه إثباته، فهذا يعطيك من حيث الجملة أن اللوازم التي يُدعى أنها موجبة النفي خيالات غير صحيحة، وإن لم يُعرَف فسادها على التفصيل^(٢).

وكما يقال هذا القلب في التجسيم، يقال في التركيب أيضاً، إذ هما كما سبق متلازمان، ولهذا لما نفت الأشاعرة الحروف عن كلام الله بحجة التركيب وأنها تتغاير وتختلف مما يوجب حدوثها، ما كان من أبي الوفاء ابن عقيل إلا أن قلب عليهم هذه الحجة فيما يقولون به من الكلام النفسي، حيث بيّن أن هذا «يبتل على الأشاعرة بنفس الكلام؛ لكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، وليس الأمر هو النهي، بل هو ضده؛ لأن الأمر هو استدعاء الفعل، والنهي هو استدعاء الترك، فما هربت منه الأشاعرة وقعت فيه، لأنها هربت من إثبات الحروف خوف التغاير، ووقعت في تغاير الكلام بكونه خبراً واستخباراً، ووعداً ووعيداً، وأمراً ونهياً، فإن كابت الأشاعرة وقالت: (ليس الأمر غير النهي)، ساغ أن يُقال لهم: (الألف ليس غير الجيم)، وهذا ركوب الجهالات^(٣).

ثم عمّم ردّه عليهم في سائر ما يثبتونه من صفات، فقال: «ولأن الأشاعرة قد أثبتت الصفات من العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والوجه واليدين والسمع والبصر، وكل واحد من هذه الصفات ليس هو الآخر، ولم يدخل فيه التغاير والاختلاف، كذلك ها هنا^(٤).

(١) كأن هناك سقطاً، تقديره: (ونفى شيئاً)، والله أعلم.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٢/١٣).

(٣) مسألة القرآن (٧٧).

(٤) المرجع السابق (٧٧ - ٧٨).

الوجه الثاني: كما أن نفي الصفات لاستلزامها التجسيم ينتقض وينقلب على النفاة فيما يتعلق بالأفعال.

فإذا قال هؤلاء: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم، فلزم نفيها عن الله فإننا نقول لهم: وكذا الأفعال لا ترونها قائمة إلا بجسم، فيلزمكم على ذلك نفي أن يكون الله تعالى فاعلاً خالقاً للكون رازقاً لخلقه.

يقول العلامة يحيى العمراني رحمته الله - راداً على نفاة الصفات، كصفة الكلام - : «نقول لهم: لم قلت: إذا كان القرآن سوراً وآيات، وله فواتح وخواتم كان مخلوقاً؟

فإن قالوا: لأن هذا صفة الكلام المخلوق لبني آدم.

قلنا لهم: هذا جمع بين الشاهد والغائب من غير دليل ومعنى موجب للجمع بينهما، ولو كان هذا صحيحاً قلنا: إن الله فاعل للأشياء، ورأينا في الشاهد أن كل فاعل جسم، ولا تجد فاعلاً غير جسم = أن نقول: بأن الله جسم لذلك»^(١).

● المسألة الثانية: قلب ما استدل به الفلاسفة والمتكلمون على دليل التركيب.

١ - قلب قول المتكلمين: إن التركيب ينافي قدم الله، ويستلزم تعدد القدماء.

إن ما زعمه أهل الكلام من أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء ما هو إلا حيلة وتلبيس، قصدوا به تنفير المسلمين من أهل السنة والإثبات، وإيهام العامة أن أهل السنة قد أثبتوا إلهين قديمين، وهم إنما أثبتوا إلهاً واحداً، لا إله غيره، ولا رب سواه.

والجواب عن هذه الشبهة على مقامين، إبطالاً وقلباً.

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/٥٩٨ - ٥٩٩).

أ - إبطال الدليل:

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: إن إطلاق لفظ (تعدد القدماء) على الصفات إطلاق مجمل، قصدوا به التلبيس على المسلمين، فلا بد فيه من تفصيل:

أ - فإن أريد بتعدد القدماء: تعدد الآلهة والأرباب والخالقين: فإن هذا الإطلاق باطل.

فإن صفات الله ليست آلهة، ولا أرباباً، ولا خالقة.

وعلى هذا فإذا أريد بـ (القديم): القائم بنفسه، أو الرب القديم، أو الخالق القديم: فلا يطلق على الصفات - بهذا الاعتبار - :إنها قديمة، بل هي صفة القديم.

ب - وإن أريد بتعدد القدماء: تعدد صفاتٍ قديمةٍ لذاتٍ قديمة، فإن نفي هذا المعنى مصادرة على المطلوب، وهي - أي المصادرة على المطلوب - باطلةٌ باتفاق النُّظار.

وعلى هذا فإذا أريد بـ (القديم): ما لا ابتداء له، ولم يسبقه عدم مطلقاً: فإن الصفة قديمة بهذا الاعتبار^(١).

وليس في هذا المعنى محذور، وليس ذلك من تعدد القدماء الممتنع، وليس هذا من جنس قول النصارى ونحوهم ممن أثبت قدماء ثلاثة أو أكثر، لأن صفات الخالق ليست ذواتٍ قائمة بنفسها، خالقة لغيرها، بل هي صفات قائمة بالقديم الخالق، «فيقال لهؤلاء المدلسين، الملبّسين على أمثالهم - من أشباه الأنعام - : المحذور الذي نفاه العقل، والشرع، والفترة، وأجمعت الأنبياء من أولهم إلى آخرهم على بطلانه: أن يكون مع الله آلهة أخرى، لا

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٦٢، ٩٥)، منهاج السنة النبوية (١٣١/٢)، دره تعارض العقل والنقل (١٨/٣).

أن يكون إله العالمين الواحد القهار: حيّاً، قيّوماً، سمياً، بصيراً، متكلماً، أمراً، ناهياً، فوق عرشه، له الأسماء الحسنى، والصفات العلاء، فلم ينف العقل والشرع والفطرة أن يكون للإله الواحد صفات كمال، ونعوت جلال يختص بها^(١).

وهؤلاء إذا نفوا الصفات بحجة استلزامها تعدد القدماء فقولهم في غاية البطلان؛ «لأن صفة الإله لا يجب أن تكون إلهاً، كما أن صفة النبي لا يجب أن تكون نبياً، وإذا كانت صفة النبيّ المُحدّث موافقةً له في الحدوث لم يلزم أن تكون نبياً مثله، فكذلك صفة الربّ اللازمة له إذا كانت قديمة بقدمه لم يلزم أن تكون إلهاً مثله»^(٢).

قال الشيخ العلامة يحيى العمراني رحمته الله: «قول المُخالف: (لو أثبتنا له هذه الصفات القديمة لأدّى إلى أن تكون آلهة كهو)، فغير صحيح؛ لأن الصفة لا تساوي الموصوف بها حتى تكون كهو، ألا ترى أن الصفات الإنسانية تساويه في كونها مُحدّثة كهو، ولا تساويه في كونها إنساناً كهو»^(٣).

فإذا قيل: إن الصفة قديمة أو واجبة، فليس المراد أنها قديمة أو واجبة على سبيل الاستقلال؛ لأن الصفة لا تقوم بنفسها، ولا تستقل بذاتها، ولكن المراد أنها قديمة وواجبة بقدم الموصوف ووجوبه، هذا إذا أريد بالواجب: ما لا فاعل له، وأريد بالقديم: ما لا أول له، وهذا الإطلاق حَقٌّ لا محذور فيه، بل لا محيد عنه^(٤).

(١) الصواعق المرسله (٣/٩٣٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/١٢٩ - ١٣٠)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د. السعوي (١/٩٥)، الرسالة التدمرية (١١٨)، الصواعق المرسله (٣/٩٣٧).

(٣) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/٢٥٠).

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/١٣١)، الرسالة التدمرية (١١٨)، الصواعق المرسله (٣/٩٣٨).

ثم إن قول هؤلاء: (لو كانت الصفات قديمة لشاركت الله في أحصٍ وصفه، وهو القدم، فلزم أن تكون مثلاً له فتكون قد شاركته في الإلهية) هو قول باطل، وإلزام بما لا يلزم، فإن الله «سبحانه قديم بصفاته القديمة، والصفة القديمة لا يجب أن تكون مثل الموصوف القديم، ولا تكون إلهاً، كما أن صفة الإنسان المُحدَث لا يجب أن تكون مثل الموصوف المُحدَث، ولا تكون إنساناً، وكذلك صفة النبي لا يجب أن تكون نبياً»^(١).

وبهذا يبطل تلبيس المعتزلة، وزعمهم أن من أثبت الصفات فقد شابه النصارى في إثبات الأقانيم الثلاثة، أو زعم الأشعرية أن من أثبت الصفات الخبرية (كالوجه واليدين) قد شابه النصارى كذلك، فإن من أثبت الصفات - ذاتية أو خبرية أو فعلية - لم يثبت ذواتٍ مستقلة واجبة بنفسها، وإنما أثبتوا إلهاً واحداً واجباً بنفسه، له صفات لازمة واجبة بوجوبه، وليس هذا قول النصارى، فإن النصارى قد أثبتوا ذوات مستقلة، سموها بالأقانيم، وهذا هو التعدد الممتنع في الإله، وهو الذي أُجِيع على تكفيره، فإن الله قد كَفَّرَ النصارى بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، فسبب كفرهم أنهم قد أثبتوا ثلاثة من الآلهة، كما يدل عليه قوله سبحانه بعدها: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَجِدْ﴾ [المائدة: ٧٣]، ومن وصف الله بالصفات لم يثبت ذلك، ولم يجعل كل صفة من هذه الصفات إلهاً، بل أثبت إلهاً واحداً موصوفاً بالصفات، فالتعدُّد الممتنع في الواجب والقديم هو إثبات واجب قديم قائم بنفسه سوى الله تعالى، لا إثبات ذات الله متصفة بصفات الكمال^(٢).

(١) الصفدية (٢/٢٢٨)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٩٥).

(٢) انظر: الصفدية (٢/٢٢٧ - ٢٢٨)، الصواعق المرسله (٣/٩٣٨)، الدين الخالص

(١/٧٣)، وكذلك: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/٧٧)، شرح العقائد النسفية له (١٠١)

- (١٠٣)، شرح المواقف (١/٣٧٢ - ٣٧٣).

بل إن ما ذكره الجهمية والمعتزلة في تشبيههم لقول مثبتة الصفات بقول النصارى هو مما ينقلب عليهم، فإنهم «ينسبون مثبتة الصفات إلى مشابهة النصارى، وهم أشبه بالنصارى؛ لأنه يلزمهم أن يقولوا: إنه في كل مكان، وهذا أعظم من قول النصارى، أو أن يقولوا ما هو شر من هذا، وهو: أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

ولهذا كان غير واحد من العلماء - كعبد العزيز المكي وغيره - يَرُدُّون عليهم بمثل هذا، ويقولون: إذا كان المسلمون كُفَرُوا من يقول: (إنه حَلٌّ في المسيح وحده) فمن قال بالحلول في جميع الموجودات أعظمُ كُفراً من النصارى بكثير^(١).

وقول هؤلاء المبتدعة يحاكي ما نقل عن بعض المشركين من عباد الأصنام، المكذبين لرسله، حيث إنهم لما سمعوا النبي ﷺ يدعو الله بأسمائه المتعددة، قالوا: يدعو محمد إلى إله واحد، ثم يقول: يا الله، يا رحمن، يا سميع، يا بصير، فيدعو آلهة متعددة، فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان النبي ﷺ ساجداً يدعو: يا رحمن، يا رحيم.

فقال المشركون: هذا يزعم أنه يدعو واحداً، وهو يدعو مثنى مثنى، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]^(٢).

ومعنى الآية: «أي إنكم إنما تدعون إليها واحداً له الأسماء الحسنی، فأی

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/١٥٥ - ١٥٦).

(٢) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (١٥/١٨٢)، وانظر: تفسير البغوي (٣/١٤٢)، الدر المنثور (٥/٣٤٧)، فتح القدير (٣/٢٦٦).

اسم دعوتموه فإنما دعوتم المسمى بذلك الاسم، فأخبر سبحانه أنه إله واحد وإن تعددت أسماءه الحسنى المشتقة من صفاته.. فنزلت الآية على توحيد الذات، وكثرة النعوت والصفات»^(١).

وقد روي أن الذي قال: «إن محمداً ينهانا عن آلهتنا وهو يدعو إلهين» إنما هو: أبو جهل^(٢)، فتأمل التشابه بين دعوى فرعون هذه الأمة، ودعوى المعتزلة ونحوهم، ترا أن كلتا الشبهتين صادرة من منبع واحد، وهو دعوى أن تعدد الأسماء أو الصفات مستلزم لتعدد الآلهة والذات، فبئس السلف وبئس الخلف^(٣).

ب - قلب الدليل

وأما قلب الدليل، فبان يقال:

أولاً: إن احتجاج هؤلاء بقدم الرب ووجوب وجوده على نفي الصفات ينقلب عليهم، فإن تفرد الباري بالأولية، والقدم، ووجوب الوجود يستلزم القول بإثبات الصفات، لا نفيها، وبيان ذلك:

أن القدم، ووجوب الوجود ليسا من خصائص الذات المجردة عن الصفات، بل هما من خصائص الذات الموصوفة بالصفات، فإن القديم الواجب بنفسه هو الذات المستلزمة لصفات الكمال، «فإن الرسول ﷺ لم يخبر قطّ بقدم ذاتٍ مجردة عن الصفات والأفعال، بل التّصوصُ الإلهية متظاهرةً بتّصاف الربّ بالصفات والأفعال، وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة، وهم يسلمون أن هذا هو الذي يظهر من النصوص»^(٤).

(١) الصواعق المرسلّة (٣/٩٣٨).

(٢) انظر: تفسير البغوي (٣/١٤٢).

(٣) انظر: الصواعق المرسلّة (٣/٩٣٧ - ٩٣٨).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٢/١٥٠).

وأما إثبات ذات مجردة عن الصفات فهذا لا حقيقة له في الخارج، فضلاً عن أن يكون واجباً أو قديماً، وإنما هو فرضٌ ذهني، والذهن قد يتوهم الممتنع، فلا عبرة بفرضه وتوهمه^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته: «فإن كان الواجب بنفسه لا يتميّز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال، وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم لنفي الوجود، وهذا تناقض، فإن نفي المعاني مستلزم لنفي الوجود، فكيف ينفونها لثبوته؟!»^(٢).

ثانياً: أن هؤلاء المعتزلة ومن شابههم مضطرون إلى أن يقولوا في حق الرب: إنه قديمٌ، حقٌّ، ربٌّ، حيٌّ، عليمٌ، قديرٌ، وغير ذلك من المعاني. فهذه المعاني من الممكن أن نعلم بعضها دون بعض، كأن يعلم إنسانٌ ما أنه حيٌّ قبل أن يعلم أنه عليمٌ، فالذي علمه لا يمكن أن يكون هو الذي لم يعلمه.

فالنتيجة أن هذه المعاني التي أثبتوها لا بد وأن تكون متغايرة - بمعنى جواز العلم بأحدها دون الآخر^(٣) - فيكون هؤلاء قد وقعوا فيما فروا منه، وقالوا بتعدد القدماء الذي شنعوا به على الصفاتية، وبذلك ينقلب الدليل عليهم^(٤).

ثالثاً: أن هذا الاحتجاج ينقلب على الأشعرية والماتريدية خصوصاً فيما

(١) انظر: الرسالة التدمرية (١١٨)، دره تعارض العقل والنقل (٤٦/٥).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٥/٦).

(٣) لا بمعنى جواز انفكاك أحدها عن الآخر، وسيأتي قريباً تفصيل القول في لفظ (الغير) و(التغاير).

(٤) انظر: الفتاوى الكبرى (٩٠/٥).

أثبتوه من صفات هي معانٍ متعددة قائمة بذاته تعالى، كعلمه وقدرته وسمعه وبصره، فبما أنهم قد نفوا ما نفوه من الصفات الخبرية (كالوجه واليدين) بحجة تعدد القدماء، فلمخالفهم أن يقول: وإثباتكم لتلك المعاني المتعددة يستلزم تعدد القدماء.

وإن قالوا في الجواب عن هذا الإيراد: إن المحذور هو إثبات ذوات قائمة بأنفسها، من جنس قول النصارى في الأقانيم، لا إثبات صفات قائمة بالذات الواحدة، ولازمة لها - وهم قد قالوا ذلك فعلاً في جوابهم لاعتراض المعتزلة، ونصوا على أن من أثبت صفات متعددة لإله واحد لا يكون كافراً^(١) - فيقال لهم: وكذلك ما نفيتموه من الصفات، ليست هي ذوات مستقلة قائمة بأنفسها، وليس إثباتها من جنس قول النصارى بالأقانيم، بل هي قائمة بالرب، يمتنع أن تنفصل عن الذات وتفارقها.

والغريب في الأمر أن هذا الرد قد أشار إليه إمامهم وكبيرهم: الرازي، حين ذكر قول من نفى الجسم عن الله محتجاً على هذا النفي بأن الجسم مركب، فيفضي ذلك إلى تكثير الآلهة^(٢)، حيث قال بعد ذلك «وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد ليس حياً عالماً قادراً واحداً، بل أحياء، علماء قادرين»^(٣)، فإذا بطل كون الإنسان الواحد علماء قادرين - مع جواز انفصال بعض أجزائه عن بعض - فإن بطلان ذلك اللازم عن الباري تعالى من باب أولى.

٢ و ٣ - قلب احتجاجهم بأن التركيب ينافي التوحيد، مع قلب

(١) انظر: شرح المقاصد (٧٧/٢)، شرح المواقف (١/٣٧٢ - ٣٧٣).

(٢) سبق نقل هذا الاستدلال عن الجويني وغيره، كما في الإرشاد له (٥٢).

(٣) المحضّل للرازي (٣٦٠)، مع أن هذا المستدل هو الرازي نفسه - كما في الموضوع السابق، وفي معالم أصول الدين له (٤٦) - وما هذا إلا غيض من فيض تناقضاته واضطراباته المشهورة.

استدلّ لهم بسورة الإخلاص، وأسماء الله: (الواحد) و (الأحد) و (الصمد).
لقد تقدم أن الفلاسفة والمتكلمين - على اختلاف فرقهم - قد جعلوا القول بالتركيب منافياً لتوحيد الله تعالى، وزعموا - تبعاً لذلك - أن إثبات صفة من صفات الله (عند المعتزلة ومن تبعهم)، أو بعضها (عند الأشعرية ومن تبعهم) منافٍ للتوحيد، واحتجوا على ذلك بأسماء الله (الواحد) و (الأحد) و (الصمد).
والحقُّ أن ما سماه هؤلاء توحيداً إنما هو إلحاد وتعطيل، مستلزم للإشراك والتمثيل^(١).

وإنما التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب، هو الدعوة إلى عبادة الله وحده لا شريك له في عبادته، كما أنه لا شريك له في ملكه، فهم قد جاؤوا بتوحيد الألوهية، المتضمّن لتوحيد الربوبية، «فمن عبد الله وحده ولم يشرك به شيئاً فقد وَحَّده، ومن عبد من دونه شيئاً من الأشياء فهو مشرك به، ليس بموحدٍ مخلص له الدين، وإن كان مع ذلك قائلاً بهذه المقالات التي زعموا أنها التوحيد، حتى لو أقرَّ بأن الله وحده خالق كل شيء»^(٢).

قال الحافظ ابن رجب^(٣) - مبيناً معنى اسم الله (الأحد)، ومبطلاً

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/١٢٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/٤٨٢)، الصواعق المرسلّة (٣/٩٣٣)، الدين الخالص (١/٧١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/٤٨٧)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٨٥ - ٨٦).

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلامي البغدادي، ثم الدمشقي، أبو الفرج زين العابدين، المشهور بابن رجب، الحافظ للحديث، الفقيه الحنبلي، ولد في بغداد سنة ٧٣٦هـ واشتغل بسماع الحديث ومهر فيه، وصنف التصانيف المفيدة، ومنها: شرح جامع الترمذي، جامع العلوم والحكم، فتح الباري، وغيرها، توفي سنة ٧٩٥هـ.

انظر: الدرر الكامنة (٣/١٠٨)، البدر الطالع - مطبعة السعادة (١/٣٢٨).

ما فسره به أهل الكلام - «الأحد: هو الواحد في إلهيته وربوبيته، وفسره أهل الكلام بما لا يتجزأ ولا ينقسم، فإن أريد بذلك أنه ليس مؤلفاً مركباً من أجزاء متفرقة فصحيح، أو أنه غير قابل للقسمة فصحيح، وإن أريد أنه لا يتميز منه شيء عن شيء، وهو المراد بالجسم عندهم فباطل»^(١).

والتوحيد الذي جاءت به الرسل يتضمن أمرين:

الأول: التوحيد القولي العلمي، وهو الإقرار بربوبيته تعالى، وإثبات أسمائه الحسنى، وما تضمنته من نعوت الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ، مع تنزيهه عن النقائص، وتنزيهه عن أن يماثله أحد في شيء من صفاته.

وهذا التوحيد هو ما جاء تقريره في سورة الإخلاص، فإن أحدية الله تنفي مشاركة ومماثلة شيء له، وصمديته تثبت له نعوت الكمال.

والثاني: التوحيد العملي الإرادي، وذلك بإفراد العبادة لله، فلا يعبد إلا إياه، ولا يدعى سواه، وهذا التوحيد متضمن للتوحيد القولي العلمي، وقد جاء تقرير هذا التوحيد في سورة الكافرون، وفي غيرها من السور^(٢).

وبهذا يتبين أن التوحيد الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب إنما يتضمن إثبات الصفات لله، لا نفيها، ومن ذلك ما جاء تقريره في سورة الإخلاص، وبذلك ينقلب الاحتجاج بالتوحيد على المتكلمين ممن جعله دالاً على نفي صفات الله أو بعضها.

(١) تفسير سورة الإخلاص للحافظ ابن رجب - ضمن مجموع رسائله (٥٣٨/٢ - ٥٣٩).

(٢) انظر: الصفدية (٢٢٨/٢ - ٢٢٩)، مجموع الفتاوى (١٥٠/٤ - ١٥٢) (١٠٧/١٧ -

١٠٨)، منهاج السنة النبوية (٢٨٩/٣ - ٢٩٢)، بيان تلبيس الجهمية (٤٧٨/١) -

(٤٧٩)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٤ - ٢٢٦، ٢٨٤)، شرح العقيدة الأصهبانية

- ت: د السعوي (٨٥/١).

والتوحيد الذي قرره أهل الكلام - من أنه واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبه له، وواحد في أفعاله لا شريك له - قد غلطوا فيه من جهتين:

الأولى: ما ضمنوه في تفسيرهم لهذه الألفاظ من معانٍ فاسدة، مناقضة لمفهوم التوحيد الشرعي، كنفى الصفات عن الله، أو نفى بعضها، أو غير ذلك.

والثانية: أنهم قد أهملوا ذكر المقصود الأكبر من التوحيد، والذي هو الغاية الكبرى من بعثة الرسل، ألا وهو أفراد الله بالعبادة، «وذلك أن الرجل لو أقرَّ بما يستحقه الرب تعالى من الصفات، ونزَّهه عن كل ما يُنزَّه عنه، وأقرَّ بأنه وحده خالق كل شيء، لم يكن موحداً - بل ولا مؤمناً - حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له»^(١).

فكلام هؤلاء عن التوحيد - وإن كان فيه بعض المقاصد العامة الصحيحة - إلا أنه قد تضمن هذين الباطلين، فالأول من لبس الحق بالباطل، والثاني من كتم الحق، وقد قال الحق سبحانه: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢].

واحتجاج المتكلمين بالتوحيد - وبسورة الإخلاص - على نفى الصفات أو بعضها، يجاب عنه بمقامين: إبطالاً يتضمن القلب، وقلبٌ صريحٌ للدليل.

أ - إبطال الدليل.

فأما إبطال الدليل الذي يتضمن القلب، فإنه يكون بإبطال المعنى الذي

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٦)، وانظر نفس المرجع: (١/٢٢٥ - ٢٢٦)، الفتاوى الكبرى (٥/٢٥٠).

فَسَرُوا به لفظ (التوحيد)، وأسماء الله (الواحد) و (الأحد)، وهذا البيان إنما يتحقق بتتبع موارد إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع، وفي لسان اللغة التي نزل بها ذلك الشرع، والنظر في تلك الإطلاقات، وهل دلت - أو دلت شيئاً منها - على ما قرره المتكلمون من معاني هذه الألفاظ، وهذا ما نتناوله من خلال النقاط التالية:

أولاً: دلالة الكتاب والسنة على بطلان تفسير المتكلمين لـ (الواحد).

لقد ورد لفظ (الواحد) و (الأحد) وما وافقهما في الاشتقاق، في مواطن كثيرة من كتاب الله وسنة مصطفاه ﷺ، لم يدل واحد منها على قرره المتكلمون، بل دلت على نقيض قولهم، حيث أطلقت تلك الألفاظ على من له صفات متعددة متغايرة، بل على ما هو جسم.

فمن ذلك:

- قوله تعالى عن الوليد بن مغيرة: ﴿ذَرَفِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المذثر: ١١].

فقد سمى الله الوليد بـ (الوحيد)، وقد كان الوليد موصوفاً بالصفات، فلم يكن وصفه بالوحدة مانعاً من اتصافه بالصفات.

وهذا الاستدلال قد ذكره إمام أهل السنة والجماعة - أحمد بن حنبل رحمه الله - حيث قال في رده على استدلال الجهمية بحجة التركيب: «وقد سَمَى الله رجلاً كافراً - اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي - فقال: ﴿ذَرَفِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المذثر: ١١]، وقد كان هذا الذي سماه الله (وحيداً) له عينان وأذنان، ولسان وشفتان، ويدان ورجلان، وجوارح كثيرة، فقد سماه وحيداً بجميع صفاته، فكذلك الله تعالى - وله المثل الأعلى - هو بجميع صفاته إلهٌ واحدٌ»^(١).

(١) الردُّ على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٨٤ - ٢٨٥)، وانظر: بيان تليس الجهمية (١/٤٦٤).

فقد بين إمام أهل السنة أن تعدد الصفات في حقِّ المخلوق لا ينافي كونه (وحيداً) بنص القرآن، فإذا ثبت ذلك في المخلوق، فثبوته في حقِّ الخالق من باب أولى^(١)، كما أن هذه الآية قد أُطلق لفظ (الوحيد) فيها على ما هو من الأجسام، و (الوحيد) مبالغة من (الواحد)، فإذا جاز في الوحيد أن يكون جسماً، فجوازه في (الواحد) من باب أولى^(٢).

- ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

- وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَحْدَةً فَلَهَا لِتُصَفَّ﴾ [النساء: ١١].

- وقوله: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ انْقِرَاءً رَيْكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَنِدْوٍ﴾ [النساء: ١].

- وسئل ﷺ عن الصلاة في الثوبِ الواحدِ فقال: «أو كلكم يجدُ ثوبين»^(٣).

وقال ﷺ: «لا يُصَلِّي أحدكم في الثوبِ الواحدِ ليس على عاتقِهِ شيءٌ»^(٤).

والنصوص في هذا المعنى كثيرة، مما أُطلق فيه لفظ (الواحد) و (الواحدة) و (الأحد) و (الوحيد) ومشتقاته على ما يتصف بالصفات، أو ما يكون جسماً، مما دل على بطلان تفسير هؤلاء المتكلمين للفظ (الوحيد)^(٥).

(١) انظر: التسعينية (٢/٤٠٧ - ٤٠٩).

(٢) انظر: بيان تلبس الجهمية (١/٤٨٨).

(٣) رواه البخاري (١/١٤٣) ح (٣٥٨)، ومسلم (١/٣٦٧) ح (٥١٥).

(٤) رواه البخاري (١/١٤١) ح (٣٥٢)، ومسلم (١/٣٦٨) ح (٥١٦).

(٥) انظر في هذه النصوص وغيرها: درء تعارض العقل والنقل (١/١١٣)، (٧/١١٥ -

١١٦)، بيان تلبس الجهمية (١/٤٨٨ - ٤٩٥)، حيث ذكر عشرات النصوص الشاهدة

لهذا المعنى.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ومعلوم أن كل ما في القرآن من اسم الواحد والأحد... يناقض ما ذكره، فإن هذه الأسماء أُطْلِقَتْ على قائم بنفسه، مُشارٍ إليه، يتميز منه شيء عن شيء، وهذا الذي يسمونه في اصطلاحهم جسمًا»^(١).

ثانياً: دلالة اللغة على بطلان تفسير المتكلمين لـ (الواحد).

لا شك أن لفظ التوحيد ومشتقاته - كالواحد والأحد - هي من الألفاظ المشهورة المتداولة بين سائر الناس - خاصتهم وعامتهم - في كل اللغات، وما كان شأنه كذلك، وجب أن يكون معناه بيّناً واضحاً يفهمه الجميع، وامتنع أن يُفسَّرَ بمعنى دقيق غامض، لا يتحصل دركه إلا لفئة مخصوصة منهم، ولهذا قال من قال من الأصوليين: اللفظ المشهور لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خَفِيٍّ لا يعلمه إلا خواصُّ الناس^(٢).

إذا تقرر ذلك، تبين أن ما فسر المتكلمون به الواحد - من أنه الذي لا يشار إليه، ولا يتميز منه شيء دون شيء، أو أنه الذي لا ينقسم، وليس بجسم، ولا متصف... إلى آخر عباراتهم^(٣) - أن ذلك من التفسير الباطل في اللغة، فإنه مما يعلم بالضرورة أن مثل هذه المعاني لم تطرأ على العربي - ولا غيره - في استعمالاته للفظ الواحد ومشتقاته.

فمعنى الواحد في اللغة هو - كما قال الأزهري - : «الواحدُ بُنْيَ على انقطاع النَّظِيرِ، وَعَوَزِ المَثَلِ... والواحدُ في صفة الله معناه: أنه لا ثاني له»^(٤)، ولم يذكر أئمة اللغة المتقدمون الكبار من معاني الواحد ما زعمه

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٢/٦)، وانظر: بيان تليس الجهمية (٥٢/٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١١٨/٧، ١٢٠)، منهاج السنة النبوية (٥٥١/٢).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١١٨/٧).

(٤) تهذيب اللغة (١٢٦/٥ - ١٢٨).

المتكلمون في معناه.

بل قد أطبق أهل اللغة على أن الجسم الواحد يسمّى واحداً، مع أن قابليته للانقسام مما يعلم بالاضطرار، وذلك كقولهم: رجل واحد، ويوم واحد، وحيّ واحد، وفلان واحد قبيلته، وأمثال ذلك مما لا يحصيه إلا الله تعالى^(١)، وقال قائلهم:

لقد بهّرت فما تخفى على أحدٍ إلا على أحدٍ لا يعرف القمراً^(٢)
وقال الآخر:

فلما التقينا واحدَيْن علوّته بذي الكف إني للكُماة ضروب^(٣)

ومعرفة ذلك المعنى وشهرته في لغة العرب مما يعلم بالاضطرار لكل من نظر في كلامهم وأشعارهم، وتواتره يغني عن سياق الشواهد عليه، بل إن ذلك لا يقتصر على لغة العرب، وإنما هو معروف في سائر اللغات. وبهذا يمتنع أن يكون معنى الواحد في اللغة: الذي لا ينقسم^(٤).

بل التحقيق أن يقال: إنه لم يطلق اسم (الواحد) في لغة العرب - ولا غيرهم من الأمم - إلا على ما هو جسم، منقسم، موصوف بصفات، ولم

-
- (١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١١٣/١) (١١٦/٧).
 (٢) قاله ذو الرمة، انظر: ديوان ذي الرمة (٥٠)، تهذيب اللغة (١٢٥/٥)، المجالسة للدينوري (١٦٠)، تاج العروس (٢٦١/١٠).
 (٣) أنشده ابن الأعرابي، انظر: تهذيب اللغة (١٢٥/٥)، المحكم والمحيط الأعظم (٣/٤٨٨)، لسان العرب (٤٤٦/٣)، تاج العروس (٢٦٣/٩).
 (٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٤٨٢/١ - ٤٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (١١٣/١)، (١١٦/٧)، مجموع الفتاوى (٤٤٩/١٧). ومن معاجم اللغة: العين للخليل بن أحمد، مادة وحد (٢٨٠/٣ - ٢٨٢)، معجم مقاييس اللغة، مادة (وحد) (٩٠/٦)، تهذيب اللغة للأزهري، مادة (وحد) (١٢٤/٥ - ١٢٩)، لسان العرب، مادة (وحد) (٣/٤٤٦).

يطلق أبداً على ما ليس بجسم، ولا بموصوف، ولا بمنقسم، ولا مختص بجهة دون جهة.

وأما ما ليس بجسم ولا منقسم عند هؤلاء المتكلمين فإنه ليس بمعروف عند عامة الناس، عربهم وعجمهم، ولا يعقلونه، ولا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه، فكيف يُستدلُّ بلغتهم على شيء لم يعرفوه ولم يعقلوه؟! فهذا يبين امتناع الاستدلال باللغة على ذلك المعنى المخترع للواحد، هذا لو سُلمَّ جديلاً أن ما لا ينقسم له وجود في الخارج، كيف والذين تصوروه متنازعون نزاعاً شديداً في إمكان وجوده أصلاً؟!^(١).

وبهذا يتبين أن الاحتجاج باللغة هو مما ينقلب عليهم أيضاً.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «لفظ الواحد وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يطلق إلا على ما يسمونه هم [أي المتكلمون] جسماً منقسماً... وإذا كان كذلك لم يجز أن يُحتجَّ بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ كُذِّبَ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ونحو ذلك - مما أنزله الله بلغة العرب، وأخبرنا فيه أنه ﴿أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] وأنه تعالى ﴿إِلَهُ وَحْدٌ﴾ - على أن المراد ما سَمَّوه هم في اصطلاحهم (واحداً) مما ليس معروفاً في لغة العرب، بل إذا قال القائل: دلالة القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر كان قد قال الحق، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان إلا ما كان قائماً بنفسه^(٢)، مُتَّصِفاً

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١١٣ - ١١٥) (٧/١١٦، ١١٨) الجواب الصحيح (٤/٤٧٩).

(٢) في المطبوع: «إلا ما كان قديماً بنفسه» وهو غلط بيِّن، والصواب ما أثبت، لدلالة السياق، ولبطلان المعنى الذي تدل عليه العبارة في المطبوع، ولما يدل عليه كلام الشيخ في مواضع أخرى عديدة ذكر فيها قريباً من هذا التقرير، ومن ذلك قوله في نفس هذا الكتاب: (١٠/٣٠٩): «فيقال لمن سأل بلفظ الجسم: ما تعني بقولك؟ ... =

بالصفات، مبيناً لغيره، مُشاراً إليه، وما لم يكن مشاراً إليه أصلاً، ولا مبيناً لغيره، ولا مداخلاً له، فالعرب لا تسميه واحداً، ولا أحداً، بل ولا تعرفه، فيكون الاسم (الواحد) و (الأحد) دل على نقيض مطلوبهم منه، لا على مطلوبهم^(١).

ولو فرض جدلاً أن لفظ الواحد قد أطلق على هذا المعنى في اللغة، فإن هذا المعنى سيكون من قبيل المجاز - على التسليم بالمجاز - لأن المعنى الذي يتبادر إلى الذهن هو المعنى السائد المشهور عند العرب من أنه يطلق على ما هو جسم ويتصف بالصفات، كما أن القرائن التي صاحبت هذا اللفظ في كتاب الله تدل على هذا المعنى، لأن القرآن أثبت للواحد صفات متعددة^(٢).

وبذلك يبطل زعم الجويني وغيره ممن ذهب إلى أن إطلاق (الواحد) على ما ينقسم - كالإنسان الواحد - إنما هو من قبيل المجاز، وأن الواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم^(٣)، فإن المعنى الحقيقي عند أهل الحقيقة

= إلى أن قال - : وإن عنيت بلفظ الجسم الموصوف بالصفات، القائم بنفسه، المباين لغيره، الذي يمكن أن يشار إليه، وترفع إليه الأيدي - فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم والقوة والرحمة، والوجه واليدان، وغير ذلك.. وقوله في الرسالة الأكملية (ص ٢٩): «إن الرب تعالى موجود قائم بنفسه، مشار إليه عندنا» وينظر: درء التعارض (٤/ ٢١٢ - ٢١٣، ١٥١، ١٥٥ - ١٥٦) (٤٠/٦، ١٦٠ - ١٦١، ٣٠٢، ٣١٠)، الجواب الصحيح (٤/ ٣٩٦، ٤٣٦ - ٤٣٨)، التدمرية (١٢١)، الصفدية (٢/ ١٠، ١١٩)، الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٥٦)، بيان تلبيس الجهمية، ط المجمع (٢/ ٣٦٥) (٣/ ١٣٠) (٥/ ٤٣٦)، شرح حديث النزول (٦٩، ٧٦)، مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣) وغيرها من المواضع.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٦ - ١١٧)، وانظر: نفس المرجع (١/ ١١٤ - ١١٥) (٧/ ١٢٠، ١٢٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٩ - ١٢١).

(٣) انظر: الشامل للجويني (٣٤٦)، لمع الأدلة له (٩٨)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣١١).

والمجاز هو المعنى المشهور، أو الذي يتبادر للفهم عند إطلاق الكلمة، أو هو ما يفهم من الكلمة عند تجردها عن القرائن، فلو سُلم لهؤلاء - تنزلاً - أن الشيء الذي لا ينقسم موجود، ثم سلم لهم تنزلاً أنه من معنى الواحد، لما كان ذلك المعنى هو المتبادر إلى الأذهان، بل لم يفهمه إلا آحاد الناس، ولم يأت له من الشواهد ما يثبت صحة كونه من معاني الواحد المجازية، فضلاً عن أن يكون هو المعنى الحقيقي للواحد، وإلا فالحق أن الواحد لا يتناول هذا المعنى لا حقيقة ولا مجازاً، بل الحق أن ما ذكره من معنى الواحد لا وجود له أصلاً.

ولعل ما ادعاه الجويني ومن معه حول المعنى الحقيقي والمجازي للواحد إنما ورثوه عن قدماء الفلاسفة الملاحدة، فقد جاء في شرح ثامسطيوس لمقالة اللام لأرسطو ما نصّه: «وأول المعقولات كلها الجوهر، ومن الجوهر البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد، إذ ليس فيه تركيب مما بالفعل ومما بالقوة، والواحد بالحقيقة هو هذا»^(١)، كما نص على هذا المعنى الفيلسوف الكِندي^(٢)، وغيره.

ويتبع كتب المتكلمين لا ترى أنهم قد أوردوا شاهداً واحداً من الشرع أو من كلام العرب على ما ابتدعوه من معنى الواحد، وليس عندهم في ذلك إلا كلام أسلافهم من ملاحدة الفلاسفة والجهمية، ومن ضلال المعتزلة والأشعرية، ممن لا تقوم الحجة بقولهم.

فتبين بما سبق أن هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين قد ضلُّوا أولاً في تفسيرهم للفظ الواحد، وضلُّوا ثانياً حين حملوا نصوص الوحي على ذلك

(١) شرح مقالة اللام لأرسطو، والشارح هو ثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٥).

(٢) انظر: آخر رسالة الكِندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - نسخة إلكترونية.

المعنى الباطل، فهم قد أُلحدوا في الدليل، وضلُّوا في المدلول، فإن «أهل التحريف بكلام الأنبياء يُحدِّثون لهم لغةً مخالفةً للغة الأنبياء، ويحملون كلام الأنبياء عليها»^(١)، فهؤلاء قد جنوا في حق الشرع وفي حق اللغة، و«كلام الأنبياء لا يجوز أن يُحمل إلا على لغتهم التي من عاداتهم أن يخاطبوا بها الناس، لا يجوز أن يُحدث لغةً غير لغتهم ويحمل كلامهم عليها، بل إذا كان لبعض الناس عادةً ولغةً يخاطب بها أصحابه - وَقَدَّرَ أن ذلك يجوز له - فليس له أن يُحمَلَ ذلك لغة النبي، وَيُحمَلَ كلام النبي على ذلك»^(٢).

ثالثاً: دلالة العقل على بطلان تفسير المتكلمين لـ (الواحد).

وأما بطلان تفسيرهم للواحد في العقل، فبأن يقال: إن ما ذكره في معنى (الواحد) من أنه موجود لا يتصف بصفة ثبوتية، وأنه لا يمكن أن يرى بالعين، أو أنه لا يختص بجهة دون جهة، وغير ذلك من معاني الواحد عندهم، هذا يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة: إنه أمر لا يعقل، ولا وجود له في الخارج، فإنه «ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر، ولا يتميز منه شيء عن شيء، بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وإن سَمَّاه المُسمَّى جِسْماً»^(٣)، وإنما هو فرضٌ ذهني مجرد، وكما سبق فإن الذهن قد يفرض المحالات الممتنعات، فلا عبرة بفرضه وتوهمه.

بل إن قولهم هذا ينقلب عليهم، وذلك أنهم إنما قصدوا من نفي التركيب إثبات واجب الوجود القديم، إذ إن مذهبهم يستلزم نفي القديم، وإثبات العدم المحض، «فإن هذه السلوب نعوت المعدوم»^(٤)، وذلك

(١) الجواب الصحيح (٤/٤٧٨)، وفي الأصل: (ويحملون كلام الأنبياء عليه).

(٢) الجواب الصحيح (٤/٤٨١).

(٣) بيان تلبس الجهمية (١/٤٨٣).

(٤) قاله الذهبي، كما في العلو - ت: أشرف عبد المقصود (١٤٣).

مناقض لما وصف الله به نفسه في كتابه من أنه (الأحد) (الصمد)، وأنه العلي العظيم، وهكذا سائر ما ثبت من الصفات^(١)، «فإنما لم يكن أحدٌ كفوًّا له لَمَّا كان صمداً كاملاً في صمديته، فلو لم تكن [له]^(٢) صفات كمال ونعوت جلال، ولم يكن له علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا إرادة، ولا كلام، ولا وجه، ولا يد، ولا سمع، ولا بصر، ولا فعل يقوم به، ولا يفعل شيئاً ألبتة، ولا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوق عرشه، ولا يرضى، ولا يغضب، ولا يحبُّ، ولا يبغض، ولا هو فعَّال لما يريد، ولا يُرى ولا يمكن أن يُرى، ولا يشار إليه، ولا يمكن أن يشار إليه = لكان العدم المحض كُفوًّا [له]^(٣)، فإن هذه الصفات منطبقة على المعدوم، فلو كان ما يقوله المعطلون هو الحق لم يكن صمداً وكان العدم كفوًّا له»^(٤).

فعلى قول هؤلاء المعتزلة والجهمية يمتنع أن يكون في الوجود واحد^(٥).

وبيان ذلك أن يقال لهؤلاء: إما أن تقولوا عن الباري تعالى إنه موجود، أو معدوم.

فسيقولون: هو موجود، فيقال لهم: إن كان الباري موجوداً، فمن المعلوم أن الموجود: إما أن يكون قديماً أو مُحدثاً، وإما أن يكون واجباً موجوداً بنفسه أو ممكناً مفتقراً إلى غيره، كما أنه إما أن يكون قائماً بنفسه، أو قائماً بغيره، إلى غير ذلك من المعاني، فلا خروج للموجود عن شيء من هذه المعاني، فإن أثبتُّم أن الباري قديم، واجب، موجود بنفسه، قائم

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٤٨٧/١)، منهاج السنة النبوية (١٤٣/٢)، الصواعق المرسله (١٠٢٧/٣).

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) الصواعق المرسله (١٠٢٧/٣).

(٥) بيان تلبيس الجهمية (٤٦٨/١).

بنفسه، فقد أثبتّم معاني متعددة، وانتقض الدليل عليكم، وإن نفيتم جميع هذه المعاني عن الله فإنما جعلتموه معدوماً، إذ قد ثبت أن هذه المعاني لا يخرج عنها شيءٌ من الموجودات، بل لا يخلو منها إلا المعدوم^(١)، «فإن وجود ذات عربيّة عن جميع الصفات ممتنع»^(٢).

قال شيخ الإسلام ﷺ عن هؤلاء المتكلمين: «ولا ريب أن أصل كلامهم - بل وكلام نفاة العلو والصفات - مبنيٌّ على إبطال التركيب، وإثبات بسيطٍ كليٍّ مُطلق - مثل الكليات - وهذا الذي يثبتونه لا يوجد إلا في الأذهان، والذي أبطلوه هو لازم لكل الأعيان، فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج، وأبطلوا واجب الوجود في الخارج»^(٣).

وقد نَبّه إلى هذا المعنى الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ﷺ، حيث قال - مبيناً معنى التوحيد في القرآن، وراذلاً على الجهمية الذين احتجوا بالتوحيد على نفي الصفات - : «فادعى المعارض أن الناس تكلموا في الإيمان، وفي التَّشْيِيع، والقدر، ونحوه، ولا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب، إذ جميعُ خلق الله يُدْرِكُ بالحواسِّ الخمس: اللَّمس، والشَّم، والدُّوق، والبصر بالعين، والسمع، والله بزعم المعارض لا يُدْرِكُ بشيءٍ من هذه الخمس.

فقلنا لهذا المعارض - الذي لا يدري كيف يتناقض - : أما قولك: لا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب. فقد صدقت، وتفسير التوحيد عند الأمة وصوابه: قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له... [ثم ساق ﷺ بعض النصوص في ذلك، ثم قال:] فهذا تأويل التوحيد وصوابه عند الأمة،

(١) انظر: الفتاوى الكبرى (٥/٩٠ - ٩١).

(٢) شرح العقيدة الأصهبانية - ت: د السعوي (١/٨٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٥٣).

فمن أدخل الحواس الخمس أيها المعارض في صواب التأويل من أمة محمد ومن عدّها فأشر إليه ... ولمن تأول في التوحيد الصواب، لقد تأولت أنت فيه غير الصواب، إذ ادّعت أن الله لا يُدرّك ولم يُدرّك بشيء من هذه الحواس الخمس، إذ هو في دعواك لا شيء، والله مكذّب من ادعى هذه الدعوى في كتابه، إذ يقول عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]... فأخبر الله في كتابه أن موسى ﷺ أدرك منه الكلام بسمعه، وهو أحد الحواسّ عندك وعندنا، ويدرك في الآخرة بالنظر إليه بالأعين، وهي الحاسة الثانية، كما قال الله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِرُ بِأَخْرَجَ نَاصِرَةٌ﴾ [٢٢] إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٢﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]»^(١).

فبين ﷻ أن حقيقة (الواحد) عند هؤلاء الجهمية أنه لا شيء، أي أنه هو العدم بعينه، «ولهذا وصفهم أئمة الإسلام بالتعطيل، وأنهم دلاسون، ولا يثبتون شيئاً، ولا يعبدون شيئاً»^(٢)، وقد قال فيهم جمع من السلف - ممن وقف على حقيقة قولهم - : «إنما يدورون على أن يقولوا: ليس في السماء إله»^(٣).

- (١) نقض الدارمي على المرسي (١٥٢/١ - ١٥٦)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١) ٤٨٥ - ٤٨٦.
- (٢) منهاج السنة النبوية (١٤٣/٢).
- (٣) قال بذلك جمع من السلف، ومنهم: حماد بن زيد، كما في: خلق أفعال العباد للبخاري - ت: عميرة (٣١)، والصواعق المرسلة لابن القيم (٤/١٣٩٧)، والعلو للعلي الغفار للذهبي (١٤٣).
و: جرير بن عبد الحميد الرازي - شيخ إسحاق بن راهويه - كما نقله في: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/١٨٤) وعزاه إلى كتاب: الرد على الجهمية لابن أبي حاتم، درء تعارض العقل والنقل (٦/٢٦٥)، والصواعق المرسلة لابن القيم (٤/١٣٠٤)، واجتماع الجيوش الإسلامية له (١٣٧)، كما ذكره الذهبي في العلو (١٤٩).
و: أبو معمر إسماعيل بن إبراهيم، كما في العلو للذهبي (١٧٤ - ١٧٥).
و: الحافظ أبو معمر القطيعي، كما ذكره ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (١٣٨)، وعزاه إلى الرد على الجهمية لابن أبي حاتم.

وكما قرر الإمام ابن عبد البر أن حقيقة قول أهل البدع - من الجهمية والمعتزلة ممن أنكر الصفات - هي النفي للمعبود^(١).

ومما يحقق هذا المعنى أن يقال لأصحاب هذا الاستدلال - كالرازي وغيره - : إن طوائف كثيرة من نفس المتكلمين يقولون: إنه لا موجود إلا جسم، أو ما قام به، أو يقولون: إنه لا موجود إلا الجسم فقط، ولا يعقل موجود إلا كذلك، فهؤلاء إذا فُسر عندهم (الأحد) بما ليس بجسم ولا جوهر - كما فسرتهم به الأحد - فإنهم سيقولون: قد فسرت الأحد بالمعدوم^(٢).

فتحصّل بما سبق من دلالة الشرع واللغة والعقل بطلان تفسير المتكلمين للواحد بما ليس بجسم، ولا منقسم، ولا متصف بالصفات.. إلخ، وأن الواحد قد يطلق على ما هو جسم ومنقسم ومتصف بالصفات.

وهذا المعنى قد أقر به جمع من المتكلمين:

فممن أقر به: إمام الكلابية، عبد الله بن سعيد بن كلاب، حيث قال في كتابه المسمى بـ (التوحيد): «معنى قولنا: (الله واحد): أنه منفرد بنفسه، لا يدخله غيره»، كما قال في مطلق القول عن شيء ما إنه واحد: «إنه قد يقال ذلك لما هو أشياء كثيرة مجتمعة، وهو أجسام متماثلة كما يقال: إنسان واحد»^(٣).

وكذلك الأمدي من الأشعرية، فقد رد على من عرّف الواحد بأنه: (الشيء الذي لا يصحّ انقسامه)، وبين أن الواحد قد يطلق على ما هو قابل للقسمة، كأحاد الناس والموجودات^(٤).

(١) انظر: التمهيد لابن عبد البر (١٤٥/٧)، إثبات صفة العلو لابن قدامة (١٣٠).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٤٩٨/١)، وانظر كذلك: تهافت الفلاسفة (١٣٦).

(٣) نقله عنه في بيان تلبيس الجهمية (٤٦٧/١ - ٤٦٨).

(٤) انظر: أبكار الأفكار (٨٩/٢).

وبهذا يبطل ما قرره الرازي وغيره من أن «الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة»^(١)، فقد أطلق لفظ (الواحد) و(الواحدة) و(الأحد) و(الوحيد) في ما تقدّم من نصوص الكتاب والسنة وفي اللسان العربي على ما هو جسم، ومتصف بالصفات، وقابل للانقسام، مما دل على بطلان استدلالهم، بل انقلابه عليهم^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فتبين أن لفظ (التوحيد) و(الواحد) و(الأحد) في وضعهم واصطلاحهم غير (التوحيد) و(الواحد) و(الأحد) في القرآن والسنة والإجماع، وفي اللغة التي جاء بها القرآن، وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسوله وفي لفظ التوحيد على ما يدعونهم؛ لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]. بل لفظ (التوحيد) و(الأحد) و(الواحد) الموجود في كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم، وأنه موصوف بالصفات الثبوتية، كما تقدم التنبيه عليه»^(٣).

ومما يحقق هذا الانقلاب أن هؤلاء المتكلمين قد أطلقوا لفظ الواحد على كثير من الأجسام، فيقولون: واحد بالجنس، وواحد بالنوع، وواحد بالشخص، وكلامهم في ذلك مشهور^(٤)، ثم فسروا الواحد في هذا المقام بما يناقض ذلك الإطلاق والاستعمال، وما هذه إلا قطرة من بحار تناقضاتهم، فهم قد التمسوا تفسير (الواحد) و(التوحيد) من غير كتاب الله،

(١) أساس التقديس (٢٤).

(٢) انظر: بيان تلييس الجهمية (١/٤٨٢ - ٤٨٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/١٢٢ - ١٢٣)، وانظر: بيان تلييس الجهمية (١/٤٦٤).

(٤) انظر: بيان تلييس الجهمية (١/٤٩٨).

ولا سنة مصطفاه ﷺ، ولا لسان كتاب الله، فتناقضوا واختلفوا، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ ﴿النساء: ٨٢﴾.

ب - قلب الدليل

وأما قلب الدليل عليهم فمن وجوه:

الوجه الأول: أن لفظ (التوحيد) و (الواحد) إنما يدل على إثبات صفات الكمال لله، لا على نفيها.

وبيان ذلك: أن لفظ (التوحيد) يدل على إثبات شيء واحد، متميز عن غيره، ليس كمثله شيء.

وهذا الواحد لا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية، يختص بها، ويتميز بها عما سواه؛ حتى يصح أن يكون ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية، فإن العدم المحض لا يقال عنه إنه ليس كمثله شيء، ولو قيل ذلك عنه لم يكن مدحاً له، فلا بد لمن نفى المثل عنه أن يثبت له حقيقة ثابتة متصفة بصفات؛ لكي ينفي مماثلة غيره له في ذاته وصفاته، فتحصل أن وصف الإله بأنه واحد يستلزم وصفه بالصفات الثبوتية، وبذلك ينقلب الاحتجاج بالتوحيد والواحد عليهم^(١).

قال الإمام ابن القيم عن أهل الفلسفة والتجهم: إنهم قد «سموا التوحيد الذي بعث الله به الرسل: تركيباً، وتجسيماً، وتمثيلاً، وجعلوا هذه الألقاب له سهاماً وسلاحاً يقاتلون بها أهله، فتترسوا بما عند أهل الحق من الأسماء الصحيحة، وقاتلوهم بالأسماء الباطلة... ومن العجب أنهم سموا توحيد الرسل: شركاً، وتجسيماً، وتشبيهاً، مع أنه غاية الكمال، وسموا تعطيلهم.. ونفيهم: توحيداً، وهو غاية النقص»^(٢).

(١) انظر: بيان تليس الجهمية (١/٤٨٣).

(٢) الصواعق المرسله (٣/٩٣٢).

الوجه الثاني: أن هؤلاء قد عرّفوا الواحد والآخر: بما ليس بجسم، وأرادوا بذلك تنزيه الله عن الجسمية، واستدلوا لذلك بسورة الإخلاص كما سبق.

فيقال لهم: على تفسيركم السابق للأحد، فإن قول الله تعالى في نفس السورة: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] يكون معناه: ولم يكن ما ليس بجسم كفواً له.

والذي ليس بجسم عندكم إنما هو الجوهر الفرد.

فعلى هذا يكون معنى الآية: ولم يكن الجوهر الفرد كفواً له.

ويكون معنى قوله تعالى: ﴿لَيْكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٣٨] أي: لا أشرك الجوهر الفرد بربي، وهكذا في بقية الآيات الدالة على نفس المعنى.

فعلى تفسيرهم للأحد لا يكون في هذه الآيات ولا غيرها نفي لمشاركة الأجسام لله تعالى، بل تكون دلالتها مقصورة على نفي مكافأة ومشاركة ما ليس بجسم له سبحانه، وهو الجوهر الفرد فقط، هذا على القول بوجوده، أما على القول بنفيه فإن معنى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] أي: ولم يكن ما ليس موجوداً كفواً له، ومعنى: ﴿لَيْكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٣٨] أي: ولا أشرك به ما لم يوجد، فيكون نفي الكفء والشريك له مقصوراً على الجوهر، أو على العدم المحض، وأما الأجسام، فلم تُنفَ مشاركتها ومكافأتها لله في هذه الآيات على تفسيرهم للأحد، وهذا مناقض لمقصدهم من الاستدلال بهذه السورة على نفي الجسمية، بل ربما تآتى لمشرك أو مُمَثَّلٍ مُجَسَّمٍ أن يحتج بمفهوم المخالفة في هذه الآية - على وفق تفسير المتكلمين للأحد - على جواز وجود الشريك والمثيل له تعالى من الأجسام، فيقول: قولكم: ولم يكن له

كفواً مما ليس بجسم، يدل على جواز أن يكون له كُفءٌ من الأجسام، فإما أن يُسَلَّم له هؤلاء، أو يُبطلوا تفسيرهم للأحد، وعلى التقديرين ينقلب استدلالهم عليهم.

ولا شك أن هذا التقدير - مع مناقضته لمقصودهم، وانقلابه عليهم - إلا أن فيه تقصيراً كبيراً في دلالة هذه الآيات، فإن عامة ما في هذا الكون، وعامة ما يراه الناس ويشاهدونه إنما هو من الأجسام، ومع ذلك لم تنف مشاركتها لله ومكافأتها له عند هؤلاء على التفسير السالف للأحد، والحق أن نفي الشريك والكُفءِ والند والمثيل له تعالى عامٌ لكل شيء من الأجسام وغيرها، خصوصاً وأن عامة ما قد وقع الإشراك به إنما هو من الأجسام المُشاهدة، كالأصنام، والأوثان، والشمس، والقمر، فتأمل كيف تضمن مذهب أهل الإثبات تمام التنزيه لله تعالى عن الكفاء ومماثلة الأجسام، خلافاً لما يدَّعيه هؤلاء المتكلمون من كونهم أهل التوحيد والتنزيه^(١).

الوجه الثالث: أن يقال لأصحاب هذا الدليل ممن أثبت بعض الصفات - كالأشعرية ونحوهم - : إن تفسيركم لـ (الواحد) و (الأحد) بما ينافي التعدد والكثرة هو مما ينقلب عليكم، ذلك أن ما زعمتموه من حد (الواحد) مناقض لما ذهبتم إليه من إثبات الصفات لله سبحانه، فإن هذه الصفات التي أثبتتموها - من العلم والقدرة والسمع والبصر... إلخ - هي صفات متعددة قديمة قائمة بالله تعالى، خصوصاً وأنكم قد صرَّحتُم بأن الصفات ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات^(٢).

فيلزمكم على هذا أحد أمرين: إما المصير إلى ما ذهب إليه أهل

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/٤٩٤ - ٤٩٥، ٥٢٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/

١١٤)، مجموع الفتاوى (١٧/٤٥٠).

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (١٢٩).

التعطيل المحض للصفات - كالجهمية والمعتزلة - ممن احتج بحجة التركيب على نفي الصفات جميعاً، وإما المصير إلى مذهب السلف، ممن رفض هذا المفهوم البدعيّ للواحد والأحد، فأثبت الصفات كلها لله، وأما الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه، فذلك تناقض يدل على بطلان أساس هذا المذهب، وما كان جواباً لكم - معشر الأشاعرة - عن استدالات المعتزلة وإلزاماتهم فإنه يمكن لأهل الإثبات أن يجيبوا بمثله^(١).

بل إن هذا الاستدلال ينقلب على المعتزلة، وعلى الغلاة من الفلاسفة وأشباههم بنحو ما سبق، وبيان ذلك بأن يقال:

إن هؤلاء قد احتجوا بالتركيب على نفي جميع الصفات عن الله، حيث جعلوا لفظ (الواحد) و (الأحد) مانعاً من تعدد المعاني المفهومة الثبوتية بالكلية.

وهؤلاء قد أثبتوا وجود الصانع، كما أثبتوا وجوبه بالنفس.

فيقال لهم: يلزمكم أحد أمرين:

إما أن تقولوا: إن مسمى الوجود هو مسمى الوجوب بالنفس، وهذا باطل مخالف للمحسوس؛ لأن لازم ذلك أن يكون كل موجود فهو واجب، فيكون جميع ما في الكون من أجسام وأعراض واجبة الوجود بالنفس، وفساد ذلك معلوم بالبديهة، وهم لا يقولون به.

وإما أن تقولوا: إن مسمى الوجود ليس هو مسمى الوجوب بالنفس، ففي هذا إثبات لمعنيين: الوجود، والوجوب، وعلى أصلكم، فإن هذه ثنائية مناقضة لوحداية الرب حسب تفسيركم لها، فضلاً عن المعاني الأخرى التي أثبتتموها، أو أثبتها بعضكم مضافة إلى الله تعالى، من إبداع العالم، وأنه علة له، وأنه قائم

(١) انظر: بيان تلييس الجهمية (١/٤٩٩ - ٥٠٠).

بنفسه، وأنه ذات، وعقل، وغير ذلك مما يعلم بالضرورة أنها معانٍ متغايرة متميزة في العقل كتميّز ما أثبتته الصفاتية، وبذلك ينقلب الدليل عليهم، ويتبين أن «المعتزلة وإن نفوا الصفات، فإنهم يعترفون بما يستلزم إثباتها»^(١).

الوجه الرابع: - وهو مقارب لسابقه - وذلك بأن يقال: إن احتجاج الفلاسفة بالتوحيد ينقلب عليهم في نفس مسمى التوحيد.

بيان ذلك: أن الفلاسفة قد أقروا بأصل وجود الله، بل سمّوه (واجب الوجود)، كما أنهم أقروا بوحدانيّته، وفسروا وحدانية الرب بعدم وقوع التعدد والغيريّة في ذاته، ولا صفاته، ولا أفعاله، بأي وجه من الوجوه - على ما تقدم تفصيله - .

فيقال لهؤلاء - ولابن سينا منهم على وجه الخصوص - : إنك قد صرّحت بأن «كون الشيء واحداً، غير كونه موجوداً»^(٢).

فهذا تصريح بأن معنى كون الشيء موجوداً مغاير لمعنى كونه واحداً، وهذا صحيح، فإن معنى الوحدة أخص من معنى الوجود، إذ كل واحد في الخارج فهو موجود، ولا عكس، فتحصل أن (الوحدة) و (الوجود) هما معنيان متغايران، متعددان، بنصّ كلام ابن سينا، ومع ذلك فقد أضافهما إلى الباري تعالى بنصّ كلامه أيضاً، فانقلب قوله عليه، إذ إن الفلاسفة - ومنهم

(١) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٧٥/١)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/٥٠٠ - ٥٠١، ٥٣٨ - ٥٣٩، ٦٠٥) (٢/٢٦٥)، مجموع الفتاوى (٦/٣٤٥)، مسألة في المعية والنزول ضمن المجموعة العلية لابن تيمية - جمع د هشام الصيني - المجموعة الأولى (ص ٩٣)، وانظر كذلك: تهافت الفلاسفة للغزالي (١٣٦)، شرح المواضع للإيجي (١/٣٧١ - ٣٧٢).

(٢) نقله عنه الشهرستاني، كما في: الملل والنحل (٢/٧٨)، ولم أجده فيما بين يدي من كتب ابن سينا.

ابن سينا - يعدون مثل هذه الغيرية من التركيب المنفي عن الباري سبحانه. وكما سبق، فإن مثل هذا الانتقاص والانقلاب لا مفرّ منه لأحد من الفلاسفة ولا غيرهم، فالكل مضطراً إلى أن يضيف معاني متعدّدة للباري سبحانه، ولا مفر من إثباتها إلا بأحد أمرين: فإما القول بالإلحاد المطلق، ونفي أصل وجوده سبحانه، وإما إثبات تعدد تلك الصفات والمعاني، على وفق ما وصف الباري به نفسه.

قال شيخ الإسلام رحمته الله - مبيناً أن القول بالصفات المتعددة لازم لكل الفرق - : «ولهذا كان جميع العقلاء مضطرين إلى إثبات معان متعددة لله تعالى:

فالمعتزلي يُسَلِّم أنه حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، ومعلومٌ أن كونه حياً ليس هو معنى كونه عالماً، ومعنى كونه عالماً ليس معنى كونه قادراً. والمتفلسف يقول: إنه عاقلٌ ومعقولٌ وعقلٌ، ولذيذٌ ومُتَلَذِّذٌ ولذّةٌ، وعاشقٌ ومعشوقٌ وعشقٌ^(١).

ومعلوم بصريح العقل أن كونه يُحِبُّ ليس هو كونه يعلم، وكونه محبوباً معلوماً ليس هو معنى كونه مُجَبَّاً عالماً، والمتفلسف يقول: معنى كونه عالماً هو معنى كونه قادراً مؤثراً فاعلاً، وذلك هو نفس ذاته، فيجعل العلم هو القدرة، وهو الفعل، ويجعل القدرة هي القادر والعلم هو العالم والفعل هو الفاعل . . . ومعلوم فساد هذه الأقوال بصريح العقل، ومجرد تصورهما التام يكفي في العلم

(١) انظر: شرح مقالة اللام لأرسطو (والشرح لثامسطيوس) ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٧)، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٥ - ٣٩)، النجاة لابن سينا (٩٩/٢ - ١٠١)، التعليقات له (٢٩٨، ٣٠٢)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١١٤)، (١٢٣)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٣ - ٣٥٥)، فيما بعد الطبيعة لعبد اللطيف البغدادي، ضمن مجموع: الأفلاطونية المُحدثة عند العرب د: بدوي (٢٥٤).

بفسادها»^(١)، «فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزماً للوازم، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد إليه، سواء سمي افتقاراً أم لم يُسمَّ، وسواء قيل: إن هذا يقتضي التركيب، أو لم يُقَلَّ»^(٢).

الوجه الخامس: أن الفلاسفة قد أرادوا إثبات واجب الوجود بنفي المعاني المستلزمة لثبوت التركيب، والذي هو من خصائص الممكن عندهم.

فيقال: إن حججتكم هذه تنقلب عليكم، لأن وجوب الوجود هو معنى من المعاني.

نفى المعاني عن الباري بأطراد يوجب نفي الوجوب.

فكان ما أثبتوا به الوجوب موجباً لنفي وجوب الله، بل ونفي وجوده، فضلاً عن نفي توحيده، فانقلبت حججتهم عليهم^(٣).

ومما يوضح ذلك أن يقال:

- إنه قد ثبت أن الله تعالى حقٌّ، موجودٌ، عالمٌ، قادرٌ، فاعل.
- كما أن الممكن قد يكون موجوداً، عالماً، قادراً، فاعلاً.
- وليست المشاركة في مجرد اللفظ، بل في معانٍ معقولة معلومة باضطرار.

(١) منهاج السنة النبوية (٢/٥٤٠ - ٥٤١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٤٥ - ٣٤٦).

ومن المعاني التي تراها في كتب الفلاسفة: الجود (كما في التعليقات لابن سينا ٣١٥)، وأنه خير مطلق (التعليقات ٣١٦)، وأنه أول، وله قدرة وحكمة وعلم (التعليقات ٣٥٦، ٤٣٠)، وأنه يعقل ذاته، ويعقل ما بعده، ويعقل سائر الأشياء (الإشارات والتنبيهات ٣/٢٧٨)، وانظر التعليقات (٣٢٠)، ولا شك أن هؤلاء الفلاسفة لم يعددوا هذه المعاني وغيرها إلا لإدراكهم لتعدد معانيها، وكون كل واحد منها ليس هو الآخر، كما قرر ذلك الشيخ ابن تيمية في النقل السابق.

(٢) بيان تليس الجهمية (١/٥٣٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٤٥).

وبهذا يعلم أن ثمة أمرين:

(أ) قدر مشترك بين ما أضيف إلى الخالق وإلى المخلوق من تلك الصفات، وهو أصل معنى تلك الصفة، كأصل معنى العلم أو القدرة.

(ب) وهناك قدر يقع به الامتياز بين ما أضيف إلى الخالق من تلك الصفات وما أضيف إلى المخلوق منها^(١).

إذا تقرر هذا فيقال أولاً: إن هذا القدر الذي يتميز به الواجب عن غيره لا يمكن أن يكون بأمور سلبية أو إضافية؛ لأن الفلاسفة بأنفسهم قد قرروا في منطقتهم أن الأمور السلبية والإضافية لا تُمَيِّز بين المُشْتَرِكِينَ في أمرٍ كُلِّيٍّ وجوديٍّ، وإنما يقع التمييز بأمور ثبوتية، فيلزم من هذا الإقرار بالمعاني الثبوتية المضافة إلى الباري، فيبطل أصل دليل التركيب عندهم^(٢).

ويقال ثانياً: إن كان القدر المشترك (أ) يستلزم القدر الذي يقع به الامتياز (ب): فيلزم أن يكون الواجب ممكناً، والممكن واجباً، وهذا بين البطلان، إذ لا يكون هناك فارق بين الخالق والمخلوق، ولا أحد يقول بهذا.

- وإن كان القدر المشترك (أ) لا يستلزم القدر الذي يقع به الامتياز (ب): فقد صار للواجب جهتان: جهة اشتراك (أ)، وجهة امتياز يمتاز بها عن الممكن (ب)، وهذا عند الفلاسفة تركيب ممتنع، «فإن كان هذا التركيب

(١) وهذا التفريق لا يمكن أن ينكره الفلاسفة، فعلى سبيل المثال: الفلاسفة المتأخرون - كابن سينا وشيعته - يقرّون أن الله واجب، وأن العالم واجب، فهذا هو ما سميناه قدراً مشتركاً، ولكنهم يقولون: الله واجبٌ لنفسه، والعالم واجب لغيره (وهذا هو القدر الذي يقع به الامتياز)، ومثل ذلك يقال في المعاني التي أثبتها للأول، كالقدّم والوحدانية وغيرهما.

(٢) انظر: الصفدية (١/ ١٢٠ - ١٢١).

مستلزماً لنفي الواجب، فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لنفيه، وهذا متناقض.

فثبت بهذا (البرهان الباهر) أن هذه الحجة متناقضة في نفسها، كما ثبت أنها معارضة - على أصولهم - لما أثبتوه^(١)، إذ يكون ما أثبتوا به الواجب مستلزماً لنفي الواجب، وبذلك تنقلب حججتهم عليهم.

قلب احتجاج المتكلمين باسم الله: (الصمد) على نفي الصفات.

وأما احتجاجهم باسم الله (الصمد) على نفي التركيب المتضمن لنفي الصفات، فهو مما ينقلب عليهم أيضاً - بنحو ما سبق ذكره في اسم الله (الأحد) - ويبان ذلك بأن يقال:

أولاً: إن التفسيرين اللذين ذكروهما لاسم الله (الصمد) هما تفسيران صحيحان.

فإن السلف قد تعددت أقوالهم في تفسير اسم الله (الصمد)، إلا أن هذا التعدد هو من خلاف التنوع لا خلاف التضاد، فكل أقوال السلف في معناه صحيحة، وأشهر ما قيل في تفسيره قولان:

القول الأول: أن الصمد هو: الذي لا جوف له، وهذا قول أكثر السلف، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وطائفة من أهل اللغة.

وقريب منه قول من قال: الذي لا يأكل ولا يشرب، وقول من قال: تفسيره ما بعده، أي أنه لم يلد ولم يولد.

والقول الثاني: أن الصمد هو: السيد الذي يصمد إليه في الحوائج، وهو قول طائفة من السلف، والخلف، وقول جمهور اللغويين.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٤٥ - ٣٤٦).

وقريب منه قول من قال: إنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله، ومن قال: هو السيد الذي كمل في جميع أنواع السؤدد^(١).

ثانياً: وأما استدلال هؤلاء باسم الصمد على نفي التركيب والتجسيم والحدّ، فيقال فيه بنحو ما سبق من القول والتفصيل في لفظ (التركيب):

أ- فإن كان المراد: أن اسم (الصمد) يدل على أن الله تعالى لا ينقسم ولا يتجزأ ويتفرق وينفصل بعضه من بعض، كأنقسام أعضاء الحيوان، فإن هذا النفي صحيح، وهو من مدلول اسم الله الصمد، فإن اسم الصمد يدل على الاجتماع^(٢)، والله سبحانه لا يجوز عليه شيء من التفرق والانقسام والتمزق وما يتبع ذلك من تركيب ونحوه، سواء قيل إنه كان أجزاء متفرقة ثم اجتمعت، أو قيل إنها لم تزل مجتمعة لكنها قابلة للتفرق والانفصال، فكل ذلك من أبطل الباطل، وهو منافٍ لكمال الباري وصمديته، «فإن هذا إنما يجوز على ما يجوز أن يفنى بعضه أو يعدم، وما قبل العدم والفناء لم يكن واجب الوجود بذاته، ولا قديماً أزلياً، فإن ما وَجِبَ قِدْمُهُ امتنع عدمه، وكذلك صفاته التي لم يزل موصوفاً بها وهي من لوازم ذاته، فيمتنع أن يعدم

(١) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (٣٤٧٤/١٠)، تفسير الصنعاني (٤٠٧/٣)، السنة لابن أبي عاصم (٢٩٨/١ - ٣٠٣)، تفسير الطبري - ط: دار الفكر (٣٤٤/٣٠)، العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني (٣٧٧/١ - ٣٨٦)، تفسير البغوي (٥٤٤/٤ - ٥٤٥)، زاد المسير (٢٦٧/٩)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢١٤/١٧) - (٢٣٥) فقد فصل القول ﷻ في بيان معنى الصمد في هذا الموضوع، و: بيان تلبيس الجهمية (٥٨/١ - ٦٠، ٥١١)، الفتاوى الكبرى (٢٣٩/٥)، شرح حديث النزول (١١٥ - ١١٨)، بدائع الفوائد لابن القيم (١٦٦/١ - ١٦٨)، تفسير ابن كثير - ط: دار الفكر (٥٧١/٤)، تفسير سورة الإخلاص للحافظ ابن رجب - ضمن مجموع رسائله (٥٤٠/٢ - ٥٤٤).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٥٨/٢).

اللازم إلا مع عدم الملزوم»^(١).

فمن صمديته تعالى أنه لا جوف له ولا أحشاء، فلا يدخل فيه شيء، فلا يأكل سبحانه ولا يشرب، كما أنه صمد لا جوف له، فلا يخرج منه شيء من الأعيان، فلا يلد، ولذا فسر بعض السلف (الصمد) بأنه: الذي لا يخرج منه شيء، فمن الممتنع عليه تعالى أن يلد وأن يولد، فلا يخرج منه شيء سبحانه، ولا يدخل فيه شيء، وهذا من معاهد الاتفاق بين المسلمين سُنِّيهِمْ وَيُدْعِيهِمْ^(٢).

ب - وأما إن كان الاستدلال باسم الله (الصمد) على نفي الصفات أو بعضها عنه تعالى، كنفي الوجه واليدين والعينين، ونفي أن يُرى في الآخرة، فإن هذا استدلال باطل، لا شاهد له من الشرع ولا من اللغة.

بل إن هذا الاستدلال مما ينقلب على أصحابه في الشرع واللغة:

أما انقلابه عليهم في الشرع، فإنه لم يقل أحد من السلف إن اسم الله الصمد يدل على نفي الصفات عنه سبحانه، بل تفسيرات السلف للصمد - من الصحابة والتابعين ومن بعدهم - دالة على النقيض من ذلك، حيث جعلوا هذا الاسم دالاً على إثبات صفات الله تعالى^(٣).

ومن أجمع ما قيل في ذلك ما فسّره به حبر هذه الأمة - عبد الله بن

(١) تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٩٧/١٧)، وانظر: بيان تلييس الجهمية (٥٨/٢)، الفتاوى الكبرى (٢٢٩/٥).

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٣٨/١٧) - ٢٤١، ٢٨٣، ٢٩٧ - ٢٩٨.

(٣) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (٣٤٧٤/١٠)، تفسير الصنعاني (٤٠٧/٣)، تفسير الطبري - ط: دار الفكر (٣٤٧/٣٠)، تفسير البغوي (٥٤٤/٤ - ٥٤٥)، زاد المسير (٢٦٧/٩)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢١٤/١٧ - ٢٣٥).

عباس ؓ - فقد فسر هذا الاسم بما يقتضي إثبات صفات الكمال لله سبحانه، حيث قال في تفسير اسم الله (الصمد): «السَّيِّدُ الَّذِي قَد كَمَلَ فِي سُوْدُدِهِ، وَالشَّرِيفُ الَّذِي قَد كَمَلَ فِي شَرْفِهِ، وَالْعَظِيمُ الَّذِي قَد كَمَلَ فِي عَظْمَتِهِ، وَالْحَلِيمُ الَّذِي قَد كَمَلَ فِي حَلْمِهِ، وَالغَنِيُّ الَّذِي قَد كَمَلَ فِي غِنَاهُ، وَالجَبَّارُ الَّذِي قَد كَمَلَ فِي جَبْرُوتِهِ، وَالْعَالِمُ الَّذِي قَد كَمَلَ فِي عِلْمِهِ، وَالْحَكِيمُ الَّذِي قَد كَمَلَ فِي حِكْمَتِهِ، وَهُوَ الَّذِي قَد كَمَلَ فِي أَنْوَاعِ الشَّرْفِ وَالسُّوْدُدِ، وَهُوَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ، هَذِهِ صِفَتُهُ، لَا تَبْغِي إِلَّا لَهُ»^(١).

وقال سعيد بن جبیر^(٢) في تفسير اسم الله (الصمد): «هو الكامل في جميع صفاته وأفعاله»^(٣).

وقال عكرمة: «الذي ليس فوقه أحد»^(٤).

وقال الحسن: «الصمد: الحيُّ القيُّومُ الذي لا زوال له»^(٥).

(١) أخرجه: ابن أبي حاتم في تفسيره (٣٤٧٤/١٠)، وابن جرير الطبري في تفسيره - ط: دار الفكر - (٣٤٦/٣٠)، وأبو الشيخ الأصبهاني في العظمة (٣٨٣/١ - ٣٨٤) وانظر: جواب أهل العلم والإيمان أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤٣/١٧)، منهاج السنة النبوية (١٨٦/٢)، بدائع الفوائد لابن القيم (١٧٨/١)، تفسير ابن كثير - ط: دار الفكر (٥٧١/٤).

(٢) هو سعيد بن جبیر بن هشام الأسدي، بالولاء، أبو عبدالله الكوفي، الفقيه المقرئ من كبار أئمة التابعين ومقدميهم في التفسير والحديث والفقه والعبادة والورع، ولد سنة ٤٦هـ، وكان يقال جهيد العلماء، قتله الحجاج بواسط صبراً وظلماً في شعبان سنة ٩٥هـ وعمره تسع وأربعون سنة. (انظر وفيات الأعيان ٣٧١/٢، سير أعلام النبلاء ٤/٤٠١).

(٣) انظر: تفسير البغوي (٥٤٤/٤).

(٤) انظر: تفسير البغوي (٥٤٥/٤)، بدائع الفوائد لابن القيم (١٦٨/١).

(٥) انظر: العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني (٣٨١/١)، تفسير ابن كثير - ط دار الفكر (٥٧١/٤).

فعلم بهذا أن اسم الله (الصمد) هو من الأسماء الحسنى الجامعة، الدالة على جملة أوصاف عديدة - كاسم العظيم والمجيد - فلا يختص بصفة معينة، بل هو دال على معانٍ كثيرة، لا على معنى مفرد^(١)، «فإن الصَّمَد من تَصْمَد نحوه القلوب بالرَّغبة والرَّهبة، وذلك لكثرة خِصَال الخير فيه، وكثرة الأوصاف الحميدة له»^(٢)، بل هو متضمّن لإثبات جميع صفات الكمال التي اتصف بها المولى ذو الجلال^(٣)، على خلاف ما زعمه أهل الضلال، من دلالته على نفي الصفات عن الله تعالى.

وكذلك من فسر (الصمد) من الصحابة بأنه: الذي لا جوف له، فإنه ليس في قولهم ما يدلُّ على أنه ليس بموصوف بالصفات، بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها^(٤).

وكما تقدم، فإن جميع ما نقل عن السلف في تفسير اسم الله الصمد فإنها تفسيرات صحيحة، دالة على صفات الكمال للباري سبحانه، ولذا قال الحافظ أبو القاسم الطبراني - بعد إيراد كثير من تلك الأقوال - : «وكلُّ هذه صحيحة، وهي صفات ربُّنا عزَّ وجلَّ: هو الذي يُصَمِّدُ إليه في الحوائج، وهو الذي قد انتهى سؤدده، وهو الصَّمَد الذي لا جوف له، ولا يأكل ولا يشرب، وهو الباقي بعد خلقه»، وبنحو ذلك قال السيِّهقي^(٥).

(١) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/١٦٦ - ١٦٨، ١٧٨).

(٢) الصواعق المرسله (٣/١٠٢٥)، وانظر: مدارج السالكين (١/٢٦ - ٢٧)، بدائع الفوائد (١/١٤٥ - ١٤٦).

(٣) انظر: جواب أهل العلم والإيمان أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/١٠٧ - ١٠٩، ١٤٣)، مجموع الفتاوى (١٦/٩٨ - ٩٩)، منهاج السنة النبوية (٢/١٨٦، ٥٢٩ - ٥٣٠).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/١١٥) بتصرف يسير.

(٥) نقل ذلك عنهما الحافظ ابن كثير في تفسيره (٤/٥٧١).

وأما انقلاب هذا الاستدلال عليهم في اللغة: فإن اسم (الصمد) قد عَرَفْتُهُ العرب، واستعملته في كلامها، ولم ينقل عنهم أنهم قد أطلقوه على ما ليس بجسم، ولا منقسم، ولا متصف بالصفات، بل لم يستعملوه إلا فيما هو جسم متصف بالصفات.

وذلك أن وصف الصمدية قد أطلق على غير الله تعالى، فقد أطلق على الملائكة أنهم صُمدٌ، بمعنى أنه لا أجواف لهم، ولم يلزم من ذلك نفي الصفات عنهم، بل الصفات ثابتة لهم^(١).

وكذلك أطلقت العرب على المكان الغليظ المرتفع: أنه صمد، وذلك لقوته وتماسكه واجتماع أجزائه، ولم يلزم من ذلك نفي الصفات عنه^(٢).

كما سمت العربُ سيدَ القوم ومن يقصده الناس في حوائجهم: (صَمَدًا)، وذلك لسؤدده^(٣)، وقال قائلهم في ذلك:

عَلَوْتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ خُذْهَا حُدَيْفُ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ^(٤)
مع أن هذا السيد جسم، مركَّب، ومتَّصِفٌ بالصفات.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨٦/٣) (٣٨٤/٤) (٣٥٤/٥) (٢٢٦/١٧)،

بيان تليس الجهمية (٥١٢/١) (٥٩/٢)، شرح حديث النزول (١١٧ - ١١٨).

(٢) انظر: العين للخليل بن أحمد، مادة (صمد) (١٠٤/٧)، تهذيب اللغة، مادة (صمد)

(١٠٧/١٢)، معجم مقاييس اللغة مادة (صمد) (٣١٠/٣)، تفسير سورة الإخلاص

ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٢٩/١٧).

(٣) انظر: العين للخليل بن أحمد، مادة (صمد) (١٠٤/٧)، معجم مقاييس اللغة (٣/

٣٠٩)، مادة (صمد)، تهذيب اللغة، مادة (صمد) (١٠٦/١٢) (٣٠٩/٣)، تفسير

سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٢٩/١٧)، لسان العرب،

مادة (صمد) (٢٥٨/٣).

(٤) انظر: العين للخليل بن أحمد (١٠٤/٧)، معجم مقاييس اللغة (٣/٣١٠)، لسان

العرب (٢٥٨/٣).

فُعلم بذلك أن استدلال المتكلمين باسم الله (الصمد) إنما هو من «قلب الدلالة، فإن كون الموصوف مُصمّتا لا يمنع أن يكون جسماً، أو محدوداً، كسائر ما وصف بأنه مصمد»^(١).

فتحصل مما سبق أن استدلال المتكلمين بسورة الإخلاص ينقلب عليهم من وجهين:

الأول: ما تضمنه اسم (الصمد) من الدلالة على إثبات صفات الكمال المطلق لله، والذي لا يلحقه نقص بوجه من الوجوه.

والثاني: ما تضمنه اسم (الأحد) من نفي المثل والشريك، وذلك أن ما نفي عن الباري سبحانه فإنه لا يكون نفياً محضاً، إذ النفي المحض لا مدح فيه؛ لأن النفي المحض عدمٌ محض، والعدم المحض ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون صفة كمال، وإنما يكون مدحاً وكمالاً من جهة ما يتضمنه ذلك النفي من إثبات كمال الضد، فيتضمن ذلك ثبوت صفات الكمال له سبحانه مع نفي المماثلة^(٢).

٤ وَ ٥ - قلب شبهة افتقار المركب إلى أجزائه عليهم، مع احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [مَحَدٌ: ٣٨].

تقدم بيان حجة الافتقار عند المتكلمين، وحاصلها الاحتجاج بما في

- (١) بيان تليس الجهمية (٥١٢/١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٤٩/١٧).
- (٢) انظر: جواب أهل العلم والإيمان أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/١٠٩، ١٤٤)، و: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى (١٧/٣٢٥، ٤٥٢)، وكذلك في مجموع الفتاوى (١٦/٩٨ - ٩٩)، الفتاوى الكبرى (٥/٢٥١)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٩ - ٥٣٠)، زاد المعاد لابن القيم (١/٣١٦) (٤/١٨١)، مدارج السالكين (١/٢٦ - ٢٧)، بدائع الفوائد (١/١٤٥ - ١٤٦، ١٦٩)، تفسير سورة الإخلاص للحافظ ابن رجب - ضمن مجموع رسائله (٢/٥٤٤).

أسماء الله الحسنى من الدلالة على الغنى على نفي تلك الصفات.

فالمعتزلة - ومن قبلهم الفلاسفة - يقولون: لو كان عالماً بعلم، قادراً بقدرة، لاحتاج وافتقر إلى ذلك العلم والقدرة، فوجب نفي الصفات كالعلم والقدرة.

والأشعرية تقول: لو خلق آدم بيده، لكان محتاجاً مفتقراً إلى تلك اليد، فوجب نفي الصفات الخيرية كاليد والعينين.

والرد على شبهة هؤلاء على مقامين: إبطال، وقلب.

أ - إبطال الدليل.

فأما إبطال الدليل، فإنما يكون بكشف ما تضمنته شبهة الافتقار من تلبيس وإجمال، فإن تسمية المتكلمين لإثبات الصفات - أو بعضها - تركيباً، وقولهم: (إن المركب مفتقرٌ إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، فكان الجسم المركب مفتقراً إلى غيره)^(١)، هو قول مجمل، فإن ألفاظ (المركب) و (الغير) و (الافتقار) قد حُمِلت معاني متعددة، وذلك من جهة ما ألحق بها من معانٍ اصطلاحية خارجة عن أصل مدلولها اللغوي، فكان لا بد من التفصيل في لفظ (الغير) و (الافتقار)^(٢):

◆ التفصيل في لفظ (الغير).

لفظ الغير قد أطلق على معنيين عند المتكلمين:

المعنى الأول: أن يراد بالغير: المباين للآخر، ويراد بالغيرين: ما جاز مفارقة أحدهما للآخر ذاتاً أو مكاناً أو زماناً، أو وجود أحدهما مع عدم

(١) انظر: أساس التقديس (٢٥)، التفسير الكبير له (١٦٦/٣٢ - ١٦٧)، تفسير الثعالبي

(١٠/٣٣٥)، وانظر كذلك: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٥٩).

(٢) وقد تقدّم التفصيل في لفظ (التركيب).

الآخر (وهذا اصطلاح الأشعرية ومن وافقهم)^(١).

فعلى هذا المعنى لا يقال: إن الصفات غير الذات، فإن جزء الشيء وصفته اللازمة له ليست بغير له.

ولهذا فقد جاء في السنة تحريم الحلف بغير الله، وذلك في قوله ﷺ: «مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ أَوْ أَشْرَكَ»^(٢).

كما جاء فيها الحلف ببعض صفات الله، كالعزة، والعظمة، والكرم، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «يَبْقَى رَجُلٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ اضْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ، لَا وَعِزَّتِكَ لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا»^(٣).

وكما في حديث أنس رضي الله عنه مرفوعاً: «لَا تَرَأَى جَهَنَّمَ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»^(٤) [ق: ٣٠]، حتى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ، فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ وَعِزَّتِكَ، وَيُزَوِّى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ»^(٥)، وفي رواية: «بِعِزَّتِكَ وَكَرَمِكَ»^(٥).

وبذلك يعلم أن صفات الله لا تسمى أعياراً لله تعالى على هذا الاعتبار،

(١) انظر: الحدود في الأصول لابن فورك (٩٢)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٤٢، ٢٤٦)، شعب الإيمان للبيهقي (١٤١)، التبصير في الدين للإسفراييني (١٦٥)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري (١١٠)، تبصرة الأدلة للنسفي (٢٤٥/١)، أصول الدين للغزنوي (١٠٩)، شرح المواقيف (٣٩٦/١)، شرح المقاصد للفتازاني (١٤٠/١) (٢/٧٦).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٢٣/٣) ح (٣٢٥)، والترمذي واللفظ له (١١٠/٤) ح (١٥٣٥)، وحسنه، وصححه الألباني، كما في السلسلة الصحيحة (٦٩/٥ - ٧٠).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري معلقاً في ترجمة باب: الْحَلْفُ بِعِزَّةِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَكَلِمَاتِهِ، (٢٤٥٣/٦)، ووصله في باب الصراط جسر جهنم (٢٤٠٣/٥) ح (٦٢٠٤)، ومسلم في باب مَعْرِفَةِ طَرِيقِ الرُّؤْيَةِ (١٦٦/١)، ح (١٨٢).

(٤) أخرجه البخاري (٢٤٥٣/٦) ح (٦٢٨٤).

(٥) أخرجه البخاري (٢٦٨٩/٦) ح (٦٩٤٩)، ومسلم (٢١٨٨/٤) ح (٢٨٤٨).

وإلا لكان الحلف بها حلفاً بغير الله، والحلف بغيره تعالى من الشرك^(١).

المعنى الثاني: أن يراد بالغير: ما لم يكن هو الآخر، وما يعلم الآخر بدون العلم به.

ويراد بالغيرين: ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر. (وهو اصطلاح المعتزلة^(٢)، والكرامية^(٣) ومن وافقهم).

فعلى هذا الإطلاق فإن الصفات تكون غير الذات، كما أن كل صفة هي غير الأخرى.

فإن الشخص قد يعرف علم الله تعالى قبل أن يعرف خلقه وسائر صفاته. وثبوت الغير بهذا المعنى لا بُدَّ منه، وهو لازم لهؤلاء المعتزلة وغيرهم، فإنهم يعلمون وجود الباري، كما يعلمون وجوبه، وكذلك يعلمون أنه خالق وعالم وقادر ومريد، ولا شك أن هذه معاني متغايرة^(٤).

ولكن ها هنا تنبيه فيما يتعلق بالمعنى الثاني من معاني الغير، وهو ما بينه شيخ الإسلام رحمته الله بقوله - بعد أن ذكر التفصيل السابق للفظ (الغير) - : «علم الله وكلامه ليس غير الذات بالمعنى الأول، وهو غيرها بالمعنى الثاني.

ولكن كونه ليس غير الله بالمعنى الأول فعلى إطلاقه.

(١) انظر: الصفدية (١/١٠٨).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/٢٤٣)، شرح المقاصد للفتازاني (١/١٤١).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/١٦٦، ٥٤٢).

(٤) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٥٣ - ٥٤)، منهاج السنة النبوية

(٢/١٦٦، ١٦٨، ٥٤٢ - ٥٤٦)، بغية المرئاد (٤٢٦)، مجموع الفتاوى (٣/٣٣٦ -

٣٣٧)، الصفدية (١/١٠٧، ١١٠)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٨٢)، الجواب

الصحيح (٣/٢٨٩) (٥/١٦ - ١٩)، الصواعق المرسله (٣/٩٨٢ - ٩٨٣).

وأما كونه غير الله بالمعنى الثاني، ففيه تفصيل:

- فإن أريد بِتَصَوُّره: معرفته المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد، فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حيٌّ، عليهم قادرٌ، متكلمٌ، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته، فلا تكون مغايرة لمسمى اسمه.

- وإن أريد: أصل التَّصَوُّر، وهو: الشعور به من بعض الوجوه، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حيٌّ، ولا عليهم، ولا متكلمٌ، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثاني^(١).

ولما كان لفظ (الغير) قد لحقه هذا الإجمال في الاصطلاح، فإن الأئمة لم يطلقوه في حق ذات الله وصفاته إثباتاً ولا نفيّاً، فلم يقولوا: إن الصفة غير الموصوف، وإن علم الله غير الله، كما لم يقولوا: إن الصفة هي الموصوف، وإن علم الله هو الله، بل يستفصلون القائل عن مراده بنحو ما سبق^(٢).

ولذا فإن الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لما ناظره الجهمية حول القرآن، وقالوا له: (ما تقول في القرآن: أهو الله، أم غير الله) - وهؤلاء الجهمية إنما أرادوا التمويه بهذا السؤال، فإنه إن قيل: (القرآن هو الله)، كان خطأً، وكفراً، وإن قيل: (غير الله)، قالوا: فما كان غير الله فهو مخلوق.

ولكن هذا التلبيس والإجمال لم ينطل على إمام أهل السنة، بل ما كان من الإمام إلا أن قلب عليهم هذا السؤال فيما يُقَرُّون به من علم الله - فقال لهم: ما تقول في علم الله، أهو الله، أم غير الله. فسكتوا^(٣).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٢٤ - ٢٥).

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٥٣)، مجموع الفتاوى (٣/٣٣٦ - ٣٣٧).

(٣) انظر: الجواب الصحيح (٥/١٧ - ١٨)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٢٤)، الصفدية (١/١٠٧)، بغية المرئاد (٤٢٦).

فكما أنه لا يصح أن يطلق على (علم الله) أنه هو الله، ولا أنه غير الله، فكذلك القول في (كلام الله)، وفي سائر صفات الله، وهذا ما قرره الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته الله، حيث قال في رده على الجهمي: «ولا يقال أيها المعارض: إن القرآن هو الله، فيستحيل، ولا: هو غير الله، فيلزم القائل أنه مخلوق، ولكن يقال: كلام الله علم من علمه، وصفة من صفاته، وإن الله بجميع صفاته إله واحد غير مخلوق، لا شك فيه،... كما لا يقال: علم الله هو الله، وقدرة الله هي الله، وكذلك عزته، وملكه، وسلطانه، وقدرته، لا يقال لشيء منها: هو الله بعينه وكماله، ولا غير الله، ولكنها صفات من صفاته غير مخلوقة، وكذلك الكلام»^(١).

والذي يظهر أن مثل هذا السؤال كان مشتهراً عند أوائل الجهمية والمعتزلة، حيث توهموا أنهم سيخرجون به أهل السنة، ويشهد لذلك أن هذا السؤال قد ورد في عدة وقائع، ومن ذلك: أن بشراً المريسي لقي منصور بن عمار، فقال له: «أخبرني عن كلام الله: أهو الله، أم غير الله، أم دون الله؟» فقال: «إن كلام الله لا ينبغي أن يُقال: هو الله، ولا يُقال: هو غير الله، ولا: هو دون الله، ولكنه كلامه وقوله: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٣٧] أي: لم يقله أحد إلا الله، فرضينا حيث رضي لنفسه، واختارنا له من حيث اختار لنفسه، فقلنا: كلام الله ليس بخالق ولا مخلوق، فمن سمى القرآن بالاسم الذي سماه الله به كان من المهتدين، ومن سماه باسم من عنده كان من الغالين»^(٢).

ولشهرة هذا السؤال عندهم، فقد أرشد الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام إلى طريق الرد على الجهمية ممن قصد التلبيس به، فقال: «إذا قال لك

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٥٤٨).

(٢) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (٦٠/٣٣٦)، و: الحجة في بيان المحجة (١/٤٢٦).

الجهمي: أخبرني عن القرآن، أهو الله، أم غير الله؟ فإن الجواب أن يُقال له: أحلت في مسألتك، لأن الله عز وجل وَصَفَهُ بِوَصْفٍ لَا يَقَعُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ مَسْأَلَتِكَ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْمَلَائِكَةِ﴾ [السَّجْدَةُ: ١-٢]، فهو من الله عز وجل، ولم يقل: هو أنا، ولا: هو غيري، إنما سَمَّاهُ كَلَامَهُ، فليس له عندنا غير ما حلاه به، وننفي عنه ما نفى^(١).

وبما سبق من التفصيل حول لفظ (الغير) يتبين غلط الرازي وغيره ممن أطلق القول بأن جزء المُرْكَب غير^(٢)، بل إن هذا الغلط قد رَدَّه جمع من المتكلمين، كأبي المعين النسفي وغيره^(٣).

والحاصل أن صفات الله تعالى داخلة في مسمى اسم الله، وفي سائر أسمائه، فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته، وهي ليست خارجة عنه، فليس اسم الله اسماً لذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها^(٤)، وأما التعبير بلفظ الغير فلا بد فيه من الاستفصال السابق.

◆ التفصيل في لفظ (الافتقار).

لفظ الافتقار قد دخله إجمال من ناحية الاصطلاح، لا من ناحية أصل الوضع اللغوي، فإن المعنى اللغوي للافتقار منفي عن الله تعالى جملةً وتفصيلاً، ولكن نظراً للمعاني الباطلة التي ألحقت بلفظ الافتقار في اصطلاح المتكلمين لزم التفصيل فيه، فيقال:

(١) السنة لعبد الله بن أحمد (١/١٦٣)، وانظر كذلك في إيراد هذا السؤال: كتاب تحكيم العقول في علم الأصول، للحاكم الجشمي المعتزلي - مسألة: (في القرآن وسائر كلام الله تعالى) - كتاب إليكتروني.

(٢) انظر: أساس التقديس (٢٥، ٧٠ - ١١٠)، المحصل (٣٦٥).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/٢٤٢)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/٧٦).

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/١٧٠).

- ١- إن أريد بالافتقار: افتقار المفعول إلى فاعله، أو افتقاره إلى غير يجوز مفارقتة له، فهذا المعنى منفي عن الله.
- ٢- وإن أريد بالافتقار: التلازم، بمعنى أنه لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر - وإن لم يكن أحدهما مؤثراً في الآخر - فإن هذا المعنى صحيح، وهو بمعنى قول القائل: إن نفسه لا تكون إلا بنفسه، ولا تستغني عن نفسه، ويمتنع وجود نفسه بدون نفسه.

والذين نفوا الصفات بحجة التركيب قد استحضروا هذا المعنى للافتقار، فجعلوا لزوم الصفات للذات من الافتقار المنفي عن الله، وورد عليهم بما يلي:

أ- إن تسمية هذا المعنى افتقاراً بدعة في الدين، وفي اللغة، وفي العقل، وهو تلبيس قصد به واضعه أن يشعر السامع أن من أثبت الصفات لله تعالى فقد جعله مفتقراً إلى ما هو منفصل عنه، وليس الأمر كذلك.

فإن مثل هذا المعنى لا يسمى افتقاراً، وإنما هو من التلازم، أي إن الموصوف لا يوجد إلا بوجود الصفة، والعكس كذلك، «ومعلوم أن الشيتين المتلازمين في الوجود لا يجب أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر، بل إن كانا ممكنين جاز أن يكونا معلولي علة واحدة أو جبتُهُما، من غير أن يفتقر أحدهما إلى الآخر؛ فإن افتقار الشيء إلى غيره إنما يجوز إذا كان ذلك الغير مؤثراً في وجوده كتأثير العلة، فأما المتلازمان اللذان يكون وجود أحدهما مستلزماً لوجود الآخر معه، فإنه وإن قيل: إن وجوده شرط لوجوده، لكن لا يلزم أن يكون مفتقراً إليه بحيث يكون علة له، وإذا قال القائل: أنا أقول: إن كل واحد من المتلازمين مفتقر إلى الآخر، كافتقار المشروط إلى شرطه المستلزم له، قيل له: فبقي النزاع لفظياً»^(١).

(١) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٥٤ - ٥٥).

ب - إن هذا المعنى - بغض النظر عما أطلق عليه من اصطلاحات - لا محذور فيه، بل هو تحقيق لكونه واجب الوجود بنفسه^(١).

فعلى التنزل بتسمية هذا المعنى افتقاراً، «فمعلوم أن افتقار المجموع إلى أبعاضه ليس بمعنى أن أبعاضه فعلته، أو وُجِدَت دونه، وأثرت فيه، بل بمعنى أنه لا يوجد إلا بوجود المجموع، ومعلوم أن الشيء لا يوجد إلا بوجود نفسه، وإذا قيل: هو مفتقر إلى نفسه بهذا المعنى لم يكن هذا ممتنعاً، بل هذا هو الحق، فإن نفس الواجب لا يستغني عن نفسه، وإذا قيل: هو واجب بنفسه، فليس المراد: أن نفسه أبدعت وجوده، بل المراد: أن نفسه موجودة بنفسها، لم تفتقر إلى غيره في ذلك»^(٢).

ج - وإذا تقرر هذا التفصيل تبين أن نفي المتكلمين للصفات أو بعضها بحجة ذلك الافتقار المزعوم هو مما لا دليل عليه، فإن «الدليل إنما دل على أن الممكنات لها مبدع، واجب بنفسه، خارج عنها، أما كون ذلك المبدع مستلزماً لصفاته، أو لا يوجد إلا متصفاً بصفات الكمال، فهذا لم تنفه حُجَّةً أصلاً... فحقيقة الأمر أن الذات المستلزمة للصفة لا توجد إلا وهي متصفة بالصفة، وهذا حق، وإذا تُنزل إلى اصطلاحهم المحدث، وسُمِّي هذا: جزءاً، فالمجموع لا يوجد إلا بوجود جزئه الذي هو بعضه^(٣)، وإذا قيل:

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٥٣ - ٥٤، ٥٩)، منهاج السنة النبوية (٢/١٦٦، ١٦٨، ٥٤٣)، بيان تلبس الجهمية (١/٥٠٨)، دره تعارض العقل والنقل (١/٢٨٢)، الصفدية (١/١١١) (٢/٢٨)، رسالة: تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/٢٠٩)، الصواعق المرسله (٣/٩٨٢)، وانظر قريباً من هذا الجواب - مع التحفظ على بعض ما ذكر - عند الغزالي، كما في: تهافت الفلاسفة (١٢٠ - ١٢١).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/٥٤٣ - ٥٤٤)، وانظر: بيان تلبس الجهمية (١/٥٠٩)، دره تعارض العقل والنقل (١/٢٨٢)، مجموع الفتاوى (١١/٣٥٩).

(٣) انظر التفصيل في لفظ (الجزء) في: الصفدية (١/١٠٦)، منهاج السنة النبوية (٢/١٦٥).

هو مفتقر إلى بعضه، لم يكن هذا إلا دون قول القائل: هو مفتقر إلى نفسه الذي هو المجموع، وإذا كان لا محذور فيه فهذا أولى^(١).

فالحاصل أن هؤلاء قد عبروا بعبارات موهمة، يبدو للناظر في بادي الرأي أنها مستشعنة، فسَمَّوا صفات الله: (أجزاء)، وسموا تعدد هذه الصفات: (تركيباً)، وسموا لزومها للذات، ولزوم الذات لها: (افتقاراً)، فإذا ما نظر الناظر إلى ما عبروا به من (الأجزاء، والتركيب، والافتقار)، قد يتبادر له تنزيه الباري عنها، ولكن إذا ما بيَّن ما فيها من إجمال، وكشف ما تضمنته من غلط على الشرع واللغة، تبين أن ما نفوه لا محذور فيه، بل هو الحق الذي لا مرية فيه.

فالحاصل أن قول المتكلمين: (المركب مفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، فالمركب مفتقر إلى غيره) يتوقَّف في لفظه ويفضَّل في معناه:

- فإذا أُريد بـ (الغيرين) المعنى الأول (ما جاز مفارقة أحدهما للآخر)، وأريد بـ (الافتقار) المعنى الأول (افتقار المفعول إلى فاعله): فإن هذا المعنى لا يصدق على الصفات، فليست الصفات مباينة للذات، وليست الذات مفعولة للصفات.

وأما إذا أُريد بـ (الغيرين) المعنى الثاني (ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر)، وأريد بـ (الافتقار) المعنى الثاني (التلازم): كان المعنى صحيحاً دون اللفظ، وكان معنى عبارتهم السابقة: (إن المُتَّصِف بالصفات وجوده لازم لوجود صفاته، وتلك الصفات يمكن العلم ببعضها دون الآخر، وتلك الصفات لازمة لوجوده، فلا توجد الذات إلا بالصفات) فأَيُّ محذور في هذا الكلام، وأين الدليل على بطلانه؟

ثانياً: قلب الدليل:

وأما قلب الدليل عليهم فمن وجوه:

١- أن غنى الله تعالى إنما يدل على إثبات الصفات لا نفيها، وذلك أن (الغنيّ) اسم من أسماء الباري الحسنى، و(الغنيّ) صفة من صفاته العلا، فكيف تنفى الأسماء والصفات - عند من نفاها - اعتماداً على اسم له وصفة؟!، وهل ذلك إلا من أبين التناقض؟! فليس المفهوم من كونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية للحاجة لذاته تعالى^(١)، فالغني هو من بيده الإحياء والإماتة والنفع والضر^(٢).

قال الزجّاج^(٣): «وهو (الغني) والمستغني عن الخلق بقدرته وعزّ سلطانه، والخلق فقراء إلى تطوّله وإحسانه»^(٤).

وقال الحُلَيْمي في معنى (الغني): «إنه الكامل بما له وعنده، فلا يحتاج معه إلى غيره، وربُّنا جل ثناؤه بهذه الصِّفة؛ لأن الحاجة نقص، والمُحتاج عاجزٌ عن ما يحتاجُ إليه إلى أن يبلغه ويدركه، وللمحتاج إليه فضل بوجود ما ليس عند المُحتاج...»^(٥).

فغنى الله تعالى إنما يدلُّ على إثبات الأسماء والصفات لا على نفيها،

(١) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٢ - ١٢٣).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٢٦/١٢).

(٣) هو إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق النحوي الزجاج، كان من أهل الفضل والدين حسن الاعتقاد جميل المذهب، وكان يخرط الزجاج ببغداد، وإليه نسبه، ثم اشتغل بطلب العلم واللغة والأدب، إمام مجمع على إمامته، من مصنفاته: معاني القرآن، وتفسير أسماء الله الحسنى والاشتقاق توفي سنة (٣١١هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٩٨/٦)، وفيات الأعيان (٤٩/١).

(٤) تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج (٦٣).

(٥) الأسماء والصفات لليهقي - ت: الحاشدي (١٠٢/١).

بل الغنى هو صفة من الصفات، فكيف يستدل بالشيء على إبطال نفسه؟!
 ٢- أن النصوص قد بينت أن قدرة الله تعالى على الخلق تكون على وجهين:

الوجه الأول: أن يخلق الله ما يخلقه بيديه، أي مباشرة بلا واسطة.
 والوجه الثاني: أن يخلق الله ما يخلقه بغير يديه^(١).

وقد شهدت لذلك نصوص الكتاب والسنة، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾ [ص: ٧٥].
- وفي الحديث القدسي: «لما خلق الله الجنة، قالت الملائكة يا ربنا، اجعل لنا هذه، نأكل منها ونشرب، فإنك خلقت الدنيا لبني آدم، فقال الله: لن أجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان»^(٢).
- وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: «خلق الله أربعة أشياء بيده: العرش، والقلم، وعدن، وآدم، ثم قال لسائر الخلق كن فكان»^(٣).
- كما أنه تعالى قد فعل بيده أفعالاً غير الخلق، ومن ذلك ما جاء

(١) انظر: بيان تلييس الجهمية (١/٥١٣)، الصواعق المرسله (١/٢٧٠).

(٢) أخرجه الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي (١/٢٥٧)، وأشار الحافظ ابن كثير إلى صحته كما في البداية والنهاية (١/٥٥)، وقال الذهبي في العلو (٨٢): إسناده صالح، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تخريجه للعقيدة الطحاوية (٢٥٢).

(٣) أخرجه الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي (١/٢٦١)، والطبري في تفسيره (٢٣٩/٢١)، والحاكم في المستدرک (٢/٣٤٩) ح (٣٢٤٤) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٤٢٩) رقم (٧٢٩ و٧٣٠)، وقد جَوَّدَ إسناده الذهبي كما في كتابه العلو (٨٢)، وصححه الألباني كما في مختصر العلو (١٠٥).

في حديث عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «يَطْوِي اللهُ عز وجل السَّمَاوَاتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِيَدِهِ الْيُمْنَى، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيَّنَ الْجَبَّارُونَ، أَيَّنَ الْمُتَكَبِّرُونَ؟. ثُمَّ يَطْوِي الْأَرْضِينَ بِشِمَالِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيَّنَ الْجَبَّارُونَ، أَيَّنَ الْمُتَكَبِّرُونَ»^(١).

- كما أنه سبحانه وتعالى قد كتب في اللوح المحفوظ وفي غيره ما كتبه من مقادير الخلائق كما دلت على ذلك النصوص المتواترة.

فإذا كانت كتابته لذلك في اللوح المحفوظ لم تدل على أنه محتاج إلى الكتاب ولا الكتاب - مع أن الكتاب أمرٌ منفصل عنه - فإن خلقه تعالى لما يخلقه بيده من باب أولى ألا يدل على الحاجة إلى ذلك^(٢).

٣ - وقريبٌ من ذلك أن يقال: إن الله تعالى قد خلق الخلق بالأسباب التي خلقها، فجعل بعض المخلوقات سبباً لبعض (ككون الماء سبباً لإحياء الأرض، وإنبات النبات).

فإذا كان ذلك لا يستلزم الحاجة والافتقار، ولا ينافي غناه وصمديته، فما خلقه بيده فإنه من باب أولى لا يستلزم حاجته إلى الغير؛ فإنه «من المعلوم أن فعل الفاعل بيده أبعد عن الحاجة إلى الغير من فعله بمصنوعاته»^(٣).

٤ - أن شبهة الافتقار تنتقض وتنقلب على الأشاعرة - خصوصاً - فيما أثبتوه من صفات، كالعلم والقدرة، فإن شبهة الأشاعرة في نفي الصفات الخبرية، كاليدنين، والساق هي من جنس شبهة المعتزلة حين قالوا: «لو كان

(١) رواه مسلم (٢١٤٨/٤) ح (٢٧٨٨).

(٢) انظر: بيان تليس الجهمية (١/٥١٤ - ٥١٥).

(٣) بيان تليس الجهمية (١/٥١٥).

لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجاً في كونه عالمياً إلى ذلك.. وقد ثبت أنه غنيٌّ من كل الوجوه، ولا تجوز عليه الحاجة^(١)، فما كان جواباً للأشاعرة عن المعتزلة كان جواباً لأهل الإثبات على الأشعرية.

بل الجواب عليهم أكد، وذلك لأن الله تعالى قد يخلق بعض الخلق بيده، وقد يخلق بعضهم بغير يده.

وأما العلم فلا يقال إنه قد يعلم بعض المعلومات بعلم قائم به، وقد يعلم بعضها بعلم غير قائم به.

فإذا كان ثبوت صفة العلم لا يستلزم الحاجة عند الأشعرية، فإن ثبوت صفة اليد لا يستلزم الحاجة من باب أولى.

فيقال للأشعرية: لا يخلو الحال من أمرين:

فإن قلتم: إن ثبوت الصفات - كاليدين - يستلزم الحاجة، فإن لزوم الحاجة في صفة العلم من باب أولى، فيلزمكم نفيها، وأنتم لا تقولون به.

وإن قلتم: إن ثبوت الصفات لا يستلزم الحاجة، فقد بطلت حججتكم^(٢).

٥ - أنه لو سلم لهم ما ذكروا من ذلك التركيب والافتقار، فإنه يقال:

- غاية ما عندهم أن المركب مفتقر إلى جزء من أجزائه.

- وهذا القول ليس بأعظم من القول: إن المركب مفتقر إلى كله.

(١) المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد لعبد الجبار المعتزلي (١/٥١٥ - ٥١٦).

(٢) انظر: بيان تلييس الجهمية (١/٥١٥ - ٥١٦).

وللزوم هذه الحجة للأشاعرة وانقلابها عليهم، فإن بعض المعتزلة قد رد على الأشاعرة في إنباتهم لبعض الصفات بالاعتماد على نفس حججتهم - نفي الافتقار والحاجة عن الله - بل وكفرهم بذلك، كما تراه في: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، لإسماعيل بن علي الزيدي المعتزلي (١٢٣).

والسبب: أن الافتقار إلى المجموع أشد من الافتقار إلى بعض المجموع؛ لأن المفتقر إلى المجموع مفتقر إلى كل جزء منه، والمفتقر إلى جزء واحد لا يلزم أن يكون مفتقراً إلى جزء آخر.

- والقول بأنه مفتقر إلى كله، هو بمعنى: افتقاره إلى نفسه، وقول القائل: هو مفتقر إلى نفسه، هو بمعنى قوله: هو واجبٌ بنفسه، وهذا القول جائز عندنا وعندكم.

فَعُلم أن ما زعموه من أن إثبات الصفات أو بعضها يوجب الافتقار غايته تقريرُ حقيقة ثابتة عندنا وعندكم، وهي أنه واجب بنفسه، فكان لازم ذلك حقاً، فلا يوجب ذلك بطلان الملزوم^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «من المعلوم أن القائل إذا قال: الشيء لا يوجد إلا بوجود نفسه كان هذا صحيحاً، وكذلك إذا قيل: لا يوجد إلا بوجود ما هو داخل في نفسه - مما يسمى صفات وأجزاء ونحو ذلك - فإذا قيل: إن هذا يقتضي افتقاره إلى غيره، كان من المعلوم أن هذا دون افتقاره إلى نفسه، فإنَّ نفسه إذا كانت لا توجد إلا بنفسه، فأن لا يوجد إلا بوجود ما يدخل في نفسه أولى، وإذا قيل: لم يوجد إلا بنفسه، لم يمنع هذا أن يكون واجباً بنفسه، وإذا قيل: لا يوجد إلا بوجود ما هو داخل في مسمى نفسه، كان هذا أولى أن لا يمنع كونه واجباً بنفسه؛ لأن الافتقار إلى المجموع أعظم من الافتقار إلى الجزء»^(٢).

وبعبارة مقاربة يقال: إن الافتقار المنفي عن واجب الوجود هو افتقاره إلى ما هو خارج عن نفسه، وأما ما هو داخل في مسمى نفسه - كالصفات - فليس هو شيئاً خارجاً عن نفسه، حتى يقال: إن افتقاره إليه ينافي وجوده

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٥١ - ٥٢).

(٢) الصفدية (١/١١٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/١٧) (٦/٢٩٨).

بنفسه، هذا على التَّنَزُّل بتسمية ذلك افتقاراً^(١).

- ومع أن الرازي قد عظم حجة الوجوب والإمكان التي احتج بها متأخرو الفلاسفة - كابن سينا - وذكر أن من لازمها «أن يكون منزهاً في حقيقته عن الكثرة»^(٢)، وهو ما احتج به الفلاسفة على نفي الصفات، إلا أنه قد ذكر في موضع آخر ما ينقض ويقلب هذه الحجة على نفاة الصفات من المتفلسفة، فقد ذكر في كتابه: (نهاية العقول) شبهة من نفي الصفات بحجة أنه «يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية، فتكون تلك الحقيقة ممكنة» ثم قال في ردّها:

«إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي، فلا يلزم، لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها.

وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك مما نلتزمه، فأين المُحال؟»، ثم بيّن بعد ذلك أن القول بالتعدد والكثرة لازم للفلاسفة، حيث قرروا أن الله عالم بالكليات، وأن العلم بالشيء عندهم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، وأن صورة المعلومات موجودة في ذات الله تعالى، حتى اعترف متأخروهم - وهو ابن سينا - بأن «تلك الصور إذا كانت غير داخلية في الذات، بل كانت من لوازم الذات، لم يلزم منها مُحال، وإذا كان كذلك فذاته تعالى مؤثرة في تلك الصور وقابلة لها» ثم قال الرازي: «ومن كان ذلك مذهباً له، فكيف يمكنه إنكار الصفات»^(٣).

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٥٢).

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٦٦ - ٦٧).

(٣) انظر هذه النصوص من كلام الرازي فيما نقله عنه شيخ الإسلام في: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٦٩)، وفي درء تعارض العقل والنقل (٦/٢٩٥ - ٢٩٦)، وانظر قريباً من هذا الكلام للرازي في شرحه للأسماء الحسنى (٣٥).

وهذا النقض والقلب على الفلاسفة صحيح^(١)، إلا أنه مما ينقلب بنفس الطريقة على الرازي نفسه، فقوله في نهاية العقول: «إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي، فلا يلزم.. وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك مما نلتزمه، فأين المُحال» ينقلب عليه فيما قرره في أساس التقديس بقوله: «لو كان مُركَّباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد..»^(٢)، فلا معنى لهذه الحاجة إلا أن هذه الصفات الخيرية متوقفة في ثبوتها على الذات، وقد التزمه، فأين المُحال؟!

٦- أن قول النفاة: (إن الوصف بالصفات تركيب، والمُركَّب يحتاج إلى مُركَّب، فلا يكون غنياً) يُقلِّب عليهم في مسألة الوجود، إذ إن قولهم: المُركَّب يحتاج إلى مُركَّب هو كقول القائل: الموجود يحتاج إلى مُوجد، فيلزمكم القول بعدم كونه غنياً، وهم لا يقولون بذلك.

فإن قالوا: إن الله موجودٌ قديم لا علة له ولا مُوجد، قيل لهم: وكذلك هو موصوف قديم، لا علة له، ولا لصفاته، ولا لقيام صفاته بذاته.

فكما أنه موجودٌ أول لا علة ولا مُوجد، فكذلك صفاته القائمة به^(٣).

٧- ومن أوجه انقلاب الاحتجاج بالافتقار على نفاة الصفات: أن هؤلاء قد أرادوا إثبات وحدانية الباري وغناه احتجاجاً بدليل التركيب، وأنه يوجب الافتقار.

فيقال لهم: إن دليل التركيب - وفق نظمكم وأصولكم - إنما يؤدي إلى القول بعدم الباري، لا وجوده ولا وحدانيته.

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٧٣ - ٧٤).

(٢) أساس التقديس (٢٥)، وانظر: نفس المرجع (٧٠ - ١١٠)، المحصل له (٣٦٥).

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٣).

وبيان ذلك: أنهم قد نفوا الصفات أو بعضها عن الباري زعماً منهم أن إثباتها يستدعي الافتقار.

فهم قد أوجبوا أن يكون غنياً عن هذه الصفات.

وهذه الصفات داخلة في مسمى نفسه تعالى كما سبق.

فالقول بأنه غني عنها يلزم منه القول بأنه غني عن نفسه.

والقول عن شيء ما إنه غني عن نفسه يؤدي إلى القول بعدمه؛ لأن قول القائل: هو مفتقر إلى نفسه، هو بمعنى قوله: هو واجبٌ بنفسه، فإذا كان مستغنياً عن نفسه، لم يكن واجباً بنفسه، بل لا يكون إلا معدوماً.

«وإذا كان تقدير استغناء نفسه عن نفسه يوجب عدمه، فكذلك تقدير وجوده بدون ما هو داخل في مسمى نفسه مما هو لازم له يوجب عدمه بالحقيقة.

فهذه الأمور التي نفوها عن الوجود الواجب توجب عدمه وامتناعه، ولهذا كانوا من أعظم الناس تناقضاً حيث وصفوا واجب الوجود بممتنع الوجود»^(١).

هذا حاصل احتجاج المتكلمين بشبهة افتقار المركب إلى أجزائه، وقد تبين تهافتها وضعفها بل لزومها لكل من احتج بدليل التركيب من الأشعرية والمعتزلة والمتفلسفة.

ولهذا فقد اعترف التفتازاني من الماتريدية بأن هذه الشبهة «شبهة ضعيفة جداً»، وأنه لا يلزم منها حاجة الإله إلى صفاته، بل «حقيقة الإله تلك الذات الموجبة للصفات»^(٢).

(١) الصفدية (١١١/١ - ١١٢).

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني (٧٧/٢).

وكلامه هذا صحيح، إلا أنه ينقلب عليه فيما قرره من نفي الكثرة عن الله، واستدل عليه بأن كلَّ مُرَكَّبٍ يحتاج إلى الجزء - الذي هو غيره - وكل محتاج إلى الغير ممكن^(١)، واستدل بذلك وبنفي الجسمية على نفي صفات الله الخبرية، كالوجه واليدين والعينين، وغيرها^(٢)، فإذا كانت الحقيقة الإلهية - فيما قرره - موجبة للصفات، فما الحاجة التي يزعمها في إثبات هذه الصفات؟!.

٨- ومما تنقلب به حجة الافتقار على الفلاسفة: أن الفلاسفة قد زعموا أن الذات إذا استلزمت الصفات كان ذلك افتقاراً منها إلى الغير، فلا تكون واجبة.

يقال إن ما ذهبتم إليه في مسألة المفعولات المنفصلة ينقلب عليكم فيما قررتموه في باب الصفات، فإن الفلاسفة قد قرروا أن الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها، على ما سيأتي تقريره في قولهم بقدم العالم، ومع ذلك فإنهم لم يجعلوا ذلك الاستلزام منافياً لوجوب وجود تلك الذات.

إذا كان استلزام الذات للمفعولات المباشرة لها لا ينافي وجوب تلك الذات، فإن استلزام الذات للصفات القائمة بها لا ينافي وجوب تلك الذات وغناها من باب أولى^(٣).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ومن العجب أنهم فرُّوا من قدم صفاته، وجعلوا فعله المنفصل عنه قديماً لازماً له، ومن المعلوم أن قدم الصفات أقرب إلى المعقول من قدم المفعولات، فإذا جاز أن يكون مفعوله المنفصل عنه لازماً لذاته لا يفارقها ويكون واجب الوجود بذاته ملزوماً للأجسام

(١) شرح المقاصد (٢/٦١)، وانظر: نفس المرجع (٢/٦٥، ٧٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/٦٦ - ٦٧).

(٣) انظر: الرد على المنطقيين (٢٢٩)، الصفدية (٢/٢٨ - ٢٩).

المنفصلة عنه، فلم لا يكون ملزوماً لصفاته القديمة؟^(١).

وبما سبق يتبين بجلاء ضعف ما تمسك به الفلاسفة والمتكلمون في محاولتهم لدعم وتقوية حجة التركيب، وأنه لم يثبت لهم فيها دليل، ولم تسلم لهم حجة، بل ما صح من أدلتهم فهو منقلبٌ عليهم، وشاهدٌ لما أقر به سلف الأمة من إثبات صفات الكمال لله تعالى، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل.

٦- قلب استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذَ قَوْمٌ مُّوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُمْ خُورٌ أَلَمَ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وهذا الاستدلال بها مبني على مقدمتين:

١ - أن هذه الآية قد دلت على نفي أن يكون الباري تعالى جسماً (حيث جعلوا الجسد بمعنى الجسم).

٢- أن الاتصاف بالصفات يلزم منه أن يكون جسداً.
فالنتيجة: أن الآية قد دلت على نفي الصفات:

والجواب عليه من وجهين: إبطال، وقلب.

فأما إبطال الدليل فإنه يكون بإبطال مقدمتيه:

أما بطلان المقدمة الأولى فبأن يقال:

١- إن هذه الآية لم تدم العجل بكونه جسداً، وإنما ذمته بكونه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً، وهذا بيّنٌ بأدنى تأمل في الآية، وسيأتي تفصيل ذلك في قلب الدليل.

- ٢- ولو سُلم - تنزلاً - بأنها ذمته لكونه جسداً، فإن غاية ذلك أن يدل على بطلان كون الإله جسداً.
- والجسد في اصطلاح هؤلاء أخص من الجسم^(١).
- ونفي الأخص لا يدل على نفي الأعم، فبطل احتجاجهم بهذه الآية على نفي الجسم^(٢).
- ٣- كما أنها لو دلت على أن عيب هذه الآلهة إنما هو لكونها جسداً، للزم أن يكون الوصف بالجسدية عيباً لكل ما عُبد من دون الله تعالى.
- والله تعالى قد عاب آلهة متعددة في القرآن (كالأصنام والأوثان والشمس والقمر وغير ذلك)، ولم يعبها بكونها جسداً.
- فدل ذلك على بطلان الاستدلال بهذه الآية على ذم الآلة بمجرد كونها جسداً^(٣).

وأما بطلان المقدمة الثانية: فهو بإبطال زعمهم بأن ثبوت الصفات (كالقدرة، والعلو، والاستواء على العرش) يلزم منه أن يكون جسداً، فإنه لا دليل لهم على ذلك التلازم، بل إن من نفي استواء الرب على العرش بحجة أنه يستلزم أن يكون المستوي جسداً، فإنه يقال له: إن هذا غير لازم حتى في المخلوقات، فإن الاستواء علوٌ خاصٌ، ونحن نرى في المخلوقات ما يكون معتلياً على غيره وهو ليس بجسد، كعلو الهواء على الأرض، والهواء ليس بجسد.

كما أن الملائكة والجن لهم علم، وقدرة، وسمع، وبصر، وقد يُرون

(١) انظر: تفسير الرازي (٢/٤٤٠)، (١٥/٣٦٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢١٣ - ٢١٥)، بيان تلييس الجهمية (١/٦١٩ - ٦٢٠).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٢٣).

بالأبصار وليسوا بأجساد، فإذا كان الاتصاف بالصفات لا يلزم منه أن يكون المتصف بها جسداً في المخلوقات، ففي الخالق من باب أولى^(١).

وأما قلب الدليل فيما يلي:

١ - أن الله تعالى لم يعب العجل بكونه جسداً، بل عابه بكونه: ﴿لَا يَكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]، ولو كان مجرد كونه ذا بدن عيباً ونقصاً لذكر ذلك، فُلَمَّا لم يذكر ذلك عَلِمَ أنه ليس نقصاً، «فعلم أن الآية تدل على نقض حجة من يحتج بها على أن كون الشيء ذا بدن عيباً ونقصاً»^(٢)، وبهذا ينقلب استدلالهم بهذه الآية.

ومما يشهد لهذا النقض والقلب ما جاء في عدة مواضع من كتاب الله تعالى من احتجاج الخليل إبراهيم ﷺ على قومه لإبطال إلهية الأصنام، في مثل قوله تعالى: ﴿لَمْ تَعْبُدُوا مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [٤١] ﴿لَمَرِمَ: ٤٢﴾، وقوله: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُ لَهَا عَظْمًا ﴿٧١﴾ قَال هَلْ يَسْمَعُونَ ﴿٧٢﴾ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٣﴾ أَوْ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾ أَوْ يَضُرُونَ ﴿٧٥﴾ قَالُوا ﴿الشُّعْرَاءُ: ٧٠ - ٧٤﴾، «فاحتج على نفي إلهيتها بكونها لا تسمع ولا تبصر، ولا تنفع ولا تضر، مع كون كل منها لها بدن وجسم، سواء كان حجراً، أو غيره، فلو كان مجرد هذا الاحتجاج كافياً لذكره إبراهيم الخليل وغيره من الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام، بل إنما احتجوا بمثل ما احتج الله به من نفي صفات الكمال عنها، كالتكليم، والقدرة، والحركة، وغير ذلك»^(٣).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢١٣/٥ - ٢١٥)، بيان تلبيس الجهمية (١) ٦١٩ - ٦٢٠.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/٦٢٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢١٨ - ٢٢٠).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/٦٢٠ - ٦٢١)، و: مجموع الفتاوى (٥/٢٢٢).

قال إمام الأئمة ابن خزيمة رحمته الله: «أن خليل الله صلوات الله عليه وسلامه لا يوبخ أباه على عبادة ما لا يسمع ولا يبصر، ثم يدعو إلى عبادة من لا يسمع ولا يبصر، ولو قال الخليل صلوات الله عليه لأبيه: (أدعوك إلى ربي الذي لا يسمع ولا يبصر) لأشبه أن يقول: فما الفرق بين معبودك ومعبودي؟!»^(١).

ولا شك أن هذا القلب ليس فيه إثبات البدن أو الجسم لله تعالى وتقدّس، فإنه قد تقدم تفصيل القول في حكم إطلاق الجسم على الله تعالى، ونقل أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله في ذلك، ولكن المراد أن استدلالهم لو استقام لكان دالاً على نقيض قولهم ومنقلباً عليهم.

٢ - قد ذكر الله تعالى في هذه الآية للعجل ثلاث صفات، وهي:

أنه جسد، وأنه لا يتكلم، وأنه لا يَهْدِي.

فيقال لمن احتج بهذه الآية على إنكار الصفات:

هذه الصفات الثلاث هل دلت الآية على إثباتها للإله، أو على نفيها؟

- فإن قلت: دلت على إثباتها للإله، فقد نقضتم أصل استدلالكم، وأثبتتم كون الإله جسداً جسماً، والجسم عندكم موصوف بالصفات، فصار الإله موصوفاً بالصفات.

- وإن قلت: دلت على نفيها عن الإله: فقد أثبتتم إنكار الآية لكون الإله لا يتكلم، وإثباتها لكونه يتكلم، وهو نقيض مقصودكم، فانقلب الدليل عليكم على الاحتمالين^(٢).

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (٥٨).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/٦٢١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٢٠ - ٢٢١).

قال شيخ الإسلام عن هذه الآية: «ما ذكره الله تعالى: إما أن يكون دالاً على أن الإله سبحانه موصوف ببعض هذه الصفات، وإما أن لا يدل: فإن لم يدل: بطل ما ذكروه.

وإن دلّ: فهو يدل على إثبات صفات الكمال لله تعالى، وهو: التكليم للعباد، والسمع، والبصر، والقدرة، والنفع، والضر، وهذا يقتضي أن تكون الآيات دليلاً على إثبات الصفات، لا على نفيها، ونفاة الصفات إنما نفوها لزعمهم أن إثباتها يقتضي التجسيم والتجسيد، فالآيات التي احتجوا بها هي عليهم لا لهم، وهذا أمر قد وجدناه مُطرداً في عامّة ما يحتج به نفاة الصفات من الآيات، فإنما تدلّ على نقيض مطلوبهم، لا على مطلوبهم»^(١).

والاستدلال بهذه الآية على إثبات الصفات قد استعمله جمع من المفسرين من أهل السنة وغيرهم، حيث استدلوا بهذه الآية على إثبات صفة الكلام لله، وإبطال قول المعتزلة والجهمية في ذلك.

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته الله - بعد سياقه لهذه الآية - «فَيَمَّا عَابَ اللَّهُ بِهِ الْعَجَلَ فِي عَجْزِهِ عَنِ الْقَوْلِ وَالْكَلَامِ بَيِّنًا بَيِّنًا أَنْ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ غَيْرُ عَاجِزٍ عَنْهُ، وَأَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ وَقَائِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَعْيبُ الْعَجَلَ بِشَيْءٍ هُوَ مُوجُودٌ بِهِ»^(٢).

وقال الإمام القصاب الكرجي: «قوله: ﴿وَأَتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٤٨] الآية حجة على الجهمية؛ لأنه - جلّ وتعالى - أخبر أن الإله لا يكون إلا مُتَكَلِّمًا هَادِيًا.

ومثله: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خِرَازِيمٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٢٢/٥).

(٢) الرد على الجهمية للدارمي (١٥٧).

فَنَسِيَ ﴿٨٨﴾ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ صَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾ [ط: ٨٨ - ٨٩]، فقد قرّن القول بالضرّ والنفع، وجعل كلّ ذلك من نعت الإله، فكيف لا يكون جلّ وعلا متكلماً؟! وما أدحض حُجَّةَ القومِ في اتِّخَاذِ العجلِ إليها إلا بعدم الكلام، أم كيف يكون قوله مخلوقاً؟! وهو - جلّ وتعالى - بجميع صفاته غير مخلوق. وكذا أخبر إبراهيم ﷺ حين نبّه قومه عن آلهتهم بأنها غير آلهة، قال: ﴿بَلْ فَعَلَهُمْ كَيْدُكُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِن كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ ﴿١٣﴾ [الأنبياء: ٦٣] فأخبر قومه أن الإله لا يكون إلا ناطقاً^(١).

فتحصّل من ذلك أن هذه الآية دالة على إثبات الصفات - كصفة الكلام - لا نفيها، بل هي دالة على أن العلم بكون الإله المعبود بحق متصفاً بالصفات هو من الأمور المستقرّة في الفطر، والمعلومة بالعقل، ولذلك خاطب الأنبياء أقوامهم بذلك العلم المستقر في فطرهم لإبطال إلهية أوثانهم^(٢)، فانقلب استدلال نفاة الصّفات بهذه الآية عليهم.

وانقلاب هذه الآية على المبتدعة النّفاة - وإن كان متّجهاً اتجاهاً أولياً على منكري صفة الكلام من المعتزلة والفلاسفة، بل وإن كان قد احتجّ به عليهم بعض الأشعرية - إلا أنه مما يصح انقلابه على الأشعرية أيضاً.

وبيان ذلك: أن الأشعرية - وإن زعموا الإقرار بصفة الكلام لله - إلا

(١) نكت القرآن الدالة على البيان للإمام القصاب الكرجي (٤٤٣/١ - ٤٤٤)، وانظر حول هذا الاستدلال: تفسير الطبري (١١٨/١٣)، تفسير القرطبي (٧/٢٨٥)، تفسير السمعاني (٢/٢١٥)، التفسير الكبير للرازي (٧/١٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨٢/٦) (٢٠٨/١٦)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٥٤ - ١٥٥)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (١١٨)، الصواعق المرسلّة (٣/٩١٤ - ٩١٥)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٨١)، تفسير السعدي (٣٠٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٥٤)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (١١٨ - ١١٩).

أنهم لا يقولون بالكلام المعلق بمشيئة الرب واختياره، وأن الله يتكلم بما شاء إذا شاء، بل يقولون بالكلام النفسي القديم بغير حرف ولا صوت، لأن الكلام المعلق بالمشيئة، والذي يكون بحرف وصوت لا يكون إلا للأجسام في زعمهم كما تقدم.

إذا تقرر هذا فيقال: إن الذي تدلُّ عليه الآية من ذم العجل وإبطال إلهيته لعدم كلامه لا يرتفع بمجرد إثبات الكلام النفسي المزعوم وفق النظرية الأشعرية، بل إنه من البيِّن أن المراد بهذا الذم ما يفهمه عامة الناس - ومنهم المخاطبون من بني إسرائيل - من أن هذا العجل لا يكلمهم كلاماً بيِّناً مسموعاً بحروف منتظمة في كلام مفهوم - بخلاف الصوت غير المفهوم فإنه متحقِّق في حوار العجل ولم يكن كلاماً - بل ودلَّت على ذمِّه بأنه لا يكلمهم كلاماً حادثه أفراده بعد أن لم تكن، يدلُّ على ذلك الوصف بالمضارع في قوله: ﴿يُكَلِّمُهُمْ﴾، بل ويدل على هذا التجدد - بدلالة أصرح - ما جاء في بيان هذه القصة في سورة طه، حيث قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌّ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ نَسِىَ ﴿٨٨﴾ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ صَرْحًا وَلَا نَقْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٨ - ٨٩] فذمَّ العجل بأنه لا يرجع إليهم قولاً، والمعنى - كما قال الإمام الطبري - : «أفلا يرون أن العجل - الذي زعموا أنه إلههم وإله موسى - لا يكلمهم، وإن كلّموه لم يرد عليهم جواباً»^(١)، فَرَجِعُ القول: هو ردُّ الجواب عليهم بالمحاورة ونحوها، كما قال تعالى في تحاور الكافرين في الآخرة: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ الَّذِينَ اسْتَضِعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضِعُّوا أَنْخُنْ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ شُرَكَائِي ﴿٣٢﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضِعُّوا﴾ [سبأ: ٣١-٣٣].

فَرَجِعُ القولِ - الذي دُمَّ العجل بعدم صدوره منه - هو مما يُعلم بالضرورة أنه إنما يقع بعد صدور القول منهم، بصوت يسمعون، بعد أن لم يكونوا سامعين له، وكل ذلك مناقض لما زعم الأشعرية إثباته من الكلام النفسي، بل إن الكلام النفسي لو فرض وجوده عند العجل لما أمكنهم العلم بتحقيق وقوعه من عدمه أصلاً، فكيف يستدلون بعدمه على بطلان إلهيته؟!.

فثبت بذلك أن الآية تدلُّ على أن الله تعالى موصوف بكلام حقيقي، يتكلم به إذا شاء بعد أن لم يكن متكلماً به، وأنه يُسمع، وأنه بحرف وصوت، وبذلك تنقلب الآية على الأشعرية ومن تبعهم كما انقلبت على المعتزلة وأشباعهم، والله أعلم^(١).



(١) وثمة أجوبة أخرى عن هذه الآية، أوصلها شيخ الإسلام رحمته إلى عشرة أوجه، كما في مجموع فتاواه (٥/٢١٣ - ٢٢٥).

الباب الثالث

قلب الأدلة الإجمالية التي استدلّت بها الطوائف
المخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وفيه فصلان:

- الفصل الأول : قلب أدلة المخالفين التفصيلية في
توحيد الربوبية.
- الفصل الثاني: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في باب
صفات الله ﷻ.



الفصل الأول

قلب أدلة المخالفين التفصيلية في توحيد الربوبية.

وفيه ثلاثة مباحث:

◆ المبحث الأول: قلب أدلة المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف.

◆ المبحث الثاني: قلب أدلة المخالفين في مسألة دليل التمانع.

◆ المبحث الثالث: قلب أدلة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم.

1911

Jan 1st

Jan 2nd

Jan 3rd

Jan 4th

Jan 5th

Jan 6th

Jan 7th

Jan 8th

Jan 9th

Jan 10th

Jan 11th

Jan 12th

المبحث الأول

قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب على المكلف.

وفيه توطئة، وثلاثة مطالب:

- ◆ المطلب الأول: القول في معرفة الله، وهل هي فطرية أو نظرية.
- ◆ المطلب الثاني: بيان أقوال الطوائف في حكم النظر.
- ◆ المطلب الثالث: بيان أقوال الطوائف في أول واجب على المكلف، وقلب أدلة المخالفين فيها.



توطئة.

لقد كانت مسألة أول واجب على المكلف من كبار المسائل المطروحة في أبواب الاعتقاد، حيث دأب كثير ممن صنف في هذا العلم - من أهل السنة وغيرهم - على تصدير الكلام عن هذه المسألة في بدايات مصنفاتهم^(١)، وإفراد أبواب خاصة من أجلها، كما أن هذه المسألة قد تعلق الكلام فيها بعدة أبواب من أبواب الاعتقاد، حيث كان لها تعلق بتوحيد الألوهية فيما يختص بمذهب أهل السنة في أول واجب، وكان لها تعلق بتوحيد الربوبية فيما يتعلق بأقوال المتكلمين فيها، كما كان لها تعلق بأبواب القدر فيما يتعلق بالأصل الذي بنى عليه المعتزلة قولهم فيها، وهو خلق

(١) انظر على سبيل المثال: كتاب التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهاب (٢١)، معارج القبول للشيخ حافظ الحكمي (٧٩/١)، العقيدة السفارينية (٤١)، وغيرها من المراجع المثبتة في هذا المبحث.

أفعال العباد، وكون العبد لا يثاب على ما خلق فيه من علوم ضرورية، كما تعلّقت أيضاً بمسألة التحسين والتقييح العقلين، بل لقد كان لبعض فروعها تعلقٌ بعلم أصول الفقه، وذلك فيما يتعلق بحكم التقليد، والحكم على المقلد، إذ بحثها أهل الأصول في أبواب الاجتهاد والتقليد.

ولهذا فلا عجب في أن يولي أهل العلم عنايتهم في تحرير القول حول هذه المسألة، فقد كانت واجبات الشرع جميعاً محل اهتمام من علماء الملة، فكيف بأول واجب، وإنما العجب الذي لا ينتهي هو غياب الحق في هذه المسألة عن كثير من نظّار أهل القبلة، مع جلاء الأدلة وتنوعها فيها، حتى ذهب بعض غلاتهم إلى قولٍ هو من أشنع ما قيل في الإسلام، وهو القول بأن أول ما أوجب الله على عباده الشك! وذلك بأن يشكّوا بوجود الله وربوبيته!! فنعوذ بالله من الخذلان، كما أنه يُعجّب من أمر آخر، ألا وهو انتقال هذا القول من مذهب المعتزلة إلى مذاهب متكلمي الصفاتية من أشعرية وغيرهم، بالرغم من مناقضتها لأصولهم، كما صرّح بعض أئمتهم بذلك، على ما سيأتي تفصيله.

والكلام حول مسألة أول واجب على المكلف هو فرع عن مسألة أخرى، ألا وهي مسألة معرفة الله، هل هي فطرية أم نظرية، وهذه المسألة قد تفرعت عن مسألة أخرى كذلك، خصوصاً عند المعتزلة الذين ابتدؤوا الخلاف في المخالفة في هذا الباب، ألا وهي مسألة هل يثاب الإنسان على ما خلق فيه من علوم ضرورية، أم لا؟ وهي من فروع مسألة خلق أفعال العباد، وكذلك ارتبط القول فيها بمسألة التحسين والتقييح العقلين، وما تبعها من الإيجاب والتحرير العقلين، كما أنه قد تفرع عن مسألة أول واجب مسائل أخرى، كالكلام عن حكم النظر، وعن مسألة التقليد في أبواب الاعتقاد، وحكم المقلد.

ونظراً لهذا التداخل بين المسائل المتعلقة بأول واجب فقد التبس الحق

في بعض فروع هذه المسألة على بعض أهل السنة ممن صرح بمفارقة مذاهب المتكلمين، فقالوا ببعض الأقوال التي هي فرع عن مذاهب المتكلمين في أول واجب، خصوصاً فيما يتعلق بمسألة حكم التقليد في أبواب الاعتقاد^(١)، ولهذا فقد كان تحرير القول في هذه المسألة وبيان اللبس فيها من الأهمية بمكان.

ولما كانت مسألة فطرية معرفة الله أو نظريتها مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمسألة أول واجب على المكلف، فقد صدرت الكلام بها، ثم تكلمت عن حكم النظر، عقيبت ذلك بالكلام على أول واجب وتفصيل الأقوال والأدلة فيه، وبالله التوفيق.



□ المطلب الأول □

القول في معرفة الله، وهل هي فطرية أو نظرية.

افترقت الطوائف في أصل المعرفة بالله - هل هي نظرية أم ضرورية - على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر.

وهذا قول كثير من أهل الكلام من معتزلة وماتريدية وأشعرية، ومن وافقهم من أصحاب المذاهب الأربعة.

والقول الثاني: أن معرفة الله تحصل ضرورة في قلوب العباد، فالله تعالى يبتدي تلك المعرفة اختراعاً في قلوب العقلاء البالغين من غير سبب يتقدم ومن غير نظر.

(١) انظر على سبيل المثال: التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٤/٣٩٦)، روضة الناظر لابن قدامة مع نزهة الخاطر العاطر (٢/٣٨٨).

وقد قال هذا القول كثيرٌ من أهل الكلام والصوفية والشيعة وغيرهم^(١).
والقول الثالث: أن معرفة الله حاصلة لجميع الخلق بطريق الضرورة
والفطرة، هذا هو الأصل فيها، وإن كانت قد تصل للبعض بطريق النظر، سواء
عند من فسدت فطرته، أو كان ذلك من باب تعدد الأدلة لمدلول واحد.
وهذا هو قول أهل السنة، وهو قول جمهور طوائف المسلمين، وقال به
جماعة من المتكلمين، ومنهم: الغزالي، والرازي، والآمدي وغيرهم^(٢).
وفيما يلي عرض مفصل للقول الثالث، وهو قول السلف، وللقول
الأول، إذ هما أشهر ما قيل في المسألة.

● المسألة الأولى: تفصيل مذهب أهل السنة والجماعة في معرفة الله وبيان أدلتهم.

الفرع الأول: بيان قول أهل السنة في المعرفة.

يتلخص مذهب أهل السنة والجماعة ومن وافقهم في معرفة الله تعالى
فيما يلي:

١- ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن معرفة الله تعالى والإقرار بوجوده
أمر فطريٌّ ضروري، هذا هو الأصل عند كل بني آدم، وهو الذي يقر به
عامة الناس من مختلف الديانات، وإن كان قد يحصل عند فئام منهم نوع من
التقصير في تمام التحقيق لتفاصيل هذه المعرفة، والإتيان بلوازمها، فذلك
شأن آخر، وهذا الإقرار هو من الفطرة التي فطر الله الناس عليها، كما أنه
داخِلٌ في الميثاق الذي أخذه على بني آدم وهم في ظهور آبائهم.

(١) كما يحكى عن بعض المعتزلة، كصالح قبة، وفضل الرقاشي، وغيرهما.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٢ - ٣٥٤، ٣٩٥، ٤٠٥)، وانظر كذلك:
فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي ضمن رسائل الغزالي (٩٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والمقصود هنا أنه من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والإنس معترفون بالخالق، مقرون به... فعلم أن أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقرٌّ في قلوب جميع الإنس والجن، وأنه من لوازم خلقهم، ضروريٌّ فيهم، وإن قُدِّرَ أنه حصل بسبب، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم وذلك ضروري فيهم، وهذا هو الإقرار والشهادة المذكورة في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَنفَهُكُنَّا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣]»^(١).

٢- ومعرفة الله وإن كانت فطرية ضرورية إلا أنها قد تقع بطرق أخرى غير الفطرة، كالنظر الصحيح الذي جاء به الشرع، ونحو ذلك من الطرق.

والأصل أن هذا النظر إنما يخاطب به من فسدت فطرته، وغطت الشبهات بصيرته، فجاهر بإنكار وجود الله تعالى، فإنه يخاطب حينها بالطرق النظرية الصحيحة، والتي جاء القرآن ببيان أصولها أحسن بيان وأوضحه، لا بالطرق الكلامية المبتدعة، وذلك ليمحو الفساد الذي غطى تلك الفطرة وحجبها.

٣- ومما يقرره أهل السنة أن معرفة الله والإقرار بوجوده ليس هو الغاية الأولى من بعثة الرسل، وليس هو المقصد من خلق الإنسان، ولا يكفي ذلك الإقرار وحده في دخول الإنسان في الإسلام، إنما الغاية العظمى من بعثتهم هو تحقيق لازم تلك المعرفة، ألا وهو إفراد الله بالعبادة والقصد والطلب، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥١﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٨٢)، وانظر: المرجع السابق (٨/٤٤٠)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٤٣٩).

٤- ومن فضل الله ورحمته أنه لم يؤاخذ العباد بمقتضى هذه الفطرة وذلك الميثاق لوحده، بل كانت المؤاخذة موقوفة على إقامة الحجة الرسالية، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [١٥] ﴿[الإسراء: ١٥]، فالرسل تذكر الناس بذلك الميثاق الأول وبمقتضاه، وتفصل لهم أمور الدين من أخبار وأحكام، وتنفي عن الناس ما غير فطرهم وأفسدها^(١)، فبهم تقوم على الناس الحجة، وتنقطع المعذرة، كما قال تعالى: ﴿فَالْمُفْلِحِينَ ذَكَرًا﴾ [٥] ﴿عُذْرًا أَوْ نُدْرًا﴾ [٦] ﴿[المُرسَلات: ٥-٦]، وهي الملائكة التي تنزل الوحي إلى رسل الله، فيكون فيه إعدار إلى الخلق^(٢)، وكما قال سبحانه: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

الفرع الثاني: أدلة أهل السنة على فطرية المعرفة:

استدل أهل السنة على قولهم إن معرفة الله ضرورية فطرية بعدة أدلة، ومنها:

١- قوله تعالى: ﴿فَأَقْصِرْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الرُّوم: ٣٠].

٢- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مؤلود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسبون فيها من جدعاء. ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٨/١٦).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٢٩٧/٨)، تفسير السعدي (٩٠٣)، وحول مذهب أهل السنة ومن وافقهم في مسألة فطرية المعرفة، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٥٢/٧) - ٣٥٧، ٣٩٥ - ٤٠٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢٨/١٦).

الْقَيْمِ ﴿الرُّوم: ٣٠﴾^(١).

معنى الفطرة:

لقد تنوعت أقوال العلماء في بيان معنى الفطرة، والصواب من الأقوال أن المراد بالفطرة في الآية والحديث: الإسلام، كما فسرها بذلك جمع من السلف، وغالب الأقوال الأخرى للسلف ترجع إلى هذا التفسير^(٢)، بل قد حُكي إجماع السلف على تفسير الآية بذلك^(٣)، والإسلام الذي فُسِّرَ به الفطرة يراد به الإسلام العام، وهو معرفة الله ومحبته وتوحيده^(٤)، «وإذا قيل إنه ولد على فطرة الإسلام، أو خلق حنيفاً، ونحو ذلك، فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام لمعرفته ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له»^(٥).

وهذه الفطرة هي الحنيفية التي خلق الله عليها العباد، كما في:

٣ - حديث عِيَاضِ بْنِ جَمَارِ الْمُجَاشِعِيِّ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ ذَاتَ يَوْمٍ فِي خُطْبَتِهِ: «أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُم مَّا جَهِلْتُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا: كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلَالٌ، وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ

(١) رواه البخاري (٤٦٥/١) ح (١٢٩٣)، ومسلم (٢٠٤٩/٤)، ح (٢٦٥٨).

(٢) انظر: جامع البيان للطبري (٩٨/٢٠)، التمهيد لابن عبد البر (٧٢/١٨)، تفسير البغوي (٢٦٩/٦ - ٢٧٠)، أحكام أهل الذمة لابن القيم (٩٥٣/٢)، تفسير ابن كثير (٣١٣/٦)، فتح الباري (٢٤٨/٣ - ٢٥٠)، تحفة الأحوذني (٢٨٧/٦).

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٧٢/١٨)، فتح الباري (٢٤٨/٣).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٤/١٦).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٣٨٣/٨).

كُلُّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَأَجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحَلَّتْ لَهُمْ، وَأَمَرْتَهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا»^(١).

«فأخبر أنه خلقهم حنفاء، وذلك يتضمن معرفة الرب، ومحبته، وتوحيده، فهذه الثلاثة تضمنتها الحنيفية، وهي معنى قول: (لا إله إلا الله)»^(٢)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «فالنفس بفطرتها إذا تُركت كانت مقرة لله بالإلهية محبة له، تعبده لا تشرك به شيئاً، ولكن يفسدها ما يزين لها شياطين الإنس والجن بما يوحي بعضهم إلى بعض من الباطل»^(٣).

كما أن هذه الفطرة هي الميثاق الذي أخذه الله تعالى على الناس وهم في صلب أبيهم آدم عليه السلام^(٤)، كما:

٤- قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ قُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَنفَهُلْ كُنَّا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣].

٥- وعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يقول الله تعالى لأهون أهل النار عذاباً يوم القيامة: لو أن لك ما في الأرض من شيء أكننت تقدي به؟ فيقول: نعم. فيقول: أرذت منك أهون من هذا وأنت في صلب آدم، أن لا تُشرك بي شيئاً، فأبيت إلا أن تُشرك بي»^(٥).

٦- وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أخذ الله الميثاق من ظهر آدم

(١) رواه مسلم (٢/٤/٢١٩٧) ح (٢٨٦٥).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٤٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤/٢٩٦).

(٤) انظر: تفسير البغوي (٦/٢٧٠).

(٥) رواه البخاري (٥/٢٣٩٩) ح (٦١٨٩)، ومسلم (٤/٢١٦٠) ح (٢٨٠٥).

بِنَعْمَانَ - يَعْنِي عَرَفَةَ - فَاخْرَجَ مِنْ صُلْبِهِ كُلَّ ذُرِّيَّةٍ ذَرَأَهَا، فَتَشَرَّهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ كَالذَّرِّ، ثُمَّ كَلَّمَهُمْ قَبْلًا، قَالَ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣] (١).

قال ابن كثير عن آية الأعراف السابقة: «يخبر تعالى أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم، شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكمهم، وأنه لا إله إلا هو، كما أنه تعالى فطرهم على ذلك وجلبهم عليه» (٢).

٧- ومما يدل على فطرية المعرفة من العقل: أن جميع العلوم النظرية لا بد أن تنتهي إلى علوم ضرورية، إذ لو كانت كل العلوم النظرية مبنية على علوم أخرى للزم من ذلك الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما معلوم البطلان بالضرورة واتفاق العقلاء، فثبت بهذا أن العلوم النظرية لا بد وأن تنتهي إلى علوم ضرورية فطرية

(١) رواه الإمام أحمد (٢٧٢/١) ح (٢٤٥٥)، والنسائي في الكبرى (٣٤٧/٦) ح (١١١٩١)، والحاكم في المستدرک (٥٩٣/٢) ح (٤٠٠٠) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، كما أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٠٧/٢) ح (٨٢٠٠)، والفریابی فی القدر (٧١ - ٧٢) ح (٦٠) وحسنه، وقال الهیثمی فی مجمع الزوائد (٧/٢٥): رواه أحمد ورجاله رجال الصحیح، كما حسنه الشیخ أحمد شاکر كما فی تحقیق المسند (٢٥١/٤)، وقد اختلف فی رفعه ووقفه، وممن رجح الوقف ابن کثیر، كما فی تفسیره (٥٠٢/٣)، والبداية والنهاية (٩٠/١). وعلى القول بوقفه فهو فی حکم المرفوع، لأنه فی أمر غیبي، وفي تفسیر القرآن، ولما له من شواهد مرفوعة عن جمع من الصحابة، انظر: السلسلة الصحیحة للألبانی (١٥٨/٤ - ١٦٣).

(٢) تفسیر ابن کثیر (٥٠٠/٣).

أولية يبتدئها الله في قلب الإنسان، ولولا هي لم يثبت في الإنسان علم أبداً، لا ضروري ولا نظري^(١).

وذلك يتضح بالتأمل في تعريف المتكلمين للنظر، فقد عرفوا النظر بأنه: ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخرى^(٢)، فهذه التصديقات التي نتجت عنها تصديقاتٌ أخرى، إما أن تكون ضرورية خلقت ابتداءً في عقل الإنسان، وإما أن تكون نظرية، فإن كانت ضرورية فهذا إقرار بوجود العلم الضروري في الإنسان، وهو المطلوب، وإن كانت نظرية فمعنى كونها نظرية أنها ناتجة عن تصديقات سابقة - كما يفيد تعريف السابق للنظر - وهكذا يستمر القول إلى أن ينتهي الأمر إلى إثبات علم ضروري، أو إلى إنكار العلوم جملة والانتهاة إلى السفسطة الباطلة بالاتفاق.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «إن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور، وبين الباطل والظلام، وجعل فطر عباده مستعدةً لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق لم يكن النظر والاستدلال، ولا الخطاب والكلام، كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي، ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك»^(٣).

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٠٩ - ٣١٠)، وانظر بعض الأدلة العقلية

الأخرى في: شفاء العليل (٣٠٣ - ٣٠٧) ط: دار الفكر.

(٢) انظر: المحصل للرازي (١٢١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/٦٢).

● المسألة الثانية: بياض مذهب المتكلمين في معرفة الله تعالى، وأدلتهم، والرد عليها.

الفرع الأول: بيان مذهب المتكلمين في معرفة الله.

ذهب جماهير المتكلمين من المعتزلة^(١)، والزيدية^(٢)، والأشاعرة، والماتريدية^(٣)، وغيرهم إلى أن معرفة الله تعالى نظرية، فلا سبيل إلى معرفته سبحانه - عندهم - إلا بالنظر والاستدلال بطرقهم التي ابتدعوها، وأنكروا أن تكون معرفة الله فطرية.

قال القاضي عبد الجبار: «ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»^(٤)، كما بيّن «أنه تعالى لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة»^(٥)، وأن «العلم بالله ليس بضروري، وإنما هو اكتسابي»^(٦).

وقال الجويني: «القديم سبحانه وتعالى لا يعلم بالاضطرار، وإنما يتوصل إلى معرفته نظراً واستدلالاً»^(٧).

وقال الإيجي: «معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً، وهي لا تتم إلا بالنظر»^(٨).

(١) انظر: المحيط بالتكليف (٣١)، شرح الأصول الخمسة (١٥)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥١٢/١٢).

(٢) انظر: كتاب الرد والاحتجاج على محمد بن الحسن بن الحنفية في الجبر، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٤٣/٢)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٢).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي - ط: دار الكتب العلمية (٤/١٣١)، شرح المقاصد (١١٥/١).

(٤) شرح الأصول الخمسة - ت: عبد الكريم عثمان (٨٨).

(٥) المرجع السابق (٥١)، وص (٨٩).

(٦) المرجع السابق (٥٢).

(٧) الشامل (١٤٠).

(٨) المواظف (٣٩)، وانظر: شرح المواظف (١/١٤٧ - ١٤٨)، ويأتي توثيق بقية أقوالهم حول نظرية المعرفة عندهم عند الكلام على مسألة أول واجب على المكلف، لمناسبة المقام هناك، ولاقتراح قولهم في نظرية المعرفة بقولهم في تلك المسألة بإيجاب النظر.

وبناء على قولهم هذا فقد ذهبوا إلى القول بوجود النظر، بل والقول بأنه أول واجب على المكلف.

ومما يشار إليه هنا أن هذا القول ليس هو قول جميع المعتزلة، بل قد خالف فيه بعضهم^(١)، كما خالف فيه بعض الأشاعرة، كما سيأتي الإشارة إليه عند قلب دعوى الإجماع عندهم.

فأما أدلتهم على إيجاب النظر والزمع بأنه أول واجب، فسيأتي في المطلب القادم، وما يلي هو ذكر بعض شبههم في نفي فطرية معرفة الله وضرورتها، والرد عليها.

الفرع الثاني: أدلة المتكلمين على أن معرفة الله ليست فطرية ولا ضرورية:

استدل المتكلمون على أن الله لا يعرف بالضرورة، وإنما يعرف بالنظر والاكْتساب بعدة أدلة، ومنها:

١- «أن العلم بالله . . . لو كان ضرورياً لوجب في العادم له أن يكون معذوراً، لأن ذلك عند الخصم موقوفٌ على الله تعالى، حتى إذا اختار الله تعالى كان، وإلا فلا، وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف، وهذا الوجه مُعْتَمَدٌ عليه»^(٢).

وللجواب عن هذه الشبهة يقال:

إن مبني الرد على هذه الشبهة راجع إلى بيان الغاية من الخلق والتكليف

(١) كآبي القاسم البلخي، وأبي علي الأسواري، وأصحاب المعارف، كالجاحظ وغيره، انظر: المسائل والجوابات في المعرفة للجاحظ، ضمن رسائل الجاحظ (٤٣/٣) - (٤٧)، المحيط بالتكليف (٣١)، شرح الأصول الخمسة (٢٥، ٢٧)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (٣١٦/١٢).

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار - ط: إحياء التراث العربي (٢٦).

وإرسال الرسل، وهل الغاية منها مجرد معرفة الله - حتى يكون الكفار معذورين بتحقيقهم لهذه المعرفة - أم غير ذلك.

والذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة أن المعرفة وحدها ليست كافية في معذرة الكافرين، فإن عامة الكفار مقرون بأصل معرفة الله، كما قال تعالى عنهم: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [التنكبوت: ٦١].

وقال: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥].

وقال: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩].

وقال: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [٨٤] سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ - ٨٥].

والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة، وكذلك ما نقل من أقوال مشركي العرب وأشعارهم من الإقرار بوجود الله، فضلاً عما هو معلوم بالضرورة من حال كفار أهل الكتاب.

فالحاصل أن أصل المعرفة ليس وحده كافياً لمعذرة الكفار، إنما يكون بتحقيق لازم تلك المعرفة من إخلاص الدين لله، والاتباع لرسوله ﷺ.

وبهذا يسقط قول عبد الجبار السابق: «وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف».

فيقال أولاً: إن عامة الكفار لم يتركوا معرفة الله أصلاً، بل قد دلت النصوص السابقة على إقرارهم بأصلها، كما دلت آية الفطرة وحديثها على أن الخلق جميعاً قد ولدوا على هذه الفطرة وهذه الضرورة، لا كما يوحي به

قوله: «لأن ذلك [يعني وقوع النظر ضرورةً في العبد] عند الخصم موقوف على الله تعالى، حتى إذا اختار الله تعالى كان وإلا فلا»، فيقال: إننا نقرُّ بأنها راجعةٌ إلى اختيار الله تعالى، وقد اختار سبحانه أن يفطر جميع بني آدم على الإقرار بوجوده، كما سبق التفصيل في الفطرة.

وحتى على القول بالنظر، فإن قيام المكلف بالنظر أو عدم قيامه به راجعٌ إلى إرادته واختياره تعالى، على ما يقرُّ به أهل السنّة وعامة الفرق - سوى المعتزلة - من أن أفعال العباد داخلة تحت قدرته ومشيئته وخلقه تعالى، وليس في ذلك جميعاً ظلم للعبد، إذ قد أعطاه الله قدرة وإرادة، فانقطعت المعذرة، على ما هو مُقرَّرٌ في أبواب القدر، فهذا الإيراد - لو صح - لكان متوجهاً على القول بالنظر، كما الضرورة، وهذا من طرق قلب الأدلة.

ويقال ثانياً: إن هذه المعرفة لا تكفي وحدها في المعذرة، بل المعذرة تكون بتحقيق لازم المعرفة من أفراد العبادة.

ويقال ثالثاً في قولهم: «العلم بالله... لو كان ضرورياً لوجب في العادم له أن يكون معذوراً»: إننا لو جرينا على هذه الطريقة لأمكن قلبُ الاستدلال، إذ من الممكن أن يقال: إنكم لو جعلتم العلم بالله هو الغاية، وهو الموجب لمعذرة الكفار، ثم جعلتموه نظرياً، لوجب في العادم له أن يكون معذوراً، إذ قد يكون هذا العادم له في فترة النظر، ولمَّا ينته بعد من الفكر فيه، وقد يكون العادم له لم يتحصل له وجوب النظر.

وهم قد حاولوا الخروج من هذا اللازم بطريق متناقض يعلم فساده من لفظه، وهو ما ذكره بعضهم من أن معرفة وجوب النظر تقع ضرورة^(١).

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/٣٥٥)، شرح الأصول الخمسة (٣٩).

وتهافتُ هذا الكلام مما لا يخفى، إذ إن النظر المراد ليس نظراً مطلقاً، بل هو «النظر المؤدي إلى معرفة الله»^(١) كما هي عبارة القاضي عبد الجبار، فنفس تعريف النظر قد تضمن الإقرار بوجود الله.

فهل يعقل أن يكون (النظر المؤدي إلى معرفة الله) قد وقع بالضرورة، بينما (معرفة الله) لم تقع ضرورة؟!، وهل هذا إلا تناقض في الكلام، إذ التقدير: إن معرفة الله لا تقع ضرورة، لكن وجوب النظر المؤدي إلى معرفة الله قد وقع ضرورة.

٢- ومما استدلوا به قولهم: إذا كانت معرفة الله والإقرار به ثابتاً في كل فطرة، فكيف ينكر ذلك كثيراً من النظار، نظار المسلمين وغيرهم، وهم يدعون أنهم الذين يقيمون الأدلة العقلية على المطالب الإلهية، فلما أنكر ذلك هؤلاء النظار والعقلاء، دل ذلك على أن معرفة الله نظرية لا فطرية^(٢).

ومثل هذه الشبهة قد ترد على بعض من ينظر في حال الديانات والفرق - خصوصاً المعاصرة منها - حيث يرى كثيراً من الفرق قد تبني الإلحاد وإنكار الخالق منهجاً له وعقيدة، ابتداءً من فرعون الذي قال منكراً: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]، وقال: ﴿مَا عَلَّمْتُ لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٢٨]، وانتهاءً بالأمم الملحدة المعاصرة من شيوعية وغيرها، ممن جعل الإلحاد مبدأً وعقيدة يتبناها.

وللجواب عن هذه الشبهة يقال:

أولاً: إن هذا الإنكار والإلحاد خلاف الأصل والغالب، فهو وإن كثرت

(١) شرح الأصول الخمسة (١٥).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار - ط: إحياء التراث العربي (٢٦)،

(٢٧)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧١)، ينايع

النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٢ - ٢٣)، مجموع

الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٠/١٦).

أفراده إلا أنه قليل نسبياً مقارنةً بالأمم التي تقر بوجود الله^(١).

وقد صرح بذلك بعض أئمة المتكلمين، فقد قال الشهرستاني - وهو من أخبر الناس بالملل والنحل والمقالات^(٢) - : «أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شاذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا: العالم كان في الأزل أجزاء ماثوثة تتحرك على غير استقامة، واصطكت اتفاقاً، فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه، ودارت الأكوار، وكرت الأدوار، وحدثت المركبات. ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازاً عن التعليل. فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير»^(٣).

ثانياً: إن أول من عُرف في الإسلام بإنكار فطرية معرفة الله هم أهل الكلام - الذي اتفق السلف على ذمه - من الجهمية والقدرية، وهم عند سلف الأمة من أضل الطوائف وأجهلهم، ولكن انتشر كثير من أصولهم في المتأخرين الذين يوافقون السلف على كثير مما خالفهم فيه سلفهم الجهمية، فصار بعض الناس يظن أن هذا قولٌ صدر في الأصل عن علماء المسلمين، وليس كذلك، إنما صدر أولاً عن ذمة أئمة الدين وعلماء المسلمين^(٤).

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (٩٨/١ - ١٠٢).

(٢) وصفه بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله كما في: الفتاوى الكبرى (١٥٠/٥)، وانظر: درء التعارض (٤٠٣/٧).

(٣) نهاية الإقدام (٦٩ - ٧٠)، كما أشار إلى ذلك الرازي، كما في: المطالب العالية (١٤٩/٢ - ١٥١).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٠/١٦).

ثالثاً: إن المعرفة قد تحصل في قلوب كثير من الناس بالضرورة، أو بالأدلة النظرية مع توهمه أنها لم تحصل له، «فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجود الشيء في الإنسان وغيره غير علم الإنسان به»^(١).

قال الإمام ابن تيمية رحمته الله: «وقد يكون العلم والإرادة حاصلين بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل مع نوع من الذهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكر رجعت النفس إلى ما فيها من العلم والإرادة، أو توجهت نحو المطلوب، فيحصل لها معرفته ومحبته، والله تعالى فطر عباده على محبته ومعرفته، وهذه هي الحنيفية التي خلق عباده عليها»^(٢).

فهذا هو المقول في حال مثل هؤلاء، فإن أصل الإقرار العام بالخالق موجود في قلوبهم، ولكن ما علا تلك القلوب من الران، وما علق بها من الشبهات، أو ما عرض لها من غفلة عما خلقت له أدى إلى ذهولها وإنكارها لتلك المعرفة التي وجدت فيها.

رابعاً: إن القرآن قد دل على أن إنكار فرعون - إمام المعطلين الملحدين - إنما هو إنكار ظاهر، وأن باطنه مقر بخلاف ما أظهر.

كما قال تعالى عن فرعون ومن معه: ﴿وَحَدِّثُوا بِهَا وَأَسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَقُلُوبًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النمل: ١٤].

وقال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٧٢﴾﴾ [الإسراء: ١٠٢].

ولهذا فإن ذلك الإقرار يبرز عند الأزمات والكربات، كما قال تعالى:

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٤٠ - ٣٤١).

(٢) دره تعارض العقل والنقل (٧/٤٢٥ - ٤٢٦).

﴿وَجَنُوزَنَا بِبَيْتِ إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَآ إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾﴾
 [يونس: ٩٠].

وكل هذا شاهد على أن الإلحاد المطلق الذي يزعمه من يزعمه إما أن يكون إنكاراً ظاهراً، مع علمه في قرارة نفسه ببطلانه، وتكون تلك مكابرة مهَّد لها شهوة رئاسة أو مال أو نحو ذلك، وقد يكون ذلك الإنكارُ إنكاراً ظاهراً وباطناً، فيكون وهماً كاذباً من جنس الأوهام التي تطرأ على القلوب والنفوس، والتي دعت قوماً إلى إنكار البدهيات والضروريات من أهل السفسطة ونحوهم^(١)، ويكون قد مهَّد لهذا الوهم أمورٌ ساعدت على رسوخه في نفس صاحبه، من بيئة فاسدة، أو نظريات إلحادية سائدة، ونحو ذلك، ومهما قيل في أسباب ذلك الإنكار، فإن إنكار أعيانٍ من الخلق لبعض الضروريات لا يعني بحال نفي كونها كذلك، إذ ليس من لازم الضروري عدم وجود من ينكره، وكما أخبر النبي ﷺ في حديث الفطرة: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه... الحديث»^(٢). فالذي دل عليه هذا الحديث - على جميع ما فسر به - أن المولود يولد على الفطرة، وأنه قد ينحرف عنها لأسباب ذكر النبي ﷺ أهمها، والمقصود أن انحرافه عن هذه الفطرة بعد ذلك وإنكاره لمقتضاها لا ينفي كونها موجودة فيه ضرورة، فهذا هو الذي يقال فيمن أنكر وجود الله، فإنكارهم لا ينفي كونهم مولودين على الإثبات.

وقد اعترف عبد الجبار المعتزلي بهذا الأمر بعد ذكره لهذا الإيراد، فقال: «ومنها [أي من الأدلة على أنه تعالى لا يعرف ضرورة] أنه لو كان يُعلم

(١) انظر: دره تعارض العقل والنقل (٧/٤٠٣ - ٤٠٤).

(٢) تقدّم تخريجه قريباً.

بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يشترك العقلاء فيه، ومعلوم خلافه.

إلا أن لقائل أن يقول: لا تجب هذه القضية في سائر الضروريات، وإنما تجب في بداية العقول، ولهذا فإن العلم بالصنائع والحرف ضروري، ثم لم يشترك العقلاء فيه^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «وهكذا المعرفة موجودة في قلوب هؤلاء، فإن هؤلاء الذين أنكروا محبته هم الذين قالوا: معرفته لا تحصل إلا بالنظر. فأنكروا ما في فطرتهم وقلوبهم من معرفته ومحبته، ثم قد يكون ذلك الإنكار سبباً إلى امتناع معرفة ذلك في نفوسهم، وقد يزول عن قلب أحدهم ما كان فيه من المعرفة والمحبة، فإن الفطرة قد تفسد، فقد تزول، وقد تكون موجودة ولا تُرى... إلى أن قال: وكل مولود يولد على الفطرة، وهي الحنيفية التي خلقهم عليها، ولكن أبواه يفسدان ذلك، فيهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه، كذلك يجهّمانه، فيجعلانه منكراً لما في قلبه من معرفة الرب ومحبته وتوحيده، ثم المعرفة يطلبها بالدليل، والمحبة ينكرها بالكلية،... [و] الإنسان قد يخفى عليه كثير من أحوال نفسه فلا يشعر بها»^(٢).



□ المطلب الثاني □

بيان أقوال الطوائف في حكم النظر.

القول في مسألة حكم النظر المفضي إلى المعرفة مبني على القول في المسألة السابقة، مسألة فطرية المعرفة أو نظريتها، وعليه فإن الأقوال في هذه

(١) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (٢٧).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٤٤ - ٣٤٦) وانظر المرجع السابق إلى ص (٣٥٠).

المسألة ثلاثة:

القول الأول: أن النظر واجب على كل أحد، وقد ذهب إليه من قال: إن معرفة الله نظرية لا فطرية، وهو قول طائفة من المعتزلة ومن وافقهم من الماتريدية والأشعرية.

والقول الثاني: أن النظر لا يجب على أحد، وذهب إلى هذا من قال: إن معرفة الله تحصل ضرورة في قلوب العباد، وقال به طائفة أخرى من المعتزلة والأشعرية وبعض أصحاب الأئمة.

والقول الثالث: أن النظر يجب على بعض الناس دون بعض:

- فمن حصلت له المعرفة بدونه: لم يجب عليه.
 - ومن لم تحصل له المعرفة والإيمان إلا به: كان واجباً عليه.
- وقد ذهب إلى هذا القول من قال: إن معرفة الله يمكن أن تقع ضرورة، ويمكن أن تقع بالنظر، وهو قول جماهير المسلمين من أهل السنة وغيرهم^(١).

ونظراً لتداخل هذه المسألة مع المسألة التالية - مسألة أول واجب على المكلف - فقد أخرجت الكلام على أدلة هذه المسألة، وتفصيل القول فيها إلى تلك المسألة.



(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٣ - ٣٥٤، ٤٠٥ - ٤٠٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٣٠ - ٣٣١) وانظر كذلك: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي (١/١٢٩)، فيصل التفرقة للغزالي (٩٧ - ١٠١)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٢٨ - ٢٩) ط: مكتبة الخانجي، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩٠، ١٩٥)، البحر المحيط في أصول الفقه (١/٣٧).

□ المطلب الثالث □

بيان أقوال الطوائف في أول واجب

على المكلف، وقلب أدلة المخالفين فيها.

● المسألة الأولى: مذهب أهل السنة في أول واجب على المكلف، وأدلتهم على ذلك.

الفرع الأول: قول أهل السنة في أول واجب على المكلف.

ذهب أهل السنة والجماعة - من الصحابة والتابعين والأئمة المتبوعين - إلى أن أول واجب على المكلف هو شهادة ألا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله^(١).

قال الإمام الحافظ ابن منده^(٢) رحمته الله: «ذِكْرُ أول ما يُدعى إليه العبد، وهو التوحيد والمعرفة ثم الصلوات الخمس، ثم الزكاة»^(٣).

وقال القاضي أبو يعلى رحمته الله: «وأول واجب على المكلف: شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، كما في الحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»^{(٤)(٥)}.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/٨ - ٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/٧٦)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١/١٢٢ - ١٢٤).

(٢) هو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده، ولد سنة (٣١٠هـ)، ونشأ في بيت علم ورواية وتمسك بالسنة، قال الذهبي: «ولم أعلم أحداً كان أوسع رحله منه، ولا أكثر حديثاً منه مع الحفظ والثقة» من تصانيفه: كتاب الإيمان، والرد على الجهمية، وكتاب التوحيد، ومعرفة أسماء الله وصفاته على الاتفاق والتفرد، توفي سنة (٣٩٥هـ).

انظر: طبقات الحنابلة (٢/١٦٧)، سير أعلام النبلاء (١٧/٢٨)، لسان الميزان (٥/٧٠).

(٣) الإيمان لابن منده (١/٣٧٩).

(٤) سيأتي تخريجه قريباً.

(٥) انظر: مسائل الإيمان دراسة وتحقيقاً للقاضي أبي يعلى، تحقيق: د: سعود الخلف (٦٩).

وقال أبو العباس القرطبي^(١) - صاحب المفهم - رحمته الله: «وقد اختلف المتكلمون في أول الواجبات على أقوال كثيرة، منها ما يشنع ذكره، ومنها ما ظهر ضعفه. والذي عليه أئمة الفتوى، وبهم يقتدى - كمالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وغيرهم من أئمة السلف رحمهم الله: أن أول الواجبات على المكلف: الإيمان التصديقي الجزمي الذي لا ريب معه بالله تعالى ورسوله وكتبه، وما جاءت به الرسل - على ما تقرّر في حديث جبريل - كيفما حصل ذلك الإيمان، وبأي طريق إليه توصل»^(٢).

وقال الحافظ ابن كثير رحمته الله في قول الله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، قال: «هذا أول واجب على المكلفين أن يعلموا أنه لا إله إلا الله، وحده لا شريك له»^(٣).

وكما سيأتي في أدلة أهل السنة أن إجماعهم منعقد على أن أول ما يؤمر به العبد إذا أسلم هو الإقرار بالشهادتين، لا النظر ولا المعرفة.

الفرع الثاني: قول أهل السنة في النظر.

يمكن إجمال مذهب أهل السنة في حكم النظر بالنقاط التالية:

- الأصل في بني آدم - كما تقدم - أن معرفة الله والإقرار بالمجمل بربوبيته أمر فطري ضروري وإذا كان كذلك فإن النظر لا يكون واجباً في حق

(١) هو أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر أبو العباس الانصاري الاندلسي القرطبي المالكي الفقيه عرف بابن المزين، من أعيان فقهاء المالكية، ولد بقرطبة سنة (٥٧٨هـ) نزل الاسكندرية واستوطنها ودرس بها، وكان من الائمة المشهورين والعلماء المعروفين، من مصنفاته: مختصر للصحيحين، وشرح صحيح مسلم، المشهور بـ (المفهم) توفي بالاسكندرية سنة (٦٢٦هـ).

انظر: الدياج المذهب (٦٨).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/١٨٢).

(٣) تفسير ابن كثير (٥/٢٧٧).

المكلفين، فضلاً عن كونه أول واجب على المكلف، بل يخاطب الناس بلازم تلك المعرفة من الإقرار بالألوهية، والنطق بالشهادتين.

- وأما من تبدلت فطرته، وذهل عن أصل تلك المعرفة، ولم تحصل له إلا بالنظر، فإنه يخاطب بالنظر، ويكون واجباً في حقه، وهذا استثناء عن الأصل، وليس هو الأصل.

قال الإمام ابن حزم رحمته الله: «من سكنت نفسه إلى قوله ﷻ، ولم تنازعه إلى دليل، وقبله وقاله، فقد وُفق للخير والهدى، ومن نازعته نفسه، ولم تقنع إلا ببرهان، فهذا هو الذي يلزمه النظر والاستدلال، ويلزمنا البيان له والمحاجة والمجادلة والتي هي أحسن، وإقامة البرهان عليه، وهكذا فعل ﷻ، فإنه قبل الإسلام ممن أسلم بلا اعتراض، ومن حاجه أتاها بالآيات، ودعاه إلى المباهلة وتمني الموت، وأقام عليه حجة البرهان الواضح»^(١).

- كما أشار بعض أهل العلم إلى أن النظر يتوجه أيضاً في حق من بلغه الإسلام، فأسلم تقليداً، لكن نفسه لم تسكن إلى الإيمان، ولم يطمئن قلبه به، فكان اعتقاده عن غير جزم، فمثل هذا قد يجب عليه النظر الشرعي حتى يحصل له اليقين، ويندفع عنه الشك، بخلاف من استقر قلبه للتصديق والإيمان، فلا يجب عليه مثل هذا النظر، ولا يائمه بتركه^(٢).

قال السفاريني رحمته الله: «يجب النظر على من لا يحصل له التصديق الجازم أول ما تبلغه الدعوة»^(٣).

(١) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩٣).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٠ - ٣١)، درء تعارض العقل والنقل (٨/٨)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٥١)، التقليد في باب الاعتقاد وأحكامه للدكتور ناصر الجديع (١١٥ - ١١٧).

(٣) لوامع الأنوار البهية (١/٢٦٩).

- وقريب من هؤلاء: من كان مطمئناً بالإيمان ولو من غير نظر، ولكن وردت عليه شبهة مشكلة من مشكك في الدين، وخاف أن تزلزله عما آمن به، ولم يتمكن من إزالتها إلا بشيء من النظر، فيقال فيه ما قيل في سابقه.

قال العلامة ابن الوزير اليماني: «لا سبيل إلى إنكار النظر جميعه، ومعرفة وجوبه عند رجحان الخوف مطلقاً عقليّةً جليّةً، وفي الإسلام وصدق الأنبياء عليهم السلام خصوصاً سمعيّةً نظريّةً»^(١).

وبهذا يُعلم أن مثل هذه الأحوال التي يجب فيها النظر إنما هي استثناء من الأصل، لا أنها هي الأصل.

قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمته الله - موافقاً لأهل السنة في هذه المسألة - : «والأصح أن النظر لا يجب على المكلفين، إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده، فيلزمهم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه»^(٢).

- وإذا ما خوطب أمثال هؤلاء بالنظر، فإن المراد به النظر الشرعي الصحيح، الذي جاءت أصوله في كتاب الله، كالاستدلال بالخلق على المخلوق، وبالحادث على المُحدث، لا بالطرق المبتدعة التي قصدتها من أوجب النظر على الإطلاق.

- وأما أدلة أهل السنة على قولهم في النظر، فهي الجمع بين أدلة ثبوت المعرفة الفطرية في بني آدم، والتي سبق بيانها، مع الأدلة الآمرة بالنظر، والتي ستأتي ضمن أدلة المخالفين، إذ إن الأمر بالنظر فيها لم يكن أمراً عاماً، بل كان في حقّ المكذبين الذين انحرفت فطرهم عن أصلها، فأنكروا

(١) العواصم والقواصم (٩٣/٤).

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (١/١٧١)، وانظر: الفتاوى له (١٥٢)، والبحر المحيط في أصول الفقه - ط: دار الكتب العلمية (٣٧/١).

مقتضى تلك الفطرة، فبالجمع بين هذين النوعين من الأدلة تتحصل الدلالة على مذهب أهل السنة من أن النظر لا يجب على العموم، إنما يجب في حق من انحرفت فطرته ولم تتحصل له المعرفة إلا بذلك النظر.

- وإنكار أهل السنة للنظر الذي جعله المتكلمون أول واجب ليس إنكاراً لأهمية التفكير والتدبر في آيات الله، وعظيم صنعه وبيدع خلقه، والذي غايته الوصول إلى تمام خشيته وعبوديته، فإن الآيات القرآنية قد دعت للتفكير والتدبر في الآيات الكونية والشرعية، وكلام السلف في الحث على التفكير والاعتبار في الآيات الكونية والشرعية مشهور^(١)، إنما كان إنكارهم متوجهاً على نظر معين، برتبة معينة، وحكم معين، وتفسير معين له عند أصحابه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله مبيناً عناية السلف بالنظر والتفكير الشرعي: «صفوة الأمة وخيارها المتبعون للرسول علماً وعملاً يدعون إلى النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلة والبراهين التي بعث الله بها رسوله، وتدبر القرآن، وما فيه من البيان»^(٢).

وقد بين شيخ الإسلام رحمته الله أن مصطلح (النظر) قد وقع فيه إجمال، ودخل فيه حق وباطل، فالحق هو النظر الشرعي، وهو النظر فيما بعث به الرسول صلى الله عليه وسلم من الآيات والهدى، كما أن الدليل الذي يُستدل به هو الدليل الشرعي وهو الذي دل الله به عباده، وهداهم به إلى صراط مستقيم، فصفوة الأمة وخيارها المتبعون للرسول علماً وعملاً يدعون إلى النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلة والبراهين التي بعث الله بها رسوله، وتدبر القرآن،

(١) انظر على سبيل المثال ما ذكره من ألف في الزهد والورع من السلف، كالزهد للإمام أحمد، ولابن المبارك، ولابن أبي عاصم وغيرهم، وكذا ما ذكره الأصبهاني في كتابه العظمة، وما حبره ابن القيم في مفتاح دار السعادة، وخصوصاً الجزء الأول منه، وغيره من كتبه، وانظر كذلك: معارج القبول (١/١٠٠ وما بعدها).

(٢) النبوات (٥١).

وما فيه من البيان^(١).

كما نبه إلى ذلك أبو المظفر السمعاني رحمته الله حيث قال: «وعلى أننا لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين، وثلج الصدر، وسكون القلب، وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا، فإنهم قالوا: أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري عز وجل»^(٢)، وبمثل ذلك قال الإمام الخطابي رحمته الله^(٣).

وأشار إلى ذلك الإمام ابن حزم رحمته الله بقوله: «الله تعالى ذكر الاستدلال وحضاً عليه، ونحن لا ننكر الاستدلال، بل هو فعل حسن، مندوب إليه، محضوض عليه كل من أطاقه؛ لأنه تزود من الخير، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق، نعوذ بالله عز وجل من البلاء، وإنما ننكر كونه فرضاً على كل أحد، لا يصح إسلام أحد دونه»^(٤).

كما قرر ذلك الحافظ ابن حجر رحمته الله بقوله: «من لم يشترط النظر، لم ينكر أصل النظر، وإنما أنكر توقف الإيمان على وجود النظر بالطرق الكلامية، إذ لا يلزم من الترغيب بالنظر جعله شرطاً»^(٥).

وقال الإمام ابن الوزير - بعد أن أنكر النظر الكلامي، ودعوى أنه أول

(١) المرجع السابق (٥٠ - ٥١) بتصرف يسير.

(٢) الانتصار لأصحاب الحديث (٦١)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (١١٧/٢)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٤٢)، البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي - دار الكتب العلمية (٤/٥٦١ - ٥٦٢)، إرشاد الفحول للشوكاني - ت: البديري (٤٤٦).

(٣) انظر: الغنية عن الكلام وأهله للخطابي (٣٠ - ٣٢).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٢ - ٣٣)، وانظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩١).

(٥) فتح الباري (١٣/٣٥٤).

واجب - : «فإن قيل: فقيم يكون النظر؟ قلت: في أمرين:

الأول: في المخلوقات البديعة الصنعة، اللطيفة الحكمة، من سماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وحيوانات مُحكّمات، ذوات آلات وأدوات... فإنك عندما تنظر إلى ذلك تعلم عقيب النظر أن لها صانعاً عالماً حكيماً قادراً.

الأمر الثاني: مما يفيد النظر فيه العلم، هو قصص الأنبياء وأحوالهم، وكذلك لما كان طريقاً يفيد العلم، ويشرح الصدر، ويثلج الفؤاد، أكثر الله من ذكر أحاديثهم في الكتاب العزيز^(١).

وقال أيضاً: «إننا لم ننفِ النظر كله، بل أثبتنا النظر في أوائل الأدلة على طريقة السلف، كما نبه عليه القرآن، وإنما منعنا التعمق في إثبات الأمور الجلية في النظر بطرائق أخفى منها»^(٢).

وبهذا يتبين أن أهل السنة لم ينكروا النظر بإطلاق، وإنما أنكروا إيجاب ذلك النظر، وجعله شرطاً للإيمان، كما أنهم أنكروا ما قصده المتكلمون بالنظر الذي أوجبوه، حيث قصدوا به دليل الأعراض وحدوث الأجسام المُبتدع.

الفرع الثالث: أدلة أهل السنة على مذهبهم في أول واجب على المكلف.

استدل أهل السنة على قولهم بعدة أدلة، ومنها:

١- عموم أحوال النبي ﷺ، حيث علم بالاضطرار من دينه أنه كان يدعو الكفار إلى عبادة الله والنطق بالشهادتين، وهذا مشهور من حاله ﷺ،

(١) البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (٦٧ - ٦٨).

(٢) المرجع السابق (٢٥٠ - ٢٥١)، وانظر: نفس المرجع: (٢٥٢)، العواصم والقواصم له (٤٣٦/٣ - ٤٤١)، (٩٣/٤ - ٩٤).

«والنبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً، ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه»^(١).

قال الإمام ابن عبد البر رحمته الله: «إنه من نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد وعبدالرحمن، وسائر المهاجرين والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً، علم أن الله عز وجل لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة، لا من قبل حركة، ولا من باب الكل والبعض، ولا من باب كان ويكون، ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً، وفي الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه لازماً ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم، ولا أظن في مدحهم وتعظيمهم، ولو كان ذلك من عملهم مشهوراً أو من أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم ولشهروا به كما شهروا بالقرآن والروايات»^(٢).

وقال العز بن عبد السلام رحمته الله: «يُكْتَفَى من العامة بالتصميم على الاعتقاد السليم، وإذا حصل الاعتقاد مبنياً على قول بعض العلماء أجزاء ذلك، لأن رسول الله ﷺ حكم بإسلام الأعراب والعامة، مع القطع بأنهم لم يقفوا على الأدلة المنصوبة لذلك، وكذلك أجرى علماء السلف على جميع العامة أحكام الإسلام مع العلم بأنهم لا يعرفون تلك الأدلة»^(٣).

فما ورد في ذلك:

ما رواه عمر وابن عمر وأبو هريرة رضي الله عنهم أن النبي ﷺ قال: «أُمِرْتُ أَنْ

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/٨)، وانظر: المرجع السابق (٤٠٨/٧)، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩٣، ١٩٦، ١٩٩)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/٣٨٧)، البرهان القاطع له (٩٧ - ٩٩)، إجابة السائل شرح بغية الأمل للأمير الصنعاني (٤٠٦)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٤٣٢/٢).

(٢) التمهيد (٧/١٥٣).

(٣) الفتاوى للعز بن عبد السلام (١٥٢).

أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي نَفْسَهُ وَمَالَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ»^(١).

وفي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُواهَا، وَصَلُّوا صَلَاتَنَا، وَاسْتَقْبَلُوا قِبَلَتَنَا، وَدَبَّحُوا دَبِّحَتَنَا، فَقَدْ حَرَمْتَ عَلَيْنَا دِمَاؤَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»^(٢).

٢- ومن ذلك دعوته صلى الله عليه وسلم لعمه أبي طالب، فقد روى سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلٍ بِنِ هِشَامٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم لِأَبِي طَالِبٍ: «يَا عَمُّ: قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ... الحديث»^(٣).

٣- وعن ابن عَبَّاسٍ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا رضي الله عنه إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمِ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةَ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا فَعَلُوا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَتَرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كِرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ»^(٤).

وفي رواية: «فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ... الحديث»^(٥).

(١) رواه البخاري (١٠٧٧/٣) (ح٢٧٨٦)، ومسلم (٥١/١) (ح٢٠)، و(٥٣/١) (ح٢٢).

(٢) رواه البخاري (١٥٣/١) (ح٣٨٥).

(٣) رواه البخاري (٤٥٧/١) (ح١٢٩٤)، ومسلم (٥٤/١) (ح٢٤).

(٤) رواه البخاري (٥٢٩/٢) (ح١٣٨٩)، ومسلم (٥١/١) (ح١٩).

(٥) رواه البخاري (٥٤٤/٢) (ح١٤٢٥)، ومسلم (٥١/١) (ح١٩).

وفي رواية: «فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ... الحديث»^(١).

وهذا الحديث من أصح وأصرح ما ورد في الدلالة على ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن أول واجب على المكلف هو الإتيان بالشهادتين، لا المعرفة ولا النظر ولا غير ذلك^(٢).

فهذه الوقائع وغيرها تدل على أن أول ما يدعى إليه الكافر هو دعوته إلى عبادة الله والنطق بالشهادتين، لا إلى النظر ولا المعرفة.

٤- حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه وفيه: «وَكَاثَتْ لِي جَارِيَةٌ تَرَعَى عَنَّمَا لِي قَبْلَ أَحَدٍ وَالْجَوَانِيَّةِ، فَاطَّلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ، فَإِذَا الذَّبِيبُ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ عَنَمِهَا، وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ آسَفٌ كَمَا يَأْسَفُونَ، لَكِنِّي صَكَّكْتُهَا صَكَّةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَعَظَّمْ ذَلِكَ عَلَيَّ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا أُعْتِقُهَا؟ قَالَ: ائْتِنِي بِهَا، فَأَتَيْتُهُ بِهَا، فَقَالَ لَهَا: أَيْنَ اللَّهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: مَنْ أَنَا؟ قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أُعْتِقُهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»^(٣).

٥- وعن يزيد بن الشَّحِيرِ قال: بَيْنَا أَنَا مَعَ مُطَرِّفٍ بِالْمِرْبَدِ، إِذْ دَخَلَ رَجُلٌ مَعَهُ قِطْعَةٌ أَدَمَ، قَالَ: كَتَبَ لِي هَذِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَهَلْ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَقْرَأُ؟ قَالَ: قُلْتُ: أَنَا أَقْرَأُ، فَإِذَا فِيهَا: «مَنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ ﷺ لِبَنِي زُهَيْرِ بْنِ أَقِيْشٍ، أَنَّهُمْ إِنْ شَهِدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ، وَفَارَقُوا الْمُشْرِكِينَ، وَأَقْرَأُوا بِالْحُمْسِ فِي غَنَائِمِهِمْ، وَسَهْمِ النَّبِيِّ ﷺ، وَصَفِيَّهِ، فَإِنَّهُمْ آمِنُونَ بِأَمَانِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ»^(٤).

(١) رواه البخاري (٢٦٨٥/٦) (ح٦٩٣٧).

(٢) وسيأتي الجواب على استدلال بعض المتكلمين بقوله: «فإذا عرفوا الله».

(٣) صحيح مسلم (ج١/ص٣٨١) (ح٥٣٧).

(٤) أخرجه النسائي في المجتبى (٧/١٣٤)، وفي الكبرى (٣/٤٧)، وأحمد في المسند

(٧٧/٥)، وصححه الألباني.

قال النووي في شرحه لهذا الحديث: «فيه دليل على أن من أقر بالشهادتين واعتقد ذلك جزماً كفاه ذلك في صحة إيمانه، وكونه من أهل القبلة والجنة، ولا يكلف مع هذا إقامة الدليل والبرهان على ذلك، ولا يلزمه معرفة الدليل، وهذا هو الصحيح الذي عليه الجمهور»^(١).

٦- الإجماع، فقد اتفق علماء الأمة على أن أول ما يؤمر به العبد عند دخوله الإسلام هو النطق بالشهادتين، لا النظر ولا المعرفة، كما تقدم من فعل النبي ﷺ، وأمره لأصحابه بذلك، قال الإمام ابن تيمية رحمته الله: «وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين، فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أن كل كافر فإنه يدعى إلى الشهادتين، سواء كان معظلاً أو مشركاً أو كتابياً، وبذلك يصير الكافر مسلماً، ولا يصير مسلماً بدون ذلك - [ثم أجاب عن بعض أدلتهم، ثم قال: - والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان»^(٢).

وقد ذكر هذا الإجماع الإمام ابن المنذر^(٣) رحمته الله، حيث قال: «أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به محمد حق، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام، وهو بالغ صحيح يعقل، أنه مسلم،

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (٢٥/٥)، وانظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزرکشي (٢/٢٣٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/٨ - ١١)، وانظر: الاستقامة (١/١٤٢)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: مكتبة الرشد (١٧٧)، مدارج السالكين (٣/٤٤٣ - ٤٤٤، ٤٥٢)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز - ط: المكتب الإسلامي (٧٥).

(٣) هو الإمام الحافظ العلامة أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري الفقيه نزيل مكة، من فقهاء الشافعية، إلا أنه قد كان مجتهداً لا يقلد أحداً، من مؤلفاته: اختلاف العلماء، والأوسط، وكتاب الإجماع وكتاب المبسوط، توفي سنة (٣١٨هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/٤٩٠)، تذكرة الحفاظ (٣/٧٨٢)، طبقات الشافعية (١/٩٨).

فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتداً، يجب عليه ما يجب على المرتد»^(١).

٧- ومما يستدل به من النظر: «أن الدليل كالطريق والوسيلة إلى الاعتقاد الصحيح، فمن حصل له الاعتقاد الصحيح لم يجب عليه التشاغل بالطريق، مثل سائر الوسائل، خصوصاً إذا خيف من الاشتغال بالوسيلة فوات الأمر المتوسل إليه بالقرائن والتجارب، وربما انتهى الأمر إلى تحريم الخوض في ذلك، حيث يغلب على الظن أن فيه مضرة مظنونة»^(٢).

● المسألة الثانية: بيان مذهب المتكلمين في أول واجب على المكلف.

الفرع الأول: بيان أقوال المتكلمين في أول واجب على المكلف.

اختلفت أقوال المتكلمين - من المعتزلة والأشعرية والماتريدية وغيرهم ممن قال بنظرية المعرفة ووجوب النظر - في أول واجب على المكلف على عدة أقوال:

القول الأول: أن أول واجب على المكلف هو المعرفة بالله، وذهب إليه كثير من المتكلمين، ونسب إلى أبي الحسن الأشعري.

القول الثاني: أن أول واجب هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله، وقال بهذا جماهير المعتزلة، والزيدية، وجماعة من الأشعرية كالإسفراييني وغيره، والماتريدية، كما قال به بعض أصحاب المذاهب، كابن الزاغوني.

القول الثالث: أن أول واجب هو القصد إلى النظر وإرادته، وقال بذلك

(١) كلام ابن المنذر بهذا اللفظ نقله عنه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل (٨/

٧)، وانظر قريباً منه في الإجماع لابن المنذر (١٢٣).

(٢) العواصم والقواصم لابن الوزير اليماني (٣/٣٨٩).

أبو بكر ابن فورك، والشيرازي، والجويني، ونقل عن الباقلاني القول به.

القول الرابع: أن أول واجب هو أول درجة من درجات النظر.

القول الخامس: أن أول واجب على المكلف هو الشك وذهب إلى هذا أبو هاشم الجبائي المعتزلي وغيره^(١).

هذه أشهر أقوال المتكلمين في هذه المسألة، وثمة أقوال أخرى نقلها بعضهم، إلا أن غالبها يرجع إلى ما ذكر^(٢).

قال القاضي عبد الجبار: «إن سألت سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر»^(٣).

(١) لبيان أقوال المتكلمين حول نظرية معرفة الله، وأقوالهم في أول واجب، انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٣٠٠)، المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٢٦)، شرح الأصول الخمسة له - ط: إحياء التراث العربي (٢٠)، (٢٢)، والمختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٠)، والمغني له أيضاً (٤٨٧/١٢، ٥١٢)، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢/٣٦٥)، الدليل الكبير ليحيى بن حمزة العلوي الزيدي (٣٠)، الإنصاف للباقلاني (٣٣)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي (١٨١)، الإرشاد للجويني (٣)، والشامل له (٢١ - ٢٢)، التلخيص في أصول الفقه له (٤٢٨/٣)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (١/٥٥)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٥٥)، الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٧٩)، المحصل للرازي (١٣٦)، التفسير الكبير للرازي (١٣/٤٦)، أبحاث الأفكار للآمدي (١/١٧٠)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٩)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٣، ٤١٩) (٣/٨ - ٤)، شرح المواقف (١/١٦٥ - ١٦٦)، شرح المقاصد (١/١٢١)، المسامرة شرح المسامرة (٣٢).

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١/٣٨).

(٣) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (١٥).

وقد صرح عبد الجبار بأن النظر هو أول واجب لا ينفك أحد من المكلفين عنه^(١)، وأن من قبل قول الرسول لمكان دعواه فقط - أي من غير نظر لأدلة ومعجزاته - فقد أخطأ^(٢).

وبالغ الزمخشري^(٣)، حتى زعم أن الرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر^(٤)، كما قال الرازي بمثل ذلك^(٥).

وقال الباقلاني: «أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة»^(٦).

وقال الرازي مبيناً انحصار طرق معرفة الله بالنظر: «الدين يجب أن يكون مبنياً على الدليل، لا على التقليد... [إلى أن قال:] معارف الأنبياء برهبهم استدلالية لا ضرورية... [إلى أن قال:] لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته»^(٧).

(١) المحيط بالتكليف (٢٨).

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢٦/١٢).

(٣) هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر أبو القاسم الخوارزمي الزمخشري، المفسر اللغوي، كان متكلماً نحوياً، بيانياً، وكان حنفي المذهب في الفقه، من أعيان المعتزلة، توفي سنة ٥٣٨هـ.

انظر: وفيات الأعيان (١٦٨/٥)، سير أعلام النبلاء (١٥١/٢٠)، بغية الوعاة (٢/٢٧٩).

(٤) انظر: الكشاف (١/٦٢٥).

(٥) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٣/٤٦).

(٦) الإنصاف للباقلاني (٣٣).

(٧) التفسير الكبير للرازي (١٣/٤٦).

والواقع أن الخلاف بين الأقوال السابقة - خصوصاً الأربعة الأولى منها - إنما هو خلافٌ لفظي، فإن الأصل عند هؤلاء هو وجوب المعرفة - بناءً على أنها نظرية لا ضرورية - وبناءً على ذلك فإنها لا تتحصل إلا بالنظر، فمن قال: إن أول واجب هو المعرفة، فهي واجبة عنده وجوب مقاصد، ومن قال بالنظر، فهو أول واجب وجوب وسائل، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فمن قال بوجوب النظر فإنه قطعاً يقول بوجوب المعرفة^(١)، ومن قال: إن أول واجب هو أول درجة من درجات النظر، فهذا مبنيٌّ على انقسام النظر إلى أجزاء، فأول واجب هو أولها، وإن كانت كلها واجبة عنده، ومن قال: إنه القصد إلى النظر، فذلك باعتبار أن النظر يستدعي القصد والإرادة، فإن العمل الاختياري مشروطٌ بالإرادة مطلقاً، والقصد إلى النظر متقدمٌ على ذلك النظر، فكان أول واجب^(٢).

◆ بيان أصل هذه المقالة.

القول بالمعرفة أو النظر إنما كان منشؤه عند المعتزلة، ذلك أنه مبنيٌّ على مذهبهم في القدر، حيث إنهم قالوا: إن العبد يخلق فعل نفسه، وجعلوا الثواب والعقاب مترتباً على فعل العبد، فهم يقولون: إن الإيمان الذي يحصل للعبد لم يحصل له من الله، وليس لله نعمة على المؤمن، بل أعطى الكافر والمؤمن أسباباً واحدةً رجَّح كل واحد بها أحد مقدوريه بلا مرجح، وبناءً على ذلك فقد قرروا أن العبد لا يثاب على ما خُلِقَ فيه من الأمور الضرورية ولم يكن له فيه فعل، فكان القول بمعرفةٍ فطريةٍ ضروريةٍ يثاب عليها العبد مناقضاً لهذا القول عندهم، ولهذا أنكروا القول بفطرية المعرفة،

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار (١٢/٤٩٠).

(٢) في الجمع بين هذه الأقوال، انظر: المحصل للرازي (١٣٦)، أبقار الأفكار للآمدي

(١/١٧١)، درة تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٣)، شرح المقاصد (١/١٢١)، شرح

المواقف (١/١٦٥ - ١٦٦).

وقالوا بنظريتها^(١).

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «اعلم أن من قول شيوخنا رحمهم الله أنهما [يعني النظر والمعرفة] يجبان على كل مكلف في كل وقت من غير اختصاص، ويقولون: إنما يكونان لطفاً^(٢) إذا كانا من فعل المكلف، فلا يجوزون أن يضطر تعالى أحداً من المكلفين إلى المعارف^(٣)».

وبهذا نعلم أن القول بالمعرفة أو النظر هو قول متناسق مع أصول المعتزلة في القدر، ولهذا فإن من خالف جمهور المعتزلة منهم وقال بأن معرفة الله ضرورية - كالجاحظ وغيره - قال: إن العبد غير مأمور بهذه المعرفة^(٤).

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: إذا ثبت أن هذا القول متفرع عن أصل اعتزالي، فما بال الأشاعرة تقلدوا هذا المذهب مع مخالفة أصولهم لأصول المعتزلة في القدر؟! فإن الأشاعرة لا يقولون إن العبد يخلق فعله، بل هم على النقيض من ذلك، إذ قارب مذهبهم مذهب المجبرة من وجه، حيث قالوا بأن الله يخلق أفعال العباد، موافقةً لأهل السنة في ذلك، وزادوا بأن

-
- (١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٤٠٧، ٤٥٩ - ٤٦٠)، (٩/٢٥ - ٣٣)، التداخل العقدي في مقالات الطوائف، للدكتور: يوسف الغفيص (٤٠٢ - ٤٠٤، ٤١٩).
- (٢) اللطف عند المعتزلة: رفق الله بعباده، وإحسانه إليهم، بتقريبهم إلى الطاعة، وإبعادهم عن المعصية، وهو قسمان عندهم: لطفٌ محضٌ: وهو ما يختار المكلف عنده الطاعة، ولطفٌ مقربٌ، وهو: ما يقرب المكلف من الطاعة. انظر: الكليات للكفوي (٧٩٧)، التعاريف للمناوي (٦٢٠)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/٢٨٤).
- (٣) المغني لعبد الجبار (١٢/٥١٢)، وانظر: المرجع السابق (١٢/٥١٢ - ٥١٤)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له (٢٥) ط: إحياء التراث العربي، حيث بين ارتباط مسألة إيجاب النظر بمسألة خلق أفعال العباد.
- (٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٤).

ذهبوا إلى أن ما في العبد من قدرة وإرادة إنما هي من باب المجاز، وأنها غير مؤثرة، على ما قرروه في نظرية الكسب^(١).

يجيبنا عن هذا التساؤل أحد أئمة الأشاعرة، وهو أبو جعفر السمناني^(٢)، حيث يقول: «القول بإيجاب النظر بقية بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة»^(٣).

فالسمناني يبين أن هذا القول قولٌ دخيلٌ على الأشاعرة، وأنه غلَطَ على مقتضى أصولهم، وذلك أن الإمام الأشعري قد كان متقلداً لمذهب المعتزلة، وعندما رجع عن الاعتزال إلى مذهب ابن كلاب - كما هو مشهور من حاله - بقيت عنده مسائل من مذهب الاعتزال، ومنها هذه المسألة.

ولهذا لم يوافق على هذا المذهب جميع الأشاعرة - خلافاً لمن زعم الإجماع منهم - بل قرر جماعةٌ منهم أن المعرفة بالله قد تقع عند البعض بغير النظر، وأن من كانت هذه حاله لم يكن النظر في حقه واجباً^(٤)، ولهذا فقد قال كثير منهم بصحة إيمان العوام ممن يعلم أنهم لم يشتغلوا بالنظر الذي قرره هؤلاء، بناء على أنه قد يحصل عندهم ضرورة، وقد يحصل بنوعٍ من مبادئ النظر المجملة^(٥).

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣١/٩).

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد أبو جعفر السمناني، الفقيه الحنفي القاضي، ولد بسمانان العراق سنة ٣٦١هـ، وتوفي بها سنة ٤٤٤هـ، كان مُقَدِّماً عند الأشعرية في وقته، وله تصانيف في الفقه.

انظر: تاريخ بغداد (٣٥٥/١)، سير أعلام النبلاء (٦٥١/١٧).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٤٠٧/٧، ٤٦١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣١/١٦)، فتح الباري لابن حجر (٧١/١) (٣٤٩/١٣).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٥٥/٧ - ٣٥٧).

(٥) انظر: المرجع السابق (٣٥٥/٧ - ٣٦١، ٤٥٩ - ٤٦٢).

ولأجل هذا التعارض بين القول بالنظر وبين أصول الأشاعرة، فإنهم لمَّا تكلموا عن مَبْنَى هذا القول عندهم لم يجعلوه مَبْنِيًّا على العقل - كما هو مَبْنَاهُ عند المعتزلة - بل جعلوه متحصلاً لهم بأحد طريقين، إما بدلالة النص، وإما بالإجماع^(١)، وكلا الأمرين لا يثبت لهم عند التحقيق كما سيأتي بيانه بإذن الله.

◆ تعريف النظر عند المتكلمين، وبيان مرادهم به.

عرَّف المتكلمون النظر بتعريفات حاصلها: أنه ترتيب أمور معلومة يُتَوَصَّلُ بها إلى معرفة أمور أخرى، وقيل غير ذلك^(٢).

ولا شك أن هذا القدر من الحد مجمل ومطلق، فهل أرادوا به مطلق ما يتوصل به إلى معرفة الله، أم أنهم أرادوا بذلك طرقاً معينة، وترتيب محددة؟ إن المتأمل في كلامهم يرى أنهم لم يريدوا مطلق النظر بمعناه اللغوي، أو حتى الاصطلاحى السابق، فضلاً عن إرادة الاصطلاح القرآني للنظر، وإنما أرادوا به طرقاً معينة اصطلاحوا عليها ونظموها فيما يسمى بدليل الأعراض وحدوث الأجسام^(٣)، وذلك بأن يقول الناظر عقب النظر: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالنتيجة أن العالم حادث، ثم يتوصل بعد ذلك إلى معرفة الله، فيقول: وكل حادث له مُحدث.

وإما أن يستدل على معرفته بالله بحدوث نفسه، فيقول: نفسي ملزومة

(١) انظر: شرح المواقف (٧٧/١)، ١٤٧ - ١٤٩.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار - ط: إحياء التراث (١٩ - ٢٠)، الإرشاد للجويني (٣)، المحصل للرازي (١٢١)، أبحاث الأفكار للآمدي (١٢٥/١ - ١٢٧)، الكليات للكفوي (٩٠٤)، شرح المواقف (١١٦/١ - ١٢٢).

(٣) سبق التفصيل فيه في الباب الثاني من هذه الرسالة: (قلب الأدلة الإجمالية)، في مبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث).

لصفات حادثة، وكل ملزوم لصفات حادثة فهو حادث، وكل حادث لا بد له من صانع حكيم واجب الوجود موصوف بالصفات. ونحو ذلك من الأقيسة^(١).

وعبارات المتكلمين قد اضطربت حول القدر المشترك من النظر، وهل يشترط فيه تمام النظم لتلك الطرق الكلامية أم لا.

- فمنهم من يرى أن المراد بذلك النظر العلم الذي يقوم بالقلب، ولكنهم لا يوجبون نظم الدليل بعباراتهم المعروفة، ولا دفع شبهة المعارض، وهذا هو رأي جمهورهم.

- ومنهم من غلا وصرح باشتراط نظم الدليل بالطرق التي ذكروها^(٢).

قال القاضي عبد الجبار - بعد ذكره لوجوب النظر وأنه أول الواجبات-: «فأما وجوب النظر فإنما نفيده^(٣) بذكر الطريق، لأن أول ما ينظر الناظر فيه هو إثبات الأعراض وحدوثها، ثم كذلك على ترتيب المسائل التي تقدمت، وذلك لا يكون علماً بالله، بل العلم به أولاً أن للأجسام محدثاً...»^(٤).

وقال كذلك: «إذا لم يكن بدُّ من النظر، فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها، ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة...» ثم شرع في بيان مراده بالنظر، وما تضمنه عنده من نفي الجسمية

(١) انظر: شرح جوهرة التوحيد لليجوري (٣٨ - ٣٩)، وانظر كذلك: الفنون لابن عقيل

(١/٣٤٢)، المحصل للرازي (١٢١)، النبوات لابن تيمية (٤٢) المطبعة السلفية،

ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٤٢)، حاشية العطار على

جمع الجوامع للسبكي (٤٤٦/٢ - ٤٤٩)، شرح جوهرة التوحيد للسبكي (٤٢).

(٢) انظر: دره تعارض العقل والنقل (٧/٤٥٢).

(٣) هكذا، ويحتمل أنها (يُقَيَّدُ)، والله اعلم.

(٤) المحيط بالتكليف (٢٦).

والأعراض عن الله ونحو ذلك ممّا قصد منه نفي الصفات عن الباري بطريقة دليل الأعراض وحدوث الأجسام^(١).

وقد انبنى على ذلك مسألة مهمة، ألا وهي:

◆ ما الحكم على عوام المسلمين ممن لم يتحصل له النظر بهذه الطرق؟

وقد كانت هذه المسألة موطن اضطراب واختلاف بين أقوال المتكلمين، ذلك أن لازم القول بوجود شيء أن يكون تاركة عاصياً أثماً، وإلا لما كان واجباً، بل مستحباً فما دون، وكون هذا النظر الذي ذكره هو أول الواجبات، وهو الذي ينبني عليه الإيمان يستدعي في الحقيقة أن يكون تاركة فاقداً لأصل الإيمان، لا مجرد التائيم، ثم إنه من المعلوم أن عوام المسلمين والسواد الأعظم منهم لم يشتغلوا بالأدلة النظرية التي قررها هؤلاء، فهل التزم أصحاب النظر القول بتائيم أو بتكفير هؤلاء العوام؟ هذا مَحَكُّ الخلاف بينهم، وكان هذا اللازم الصعب هو الذي حدا ببعضهم إلى الرجوع عن القول بوجود النظر وتَعَيُّنِهِ إلى القول بإمكانية حصول المعرفة بغير النظر، كالضرورة ونحوها.

فأمّا من جوّز حصول المعرفة بغير النظر، فلم يختلف قولهم في صحة إيمان العوام.

وأما من أوجب النظر، فقد اختلفت أقوالهم في صحة إيمان العامة، وحصول النظر منهم.

فالقول الأول: من يقول: إن النظر ميسر على العامة، وإنهم قد حصل

(١) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (٣٣ - ٣٥)، وانظر كذلك: المغني في أبواب العدل والتوحيد له (١٢/٣٦١ - ٣٦٢)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٥/٥٠١).

لهم في قلوبهم مبادئ النظر والاستدلال المفضية إلى العلم وإن لم يكونوا قادرين على نظم الدليل وبيانه بالعبارة، وعليه فلا يكون العوام عاصين عند هؤلاء.

وقد قال بهذا من رأى أن النظر الواجب هو العلم الذي يقوم بالقلب ولو لم يعبر عنه بنظمه الكلامي، وهذا هو قول جمهور المتكلمين، بل حكى بعضهم الإجماع عليه وعلى إيمان العامة^(١).

والقول الثاني: من يقول: إن أكثر العامة تاركون لهذا النظر.

وقد قال بذلك من صرح باشتراط نظم الدليل النظري بالطرق التي ذكرها.

وهؤلاء طائفتان:

فالطائفة الأولى: ذهبوا إلى أن إيمان العامة يصح تقليداً، ولكنهم عصاة بتركهم ذلك النظر.

والطائفة الثانية: من غلا من هؤلاء، فقال: إن إيمان العامة لا يصح، وهذا الذي يحكى عن أبي هاشم الجبائي وغيره من المعتزلة^(٢)، وحكى عن بعض الأشعرية^(٣)، بل نسب إلى أبي الحسن الأشعري نفسه^(٤)، كما نسب

(١) انظر: أبحاث الأفكار للآمدي (١/١٦٤)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٨)، ٤٤٢ - (٤٥١)، نظم الفوائد وجمع الفوائد لشيخ زادة، ضمن مجموع: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماثريديّة - جمع بسام الجبائي - (٢٣٣).

(٢) انظر: أبحاث الأفكار للآمدي (١/١٦٤)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٧ - ٣٦١)، ٤٣٩ - (٤٥٢)، شرح المواقف (١/١٦٨)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٤٣٢).

(٣) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٩٨)، الروضة البهية لأبي عذبة (٦٧).

(٤) شرح المقاصد - ط: دار المعارف النعمانية (٢/٢٤٦)، وانظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٩٨).

إلى جهم أيضاً^(١).

وقد أشار الجويني إلى هذا القول، فقال: «ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان، فهو ملحق بالكفرة^(٢)، ولكنه صرح برجوعه عن القول بلزوم النظر، وذهب إلى إمكان حصول المعرفة بغير النظر^(٣)».

وقال الإسفراييني: «من اعتقد ما يجب عليه من دينه بغير دليل، لا يستحق اسم الإيمان^(٤)».

وقال ابن عقيل من الحنابلة: «لا تصح طاعة من لا يعرف، ولا معرفة من لم ينظر^(٥)».

وذكر أبو المعين النسفي أن اشتراط النظر لصحة الإيمان هو قول أكثر المتكلمين، فقال: «وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا بد لثبوت الإيمان، أو لكونه نافعاً من دليل يبنى عليه اعتقاده^(٦)».

(١) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٩٨).

(٢) الشامل (٢٣)، وقد أشار الغزالي لقول بعض المتكلمين ممن غلا وكفر عوام المسلمين ممن لم يعرف الأدلة الكلامية، ثم شرع في الرد عليهم، انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (٩٧)، كما أشار لذلك ابن الوزير اليماني: العواصم والقواصم (٣/٣٨٩).

(٣) وذلك فيما نقله شيخ الإسلام عنه، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٤٤٠).

(٤) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل للرهوني (٤/٢٩١).

(٥) التحرير شرح التعبير (٢/٧٤٠)، وانظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٥/٤٩٩ - ٥٠٤).

(٦) تبصرة الأدلة (١/٢٨)، وممن اشترط ذلك أيضاً: السنوسي، كما في شرح أم البراهين (١٦ - ١٧)، والدسوقي كما في حاشيته على شرح أم البراهين (٦٤).

ولكن نسبته للأكثر فيها نظر، بل قد ذكر البعض أن الأكثر على خلاف ذلك^(١)، وكما سبق فإن بعض الأشاعرة قد حكى الإجماع على خلاف هذا القول، وعلى صحة إيمان العامة^(٢)، كما رد القشيري^(٣) والجويني وغيرهما صحة نسبة هذا القول لأبي الحسن الأشعري^(٤)، ووجهه بعضهم بأنه في حق من قلّد غيره بغير حجة مع احتمال شكّ أو وهم وعدم يقين بالاعتقاد^(٥).

ومن مواطن الاضطراب في المسألة ما نراه من كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي، فحين قرر وجوب النظر نص على عموم وجوبه بقوله: «الغرض

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٤٤٣ - ٤٤٤)، شرح المقاصد - ط: دار المعارف النعمانية (٢/٢٤٦).

(٢) انظر: أبحاث الأفكار للأمدى (١/١٦٤)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٢٥٧ - ٢٥٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٣٠)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٥٠ - ٣٥١)، تصنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢/٢٣٣)، الآيات البيئات للعبادي (٤/٣٨٨).

(٣) هو عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد أبو القاسم القشيري النيسابوري المتصوف الشافعي، ولد سنة (٣٧٦هـ) كان أشعري العقيدة، صوفي الطريقة، ولعله من أوائل من جمع بين التصوف والتمشعر، من مصنفاته: الرسالة القشيرية في التصوف، والتفسير الكبير توفي بنيسابور سنة (٤٦٥هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١١/٨٣)، سير أعلام النبلاء (١٨/٢٢٧)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/١٥٣)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٧٣).

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي - ط: دار الكتب العلمية (٤/٥٦١)، وقد قال الحافظ الذهبي: «رايت للأشعري كلمة أعجبتني، وهي ثابتة، رواها البيهقي: سمعت أبا حازم العبدوي، سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لَمَّا قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني، فأتيته، فقال: اشهد علي أنني لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات» سير أعلام النبلاء (١٥/٨٨).

(٥) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/٤٤٥)، العقد الثمين في بيان مسائل أصول الدين للسويدي (١٦١).

بقولنا: إن النظر أول الواجبات، أنه أول واجب لا ينفك واحد من المكلفين عنه»^(١).

ولكنه حينما عرض للكلام عمن يسميهم بالمقلدة والمُجيرة، صَعِب عليه أن يطبَّق عليهم لازم هذا الإيجاب، وأتى بمغالطة حاصلها: أن هؤلاء يجوز أن تكون المعرفة قد حصلت لهم بالنظر، مع ظنهم أنها قد حصلت لهم باضطرار، وإنما حصلت لهم عند النظر^(٢)، والواقع أن عكس هذه القضية وَقَلْبُهَا هو الصحيح، فالنظر هو ما يحصل بإعمال الذهن وترتيب المقدمات، خصوصاً وأن عبد الجبار قد صرح بمراده من هذا النظر، و«أن أول ما ينظر الناظر فيه هو إثبات الأعراض وحدوثها، ثم كذلك على ترتيب المسائل التي تقدمت...»^(٣)، وهذا أمر ظاهر لا يخفى على الشخص فعلة، بل النظر يستلزم إرادة وقصدًا مختصين، ولذا قال من قال بأن تلك الإرادة هي أول واجب، كما أنه ينقسم ويتعدد، ولذا قال من قال بأن أول واجب هو أول جزء من أجزائه، والمراد أن النظر لا يدخل عليه الظن بأنه لم يحصل في الذهن مع حصوله، بخلاف الضرورة، فهي التي تحصل للإنسان من غير شعور، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله عن العلوم الفطرية التي قد ينكرها بعض النُّظَّار: «إن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه، فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجود الشيء في الإنسان وغيره غير علم الإنسان به»^(٤).

(١) المحيط بالتكليف (٢٨)، وانظر: ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٣).

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٣٨٣/١٢).

(٣) المحيط بالتكليف (٢٦).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٠/١٦ - ٣٤١).

ولما ضاق الخناق على عبد الجبار، لم يجد بُدّاً من أن يصرح بما يناقض ما قرره قبل، فقال: «وبعدُ، فإن من حقّ النظر أن يسقط وجوبه متى فعل المكلف ما يجب من المعرفة»^(١).

وكذلك الإيجي من الأشاعرة وقع بمثل هذا الاضطراب، حيث صرح بأن معرفة الله لا تكون إلا بالنظر، وذلك حينما ذكر الدليل المعتمد عنده على إيجاب النظر، وهو الإجماع المُدعى^(٢)، ولكنه حينما عرض للكلام على (جمهور الناس) صرح بأن من عرف الله بغير النظر لم يجب عليه ذلك النظر^(٣)! وبمثل ذلك قال التفتازاني^(٤)، فأين ما اعتمده من أن المعرفة لا تكون بغير النظر؟! وهل هذا إلا من الاضطراب اليّن الدالّ على فساد تلك الأقوال.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والمقصود هنا أن هؤلاء جعلوا هذا أصل دينهم وإيمانهم [يعني الاستدلال والنظر بطريقة الأعراض وحدوث الأجسام]، وجعلوا النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف، وأنه من لم ينظر في هذا الدليل فإما أنه لا يصح إيمانه فيكون كافراً على قول طائفة منهم، وإما أن يكون عاصياً على قول آخرين، وإما أن يكون مقلداً لا علم له بدينه، لكنه ينفعه هذا التقليد، ويصير به مؤمناً غير عاص، والأقوال الثلاثة باطلة؛ لأنها مفرّعة على أصل باطل...»^(٥).

واختلاف المتكلمين في بيان قول الجمهور في هذه المسألة - فضلاً عن نقل الإجماع فيها - هو مما يبين اضطرابهم في هذه المطالب أيضاً، وأما زعمُ بعضهم بأن النظر المجمل قد تحقق للعامة فهو مما يعلم بطلانه،

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٣٨٤/١٢).

(٢) انظر: شرح المواقف (١٤٨/١).

(٣) انظر: شرح المواقف (١٥٣/١).

(٤) انظر: شرح المقاصد (١١٨/١).

(٥) النبوات (٤٣).

وهو محاولة للهروب من هذا اللازم الشنيع من تكفير غالب المسلمين أو تأييمهم، فإن النظر الذي قصده المعتزلة الذين ابتدؤوا القول بالنظر إنما عنوا به دليل الأعراض وحدث الأجسام، ولا شك أن هذا ليس من مدارك العامة أصلاً، بل قد لا يعلمه كثير من الخاصة ممن لم يشتغل بعلم الكلام ولا نظر فيه، بل اشتغل بعلوم أخرى.

وقد اعترض الرازي على التفريق بين النظر المجمل والنظر المفصل، وأبطل ذلك، لأن الدليل إذا كان مركباً من عشر مقدمات مثلاً، وحَصَّل الناظرُ العلم بها، فإنه لا يجوز الزيادة عليها ولا النقصان، إذ إن الزيادة عليها لا تؤثر، لاستقلال العشر بالإنتاج، كما أن النقص من تلك المقدمات سيكون مخللاً بالدليل، وستكون تلك المقدمة الناقصة قد تحصلت على سبيل التقليد، لا الضرورة ولا النظر، فعاد الأمر إلى التقليد، وانتهى إلى أنه «لا يبقى إلا أحد أمرين: إما أن يقال بأن الإحاطة بأدلة الدين على تفصيلها وتدقيقها شيء سهل هين، وذلك مكابرة، وإما أن يقال: يجوز فيه التقليد، كما جَوَّزوا في فروع الشرع التقليد، وحيث لا يبقى بينهما فرق ألبتة»^(١).

قال أبو محمد ابن حزم - مبيناً فساد دعوى تحقق النظر عند العامة - :
«ويلزم أهل هذه المقالة [أي القول بالنظر] أن جميع أهل الأرض كفار إلا الأقل. وقد قال بعضهم: إنهم [أي العامة] مستدلون. (قال أبو محمد): وهذه مجاهرة، هو يدري أنه فيها كاذب، وكل من سمعه يدري أنه فيها كاذب، لأن أكثر العامة من حاضرة وبادية لا يدري ما معنى الاستدلال، فكيف أن يستعمله؟!»^(٢).

(١) انظر: المحصول في أصول الفقه للرازي (١٠٥/٦ - ١٠٧)، وقد ضرب لذلك بعض الأمثلة المبينة لعدم صحة التفريق بين النظر المجمل والمفصل، وانظر كذلك: العواصم والقواصم لابن الوزير اليماني (٣/٣٨٩)، البرهان القاطع له (٩٣ - ٩٦).
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٦)، وانظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩٦).

ثم إن من قال بأن العامة لم يحصلوا هذا النظر، وقال أيضاً بنظرية المعرفة وعدم فطريتها، فإنما يلزمه القول بتكفير هؤلاء العوام ولا بد، لا مجرد التأثيم، لأنهم - على هذا المبدأ - لم يثبت لهم إيمان معتبر أصلاً، فكيف يكتفى بالتأثيم، ولكن حال هؤلاء كما قال شيخ الإسلام رحمته الله في الأشاعرة: «وعامة هؤلاء يقولون الأقوال المتناقضة، ويقولون القول ولا يلتزمون لوازمه، ومن أسباب ذلك أنهم يقولون القول المأثور عن الصحابة والسلف الموافق للكتاب والسنة ولصريح المعقول، ويسلكون في الرد على بعض الكفار أو بعض أهل البدع مسلكاً سلكته المعتزلة ونحوهم، وذلك المسلك لا يوافق أصول أهل السنة، فيحتاجون إلى التزام لوازم ذلك المسلك المعتزلي، وإلى القول بموجب نصوص الكتاب والسنة والمعقول الموافق لذلك، فيحصل التعارض والتناقض»^(١).

◆ مذهب أهل السنة والجماعة حول إيمان العوام من أهل التقليد.

وقبل ختم هذا الكلام فإنه لا بد من الإشارة إلى مذهب أهل السنة حول إيمان العوام من أهل التقليد، فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة - ووافقهم عليه بعض المتكلمين - هو القول بصحة إيمان العوام المقلدين من غير تأثيم إذا حصل منهم الاعتقاد الجازم الذي لا شك معه، سواء كان ذلك بنظر واستدلال أو بغير ذلك، وإن كانت مرتبة الاستدلال الصحيح أرقى ولا شك ممن اكتفى بالتقليد، إلا أن الكلام في صحة الإيمان وعدم التأثيم.

قال العلامة يحيى العمراني رحمته الله: «فمتى حصل للإنسان المعرفة بالله وبصفاته، وعلم أن ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم حق: حصلت له المعرفة، وأدنى المعرفة: ما لا يجامعها الشكوك. وأعلى معارف الخلق لله: معارف الأنبياء والملائكة لله، وهم بذلك متفاضلون، ولم يكلف الله الخلق أن يعرفوه كمعرفته لنفسه، ولا كمعرفة الأنبياء له، بل إذا حصلت للإنسان المعرفة

(١) دره تعارض العقل والنقل (٧/٤٦٢ - ٤٦٣).

بالأدلة من القرآن، أو أخذ ذلك بالتلقين من أبويه في الصغر، أو بتقليده للعلماء والصالحين في صغره، ثم بلغ وصمم على هذه العقيدة، فإنه مؤمن كامل الإيمان، وإن لم يحصل له المعرفة بالأدلة التي رتبها المتكلمون ووضعوها، بل قد صرح العلماء من أهل الحديث والفقهاء المشهورون بتحريم الكلام، وقالوا هو محدث وبدعة في الدين»^(١).

وقال الإمام أبو عمرو بن الصلاح^(٢) - تعليقاً على حديث أنس، والذي فيه سؤال ضمام بن ثعلبة رضي الله عنه عن مسائل من أصول الديانة، وقول النبي ﷺ بعدها: «أفلح إن صدق» - : «وفي هذا الحديث دلالة على صحة ما ذهب إليه أئمة العلماء في أن العوام المقلدين مؤمنون، وأنه يُكتفى منهم بمجرد اعتقادهم الحق جزءاً من غير شك وتزلزل، خلافاً لمن أنكر ذلك من المعتزلة، وذلك أنه ﷺ قرر ضمناً على ما اعتمد عليه في تعرف رسالته وصدقه ﷺ، من مناشدته ومجرد إخباره إياه بذلك، ولم ينكر عليه ذلك قائلاً له: إن الواجب عليك أن تستدرك ذلك من النظر في معجزاتي، والاستدلال بالأدلة القطعية التي تفيدك العلم»^(٣).

وقال النووي رحمته الله تعليقاً على حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله... الحديث»: «وفيه دلالة ظاهرة

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي (١/١٢٩).

(٢) هو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى بن أبي نصر الكردي الشهرزوري، أبو عمرو بن الصلاح، الإمام مفتي المسلمين، ولد سنة (٥٩٧هـ)، وتفقه على والده الصلاح بشهرزور، ثم نقله والده إلى الموصل فاشتغل بها مدة وبيع في المذهب، من مصنفاته (علوم الحديث) المعروف بمقدمة ابن الصلاح، وله فتاوى جمعت في مجلد، توفي سنة (٦٤٣هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٤٣)، الوافي بالوفيات (٢٠/٢٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/٣٢٦).

(٣) صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط لابن الصلاح (١/١٤٣ - ١٤٤).

لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الانسان إذا اعتقد دين الاسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه كفاه ذلك، وهو مؤمن من الموحدين، ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين ومعرفة الله تعالى بها، خلافاً لمن أوجب ذلك وجعله شرطاً في كونه من أهل القبلة، وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به، وهذا المذهب هو قول كثير من المعتزلة، وبعض أصحابنا المتكلمين، وهو خطأ ظاهر، فإن المراد التصديق الجازم، وقد حصل، ولأن النبي ﷺ اكتفى بالتصديق بما جاء به ﷺ، ولم يشترط المعرفة بالدليل، فقد تظاهرت بهذا أحاديث في الصحيحين يحصل بمجموعها التواتر بأصلها والعلم القطعي^(١).

وأختم بقول شيخنا محمد بن عثيمين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، حيث قال: «واشترط بعضهم لجواز التقليد ألا تكون المسألة من أصول الدين التي يجب اعتقادها؛ لأن العقائد يجب الجزم فيها، والتقليد إنما يفيد الظن فقط، والراجح أن ذلك ليس بشرط، لعموم قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٧) [الأنبياء: ٧ والنحل: ٤٣]، والآية في سياق إثبات الرسالة، وهي من أصول الدين، ولأن العامي لا يتمكن من معرفة الحق بأدلته، فإذا تعذر عليه معرفة الحق بنفسه لم يبق إلا التقليد، لقوله تعالى: ﴿فَالْقَوْلُ أَلَّهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]»^(٢).

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (١/٢١٠ - ٢١١)، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/٣٦)، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩٨)، الفتاوى للعز بن عبد السلام (١٥٢)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/١٨٢)، لوامع الأنوار البهية للسفاريني (١/٢٦٩)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٤٠١)، رسائل وفتاوى الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن أبو بطين ضمن مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (٦٥١)، التقليد في باب الاعتقاد (١١٠ - ١١٥).

(٢) شرح الأصول من علم الأصول (٦٣٧ - ٦٣٨)، وانظر: شرح العقيدة السفارينية له (٣٠٥ - ٣١٢)، و: شرح الدررة المضية في عقيدة الفرقة المرضية للشيخ صالح الفوزان (١٠٦).

◆ فرعٌ حول القول بالشك.

القولُ بالشك، وأنه أول الواجبات هو قول أبي هاشم الجبائي، ونسبه ابن حزم إلى الأشاعرة^(١)، ونُقِلَ عن ابن فورك منهم^(٢)، وفي بعض كلام الغزالي ما يومئ إليه^(٣).

ونسبة هذا القول للأشاعرة فيها نظر، فعامة مراجعهم الكبار مما تقدم النقل عنها لم تذكر هذا القول على أنه مذهبٌ لهم، بل ينقلونه عن أبي هاشم، وقد يتعرضون له بالرد والمناقشة^(٤)، ولكن هذا القول وإن لم يكن من مذهب الأشاعرة، إلا أنه لازم لهم، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته: «هذا القول [يعني إيجاب النظر] هو في الأصل من أقوال المعتزلة، وقد أوجب أبو هاشم وطائفة معه الشك، وجعلوه أول الواجبات، ومن لم يوجب من الموافقين على أصل القول قال: إنه لا بد من حصوله، وإن لم يؤمر به»^(٥).

وكون الشك مما لا بد من وقوعه عند من قال بالنظر قد أشار إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث قال: «حيث إن الشك ليس

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٣ - ٣٤).

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١/٣٧)، وهذا خلاف المشهور عن ابن فورك، حيث إن المنقول عنه أنه يرى أن أول واجب هو النظر، ونقل: أنه القصد إلى النظر، كما في: فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٤٩)، وشرح المواقف (١/١٦٦).

(٣) انظر: ميزان العمل - ت: سليمان دنيا (٤٠٩) حيث قال في آخر كتابه هذا: «ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال...»، وإن كان قد صرح في مواضع أخرى بما يخالف ذلك، كما في إحياء علوم الدين (١/١٤).

(٤) انظر: أبقار الأفكار للآمدي (١/١٧٠ - ١٧١).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٧/٤١٩)، وانظر ص (٤٢١).

بمعنى... وعلى أنه لا بد من وقوعه، حيث تَرِدُ عليه أسباب الخوف»^(١).

وبين بعض الزيدية أن من شروط النظر الواجب «أن يكون [أي الناظر] مُجَوِّزاً غير قاطع؛ لأن من قطع على صحة شيء أو فساده لم يمكنه أن ينظر فيه»^(٢).

وقد أشار الأمدى إلى هذا اللزوم، حيث ذكر أن ما يَرِدُ على قول الجبائي بإيجاب الشك فإنه يَرِدُ على قول الأشاعرة بإيجاب النظر أو المعرفة، وقال: «إن الأمر بالنظر والمعرفة يستدعي عدم العلم بالله تعالى، ومعرفة أمر الله تعالى مع عدم معرفته ممتنع، فما هو جواب لنا [أي الأشاعرة] يكون جواباً له [أي لأبي هاشم الجبائي]»^(٣).

كما بين القرطبي - صاحب المفهم - ﷺ هذا التلازم بين القول بالنظر والشك، فقال: «ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان - هما من مبادئه - لكان حقيقاً بالذم، إحداهما: قول بعضهم: إن أول واجب الشك، إذ هو اللازم عن وجوب النظر، أو القصد إلى النظر»^(٤).

وذلك أن القول بالشك مبنيٌّ على أصليين:

الأصل الأول: القول بأن أول الواجبات هو النظر المفضي إلى العلم.

(١) المحيط بالتكليف (٣٠).

(٢) ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٣).

(٣) أبحار الأفكار (١/١٧١)، وانظر: شرح المقاصد للفتازاني - ط: دار المعارف النعمانية (٤٩/١).

(٤) نقله عنه ابن حجر كما في فتح الباري (١٣/٣٥٠). وانظر: المفهم للقرطبي (٦/٦٩٣)، وإنما نقلته عن الفتح دون المفهم لوجود زيادة في الفتح لم أجدتها في المفهم، هي موضع الشاهد، وهي قوله: «إذ هو اللازم عن وجوب النظر، أو القصد إلى النظر».

والأصل الثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالبٌ للعلم، فلا يكون في حال النظر عالماً، لأن تحصيل الحاصل محال.

وبيان ذلك أن الإنسان إذا قصد النظر في المطلوب، فإما أن يكون هذا المطلوب معلوماً له حصوله قبل هذا النظر، أو معلوماً له عدم حصوله، فإن كان معلوماً له حصوله فالنظر لتحصيل العلم به هو من تحصيل الحاصل، وهو محال.

وإن كان معلوماً له عدم حصوله، فهذا العلم مانعٌ من العلم بحصوله، والذي هو ثمرة النظر.

فكان لا بد من أمره بالشك أولاً لينتفي الأمران، ثم يؤمر ثانياً بالنظر الموصل إلى العلم بحصول المطلوب، وعلى هذا فيكون الشك سابقاً للنظر، فيكون هو أول واجب، حتى زعم الجبائي أن الشك بالله حسن^(١).

الفرع الثاني: بيان أدلة المتكلمين على قولهم بوجوب النظر. وأنه أول واجب على المكلف.

اختلف المتكلمون - ممن أوجب النظر - في طريق إيجابه: فذهبت المعتزلة والماتريدية إلى أنه واجب بالعقل^(٢)، وكذلك الكرامية^(٣).

(١) انظر: الشامل للجويني (٢٢)، أبحاث الأفكار (١/١٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٤١٩ - ٤٢١)، شرح المواقف (١/١٦٧)، شرح المقاصد (١/١٢١)، البحر المحيط في أصول الفقه (١/٣٨).

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/١٢٧)، شرح الأصول الخمسة (٧٥ - ٨٨)، إشارات المرام لبياضي (٥٣)، شرح المقاصد (١/١١٤)، نظم الفرائد للشيخ زادة (٣٥ - ٣٦)، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية لأبي عذبة (٩٣ - ١٠٠).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/١٢ - ١٦).

بينما ذهبت الأشاعرة ومن تبعهم إلى أنه واجب بالشرع^(١).

ومع هذا الاختلاف بين الفريقين في موجب النظر، إلا أنه بالتأمل لأدلة الفريقين نجد أنها متقاربة إلى حد كبير، سواء من الأدلة النقلية أو العقلية، فحتى الأشاعرة ومن تبعهم ممن جعل إيجاب النظر بالشرع لا بالعقل لم يخل كلامهم من إيراد عدد من الطرق العقلية التي أوردتها المعتزلة في إيجاب النظر، وكذلك المعتزلة فقد ذكروا ضمن سياقهم لأدلة النظر بعض الاستدلالات من الكتاب والسنة مما اعتمد عليه الأشاعرة، كنصوص الأمر بالنظر^(٢)، ونصوص النهي عن التقليد^(٣)، إلا أنهم جعلوا الاستدلال بها على سبيل التبع، إذ العمدة في الاستدلال عندهم في هذا الباب - كسائر الأبواب - هو العقل، كما أنهم لم يذكروا المسلك الأول للأشاعرة في الاستدلال على وجوب النظر - فيما سيأتي بيانه - وهو الاحتجاج بالإجماع فيما وقفت عليه من كتبهم.

وفيما يلي بيان أدلة الفريقين:

أولاً: الأدلة النقلية لمن قال بوجوب النظر.

الأشاعرة - وهم الذين اعتمدوا النقل في إيجاب النظر - سلكوا مسلكين في استدلالهم على وجوب النظر:
المسلك الأول: الاستدلال بالإجماع.

(١) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٣٠٠)، الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٨٢)، المحصل للرازي (١٣٤)، مرهم العلل المعضلة (٤٦)، شرح المواقف (٧٧/١، ١٤٧ - ١٤٩)، شرح المقاصد (١١٤/١).

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٧١/١).

(٣) المرجع السابق.

والمسلك الثاني: الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة.

أما المسلك الأول - وهو الاستدلال بالإجماع - فلهم في تقريره طريقان أيضاً:

١- فمنهم من نص على انعقاد الإجماع على وجوب النظر، نقل هذا الإسفراييني وغيره^(١)، وزعم السعد التفتازاني أن الخلاف في وجوب النظر في أصول الدين إنما هو في غير معرفة الله تعالى، أما النظر في معرفته تعالى فواجب إجماعاً^(٢).

٢- ومنهم من جعل الإجماع على إيجاب النظر مبنياً على الإجماع على وجوب معرفة الله، وهذا ما اعتمده الجويني ومن تبعه، وأغلب من زعم الإجماع على وجوب النظر من المتكلمين فإنه يذكر هذا الطريق، فقد رفض الجويني الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة على إيجاب النظر، وقال: «فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى، مع اتفاقهم على أنها من أعظم القُرب، وأعلى موجبات الثواب... فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، وثبت بدلالات العقول أن العلوم مكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به». ثم بين عدم تعويله على نصوص الكتاب والسنة في إيجابه للنظر، فقال: «وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة لأن

(١) انظر: التقرير والتحبير في أصول الفقه - ط دار الفكر (٣/٤٥٧)، المواقف للإيجي (٢٨)، الآيات البينات للعبادي (٤/٣٨٤)، إرشاد الفحول - ت: البدري (٤٤٤)،

وسيا تي بيان رجوع الإسفراييني عن تقرير هذا الإجماع، وإثباته للخلاف فيه.

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/٤٧)، الآيات البينات للعبادي (٤/٣٨٤)، وقد رد عليه العبّادي هذا التفريق كما في المرجع السابق.

المقصد إثبات علم مقصود به، والظواهر التي هي عرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات»^(١).

وقد اعتمد هذا المسلك الإيجي، وزعم أن الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث غير قطعي الدلالة^(٢)، كما قرره ابن القشيري^(٣)، وغيره.

وبالنظر إلى هذا الاستدلال نجد أنه مركبٌ من مقدمتين ونتيجة:

فالمقدمة الأولى: أن الأمة قد أجمعت على وجوب معرفة الله، وهذه مقدمة نقلية.

والمقدمة الثانية: أن معرفة الله لا يمكن أن تتحصل إلا بالنظر، وهذه مقدمة عقلية.

والنتيجة: أن النظر واجب، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وثمة طريق ثالث ذكره بعض أهل الأصول من المتكلمين في نقل الإجماع، وهو الزعم بأن الإجماع منعقد على تحريم التقليد في مسائل الاعتقاد^(٤)، فيتعين المصير إلى وجوب النظر.

وأما المسلك الثاني للأشاعرة، فهو الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة

(١) الشامل للجويني (٢٠ - ٢١)، وانظر: الإرشاد له (١١)، والغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٥٥)، أبحار الأفكار للآمدي (١٥٦/١)، الأحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢٧٢/٢)، نهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي الهندي (٩/٣٩٢٨)، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل للرهوني (٤/٢٩٠)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢/٢٣٢)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/٤٠٢٥)، شرح الكوكب المنير (٤/٥٣٧)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٤٣٣).

(٢) شرح المواقف (١/١٤٨).

(٣) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه - ط: دار الكتب العلمية (١/٣٧).

(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه - ط: دار الكتب العلمية (٤/٥٦٠).

على إيجاب النظر، وهذا المسلك هو الذي عوّل عليه الرازي، حيث قال: «المشهور في بيان وجوب النظر: أن معرفة الله تعالى واجبة، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، وما يتوقف عليه الواجب المطلق، وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب...» ثم أورد بعض الاعتراضات على إيجاب النظر، ثم قال: [والجواب عن هذه الأسئلة وإن كان ممكناً، ولكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا﴾ [يونس: ١٠١]»^(١).

وكما سبق فإن بعض المعتزلة قد أشاروا لهذا الاستدلال، ولكن على سبيل التبع للأدلة العقلية.

وقد استدل من سلك هذا المسلك بعدة أدلة، ومنها:

١ - النصوص الآمرة بالنظر، من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [الأنعام: ١١].

وقوله: ﴿قُلْ أَنْظِرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١].

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ إِلَيْهِمْ فِي آيَاتٍ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الاعراف: ١٨٥].

وقوله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧].

وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ [١٤] ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠].

[٢٠ - ٢١].

وقوله: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُغِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الرُّوم: ٥٠].

[٥٠].

وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ (١) [ق: ٦].

ونحو ذلك من الآيات الآمرة بالنظر والتفكر والاعتبار^(١)، قالوا: فدلّت هذه الآيات على شيئين: أحدهما الأمر بالنظر، والثاني: أنه صحيح، إذ إن الشارع إنما يأمر ويدعو إلى ما هو صحيح وحقّ ومفيد، ولو خلا أمر الشرع عن ذلك لأفضى إلى كونه عبثاً، وهذا في أمر الله غير جائز^(٢).

٢ - ومما استدل به بعضهم: ما أخبر الله تعالى عن رسله وأنبياؤه عليهم الصلاة والسلام أنهم نظروا واستدلوا.

- فمن ذلك ما حكاه عن إبراهيم ﷺ أنه سأل ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠].

- ومن ذلك أنه ﷺ نظر في الكواكب والشمس والقمر حتى استدل على معرفة ربه، كما في آيات سورة الأنعام من قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦] إلى قوله: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]

(١) انظر: المسائل العقديّة من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى (٧٣)، التلخيص في أصول الفقه للجويني (٤٣٣/٣)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٥٤/١)، الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٨١)، المحصل للرازي (١٣٤)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢٧٢/٢)، نهاية الوصول في دراية الأصول للآرموي الهندي (٣٩٢٨/٩)، دره تعارض العقل والنقل (٣٧/٩)، شرح المواقف (١٤٨/١)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٤٠٢٤/٨)، شرح الكوكب المنير (٥٣٦/٤) وممن ذكر هذا الاستدلال من المعتزلة: القاضي عبد الجبار، كما في المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٧١/١)، ومن الزيدية: الحسين بن بدر الدين الزيدي، كما في: ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة (٢٤).

(٢) انظر: الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٨١ - ١٨٣).

وغير ذلك من الآيات^(١).

حتى قال الرازي عند هذه الآية: «تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية لا ضرورية، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال»^(٢).

٣ - كما استدلوا بالاتفاق على ذم التقليد، وأن ما لم يكن يعرف بالاستدلال وإنما هو تقليد، ولا واسطة بينهما.

وذكروا في ذلك نصوص ذم التقليد، ومنها:

قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ أُولَئِكَ جِئْتُمْكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الزخرف: ٢٣ - ٢٤].

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ كَانُوا أُمَّةً مِنْ قَبْلِهِمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [المائدة: ١٠٤].

وقوله: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا ﴿١٧﴾﴾ [الاحزاب: ٦٧].

قالوا فذم بذلك اتباع الآباء والرؤساء، وهذا هو التقليد، فتعين النظر^(٣).

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي في استدلاله على النظر، وإبطاله للتقليد: «إن العاقل يعلم أن في الناس من يخطئ، وفيهم من يصيب، وكل واحد منهما يدعي أنه مصيب، فلم صار تقليد أحدهما أولى من تقليد

(١) المرجع السابق (١٨٣)، والتفسير الكبير للرازي (٤٦/١٣).

(٢) التفسير الكبير للرازي (٤٦/١٣).

(٣) انظر: الغنية في الأصول للسجستاني الحنفي (١٩٧)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢٩/٤)، المحصول في أصول الفقه للرازي (١٢٨/٦)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢٧٣/٢)، نهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي الهندي (٩/٣٩٢٨)، فتح الباري لابن حجر (٣٥١/١٣)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٤٠٢٥/٨)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزرکشي (٢٣٢/٢).

الآخر؟ وتقليد الموحد لم صار أولى من تقليد الملحدا؟! .. وهذا يبين فساد التقليد»^(١).

٤ - كما احتج بعضهم بحديث سؤال الملكين في القبر، وهو قوله ﷺ: «وَلَقَدْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ مِثْلَ أَوْ قَرِيبًا مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَالِ ... يُؤْتَى أَحَدَكُمْ فَيَقَالُ لَهُ: مَا عَلِمْتَ بِهَذَا الرَّجُلِ؟ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوْ الْمُؤِقِنُ ... فيقول: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى، فَأَجَبْنَا وَأَمْنَا وَاتَّبَعْنَا. فَيَقَالُ لَهُ: نَمْ صَالِحًا، فَقَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لَمُوقِنًا. وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوْ الْمُرْتَابُ ... فيقول: لَا أَدْرِي، سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ»^(٢).

وفي رواية: «وَأَمَّا الْكَافِرُ أَوْ الْمُنَافِقُ فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ. فَيَقَالُ: لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ، ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً بَيْنَ أُذُنَيْهِ، فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ»^(٣).

قالوا: فقوله: «سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ» هو التقليد، فقد دل الحديث على عدم صحة إيمان صاحبه، مما دل على عدم صحة إيمان المقلد»^(٤).

٥ - واستدلوا أيضاً بنصوص إيجاب العلم بالله، كقوله تعالى: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» [محمد: ١٩]، والعلم لا يكون إلا عن دليل»^(٥).

(١) المختصر في أصول الدين للقاظمي عبد الجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٠ -

١٧١)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له - ط: إحياء التراث العربي (٣١)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٧).

(٢) رواه البخاري (١/ ٣٥٨) ح (١٠٠٥)، ومسلم (٢/ ٦٢٤) ح (٩٠٥).

(٣) صحيح البخاري (١/ ٤٤٨) ح (١٢٧٣).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٩)، شرح الزرقاني على موطأ مالك (١/ ٥٤١).

(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٩)، المحصول في أصول الفقه =

٦ - ومن المتكلمين من استدل بحديث معاذ رضي الله عنه ورواية: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ...» الحديث، وقد تقدم ذكره، فاستدلوا به على أن أول واجب هو معرفة الله^(١).

هذا حاصل ما احتج به أصحاب النظر من الأدلة النقلية.

ثانياً: الأدلة العقلية لمن قال بوجوب النظر.

لقد كان عمدة المعتزلة في الاستدلال على إيجاب النظر هو العقل، كما اشتركوا مع الأشاعرة في بعض الاستدلالات النصية، كما تقدم بيان ذلك.

وقد علل القاضي عبد الجبار هذا الاعتماد بقوله: «لأن الكلام في صحة النظر عقلي، وصحة الكتاب مبني عليه، ولا يصح إلا بعد صحته»^(٢).

ومما أوردوه من الأدلة العقلية على إيجاب النظر:

١- أن الله لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر^(٣).

٢- أن معرفة الله «مما يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من

= للرازي (١٢٥/٦)، نهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي الهندي (٣٩٢٧/٩)، البحر المحيط في أصول الفقه - ط: دار الكتب العلمية (٣٧/١)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢٣٢/٢)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٤٠٢٦/٨)، شرح الكوكب المنير (٥٣٧/٤)، إجابة السائل شرح بغية الأمل للأمير الصنعاني (٤٠٥)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٤٤٤/٢).

(١) انظر: فتح الباري (٣٤٩/١٣)، حيث نقل هذا الاستدلال عن من قال: إن أول واجب هو المعرفة كالجويني، ولم أرها فيما وقفت عليه من كتب الجويني، أو من نقل عنه، خصوصاً وأنه لم يرتض مسلک الاحتجاج بالنصوص وسلك المسلک الآخر من الاحتجاج بالإجماع.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢٧/١٢).

(٣) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (١٥).

القبیح، فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبیح إلا بالمعرفة، وجب أن يُقضى بوجوبها»^(١).

وقد جعلوا النظرَ أوّلَ الواجبات - دون المعرفة - لأن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، فتكون متأخرة عليه^(٢).

٣ - ومما استدل به عبد الجبار على إيجاب النظر: حصول الخوف من تركه، وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس، معلوماً كان أو مظنوناً.

وأما أوجه هذا الخوف الحاصل بترك النظر، فقد ذكر منها:

- ما نسمعه من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، فيخاف عند ذلك الخطر والغرر فيما هو فيه، فيدفعه ذلك الخوف إلى النظر ليتخلص من موجب ذلك التكفير والتفسيق.

- كما قد يحصل ذلك الخوف من وعظ الواعظين، وقصص القاصين، فيكون ذلك دافعاً له إلى النظر للنجاة من ما يخاف منه. كأن يقال له: «إن لم تفكر فتعرف الحق، لم نأمن أن تكون من المبطلين، فيفضي بك ما أنت عليه إلى النار الدائمة، والمضار العظيمة»^(٣).

- ومن أسباب الخوف ما يحصل في النفس إذا رأت النعم التي هي فيها، فتخاف الذم والعقاب إن هي لم تعرف المنعم عليها، فيدفعه ذلك إلى النظر لمعرفة المنعم وشكره.

(١) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (١٨).

(٢) المرجع السابق (٣٩)، وانظر: المغني له (٤٩٠/١٢).

(٣) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٢).

... وغير ذلك من الوجوه التي ذكرها، وذكر أنه لا وجه لدفعها إلا بالنظر^(١).

وقد ذكر عبد الجبار أن هذا الوجه في الوجوب أكد من سائر الوجوه التي ذكرها^(٢).

٤- ومما احتج به عبد الجبار على إيجاب النظر: قياس النظر في باب الدين على النظر في باب الدنيا، وأنا نعلم أن النظر في اجترار منافع الدنيا ودفع مضارها واجب، ومثّل على ذلك بشخص ألجئ إلى سلوك أحد طريقين، وكان سلوكه أحدهما محتملاً للانقطاع والموت من العطش، فيلزمه النظر في أي الطريقين أسلم وأرجى للنجاة من هذا الضرر، فكذلك النظر في أمور الدين، وانتهى إلى أنه «لا يمكن أحداً من المخالفين أن يدفع حصول هذا الوجه في النظر المختص بالدنيا، لأن العلم بذلك شديد الوضوح يحصل بالعادة فيما يتعلق بالأسعار والعلاجات وما يجري مجراها، فكذلك النظر في باب الدين يجب - إذا حصل بهذه الصفة - أن يكون واجباً»^(٣).

٥- ومما احتجوا به على إبطال التقليد وإيجاب النظر: الاستدلال بأحوال

(١) انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (٢٦ - ٢٧)، المغني في أبواب العدل والتوحيد له (٣٥٣/١٢)، شرح الأصول الخمسة له - ط: إحياء التراث العربي (٣٦ - ٣٧)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٢)، شرح المقاصد (١/١١٥).

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد له (٣٥٣/١٢)، وكذلك: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٣٠٠).

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٣٥٩/١٢)، وانظر المرجع السابق (٣٥٥/١٢)، ٣٥٨ - ٣٧٢)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٢)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٠)، شرح المقاصد (١/١١٥).

الرسول عليهم الصلاة والسلام ومعجزاتهم، كما ذكر ذلك عبد الجبار بقوله: «ويدل على ذلك [يعني إبطال التقليد] أنه تعالى لم يبعث رسولاً إلا مع معجزٍ أظهره عليه، فلو كان التقليد حقاً لكان أولى من يحسن تقليده الرسول صلوات الله عليهم، وفي بطلان ذلك دلالة على أن العمل على النظر...»^(١).

والأشاعرة ومن تبعهم بالرغم من تقريرهم أن إيجاب النظر إنما تحصّل لهم بالسمع، إلا أنهم قد أوردوا بعض الأدلة العقلية على إيجابه، ومما أوردوه في ذلك:

١- أن قول الخصم بفساد النظر إما أن يكون قد تحصّل له بالضرورة، أو بالسمع، أو بالنظر.

لا يجوز أن يكون بالضرورة، لأن الضرورة يتساوى فيها العقلاء، وقد اتفق جمع كبير من العقلاء على صحة النظر، فبطل أن يكون بالضرورة.

ولا يجوز أن يكون بالسمع، لأننا نطالبهم بإيجاده، وقد تقصيناها، فلم نجد ما يبطل النظر، بل وجدنا ما يدل عليه.

ولا يجوز أن يكونوا قد علموا ذلك بالنظر، لأن الشيء لا يدل بصحته على فساد نفسه، ولأن إقرارهم بهذا إقراراً بصحة النظر^(٢).

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/١٢٤).

(٢) الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٨٠) بتصرف يسير، وانظر: التلخيص في أصول الفقه للجويني (٣/٣٣٩ - ٣٤٠)، المستصفي للغزالي (٢/٤٦٣)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/٢٧٣)، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل للرهوني (٤/٢٩٢)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/٤٠٢٥)، شرح الكوكب المنير (٤/٥٣٧).

٢- ومن حججهم: أن كل أحد قبل الاستدلال لا يدري أي الأمرين هو الهدى^(١).

٣- وقريب منه قولهم: ما لم يكن علماً فهو شك وظن، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال، قالوا: والديانات لا يعرف صحة الصحيح منها من بطلان الباطل منها بالحواس أصلاً، فصح أنه لا يعلم ذلك إلا من طريق الاستدلال، فإذا لم يكن الاستدلال فليس المرء عالماً بما لم يستدل عليه، وإذا لم يكن عالماً فهو شاكٌّ ضالٌّ^(٢).

هذا حاصل ما احتجوا به من أدلة نقلية وعقلية.

وفيما يلي بيان لأوجه مخالفة قول المتكلمين لقول السلف في مسألة أول واجب على المكلف، ومناقشة عامة لقولهم، يتلوه الرد على أدلتهم وقلبها.

● المسألة الثالثة: الرد على المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف، وحكم النظر، وقلب أدلتهم في ذلك.

الفرع الأول: أوجه مخالفة المتكلمين لمذهب السلف في النظر.

لقد خالف المتكلمون أهل السنة فيما يتعلق بالنظر من عدة جهات، حيث خالفوهم في موجب النظر، وفي حكمه، وفي مرتبته، وفي المراد به، وفي الغاية منه، وبيان ذلك بما يلي:

أولاً: أما موجب النظر، فإن الذي أوجب النظر عندهم ما ذهبوا إليه من عدم فطرية معرفة الله، وأنها لا تتحصل إلا بذلك النظر.

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٢٩)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٥١).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٢٩).

بخلاف ما ذهب إليه أهل السنة من أن معرفة الله فطرية ضرورية، وأن من تحصلت له معرفة الله بأي طريق قُبِلَ ذلك منه، ولم يُلْزَمَ بالنظر.

ثانياً: وأما حكم النظر، فإنهم قد أوجبوا النظر على عموم الناس.

بخلاف ما ذهب إليه أهل السنة من عدم إيجاب النظر على الجميع، لتَحَصُّلِ المعرفة لغالب الناس بدونه، وإنما يُطلب النظر ممن انحرفت فطرته، ولم تَتَحَصَّلْ له المعرفة إلا به، فهذه حالة مستثناة خارجة عن الأصل، لا أنها هي الأصل.

ثالثاً: وأما مرتبته، فقد زعموا أن هذا النظر هو أول واجبٍ على المكلف، وأنه لا يصح الإيمان إلا به، وهذا أمر زائد على مجرد الإيجاب.

وهذا بخلاف ما دلت عليه النصوص، واتفق عليه السلف، من أن أول واجب على المكلف هو الإتيان بالشهادتين.

رابعاً: وأما المراد بالنظر عندهم، فقد قصدوا به النظر البدعي المبني على دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

وليس هذا هو النظر الذي جاء في القرآن الأمر به، بل النظر المقصود في القرآن هو النظر الصحيح الموصول إلى المطلوب من الاستدلال بالمخلوق على الخالق ليتبين بذلك استحقاقه العبادة وحده، من مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [٣٥ - ٣٦]، ونحوها من الطرق القرآنية البيّنة، لا ذلك الطريق البدعي الغامض.

كما أنهم أخطؤوا في المراد بالنظر من جهة أخرى، ألا وهي أن النظر الذي قصدوه هو النظر المتضمن طلب الدليل على ثبوت المدلول، بحيث يكون الناظر شاكاً بالمدلول حال نظره، وهذا النظر لا يقتضي ثبوت العلم، وليس هو النظر الذي جاء في النصوص، بل الذي جاء في النصوص هو

النظر في الدليل للوصول إلى دلالاته، من غير أن يلزم من ذلك شك في المدلول حال النظر، وسيأتي مزيد بيان لذلك عند الكلام على الشك.

خامساً: وأما الغاية من النظر، فإن غاية النظر عند القوم هي الوصول إلى مجرد المعرفة بالله.

بخلاف النظر الشرعي، إذ المقصود منه تحقيق تلك المعرفة بلازمها، وهو تمام العبودية لله، ومحبته، وتمام يقين القلب، مع عمل الجواح، وأما مجرد معرفة الله والإقرار بأصل ربوبيته فغير كافٍ في الدخول في الديانة.

وبهذا يتبين أن طريقة المتكلمين لم توافق الطريقة القرآنية لا في الوسائل ولا في المقاصد، «فإن الوسيلة القرآنية... فطرية قريبة موصلة إلى عين المقصود، وتلك [أي الطريقة الكلامية] قياسية، بعيدة، ولا توصل إلا إلى نوع المقصود لا إلى عينه.

وأما المقاصد، فالقرآن أخبر بالعلم به والعمل له، فجمع بين قوتي الإنسان العلمية والعملية، الحسية والحركية، الإرادية الإدراكية والاعتمادية، القولية والعملية، حيث قال: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، فالعبادة لا بد فيها من معرفته، والإنابة إليه، والتذلل له، والافتقار إليه، وهذا هو المقصود، والطريقة الكلامية إنما تفيد مجرد الإقرار والاعتراف بوجوده»^(١).

وفيما يلي بيان لفساد مذهب أصحاب النظر، ورد على أبرز شبههم، وبالله التوفيق.

الفرع الثاني: مناقشة أقوال المتكلمين في النظر.

قول المتكلمين بوجود النظر يناقش بما يلي:

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢).

أولاً: إن القول بأن النظر هو أول واجب قولٌ مبتدع، لم يعهد في عصر الرسالة، ولم يدعُ إليه أحدٌ من الصحابة والتابعين في القرون المفضلة، رغم وجود المقتضي لأمرهم به - لو كان واجبا - من دخول أصحاب الديانات والملل في دين الإسلام أفواجا، ومع ذلك لم يُلزم هؤلاء بالنظر، ولا وُقف إسلام أحدٍ منهم على الإتيان به، وما كان هذه حاله فهو بدعة محدثة، وكل بدعة ضلالة.

قال الإمام أبو مظفر السمعاني: «أهل الكلام... قالوا: أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري عز وجل، وهذا قول مخترع، لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين، ولو أنك تدبرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها، لا منقولاً من النبي ﷺ، ولا من الصحابة، وكذلك من التابعين بعدهم، وكيف يجوز أن يخفى عليهم أول الفرائض؟ وهم صدرُ هذه الأمة! والسفراءُ بيننا وبين رسول الله ﷺ! ولئن جاز أن يخفى الفرضُ الأوّل على الصحابة والتابعين حتى لم يبينوه لأحد من هذه الأمة - مع شدة اهتمامهم بأمر الدين، وكمالِ عنايتهم - حتى استخرجه هؤلاء بلطيف فطنتهم وزعمهم، فلعله خفي عليهم فرائض آخر، ولئن كان هذا جائزاً فلقد ذهب الدين واندرس، لأننا إنما نبني أقوالنا على أقوالهم، فإذا ذهب الأصل، فكيف يمكن البناء عليه؟! نعوذ بالله من قول يؤدي إلى هذه المقالة الفاحشة القبيحة التي تؤدي إلى الانسلاخ من الدين وتضليل الأئمة الماضين»^(١).

وكما تقدم في بيان أدلة أهل السنة، فإن المتواتر من فعله ﷺ وقوله، بل ومن فعل الأنبياء كلهم أن مبتدأ الدعوة إنما يكون لتوحيد الله وإفراده

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٦١)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/١١٧ - ١١٨)، البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي - دار الكتب العلمية (٤/٥٦١)، البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (٥١ - ٥٤).

بالعبادة، لا إلى المعرفة ولا إلى النظر ولا غير ذلك مما ذهب إليه المتكلمون.

ثانياً: كما أن القول بالنظر لم يُعهد عن أحد من السلف الصالحين، والأئمة المتبوعين، بل قد ثبت اتفاقهم على خلافه، وأن أول ما يدعى إليه الكافر هو النطق بالشهادتين، بل إن السلف قد أنكروا هذا القول، فليس هذا القول قول أحد من السلف، لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم من أئمة السنة، بل ولا قول جميع المتكلمين، فقد ذهب كثير من أهل الكلام - معتزلتهم وأشعريتهم - إلى خلافه، كما سيأتي.

قال الإمام ابن حزم رحمته الله: «ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد ممن يدري شيئاً من السير من المسلمين، واليهود، والنصارى، والمجوس، والمانية، والدهرية، في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مذ بُعث لم يزل يدعو الناس الجماء الغفير إلى الإيمان بالله تعالى، وبما أتى به، ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عند، ويستحل سفك دماهم، وسبي نسائهم، وأولادهم، وأخذ أموالهم، متقرباً إلى الله تعالى بذلك، وأخذ الجزية وإصغاره، ويقبل ممن آمن به، ويحرم ماله، ودمه، وأهله، وولده، ويحكم له بحكم الإسلام، وفيهم المرأة البدوية، والراعي والراعية، والغلام الصحراوي، والوحشي، والزنجي، والمسبي، والزنجية المجلوبة، والرومي، والرومية، والأغثر^(١) الجاهل، والضعيف في فهمه، فما منهم أحد ولا من غيرهم قال صلى الله عليه وسلم: إني لا أقبل إسلامك، ولا يصح لك دين إلا حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه.

(قال أبو محمد): لسنا نقول: إنه لم يبلغنا أنه صلى الله عليه وسلم قال ذلك لأحد، بل نقطع نحن وجميع أهل الأرض قطعاً كقطعنا على ما شهدناه أنه صلى الله عليه وسلم لم

(١) الأغثر: بمعنى الجاهل الأحمق. لسان العرب (٧/٥).

يقول قط هذا لأحد، ولا ردَّ إسلام أحد حتى يستدل، ثم جرى على هذه الطريقة جميع الصحابة رضي الله عنهم، أولهم عن آخرهم، ولا يختلف أحد في هذا الأمر، ثم جميع أهل الأرض إلى يومنا هذا، ومن المحال الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون صلى الله عليه وسلم يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلا به، ثم يتفق على إغفال ذلك أو تعمد عدم ذكره جميع أهل الإسلام، وبيئته لهم هؤلاء الأشقياء، ومن ظن أنه وقع من الدين على ما لا يقع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كافر بلا خلاف، فصح أن هذه المقالة خلاف للإجماع، وخلاف لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم وجميع أهل الإسلام قاطبة^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والمقصود هنا أن هؤلاء الذين قالوا: معرفة الرب لا تحصل إلا بالنظر، ثم قالوا: لا تحصل إلا بهذا النظر، هم من أهل الكلام الجهمية القدرية ومن تبعهم، وقد اتفق سلف الأمة، وأئمتها، وجمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم على خطأ هؤلاء في إيجابهم هذا النظر المعين، وفي دعواهم أن المعرفة موقوفة عليه، إذ قد علم بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم أنه لم يوجب هذا على الأمة، ولا أمرهم به، بل ولا سلكه هو ولا أحد من سلف الأمة في تحصيل هذه المعرفة»^(٢).

ثالثاً: أن هذا القول لا يثبت له دليل عند التحقيق، أما الاستدلال بالنصوص فقد صرح عدد من أئمتهم - كالجويني والإيجي - بعدم التعويل عليه، لأن ظواهره - عندهم - عرضة للتأويل^(٣)، والحق أنه ليس في ظاهر النصوص ما يدل على قولهم من عموم إيجاب النظر حتى ننظر في قبوله

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٥) وانظر: المرجع السابق (٤/٢٩)، البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (٣٧ - ٣٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٣٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٤٠٧) (٦/٨)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٤٣٢).

(٣) انظر: الشامل للجويني (٢٠ - ٢١)، شرح المواقف للإيجي (١/٧٧، ١٤٧ - ١٤٩).

التأويل أو عدم قبوله، وأما من استدل على ذلك بالإجماع فهو أشد بعداً وأظهر فساداً، فإن الإجماع لم يثبت عند من أحدث هذا القول، وهم المعتزلة، فضلاً عن بقية المتكلمين، فضلاً عن سائر الأمة، وتفصيل هذا الأمر سيأتي عند نقاش أدلة المتكلمين، والمقصود هنا أن الأدلة لا تدل على هذا القول، بل تدل على خلافه، من فطرية معرفة الله، وعدم عموم الأمر بالنظر.

رابعاً: أن القول بأن أول واجب هو النظر يناقض أصليين ثابتين في الشريعة:

الأصل الأول: أن معرفة الله فطرية ضرورية، وقد سبق إيراد الأدلة على ذلك، والقول بأن أول واجب هو المعرفة أو النظر بناه أصحابه على إنكار تلك المعرفة الفطرية، مما دل على بطلانه.

والأصل الثاني: أن أول واجب على المكلف هو توحيد الله بالنطق بالشهادتين، وسبق الاستدلال عليه، وهذا مناقض للقول بأن أول واجب هو المعرفة أو النظر، مما دل على بطلانه^(١).

خامساً: أن معرفة الله تعالى والإقرار به أصل ضروري، وحاجة مُلِحَّة، لا ينفك عنها أحد من الناس، وما كان هذا شأنه امتنع أن يكون العلم به موقوفاً على طرق لا يدركها إلا الآحاد من الناس، بل من حكمة الله ورحمته أن جعل السبيل إلى معرفته متنوعة، والطرق متعددة، بخلاف ما لم يكن بهذا القدر من عموم الحاجة، فقد يخفى دليبه على بعض الناس، إذ إن وجوبه قد يكون على الكفاية لا على الأعيان^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فطرق المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفة بالله

(١) انظر: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة (١/٣١٦)، حقيقة التوحيد (١٨٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٤٢٥).

أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حصرها في طريق مُعَيَّن بغير دليلٍ يوجب نفيًا عامًا لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه، فإنَّ النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل»^(١).

وهذا يبين أن حصر طرق معرفة الله بذلك النظر الذي لا يدركه إلا آحاد الناس حصر فاسد، عارٍ عن الدليل، ومخالف للحكمة من عموم الحاجة لتلك المعرفة.

سادساً: وأما مقصودهم بالنظر، وهو دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فإن هذا الدليل دليلٌ بدعيٌ مُحدَث، قد اتفق السلف على ذمه، وقد لزم عنه لوازم فاسدة، من إنكارٍ للصفات، أو لبعضها، وقد سبق تفصيل القول فيه، وإنما المراد بيانه هنا أن هذا النظر في الآيات ليس هو النظر الذي قصده المتكلمون.

سابعاً: أن القول بأن المعرفة أو النظر هو أول واجب على جميع المكلفين يلزم منه لوازم فاسدة، ومنها:

١ - أنه يلزم منه القول بالشك، وقد التزم هذا بعضهم - كأبي هاشم الجبائي - ومن لم يلتزمه من القائلين بالنظر فإنه قال: لا بد من حصول الشك وإن لم يؤمر به^(٢).

ولا شك أن الأمر بالشك وجعله أول واجب هو من أفسد ما قيل في الإسلام، ولذا اتفق على رده جماهير المعتزلة، فضلاً عن بقية المتكلمين، فضلاً عن أهل السنة والأثر، وليس الكلام هنا على تفصيل فساد، إنما على كونه لازماً لمن قال بالنظر، مما يبين فساد هذا القول أيضاً.

(١) دره تعارض العقل والنقل (٤٦/٨).

(٢) انظر: دره تعارض العقل والنقل (٤١٩/٧ - ٤٢١)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٥٠)، وسيأتي في الفقرة التالية بيان هذا التلازم.

٢ - أنه يلزم منه تكفير من لم يصل إلى معرفة الله بطرقهم تلك، وهذا ما التزمه بعض غلاتهم، والتزم آخرون التائيم دون التكفير، وهرب آخرون من هذا اللازم بطرق لا تفيدهم، واضطربت أقوالهم في ذلك - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - والحق أن الزعم بأن معرفة الله ليست ضرورية، وأن تحققها موقوف على النظر الذي ذكره، يلزم منه تكفير من ترك ذلك، بل عدم الحكم بإيمانه أصلاً، مما يلزم منه تكفير عامة المسلمين ممن لم يعرفوا هذا النظر من الأصل، ولا شك أن هذا اللازم بيّن الفساد، فإن «القول القبيح الباطل تكفير من حكم الشارع بإيمانه وهم المؤمنون من العامة وغيرهم الذين لم يسلكوا الطرق المبتدعة كطريقة الأعراض ونحوها»^(١)، والحاصل أن فساد هذا اللازم يدل على فساد ملزومه من القول بعموم الإيجاب بالنظر، كما أن اضطراب بعضهم في هذا المقام - من القول بتحقيق النظر عند العوام، أو القول بأن المعرفة إذا تحققت عندهم بأي طريق صح ذلك منهم، كما سبقت الإشارة إلى ذلك - أمانة أخرى على فساد هذا القول.

قال القرطبي - صاحب المفهم - ﷺ في بيان هذين اللازمين وفسادهما: «ولو لم يكن في الكلام شيء يذم به إلا مسألتان - هما من مبادئه - لكان حقيقاً بالذم، وجديراً بالترك:

أحدهما: قول طائفة منهم: إن أول الواجبات الشك في الله تعالى.

والثانية: قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقتها، والأبحاث التي حرروها فلا يصح إيمانه، وهو كافر، فيلزمهم على هذا تكفير أكثر المسلمين، من السلف الماضين، وأئمة المسلمين، وأن من يبدأ بتكفيره أباه وأسلافه، وجيرانه، وقد أورد على بعضهم هذا فقال: لا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/٤٤٢).

يُسَنِّعُ علي بكثرة أهل النار.. ومن شك في تكفير من قال: إن الشك في الله تعالى واجب، وإن معظم الصحابة والمسلمين كفار، فهو كافر شرعاً، أو مختلُّ العقل وَضعاً، إذ كل واحدة منهما معلومة الفساد بالضرورة الشرعية، الحاصلة بالأخبار المتواترة القطعية، وإن لم يكن كذلك، فلا ضروري يصار إليه في الشرعيات ولا العقليات»^(١).

وقد شنع أبو حامد الغزالي على من ذهب إلى هذا القول الغالي من تكفير عوام المسلمين ممن لم يسلك طريق النظر الكلامي، فقال: «من أشد الناس غلوّاً وإسرافاً طائفة من المتكلمين، كَفَرُوا عوامَّ المسلمين، وزعموا أن من لم يعرف الكلام معرفتنا، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتها التي حررناها كافر، فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة أولاً، وجعلوا الجنة وَقفاً على شردمة يسيرة من المتكلمين، ثم جهلوا ما تواتر من السُّنَّةِ ثانياً، إذ ظهر لهم في عصر رسول الله ﷺ وعصر الصحابة رضي الله عنهم حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مشغولين بعبادة الوثن، ولم يشتغلوا بعلم الدليل، ولو اشتغلوا به لم يفهموه، ومن ظنَّ أن مَدْرَكَ الإيمانِ الكلامُ والأدلةُ المجردةُ والتقسيماتُ المرتبَّةُ فقد أبعد حدَّ الإبداع»^(٢).. فليت شعري متى نُقِلَ عن رسول الله ﷺ أو عن الصحابة رضي الله عنهم إحضارُ أعرابيٍّ أسلم وقوله له: الدليل على أن العالم حادثٌ أنه لا يخلو عن أعراض، وما لا يخلو عن الحوادث حادثٌ.. إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين»^(٣).

(١) المفهم (٦/٦٩٣ - ٦٩٤)، وانظر: فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٥٠)، إرشاد الفحول للشوكاني - ت: البديري (٤٤٥).

(٢) هكذا، ولعلها: حد الإبعاد.

(٣) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي ضمن مجموع رسائله (٣/٩٣)، وانظر: قواعد العقائد للغزالي (١٥٢ - ١٥٣)، وانظر في بيان هذا اللازم: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/٣٦).

٣ - كما أن قول المتكلمين بالنظر يلزم منه تعطيل مجاهدة الكافرين، ذلك أنه «ينبغي أن يقال له - أعني الكافر - : عليك النظر والاستدلال؛ لتعرف الصانع بهذا الطريق، ثم تعرف الصفات بدلائلها، وطرقها، ثم مسائل كثيرة، إلى أن يصل الأمر إلى النبوات، ولا يجوز على طريقهم الإقدام على هذا الكافر بالقتل والسبي إلا بعد أن يُذكر له هذا، ويُمهّل، لأن النظر والاستدلال لا يكون إلا بمهلة، خصوصاً إذا طلب الكافر ذلك، وريماً لا يتفق النظر والاستدلال في مدة يسيرة، فيحتاج إلى إمهال الكفار مدةً طويلةً تأتي على سنين؛ لئتمكنوا من النظر على التمام والكمال، وهو خلاف إجماع المسلمين»^(١).

٤ - «وينبغي على قولهم إذا مات في مدة النظر والمهلة قبل قبول الإسلام أنه مات مطيعاً لله، مقيماً على أمره، لا بد من إدخاله الجنة، كما يدخل المسلمون، وقد جعلوا غير المسلم مطيعاً لله، مؤتمراً بأمره في باب الدين، وأوجبوا إدخاله الجنة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال النبي ﷺ: «لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة»^(٢)، وهذا حديث ثابت لا شك فيه»^(٣).

فهذه اللوازم الفاسدة وغيرها تبين فساد ملزومها من القول بالنظر والشك ونحوه مما قاله المتكلمون.

- (١) الانتصار لأصحاب الحديث (٦٢ - ٦٣).
- (٢) أخرجه البخاري (١١١٤/٣) ح (٢٨٩٧)، ومسلم (١٠٥/١) ح (١١١) من حديث أبي هريرة - بلفظ (لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ)، كما أخرجه البخاري (١٥٤٠/٤) ح (٣٩٦٧) من حديث أبي هريرة، ومسلم (٨٠٠/٢) ح (١١٤٢) من حديث كعب بن مالك - بلفظ: (لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مُؤْمِنٌ)، ولمسلم (١٠٧/١) ح (١١٤) من حديث ابن عباس عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بلفظ: (إلا المؤمنون)، واللفظ الذي ساقه المؤلف أخرجه النسائي (٤٠٧/٢) ح (٣٩٤٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
- (٣) الانتصار لأصحاب الحديث (٦٤).

ثامناً: أن قول من قال من الأشاعرة بوجود النظر، وأن معرفة الله لا تتحصل إلا به يناقض قولهم إنه قد وجب بالشرع، سواء من أوجبه بالنص منهم أو الإجماع، بل إن ذلك يلزم منه تحصيل الحاصل، كما يلزم منه الدور الباطل.

وبيان ذلك: أن المكلف إذا علم أن الشرع قد أوجب عليه النظر، فإن هذا لا يكون إلا بعد معرفته بالشرع، والمتضمن بلا شك معرفة الله، فإذا أوجبنا على هذا النظر الموصل إلى معرفة الله، فإن هذا يكون من تحصيل الحاصل، وهو ممتنع.

وبعبارة أخرى يقال: إن النظر لو كان واجباً لكان مأموراً به، إذ كل واجب فهو مأمورٌ به شرعاً، خصوصاً على مذهب الأشاعرة الذين لا يقولون بالإيجاب العقلي، ويقصرون التحسين والتقييح على الشرع، وإذا كان النظر مأموراً به فإن هذا يستدعي معرفة أمر الله تعالى به، ومعرفة أمر الله لا تكون إلا بمعرفة الله تعالى، فعادت المسألة إلى أن النظر في معرفة الله موقوف على الشرع، والشرع لا يعلم إلا بعد معرفة الله بالنظر، فلزم بذلك الدور، وهو باطل.

وهذا الرد قد أورده الجويني على من قال بالشك^(١)، فرد عليه الآمدي في ذلك، وبين أن هذا الإيراد يتوجه على قول الأشاعرة بالنظر، أو المعرفة، وهو كذلك، بل توجهه على قولهم أشد من توجهه على قول الجبائي، لأن الثاني يقول بالإيجاب العقلي، بخلاف الأشاعرة، «فإن الأمر بالنظر والمعرفة يستدعي عدم المعرفة بالله تعالى، ومعرفة أمر الله تعالى مع عدم معرفته ممتنع، فما كان جواباً لنا [أي الأشاعرة] يكون جواباً له [يعني من قال بالشك]»^(٢).

(١) انظر: الشامل في اصول الدين للجويني، ط: الباز (٢٢).

(٢) أبكار الأفكار للآمدي (١/١٧١)، ولييان تناقض أقوال الأشاعرة، انظر: درء تعارض

العقل والنقل (١٢/٨ - ١٦).

قال شيخ الإسلام مبيناً هذا التناقض عند الأشاعرة: «ثم القول بأن أول الواجبات هو المعرفة أو النظر لا يمشي على قول من يقول: لا واجب إلا بالشرع، كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم»^(١).

ولهذا فقد رجع عددٌ من أئمة الأشاعرة عن القول بالنظر، وحصر طرق المعرفة عليه، كما سيأتي بيان ذلك عند نقض دعوى الإجماع عندهم.

الجواب عن القول بالشك

سبق الكلام عن القول بالشك، وأنه مبنيٌّ على أصليين:

الأصل الأول: القول بأن أول الواجبات هو النظر المفضي إلى العلم.

والأصل الثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالبٌ للعلم، فلا يكون في حال النظر عالماً، لأن تحصيل الحاصل محال.

والتحقيق أن كلا الأصلين باطل:

أما الأصل الأول: فقد تقدم الجواب عنه، وبيان مخالفته لنصوص الوحي، ولعمل النبي ﷺ وصحبه الكرام، ومخالفته لإجماع الأمة بما يغني عن إعادته.

وأما الأصل الثاني: فإن الغلط فيه ناتج عن الإجمال الواقع من لفظ (النظر).

فإن مصطلح (النظر) يحتمل معنيين:

المعنى الأول: النظر بمعنى طلب الدليل، أي أن ينظر الناظر في شيء وهو غير متيقنٍ من حصوله، فيكون نظره في هذا الشيء متضمناً طلب الدليل

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/١٣ - ١٤).

على ثبوت ذلك الشيء.

وهذا كالنظر في المسؤول عنه ليعلم ثبوته أو انتفاؤه، كالنظر في مُدعي النبوة هل هو صادق أم كاذب، أو النظر في النبيذ المسكر أحرام هو أم حلال، ونحو ذلك.

فهذا الناظر طالبٌ للدليل على تحقق ذلك الشيء وثبوته، وهو في حالة طلبه شكٌّ في ثبوته، وليس هذا هو النظر المقتضي لثبوت العلم.

والمعنى الثاني: هو النظر في الدليل، أي بأن يكون الدليل ثابتاً عند الناظر، فينظر في دلالاته على المدلول، بحيث لا يلزم أن يكون المدلول غير ثابت قبل هذا النظر.

وهذا كالنظر في الآية والحديث، والقياس الصحيح لاستخراج ما تدل عليه هذه الأدلة.

فهذا النظر لا يقتضي الشك في المدلول، بل يقتضي العلم ويستلزمه، بخلاف النظر الأول، فإنه يضاد العلم وينافيه^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ولما كان في لفظ النظر إجمال كثير اضطراب الناس في هذا المقام، وتناقض من تناقض منهم، فيوجبون النظر لأنه يتضمن العلم، ثم يقولون: النظر يضاد العلم، فكيف يكون ما يتضمن العلم مضاداً له؟ لا يجتمعان. فمن فرّق بين النَّظَر في الدليل، وبين النظر الذي هو طلب الدليل تبين له الفرق، والنَّظَر في الدليل لا يستلزم الشك في المدلول، بل قد يكون القلب ذاهلاً عن الشيء، ثم يعلم دليله، فيعلم المدلول، وإن لم يتقدم ذلك شك وطلب، وقد يكون عالماً به، ومع هذا ينظر في دليل آخر لتعلقه بذلك الدليل، فتوارد الأدلة على المدلول الواحد كثيرٌ لكنَّ هؤلاء لم يهتم

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٤١٩ - ٤٢٠).

المحذور؛ لأنهم إنما أوجبوا النظر لكون المعرفة لا تحصل إلا به، فلو كان الناظر عالماً بالمدلول لم يوجبوا عليه النظر، فإذا أوجبه لزم انتفاء العلم بالمدلول، فيكون الناظر طالباً للعلم، فيلزم أن يكون شاكاً، فصاروا يوجبون على كل مسلم أنه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشك في الله ورسوله ﷺ بعد بلوغه، سواء أوجبه، أو قالوا: هو من لوازم الواجب»^(١).

فهذا يتبين بطلان القول بالشك، كما يتبين ما سبق تقريره من أن القول بالشك لازمٌ لكل من قال بالنظر، لأنهم إنما عنوا بالنظر المعنى الأول منه، والذي هو طلب الدليل على ثبوت المدلول، وهذا منافٍ للعلم بالمدلول، مستلزمٌ للشك فيه، فيلزم من كان عالماً قبل النظر أن يشك أولاً فيما علمه، فينفي ما سبق عنده من علم، ثم يطلب الدليل عليه، ثم يصل إلى العلم ثانياً.

وقد قال الإمام ابن حزم مبيناً شناعة القول بالشك: «ما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم: إنه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك في الله عز وجل، وفي صحة النبوة وفي: هل رسول الله ﷺ صادق أم كاذب. ولا سمع قطُّ سامع في الهوس والمناقضة والاستخفاف بالحقائق أقبح من قول هؤلاء: إنه لا يصح الإيمان إلا بالكفر، ولا يصح التصديق إلا بالجحد، ولا يوصل إلى رضا الله عز وجل إلا بالشك فيه، وإن من اعتقد موقناً بقلبه ولسانه أن الله تعالى ربه لا إله إلا هو، وأن محمداً رسول الله، وأن دين الإسلام دين الله الذي لا دين غيره فإنه كافر مشرك، اللهم إنا نعوذ بك من الخذلان، فوالله لولا خذلان الله تعالى الذي هو غالب على أمره ما انطلق لسان ذي مسكة بهذه العظيمة، وهذا يكفي من تكلف النقض لهذه المقالة الملعونة، ومن بلغ هذا المبلغ حسن السكوت عنه، ونعوذ بالله من الضلال»^(٢).

(١) المرجع السابق (٧/٤٢٠ - ٤٢١).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٣ - ٣٤).

وذكر بعد ذلك دليلاً على بطلان قولهم، وهو أن من أوجب عليه الشك كم تكون المدة التي يجب أن يبقى فيها شاكاً، فإن حدوها بيوم أو غيره كان ذلك تحكماً لا دليل عليه، وهو عرضة للزيادة والنقصان حسب الهوى، وهذا يبين الفساد، وإن لم يحدوها وجعلوها إلى الموت فإن مات قبل نهاية شكه ونظره، فهل يكون في الجنة أم في النار، فإن قالوا بالأول فقد أنوا بأعظم الطوام، وجعلوا من شك بالله مع أهل الإيمان، وهذا كفرٌ محض، وإجازة لأن يبقى المرء دهره كله غير مؤمن بالله، بل شاكاً مرتاباً، وإن قالوا: بل يموت كافراً، فقد دفعوه إلى ما فيه هلكته، وزجّوا به إلى الجحيم زجاً^(١)، فدل ذلك على فساد القول بالشك، بل على فساد القول بالنظر أيضاً.

الفرع الثالث: قلب أدلة المتكلمين في حكم النظر.

أولاً: قلب الأدلة العقلية لمن قال بوجوب النظر.

أ - قلب استدلال المتكلمين بالإجماع على إيجاب النظر.

وهو المسلك الذي قرره بعض الأشاعرة، وكما سبق فإن هذا الاستدلال مركبٌ من مقدمتين ونتيجة:

فالمقدمة الأولى: أن الأمة قد أجمعت على وجوب معرفة الله، وهذه مقدمة عقلية.

والثانية: أن معرفة الله لا يمكن أن تتحصل إلا بالنظر، وهذه مقدمة عقلية.

والنتيجة: أن النظر واجب، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وبالتأمل في هاتين المقدمتين، فإننا نرى أن هذا الدليل ليس مبنياً على النقل فحسب، بل قد تضمن قاعدةً عقليةً، قد نصّ الجويني - وهو أخصُّ

(١) انظر: المرجع السابق (٤/٣٤).

من نقل هذا الإجماع - على كونها عقلية^(١)، وقد ذكر الأشاعرة ومن تبعهم أن معتمدهم في إيجاب النظر هو الشرع لا العقل، وردّوا على المعتزلة الذين اعتمدوا العقل في إيجابهم النظر^(٢)، وإبطالهم للعقل في الاستدلال للنظر ينقلب عليهم في استدلالهم بالإجماع، إذ مقتضاه إبطال تلك المقدمة العقلية التي تضمنها دليلهم الإجماعي، وبه يبطل الإجماع المزعوم.

والنزاع معهم في هذا الدليل يتوجه إلى المقدمة الثانية، وهي الزعم بأن المعرفة لا يمكن أن تتحصّل إلا بالنظر والاستدلال «فهذه هي الدعوى الكاذبة... وأول بطلانها أنها دعوى بلا برهان»^(٣)، والحق الذي دلت عليه النصوص، وقال به جمهور المسلمين، ورجع إليه كثير من أصحاب هذا القول أن معرفة الله قد تتحصل بغير طريق النظر، بل الأصل أنها ثابتة فطرةً وضرورة، كما تقدّم في المطلب الأول.

ثم إن القول بالإجماع على وجوب النظر هو في غاية الضعف، فإن الذين ابتدؤوا وابتدعوا هذا القول - وهم المعتزلة - لم يثبت إجماع طائفتهم عليه، ولم يدّعوا هم هذا الإجماع عليه، بل الخلاف مشهور عندهم، ومسطور في كتبهم^(٤).

وقد قال القاضي عبد الجبار المعتزلي بعد إنكاره دعوى الاتفاق على إيجاب النظر: «لعمري إن في ذلك ضرراً كثيراً من الخلاف، لأن من قال بالمعارف ينكر وجوب النظر، وكذلك من يجوّز التقليد ينكره»^(٥).

(١) انظر: الشامل للجويني - ط: الكتب العلمية (٢١)، الإرشاد له (١١).

(٢) انظر: الإيضاح لابن الزاغوني (١٨٢).

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣٣/٤).

(٤) كخلاف أبي القاسم البلخي، وأصحاب المعارف كالجاحظ، وأبي علي الأسواري،

وأبي القاسم ابن التبان، وغيرهم، وسبق بيان ذلك.

(٥) المحيط بالتكليف (٣١)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (٢٥، ٢٧)، المغني =

كما أنه قد خالف في إيجاب النظر كثير من الأشاعرة والماتريدية، وذكروا أن المعرفة قد تقع ضرورة، وحينها لا يجب النظر.

فهذا الإمام أبو منصور الماتريدي قد ذكر عن بعض أصحابه ما يفيد إمكان وقوع العلم بالله فطرةً وجِبلةً، وأن ذلك إذا وُجد فإنه لا يُلزم باصطلاح المتكلمين وعبارتهم^(١).

وكذلك أبو بكر الرازي الحنفي^(٢)، فقد قال: «اعلم أن الواجب على العبد أولاً أن يقر بلسانه، ويصدق بقلبه بوحدانية الله تعالى، أنه واحد أحدٌ فرد صمد، وترٌّ لا شريك له ولا ضد له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره، ولا رب سواه»^(٣).

وكذلك الشهرستاني من الأشاعرة، فإنه قد صرح بأن معرفة الله فطرية، حيث قال عن معرفة الله تعالى: «فما عددت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها،

= في أبواب العدل والتوحيد (١٢/٢٣٠، ٣١٦)، الملل والنحل للشهرستاني (١/٧٥)، المسوِّدة لآل تيمية (٢/٨٤٤ - ٨٤٥) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/٤٠١٨).

(١) انظر: نظم الفرائد وجمع الفوائد لشيخ زادة، ضمن مجموع: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية - جمع بسام الجابي - (٢٣٣).

(٢) هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص العلامة صاحب التصانيف، ولد ببغداد سنة (٣٠٥هـ)، تتلمذ على أبي الحسن الكرخي، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد وكان مشهوراً بالزهد والفقه، قال الذهبي: «قيل: كان يميل إلى الاعتزال، وفي تواليفه ما يدل على ذلك في رؤية الله وغيرها، نسأل الله السلامة»، من مصنفاته: أحكام القرآن، وشرح الأسماء الحسنى وتوفي سنة (٣٧٠هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/٣٤٠)، الوافي بالوفيات (٧/١٥٨)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/٨٤).

(٣) شرح بدء الأمالي (٤٤).

وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير»^(١)، بل إنه قد صرّح أن «المعارف التي تحصل من تعريفات أحوال الاضطراب أشدّ رسوخاً في القلب من المعارف التي هي نتاج الأفكار في حال الاختيار»^(٢).

بل إن أبا المعالي الجويني - وهو من أخص من قرر وجوب النظر، وادعى الإجماع عليه - قد تراجع عن القول بتعيين النظر، فقد قال: «لم يُكَلِّف الناس العلم، فإن العلم في هذه المسائل عزيز، لا يتلقى إلا من النظر الصحيح التام، فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق، وإنما كُتِّفوا الاعتقاد السديد، مع التصميم وانتفاء الشك والتردد، ولو سمي مسم مثل هذا الاعتقاد علماً لم يمنع من إطلاقه، قال: وقد كنا ننصر هذه الطريقة زماناً من الدهر، وقلنا مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة، فإنه اعتقادٌ يتعلّق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم، ثم بدا لنا أن العلم ما كان صدوره عن الضرورة أو الدليل القاطع»^(٣).

كما عاب الغزالي طريقة الرأي والقياس، ونفى إفادتها المعرفة، فقال: «وقال لي: ... فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة؟ أبعين الرأي والقياس، وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس، أم بعين التعليم، فيلزمك اتباع الإمام المعصوم... فقلت: أما ميزان الرأي والقياس فحاشا أن أعتصم به، فإنه ميزان الشيطان، ومن زعم من أصحابي أن ذلك ميزان المعرفة فأسأل الله أن يكفيني شرّه عن الدين، فإنه صديقٌ جاهل»^(٤).

(١) نهاية الإقدام (٦٩ - ٧٠).

(٢) المرجع السابق (٤).

(٣) عن درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٤٠).

(٤) القسطاس المستقيم - ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ج (٣) ص (٣).

وقرر في موضع آخر عدم لزوم النظر، فقال: «فإذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام أو السنن ضحوة نهاراً مثلاً، فأول واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة، وفهم معنهما، وهو قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، وليس يجب عليه أن يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحريير الأدلة، بل يكفيه أن يصدّق به ويعتقده جزماً من غير اختلاج ريب واضطراب نفس، وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع، من غير بحث ولا برهان»^(١).

وكذلك الرازي، فقد قال في كتابه نهاية العقول: «العقائد الحاصلة عند التصفية: إما أن تكون ضرورية، وإما أن لا تكون، فإن كانت ضرورية فلا كلام لنا فيها، فإننا قد نسلم أن النظريات يمكن أن تصير ضرورية»^(٢).

وقال في نفس الكتاب أيضاً: «وبهذا يتبين خطأ قول من زعم أن أول الواجبات القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم»^(٣).

كما قرر في كتابه المحصول أن القول بجواز التقليد في أصول الدين هو قول كثير من الفقهاء^(٤).

قال شيخ الإسلام بعد نقله كلام الرازي هذا: «قلت: هذا القول الذي خطّاه الرازي هو الذي ذكره أبو المعالي في أول الإرشاد، كما ذكره طوائف من أهل الكلام، المعتزلة وغيرهم، وهو قول من وافقه على هذا من

(١) إحياء علوم الدين (١/١٤)، وانظر: قواعد العقائد للغزالي (١٥٢ - ١٥٣)، مع أنه في المستصفى (٢/٤٦٢ - ٤٦٦) قد رد القول بالتقليد في العقائد، ونصر القول بالنظر، وسبق أن من كلامه ما يؤول إلى مدح الشك، كما في: ميزان العمل - ت: سليمان دنيا (٤٠٩)، وهذا دليل على اضطراب الغزالي في هذه المسائل.

(٢) بواسطة: درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٥)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (١٩/٧٢ - ٧٣).

(٣) عن: درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٩٠).

(٤) المحصول في أصول الفقه للرازي (٦/١٢٥).

المتسبين إلى الأشعري»^(١).

وكذلك الأمدي، فقد اعترض على من جعل معرفة الله موقوفة على النظر والاستدلال، وصرح بإمكان حصولها بالضرورة أو غيرها، وأن النظر إنما يجب في حق من لم تتحصل له المعرفة إلا به، وأما سواه فلا يجب في حقه^(٢)، كما قال بمثل ذلك الإيجي، حيث صرح أن من عرف الله بغير النظر لم يجب عليه ذلك النظر^(٣)، وذلك بعد تصريحه بأن معرفة الله لا تكون إلا بالنظر^(٤)، كما قال بمثل ذلك من الأشاعرة الإسفراييني^(٥).

وممن خالف الأشاعرة كذلك في هذه المسألة: الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمته الله^(٦).

قال الإمام ابن تيمية رحمته الله: «وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كُلِّهم، بل هم متنازعون في ذلك، فقال الأشعري في بعض كتبه: قال بعض أصحابنا: أوّل الواجبات الإقرار بالله تعالى، وبرسله، وكتبه، ودين الإسلام، وقال أيضاً: لو سأل سائل عمن ورد من الصين، ورأى الاختلاف، ماذا يلزمه؟ فقال: عنه جوابان: أحدهما: أنه يلزمه النظر؛ ليعرف الحق فيتبعه. والثاني: يلزمه اتباع الحق، وقبول الإسلام، ثم تصحيح المعرفة بالنظر والاستدلال على أقل ما يجزئه»^(٧).

وقد بين شيخ الإسلام أن كثيراً ممن كان يقول أولاً بوجوب النظر وأنه

- (١) المرجع السابق.
- (٢) انظر: أبحاث الأفكار (١/١٦٤)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٦).
- (٣) انظر: شرح المواقف (١/١٥٣).
- (٤) انظر: شرح المواقف (١/١٤٨).
- (٥) درء تعارض العقل والنقل (٧/٤٤٠ - ٤٤٢).
- (٦) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (١/١٧١)، والفتاوى له (١٥٢).
- (٧) درء تعارض العقل والنقل (٧/٤٠٧ - ٤٠٨).

أول واجب قد رجع عن هذا القول لَمَّا تبين له فساده، ومن هؤلاء: القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، والجويني، والغزالي، والرازي، وغيرهم^(١).

وبهذا يتبين بطلان دعوى الإجماع على وجوب النظر، سواء قُصدَ به إجماع المسلمين، أو إجماع طائفةٍ معيّنةٍ منهم، لا الأشاعرة ولا المعتزلة ولا الماتريدية ولا غيرهم.

والتحقيق أن الاستدلال بالإجماع ينقلب عليهم، إذ إن الإجماع مستقرٌّ - منذ القرون الأولى، وقبل خلاف هؤلاء - على خلاف ما قرروه من عموم إيجاب النظر.

فقد نقل جمعٌ من العلماء إجماع الأمة على أن الكافر إنما يدعى إلى الشهادتين، وأنه إذا أتى بهما حُكِمَ بإسلامه، وأنهما أوّل واجب على العبد، وممن قرّر الإجماع على ذلك: ابن المنذر^(٢)، وابن حزم^(٣)، وابن تيمية^(٤)، وابن القيم^(٥)، وابن أبي العز الحنفي^(٦)، وابن حجر^(٧)، رحمهم الله، وغيرهم.

قال الحافظ ابن حجر رحمته الله راداً على من نقل الإجماع على إيجاب النظر: «وفي نقل الإجماع نظر كبير ومنازعة طويلة، حتى نقل جماعة الإجماع في نقيضه، واستدلوا بإطباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٤٨ - ٣٤٩).

(٢) انظر: الإجماع لابن المنذر (١٢٣)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٨).

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٥).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٨، ١١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/

٣٣٠)، الاستقامة (١/١٤٢)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: مكتبة الرشد (١٧٧).

(٥) مدارج السالكين (٣/٤٥٢).

(٦) شرح العقيدة الطحاوية (٧٥).

(٧) فتح الباري (١/٧٠).

ممن دخل فيه من غير تنقيب، والآثار في ذلك كثيرة جداً^(١).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله أصل الإشكال عند المتكلمين في نقلهم الإجماع، وذلك «أن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام، فيحكون الإجماع على ما يظنون من لوازم الإسلام كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين أو ثلاثة فيحكون الإجماع على نفي ما سواها، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين ولا عن أحد من أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين الذين لهم في الأمة لسان صدق، ولا فيها آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين التي لا يكون الرجل مؤمناً، أو لا يتم دين الإسلام إلا بها، ونحو ذلك»^(٢).

ب - قلب استدلال المتكلمين بالنصوص على إيجاب النظر.

١ - قلب استدلال المتكلمين بالنصوص الأمرة بالنظر.

قبل الجواب عن هذه الأدلة نستحضر ما سبق تقريره من مذهب السلف في النظر، وأنهم لم ينكروا مطلق النظر، وأن صحيح النظر موصل إلى المعرفة، وسبب في زيادة الإيمان واليقين، وإنما أنكروا توقف المعرفة عليه، وكونها لا تصح إلا به، كما أنكروا أنواعاً من النظر الكلامي المبتدع، والذي لا يصح تفسير هذه الآيات به البتة.

وبالتأمل في الآيات التي استدلت بها المتكلمون على إيجاب النظر نرى

(١) فتح الباري (١/٧٠).

(٢) دره تعارض العقل والنقل (٨/٩٦).

أنها لا تدل على ما قرره من عموم إيجاب النظر، إنما تدل على ما قرره أهل السنة في هذا الباب، وذلك أنه - وبالنظر إلى سياق تلك الآيات - نجد أن الأمر بالنظر فيها لم يأت على سبيل العموم، إنما أتى في حق من جحد وأنكر وعاند، وهذا هو الذي قال عنه أهل السنة: إنه يخاطب ويؤمر بالنظر الموصل إلى المعرفة المستلزمة للإقرار بتوحيد الله، وأما من سوى هؤلاء فلم يدل دليل على توجه النظر إليهم ووجوبه عليهم - على ما قرره المخالفون - بل الأصل أن المعرفة ثابتة عندهم بالفطرة الأولى، فيخاطبون بلازمها من توحيد الله وإفراد العبادة له.

فإن الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، وهي التي اعتمد عليها الرازي في إيجاب النظر^(١)، والأمر في هذه الآية إنما هو متوجه للكافرين المعاندين، ولهذا قال تعالى فيها: ﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١].

وكذلك الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْفِرِينَ﴾ [الأنعام: ١١]، فإنها قد جاءت في سياق الكلام عن «كفر المشركين وعنادهم ومكابرتهم للحق ومباہنتهم ومنازعتهم»^(٢)، حيث قال تعالى قبلها: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَابٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [٧] وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَفِضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ [٨] وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ﴾ [٩] وَلَقَدْ أَسْتَهْزِئُ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [١٠] قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ

(١) انظر: المحصل (١٣٤).

(٢) تفسير ابن كثير (٣/٢٤١).

عَقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١١﴾ [الأنعام: ٧ - ١١] فالآيات في خطاب المشركين، وليس الخطاب فيها عاماً.

ومن وجه آخر فإن هذا النظر المأمور به في الآية ليس هو النظر الموصل إلى مجرد المعرفة بوجود الله، وليس هو النظر بالطرق التي يتكلم عنها هؤلاء من دليل الأعراض ونحوه، إنما هو النظر والاعتبار بحال من سلف من المكذبين للرسول، وما آل إليه أمرهم من عقوبة الله، فهؤلاء المخاطبون لم يكذبوا بوجود الله، إنما كذبوا برسالة النبي ﷺ، وهذا لا يعارض تقرر أصل المعرفة عندهم، فاستدلّ لهم هذا استدلال في غير محل النزاع، والله أعلم.

قال الإمام الطبري عن هذه الآية: «قوله تعالى ذكره: ﴿قُلْ﴾ [الفتح: ١١]، يا محمد لهؤلاء العادلين بيّ الأوثانَ والأندَادَ، المكذّبين بك، الجاحدين حقيقة ما جنتهم به من عندي: ﴿سَيُرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١١]، يقول: جولوا في بلاد المكذّبين رسَلهم، الجاحدين آياتي مِنْ قِلبهم من ضُرْبائهم وأشكالهم من الناس، ﴿ثُمَّ أَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَقِيبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأنعام: ١١]، يقول: ثم انظروا كيف أعقبتهم تكذيبهم ذلك، الهلاك والعطب وخزي الدنيا وعازها، وما حلّ بهم من سَخَطِ الله عليهم، من البوار وخراب ديار وعَفْوِ الآثار. فاعتبروا به، إن لم تنهكم حُلومكم، ولم تزجركم حُجج الله عليكم، عمّا أنتم [عليه] مقيمون من التكذيب، فاحذروا مثل مصارعهم، واتقوا أن يحلّ بكم مثل الذي حلّ بهم»^(١).

وكذلك الآية الثالثة، فإن قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ إِلَيْهِمْ هَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥] قد جاء بعد قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ

(١) تفسير الطبري (١١/٢٧٣)، وانظر: تفسير البغوي (٣/١٣٠).

مَنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأَمَلٍ لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴿١٨٣﴾ أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ
مِنْ حِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿١٨٤﴾ [الأعراف: ١٨٢ - ١٨٤]، فالخطاب فيها موجه
للكافرين المكذبين^(١).

ومثل ذلك يقال في بقية الآيات الأمرة بالنظر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «الذين أوجبوا النظر ليس معهم ما يدل على عموم وجوبه، إنما يدل على أنه قد يجب، فإنهم قالوا: (الواجب لا يحصل إلا به)» ثم ساق بعض النصوص الأمرة بالنظر، ثم قال: «فهذه النصوص خطابٌ مع المتكبرين الجاحدين، فأمرُوا بالنظر ليعرفوا الحقَّ ويقرُّوا به، ولا ريب أن النظر يجب على هؤلاء»^(٢).

وقال كذلك: «القرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: (إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به) بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به، وهذا أصح الأقوال»^(٣).

كما يجاب عن هذه الآيات بأن غاية ما تدل عليه أن النظر يشمر المعرفة، وليس النزاع في ذلك، إنما النزاع في توقف المعرفة على النظر، وعدم ثبوتها وقبولها إلا به، وهذا ما لا تدل عليه هذه الآيات^(٤).

قال الإمام ابن حزم رحمته الله: «وأما قولهم: (أن الله عز وجل قد ذكر الاستدلال في غير موضع من كتابه، وأمر به، وأوجب العلم به، والعلم لا يكون إلا عن استدلال). فهذه أيضاً زيادة أقحموها، وهي قولهم: (وأمر

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/٨).

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى (٣٤٠/٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/٨)، وانظر فتح الباري لابن حجر (٣٥١/١٣).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٦ - ٣٧).

به)، فهذا لا يجدونه أبداً، ولكن الله تعالى ذكر الاستدلال وحضّ عليه، ونحن لا ننكر الاستدلال، بل هو فعل حسن، مندوبٌ إليه، محضّ عليه كل من أطاقه؛ لأنّه تزوّد من الخير، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق، نعوذ بالله عز وجل من البلاء، وإنما ننكر كونه فرضاً على كل أحد، لا يصح إسلام أحد دونه، هذا هو الباطل المحض^(١).

وفي نفس المعنى يقول الحافظ ابن حجر رحمته الله: «وقد استدل من اشترط النظر بالآيات والأحاديث الواردة في ذلك، ولا حجة فيها؛ لأن من لم يشترط النظر لم ينكر أصل النظر، وإنما أنكر توقف الإيمان على وجود النظر بالطرق الكلامية، إذ لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطاً»^(٢).

وبهذا يتبين أن هذه الآيات إنما تدل على مذهب السلف ممن خص الإيجاب بمن لم تتحصل له المعرفة إلا به، لا على ما ذهب إليه من استدلال بها ممن عمّم إيجاب النظر، وبهذا تنقلب هذه الآيات على من استدلال بها من أصحاب النظر، والله أعلم.

٢- قلب استدلال المتكلمين بنظر بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

بالتأمل في الآيات التي استدلوها بها في هذا الشأن، نرى أن كلام الأنبياء عليهم السلام لم يكن من قبيل النظر الذي يراد به تحصيل أصل المعرفة بوجود الله، بل إن تلك الآيات دالّة على أن معرفتهم بالله متحققة عندهم من قبل.

فقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، صريحٌ في تحقّق معرفة إبراهيم عليه السلام بربه قبل أن يسأل تلك الرؤية،

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٢ - ٣٣)، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان،

ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩١).

(٢) فتح الباري (١٣/٣٥٣ - ٣٥٤).

وذلك لقوله: ﴿رَبِّ﴾ [إبراهيم: ٣٥] فنادى ربه تعالى، وهذا يتضمّن الإقرار بوجود الله تعالى، ولقوله كذلك: ﴿قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فالإيمان متحقّق في قلبه، كما أن إيمانه بقدره الله متحقّق في قلبه «وذلك أن الاستفهام بـ (كيف) إنّما هو عن حال شيءٍ موجودٍ متقرّر الوجود عند السائل والمسؤول، نحو قولك: كيف علم زيد، وكيف نسج الثوب، ونحو هذا، ومتى قلت: كيف ثوبك، وكيف زيد، فإنما السؤال عن حالٍ من أحواله»^(١)، وكل هذا يدل على أن ما سأله إبراهيم ﷺ ليس هو النظر الكلامي الذي يراد منه تحقيق أصل المعرفة بوجود الرب، وإلا لكان ذلك من تحصيل الحاصل، وهو مُحال، وإنما كان سؤاله ﷺ لنفي عارض وسوسة الشيطان، ولزيادة اليقين، والرقي من درجة علم اليقين إلى عين اليقين، كما يدل عليه كلام الأئمة المفسرين^(٢)، ولم يكن سؤاله لتحصيل أصل المعرفة بوجود الله، وحاشا لإمام الموحدين ﷺ أن يكون جاهلاً بوجود ربه لحظة ما، ولذا قال نبينا محمد ﷺ: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالشُّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]»^(٣). ولهذا قال ابن عباس عن هذه الآية: «هذا لما يعرض في الصدور، ويوسوس به الشيطان، فرضي الله من إبراهيم ﷺ بأن قال: بلى»^(٤)، فعلم من هذا أنه لم يطلب بهذا النظر تحصيل أصل المعرفة، إنما ما بعد ذلك من زيادة يقين واطمئنان قلب، وأهل السنة لا ينكرون النظر الذي ورد به الكتاب والسنة من تفكر بآيات الله ومخلوقاته، والذي يورث

(١) المحرر الوجيز لابن عطية (٣٥٣/١)، وانظر: فتح الباري لابن حجر (٤١٣/٦).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٤٨٥/٥ - ٤٨٩)، تفسير البغوي (٣٢٢/١)، تفسير ابن كثير (٦٨٩/١)، تفسير السعدي (١١٢).

(٣) رواه البخاري (١٢٣٣/٣) ح (٣١٩٢)، ومسلم (١٣٣/١) ح (١٥١).

(٤) ذكره ابن حجر في فتح الباري (٤١١/٦)، وقال بعد سياق طريقته: وهذه طرق يشد بعضها بعضاً.

زيادة الإيمان واليقين، وسكون القلب، ودفع ما يعرض من وساوس الشيطان، وإنما أنكروا النظر الكلامي، الذي عدّوه شرطاً للإيمان، من فقد كفر أو أثم، والذي عنوا به طرقاتاً كلامية مبتدعة^(١).

وأما قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦].. إلى قوله: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

فالتحقيق فيها أن الخليل ﷺ كان مناظراً في هذه الآية، ولم يكن ناظراً، هذا ما ذهب إليه جماهير المفسرين من أهل السنة وغيرهم، ويكون قوله ﷺ: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] على وجه الإنكار منه أن يكون هذا ربه، على سبيل المعارضة لقومه، كما يجري بين المتناظرين من أن يقول أحدهما قولاً يعلم بطلانه ليطالب خصمه بالفرق بين القولين الفاسدين، إذا ما ادعى ذلك الخصم صحة أحدهما وفساد الآخر، أو يكون تقدير الكلام: أهذا ربي، فيكون من حذف أداة الاستفهام، وهو أمر معروف عند العرب، ويكون هذا استفهام إنكارٍ وتوبيخ، أي: ليس هذا ربي^(٢)، والحاصل أن الخليل عليه الصلاة والسلام لم يكن يشك يوماً في ربوبية الله تعالى، ويتوهمها في شمس أو كوكب.

ومما يؤيد أنه ﷺ كان مناظراً ومحتاجاً لقومه لا ناظراً ما يلي:

-
- (١) انظر: الانتصار لأصحاب الحديث (٦١)، فتح الباري (٣٥٤/١٣).
 (٢) انظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي - ط: دار الكتب العلمية (٤/١٣٧ - ١٣٩)، تفسير السمعاني (٢/١١٩)، تفسير البغوي (٣/١٦١ - ١٦٢)، الكشاف للزمخشري (٢/٣٩)، المحرر الوجيز لابن عطية (٢/٣١٣)، أحكام القرآن لابن العربي (٣/٢٦٣)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/٧٤)، تفسير النسفي (١/٣٣١)، التسهيل لعلوم التنزيل للكليبي (٢/١٤)، تفسير ابن كثير (٣/٢٩٢)، التحرير والتنوير (٦/١٧٧)، أضواء البيان للشنقيطي (١/٤٨٦)، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير (١/٣٥٠ - ٣٥٨).

أولاً: أن الله تعالى قال قبل هذه الآيات: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَسْرَ
اتَّخِذْ أَصْنَامًا ءِلَهَةً لِيُنِيَ آرَتَكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ
مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام: ٧٤ - ٧٥].

ثم أتبعها وأعقبها بهذه الآيات، ويدل على هذا التعاقب بين هذه الآيات
وما قبلها أمران: الأول: الفاء في قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: ٧٦] والمفيدة للترتيب. والثاني: قرينة قوله: ﴿رَأَىٰ كَوْكَبًا ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: ٧٦]،
فإن الكوكب من ملكوت السماوات، والذي جاء ذكره في الآية السابقة^(١)،
وهذا يدل دلالة قاطعة على تحقق المعرفة في قلب إبراهيم الخليل ﷺ قبل
هذه المناظرة، فإنه قد نهى أباه عن الشرك قبل هذه المحاجة، ولا يكون هذا
النهي إلا من موحد، ولأن الله وصفه - قبل هذه المحاجة - باليقين، وذلك
في قوله: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام: ٧٥]، واليقين أعلى درجات
العلم، وهل يكون يقين بدون إقرار بالله رباً؟! «أفترأه أراه الملكوت ليوقن،
فلما أيقن رأى كوكباً قال: (هذا ربي) معتقداً؟! فهذا ما لا يكون أبداً»^(٢).

ثانياً: أن الله تعالى نفى عن إبراهيم ﷺ كونه مشركاً في الماضي، وذلك
بقوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾ [الأنعام: ١٦١] في عدة آيات^(٣)، ونفي
الكون الماضي يستغرق جميع الزمن الماضي، مما دل على أنه لم يتقدم عليه
الشرك يوماً ما^(٤).

- (١) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية (٣١٢/٢)، التفسير الكبير للرازي (٤٠/١٣)، أضواء
البيان للشنقيطي (٤٨٦/١)، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير (١/
٣٥١)، تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (١٧٥/٦).
- (٢) تفسير البغوي (١٦١/٣)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (٣٩/١٣).
- (٣) البقرة: ١٣٥، آل عمران: ٦٧، آل عمران: ٩٥، الأنعام: ١٦، النحل: ١٢٣.
- (٤) انظر: أضواء البيان للشنقيطي (٤٨٦/١)، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في
التفسير (٣٥١/١ - ٣٥٢).

ثالثاً: أن الله تعالى قال بعد هذه الآيات: ﴿وَحَاجُّهُ قَوْمُهُ﴾ [الأنعام: ٨٠]، وقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣]، فقال: ﴿عَلَى قَوْمِهِ﴾ [مریم: ١١] ولم يقل: (على نفسه)، مما دل على أن قول إبراهيم ﷺ قد كان على سبيل الحجاج والمناظرة لقومه، لا النظر والاستدلال لنفسه^(١).

فتبين بهذا أن إبراهيم ﷺ لم يكن مستدلاً وناظراً لنفسه، ولم يشك خليلُ الله يوماً في ربوبية الله، بل كان العلم والمعرفة بالله متحققاً عنده قبل هذه المناظرة، وبذلك يبطل استدلال من استدل بهذه الآية على أن الأنبياء قد استعملوا النظر واستدلوا به، ليصل بقوله هذا إلى إيجاب النظر^(٢).

ومن اضطراب الرازي في هذا المقام أنه قرر في تفسيره ما ذهب إليه الجمهور من أن ما قاله نبي الله إبراهيم ﷺ في هذه الآيات إنما هو على سبيل المناظرة لقومه عبدة الكواكب، وجعل الرازي هذا التوجيه هو المعتمد في الجواب عن قول إبراهيم ﷺ: ﴿هَذَا رَبِّي﴾^(٣)، كما قرر أن هذه المناظرة كانت بعد بلوغ إبراهيم ﷺ، وقت اشتغاله بدعوة قومه إلى التوحيد^(٤)، ولكنه عاد في آخر الآيات ليقرر أن هذه الآيات دالة على «أن الذين يجب أن يكون مبنياً على الدليل، لا على التقليد»^(٥)، وأنها تدلُّ على

(١) انظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي - ط: دار الكتب العلمية (٤/ ١٣٦)، التفسير الكبير للرازي (٤٠/ ١٣)، تفسير ابن كثير (٣/ ٢٩٢ - ٢٩٣)، أضواء البيان (٤٨٦/ ١)، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير (٣٥١/ ١).

(٢) ممن أجاد في هذا المبحث، وبين أنواع شرك قوم إبراهيم ﷺ، وكيف جادل نبي الله ﷺ كل صنف منهم بما يبطل شركهم، وأن إبراهيم ﷺ كان مناظراً لا ناظراً: الشهرستاني في الملل والنحل، فراجع إن شئت (٢/ ٤٩ - ٥٤)، وانظر: محاسن التأويل للقاسمي (٦/ ٣٥٤ - ٣٥٧).

(٣) التفسير الكبير للرازي (٤١/ ١٣).

(٤) المرجع السابق (٤٢/ ١٣).

(٥) يقصد الاستدلال النظري الكلامي كما هو بين من سياق كلامه، لا الدليل الشرعي النصي.

«أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته، إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل إبراهيم عليه السلام إلى هذه الطريقة!»، ولم يكتف بذلك حتى صرح باللازم الشنيع فقال: «تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية لا ضرورية، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال!»^(١)، وما هذه المغالطات إلا من التناقض البيّن الذي عهد عن الرازي في هذه المقامات، فما قرره أولاً ينقلب عليه فيما قرره ثانياً، فإن الآية إذا كانت من قبيل المناظرة - كما قرره أولاً - فكيف تكون استدلالاً من إبراهيم عليه السلام على معرفته بالله - كما زعمه ثانياً - ١؟، وإذا كانت بعد البلوغ، وكان هذا استدلالاً من إبراهيم عليه السلام على معرفة الله، فيلزم من ذلك لازماً في غاية الشناعة، ألا وهو أن إبراهيم عليه السلام قد مرّ به زمنٌ أثناء بلوغه وهو غير عارفٍ بالله، أي كافر بالله، ثم استدل وعرف الله بعد ذلك، وحاشا إمام الموحدين أن يكون كذلك، وقد صرح الرازي نفسه بفساد هذا القول في أول كلامه عن الآية، وأنه غير جائز بالإجماع على الأنبياء^(٢)، وذلك تناقضٌ آخر في كلام الرازي يبين تهافت ما ذهب إليه في هذا الباب.

وحتى لو قيل في الآية إن إبراهيم عليه السلام أراد أن يُعرّف قومه طريقَ النَّظَر، ويدعوهم إليه - مع أن كلام الرازي لا يحتمل هذا - فليس في ذلك دليل على ما ذهب إليه أهل النظر، بل دلالة تتوجه إلى ما قرره أهل السنة في هذا الباب، فالخطاب في هذه الآية لم يكن خطاباً عاماً حتى يستدل به من يستدل على عموم إيجاب النظر، وإنما كان خطاباً مختصاً لقوم معاندين، وأهل السنة لا ينكرون إيجاب النظر على مثل هؤلاء - النظر المؤدي إلى إفراد الله بالعبادة، لا إلى مجرد المعرفة - وإنما الشأن في توجّه إيجاب

(١) المرجع السابق (٤٦/١٣).

(٢) المرجع السابق (٣٩/١٣).

النظر إلى جميع المكلفين، وعدم قبول إيمان أحدهم إلا به، وهذا ما لا تدل عليه الآية بوجه، خلافاً لما زعمه الرازي في الآية.

ومن وجهٍ ثالثٍ يُقال: إن هذه المحاجّة بين إبراهيم وقومه لم تكن غايتها الوصول إلى مجرد معرفة الله - كما هي غاية النظر عند من أوجهه - بل الغاية منها إفراده سبحانه بالعبادة دون من سواه، ذلك أن قوم إبراهيم ﷺ قد كانوا من أهل الشرك بالله، فقد كانوا يعبدون الكواكب والشمس والقمر، ويصورون لها أصناماً أرضيةً على مثال تلك الهياكل السماوية: ﴿وَقَالُوا هَؤُلَاءِ شُفَعَاتُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٨]، فهم قصدوا منها التقرب إلى الله، فلم يكونوا منكرين لوجود الله، ولم يعتقدوا هم ولا أحدٌ من بني آدم أن كوكباً من الكواكب خلق السماوات والأرض، بل كانوا مقرين بالصانع، ولهذا قال لهم إبراهيم الخليل ﷺ: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْلَامُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٧]، فعادى كل ما يعبدونه إلا رب العالمين، وإنما كان شرك القوم في توجههم بالعبادة لتلك الكواكب، يدعونها، ويبنون لها الهياكل، ويعبدون فيها أصنامهم^(١)، وحاصل ما تقدم أن مناظرة إبراهيم ﷺ لهم لم تكن لإثبات معرفة الله وأنه هو الخالق - كما هي غاية النظر الكلامي - وإنما كانت لإثبات استحقاقه للعبادة وحده دون من سواه، ونفسُ هذه الآيات تدل على هذا المعنى، فإنه ﷺ قال بعد المناظرة: ﴿يَقُولُونَ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [الأنعام: ٧٨] فلم يقل: إني بريء من جحودكم لوجود الله، وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: ٧٦]، ولم يقل: إني أقر بوجود الصانع، فإن ذلك كان معلوماً عندهم، مما دل على أن

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/٤٩ - ٥٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٤٨/٥ - ٥٥٠) (٦/٢٥٤ - ٢٥٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/١١٠)، منهاج السنة النبوية (١/٢٠٣)، (٢/١٩٤)، بيان تلبس الجهمية (١/٥٢٨).

النزاع إنما هو في التوجه بالعبادة لغير الله^(١).

وبهذا يبطل استدلال أهل النظر بالآيات التي جعلوها من نظر الأنبياء، ويتبين أن دلالتها على قول أهل السنة أقرب من دلالتها على ما ذهبوا إليه، والله أعلم.

٣- قلب استدلال المتكلمين بنصوص ذم التقليد.

وأما نصوص ذم التقليد التي أوردوها، وجعلوها دالةً على إيجاب النظر، فإنها تنقلب عليهم من وجهين:

الوجه الأول: وهو متعلق بتحقيق المراد من التقليد المذموم، فقد صرح علماء الأصول وغيرهم بأن التقليد المذموم هو قبول قول القائل من غير حجة، كما نصوا على أن الرجوع إلى قول النبي ﷺ أو إلى الإجماع ليس من ذلك التقليد المذموم، ذلك أن قوله ﷺ هو عينُ الحجة^(٢)، فليس العمل فيما أمر به أو نهى عنه داخلاً تحت التقليد المذموم، وهذا من معاهد الإجماع بين أهل العلم وأهل الأصول^(٣)، بل إن ذلك مما يحمد صاحبه ويُمدح به، وهو مقتضى شهادة أن محمداً رسول الله، وسواء سمي ذلك أتباعاً، أو سُمِّي تقليداً وجعل تقليداً جائزاً أو مشروعاً، فإن هذا خلافاً لفظي^(٤)، إنما المتفق عليه أنه ليس من التقليد المذموم في شيء.

وهذا هو ما دل عليه عمل النبي ﷺ مع من أسلم - كما سبق بيانه -

-
- (١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٥٥/٦)، منهاج السنة النبوية (٢٠٣/١)، (٢) / ١٩٤ - ١٩٥، بيان تلييس الجهمية (٥٢٨/١).
- (٢) انظر: التقرير والتحجير - دار الفكر (٤٥٣/٣ - ٤٥٤).
- (٣) انظر: فتح الباري لابن حجر (٣٥١/١٣)، إرشاد الفحول للشوكاني - ت: البدري (٤٤٤).
- (٤) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني - ت: البدري (٤٤٣).

حيث كان يدعو الكفار إلى النطق بالشهادتين، ويقبل ذلك منهم، ويحكم بإسلامهم، ولا يشترط عليهم النظر وتعلم الأدلة، وفيهم الجم الغفير ممن لا يدرك طرق النظر والاستدلال، مما دل على أن فعلهم ذلك ليس من التقليد المذموم، بل هو من الاتباع المحمود.

قال الإمام السمعاني مجيباً على شبهتهم هذه: «لفظ (التقليد) لا نعرفه جاء في شيء من الأحاديث وأقوال السلف فيما يرجع إلى الدين، وإنما ورد الكتاب والسنة بالاتباع، وقد قالوا: إنَّ التقليد قبول قول الغير من غير حجة، وأهل السنة إنما اتبعوا قول رسول الله ﷺ، وقوله نفس الحجة، فكيف يكون هذا قبول قول الغير من غير حجة؟! فإن المسلمين قد قامت لهم الدلائل السمعية على نبوة رسول الله ﷺ لما نقل إلينا أهل الإتيان والثقات من الرواة ما لا يعد كثرة من المعجزات والبراهين والدلالات التي ظهرت عليها، وقد نقلها أصحاب الحديث في كتبهم ودونها»^(١).

وقال الإمام ابن حزم: «أما قولهم: قد أجمع الجميع على أن التقليد مذموم، وأن ما لا يعرف باستدلال فإنما أخذ تقليداً؛ إذ لا واسطة بينهما. فإنهم شغبوا في هذا المكان، ووثبوا فتركوا التقسيم الصحيح... وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط... وأما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه، وحذّرنا عن مخالفة أمره، وتوعّدنا على ذلك أشدّ الوعيد= فليس تقليداً، بل هو إيمان وتصديق واتباع للحق وطاعة لله عز وجل وأداء للمفترض، فمؤّه هؤلاء القوم بأن أطلقوا على الحق الذي هو اتباع

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٦٠)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (١١٦/٢)، جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٧٨٧/٢، ٩٩٣)، إعلام الموقعين لابن القيم (١٩٠/٢، ٢٠٠، ٢٠١)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣٩٩/٣).

الحق اسم التقليد الذي هو باطل»^(١).

وإذا تبين هذا الفرق بين التقليد المذموم والاتباع المحمود، وأن أهل السنة إنما دعوا إلى الثاني دون الأول، وبالرجوع إلى ما أورده المتكلمون من نصوص في ذلك، فإننا نجد أن دلالتها صريحة في الدعوة إلى الاتباع المحمود، والذي أدخله التكلمون ضمن ما ذمه الشرع من التقليد الأعمى، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البقرة: ١٧٠].

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٨﴾﴾ [المائدة: ١٠٤].
وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿٦٦﴾﴾ [لقمان: ٢١].

فكل هذه الآيات نص على الأمر بالاتباع، وليس فيها ما يشترط أن يكون الاتباع موقوفاً على النظر والاستدلال العقلي، بل إذا تم من المكلف تمام الاتباع للرسول ﷺ فقد أتى بما أمر به وطلب منه بنص هذه الآيات.

ثم إن التقليد المذموم هو اتباع الآباء والرؤساء على الكفر والضلال، وأما اتباعهم على الإيمان فلم يذمه الشرع، بل قد جاء ما يقتضي مدحه، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أُلِّفْنَا بَيْنَهُمْ﴾ [الطور: ٢١]، مما دل على صحة إيمان من اعتقد الحق متبعاً بذلك غيره، وعدم دخوله في التقليد المذموم^(٢).

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٢٩ - ٣٠)، وانظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩٠ - ١٩٢، ٢٠١)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٤٣٣).

(٢) انظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩٢).

والوجه الثاني: أننا حين ننظر إلى حال ومقال المتكلمين وأهل النظر، فإننا نجد أنهم قد نالوا من التقليد المذموم أوفر الحظ وأجزل النصيب، فالذم بالتقليد ينقلب عليهم، ذلك أن القواعد النظرية التي أوجبوها لم تدل عليها حجة معتبرة من كتاب أو سنة، إنما تلقوها من أسلافهم الفلاسفة والجهمية والمعتزلة، فيما يسمى بدليل الأعراض وحدوث الأجسام المبني على إثبات الجواهر والأعراض، وقد سبق تفصيل هذا الدليل، وبيان بدعيته، وأنه متلقى من قدماء الفلاسفة والجهمية، وهذا هو التقليد المذموم بعينه.

وهذا بين فيما نراه في طي كلامهم وحججهم، فحين يأتي الكلام عن الاستدلال بنصوص الوحي المعصوم في أبواب الإلهيات، تجد التزهيد فيه والرد، وأنه لا يستدل في المطالب الإلهية بتلك الأدلة، وأنها تحتمل الرد والتأويل والوهم والخطأ، فأحادها ردوه مطلقاً في مطالب الاعتقاد، ومتواترها سلطوا عليه طواغيت المجاز والتأويل والمعارضة بالعقليات - وحقيقتها كذبٌ ووهميات - وقد سبق قريباً كلام الجويني في نفس هذا البحث، حيث قال: «والظواهر التي هي عرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات»^(١)، ولكن حينما يأتي الكلام على القواعد الكلامية والفلسفية، فإنك ترى التمجيد تجاهها والتقديس، وأنها قد صقلت الأذهان على تناول الأزمان، وقد تلقتها العقول بالتسليم والقبول، فيضحى الناظر منهم مسلماً لها قياده، إذا ما عرضت حجة القرآن والسنة على صاحب النظر، لم يعد أن يقول: هكذا قال العقلاء، أو على صاحب التصوف والأحوال قال: هكذا قال العارفون الأولياء^(٢)، فهل بعد هذا التقليد الأعمى من تقليد؟! من تقليد؟! من تقليد؟!

(١) الشامل للجويني (٢٠ - ٢١)، وانظر: الإرشاد له (١١)، والغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٥٥).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٩/١٩٤ - ١٩٦)، الصواعق المرسله (٣/٩٩٥ - ٩٩٦، ١١٥٠، ١١٨٣).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «إن عامة الطوائف - وإن ادعوا العقلية - فجمهورهم مقلدون لرؤوسهم، فإذا رأوا الرؤوس قد تنازعوا واعترفوا بالحق انحلت عقدة الإصرار على التقليد»^(١).

وقال: «وهكذا الفلاسفة تجد أحدهم إذا سمع أئمة يقولون: الصفات الذاتية والعرضية، والمقوم، والمقسم، والمادة، والهيولى، والتركيب من الكم ومن الكيف، وأنواع ذلك من العبارات، عظّمها قبل أن يتصور معانيها، ثم إذا طلب معرفتها لم يكن عنه في كثير منها إلا التقليد لهم، ولهذا كان فيها من الكلام الباطل المقرون بالحق ما شاء الله، ويسمون عاقلية، وإنما هي عندهم تقليديات، قلدوا فيها ناساً يعلمون أنهم ليسوا معصومين، وإذا بُيّن لأحدهم فسادها لم يكن عنده ما يدفع ذلك، بل ينفي تعظيمه المطلق لرؤوس تلك المقالة، ثم يعارض ما تبين لعقله، فيقول: كيف يُظن بأرسطو، وابن سينا، وأبي الهذيل، أو أبي علي الجبائي، ونحو هؤلاء أن يخفى عليه مثل هذا، أو أن يقول مثل هذا.

وهو مع هذا يرى أن الذين قلدوا المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [التنجم: ٤] قد بخسوا أنفسهم حظها من العقل والمعرفة والتمييز، ورضوا بقبول قول لا يعلمون حقيقته، وهو مع هذا يقبل أقوالاً لا يعلم حقيقتها، وقائلين يعلم أنهم يخطئون ويصيبون.

وهذا القدر قد تبينته من الطوائف المخالفين للكتاب والسنة ولو في أدنى شيء، ممن رأيت كتبهم، وممن خاطبتهم، وممن بلغني أخبارهم، إذا أقيمت على أحدهم الحجة العقلية التي يجب على طريقته قبولها، ولم يجد له ما يدفعها به، فرّ إلى التقليد، ولجأ إلى قول شيوخه، وقد كان في أول الأمر يدعو إلى النظر والمناظرة، والاعتصام بالعقلية، والإعراض عن

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٣٧٧).

الشرعيات، ثم إنه في آخر الأمر لا حصل له علم من الشرعيات ولا من العقليات، بل هو كما قال الله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾ [الحج: ٣] «(١)».

وقال الإمام ابن حجر مبيناً انقلاب الذم بالتقليد عليهم: «والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد، وهم أوّل داع إليه، حتى استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصّلوها فهو مبتدع ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد، فالأمرهم إلى تكفير من قلد الرسول عليه الصلاة والسلام في معرفة الله تعالى، والقول بإيمان من قلدهم! وكفى بهذا ضلالاً» (٢).

وهذا ما نجد أثره في أحوال كثير من العوام ممن أخذ بقول الرسول ﷺ بالمقارنة مع أحوال هؤلاء المتكلمين الذين جعلوا اتباع النصوص تقليداً، وكانت حقيقة حالهم تقليد القواعد الفلسفية المبتدعة، يقول الإمام الشوكاني مبيناً ذلك في سياق رده على مقالة المتكلمين في إيجاب النظر ومنع التقليد: «فيا لله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود، وترجف عند سماعها الأفتدة، فإنها جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة، وتكليف لهم بما ليس في وسعهم، ولا يطيقونه... ومن أنعم النظر في أحوال العوام، وجد اعتقادها صحيحاً: فإن كثيراً منهم تجد الإيمان في صدره كالجبال الرواسي، ونجد بعض المتعلقين بعلم الكلام، المشتغلين به، الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص إيمانه، وتنتقض منه عروة عروة، فإن أدركته الألفاظ الربّانية نجا، وإلا هلك، ولهذا تمنى كثير من الخائضين في هذه العلوم، المتبحرين في أنواعها في آخر أمره أن يكون على دين العجائز،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣١٦/٥ - ٣١٧)، وانظر: المرجع السابق (٤/٢٧٩).

(٢) فتح الباري (١٣/٣٥٤).

ولهم في ذلك من الكلمات المنظومة والمنثورة ما لا يخفى على من له اطلاع على أخبار الناس»^(١).

٤- قلب استدلال المتكلمين بحديث سؤال المَلَكين في القبر.

وأما احتجاجهم بحديث سؤال الملكين في القبر، فالجواب عنه على مقامين، إبطال الدليل، وقلب الدليل:

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: إن ما ذُكر في شأن المنافق ليس مجرد كونه أخذ عقيدته عن التقليد فحسب، بل فيه أمر زائد، وهو عدم اليقين عنده، فهذا قد سمع الناس يقولون شيئاً فقالوه وهو غير موقن به، إنما قاله تقية لا اعتقاداً، فلم يثبت عنده إيمان أصلاً، بل هو شكٌّ مرتاب، ومثل هذا لا يقول أحد ممن صحح إيمان المقلد بإيمانه، بل هو من المنافقين كما في نص هذا الحديث، وليس هذا محل الخلاف، إنما الخلاف فيمن قال الاعتقاد الحق وهو موقنٌ به مطمئنٌ بمعناه، ولم يتحصّل له هذا القول بالنظر، ومثل هذا لا يقول في القبر: (سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته)، لأنه يموت على ما عاش عليه، وقد عاش على هذا الاعتقاد بيقين واطمئنان، فتكون عبارته عند السؤال في القبر - بإذن الله - كعبارته في الدنيا من التصميم واليقين^(٢).

ومما يبرهن ذلك أن من هذه حالهم فإنهم يكونون مقرين بالحق بألسنتهم، ومحققين له بقلوبهم، ولو كفر آباؤهم ورؤساؤهم لم يقلدوهم في ذلك، بل إنهم يستحلون قتلهم والبراءة منهم، ويحسون من أنفسهم بالنفرة

(١) إرشاد الفحول - ت: البدرى (٤٤٤ - ٤٤٥).

(٢) انظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩٧)، شرح

الزرقاني على موطأ الإمام مالك (١/٥٤١).

العظيمة عن كل من سمعوا منه قدحاً في الشرع^(١)، ومن هذه حاله فكيف يقول في قبره: هاه هاه لا أدري؟!.

وأما قلب الدليل، فإن الدليل ينقلب عليهم من وجوه:

أما الوجه الأول، فهو أن النبي ﷺ قال في هذا الحديث: «فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوْ الْمُؤَقِنُ... فيقول: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ» ولم يقل: فأما المستدل والناظر، فدل ذلك على أن من تحقق فيه وصف الإيمان واليقين فهو من الناجين، كيفما حصل ذلك اليقين، بنظر أو بدون نظر.

وقال ﷺ: «وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوْ الْمُرْتَابُ... فيقول: لا أدري» ولم يقل: وأما غير المستدل والناظر، فدل على عدم اشتراط النظر للنجاة، خلافاً لما زعم القوم^(٢).

وأما الوجه الثاني، فهو أن النبي ﷺ قد ذكر - في نفس الحديث - أن المؤمن إذا سُئِلَ: «مَا عَلِمُكَ بِهَذَا الرَّجُلِ» فإنه يقول: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى، فَأَجَبْنَا وَأَمَنَّا وَاتَّبَعْنَا».

فما أجاب به المؤمن ها هنا هو الذي يسميه هؤلاء تقليداً، ونحن نسميه اتِّباعاً للأنبياء والمرسلين، فإن المؤمن قد ذكر أن مستنده في إقراره بالرسالة هو الاتباع، ولم يذكر النظر الذي يقصده هؤلاء، فعاد الدليل حجة عليهم مرة أخرى.

وثمة وجه ثالث، وهو أن تمام الاستدلال بهذا الحديث يقتضي القول بكفر المقلد في مسائل الاعتقاد، لأن النبي ﷺ قد عدّه منافقاً شاكاً، والقول

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣١)، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان،

ضمن رسائل ابن حزم (٣/١٩٦).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٢).

بكفر المقلد في مسائل الاعتقاد لم يلتزمه إلا من شذ من المتكلمين خلافاً لجماهيرهم كما سبق، فمن استدل منهم بهذا الحديث فيلزمه أحد أمرين، إما أن يقول بكفر المقلد، وإما أن يبطل استدلاله به.

ووجه رابع محتمل في القلب، ألا وهو قول الملّكين للمنافق أو المرتاب: «لَا ذَرِيَّتَ وَلَا تَلِيَّتَ»، حيث فُسِّرَتْ بأنها «من الدراية والتلاوة، أصله: تَلَوْتُ، أَبَدَلْتُ الواو ياء لمزاوجة (درية)، ومجموع ذلك دعاءً عليه، أي: لا كنت دارياً ولا تالياً، أو إخباراً له، أي لا عَلِمْتَ بنفسك بالاستدلال، ولا اتَّبعت العلماء بالتقليد فيما يقولون»^(١).

ومعناه أن الملّكين قد لاماه على عدم اعتقاده الحق وإيمانه به، سواء كان ذلك الاعتقاد عن استدلال، أو كان باتباع أهل العلم والتحقيق، وهذا فيه إبطال لاستدلال أهل النظر بهذا الحديث على تحريم التقليد في العقائد، وإثباتٌ لنقيض قولهم^(٢).

٥- قلب استدلال المتكلمين بقوله تعالى: ﴿فَاعَلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾

[محمّد: ١٩].

وهذا الاستدلال يناقش بما يلي:

أولاً: أن هذه الآية فيها أمر بالعلم، فإذا حصل العلم اليقيني عند المكلف فقد حقق المراد من هذه الآية، بأي طريق حصل ذلك، سواء كان ذلك عن نظر واستدلال، أو عن ضرورة، أو عن اتباع، وحصر الطرق على طريق واحد - كما فعله المتكلمون - تحكّم لا دليل عليه، وبهذا يعلم أن

(١) فيض القدير (٢/٣٧٤)، وانظر قريباً منه في: شرح الكرمانى على البخارى (٧/١١٨)، فتح البارى لابن حجر (٣/٢٣٩)، عمدة القارى (٨/١١٤)، عون المعبود (١٣/٦٢)، مرقة المفاتيح (١/٣١٤ - ٣١٥).

(٢) انظر: حاشية السندي على سنن النسائي (٤/٩٨).

عموم الآية يقتضي نقيض ما استدل به المتكلمون، وبه تنقلب عليهم.

قال الإمام أبو محمد ابن حزم رحمته الله حول استدلالهم بهذه الآية وزعمهم أن العلم هو ما كان عن نظر واستدلال: «فهذا ليس كما قالوا؛ لأنهم قضا قضية باطلة فاسدة بنوا عليها هذا الاستدلال، وهي اقحامهم في حد العلم قولهم: (عن ضرورة أو استدلال)، فهذه زيادة فاسدة، لا نوافقهم عليها، ولا جاء بصحتها قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا لغة ولا طبيعة ولا قول صاحب، وحد العلم على الحقيقة أنه: (اعتقاد الشيء على ما هو به) فقط، وكل من اعتقد شيئاً على ما هو به ولم يتخالجه شك فيه فهو عالم به، وسواء كان عن ضرورة حس، أو عن بديهية عقل، أو عن برهان استدلال، أو عن تيسير الله عز وجل له، وخلقه لذلك المعتقد في قلبه، ولا مزيد. ولا يجوز البتة أن يكون محقق في اعتقاد شيء كما هو ذلك الشيء وهو غير عالم به، وهذا تناقض وفساد وتعارض»^(١).

إلى أن قال: «قولهم: (إن الله تعالى أوجب العلم به) فنعم، وأما قولهم: (والعلم لا يكون إلا عن استدلال) فهذا هي الدعوى الكاذبة التي أبطلناها آنفاً، وأول بطلانها أنها دعوى بلا برهان»^(٢).

ثانياً: أن الأمر بالشيء لا يلزم منه كون هذا الشيء منتفياً قبل الأمر به، وذلك من مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ءَامِنُوا﴾ [النساء: ١٣٦]، بل يكون ذلك تذكيراً به، وأمرأ بالثبات عليه، والزيادة منه، والعمل بموجبه^(٣)، إذ العلم من أعمال القلوب، وهي داخلة ضمن مسمى الإيمان، والإيمان يزيد

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٢).

(٢) المرجع السابق: (٤/٣٣).

(٣) انظر: تفسير القرطبي (١٦/٢٤١)، تفسير البغوي (٧/٢٨٥)، تفسير السمعاني (٥/١٧٧)، تفسير أبي السعود (٨/٩٧).

وينقص، فهو أمر بالزيادة منه، وليس فيه نفي لوقوعه.

ثالثاً: أن استدلالهم بهذه الآية ينقلب عليهم بأن يقال: إذا استدللتم بهذه الآية على إيجاب النظر، فإن الحال لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون هذا العلم حاصلًا قبل هذا الأمر، أو غير حاصل، ولا شك ببطلان الثاني في حقه ﷺ، وإذا كان حاصلًا فهذا يعني أنه قد حصل قبل هذه الآية بغير النظر والاستدلال، حتى جاء الأمر بإيجاب الاستدلال بهذه الآية، وهذا فيه إثبات حصول العلم بغير النظر، إذ قد تحصل العلم قبل هذا الأمر، وهذا مناقض لما قرره من توقف العلم على النظر، وبه تنقلب الآية عليهم.

٦- قلب استدلال المتكلمين بحديث بعثة معاذ ﷺ إلى اليمن.

وأما استدلال أصحاب النظر بحديث بعثة معاذ ﷺ إلى اليمن على مذهبهم فهو من غريب المقال، وعجيب الاستدلال، فالحديث نصٌ فيما ذهب إليه أهل السنة من أن أول واجب هو النطق بالشهادتين، وبهذا فإن الرد على استدلالهم بهذا الحديث يكون من وجوه:

الوجه الأول: أنه قد جاء في أول الحديث قوله ﷺ: «فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ»، وفي رواية: «أَنْ يُؤَحِّدُوا اللَّهَ»^(١)، وهي نصٌ في أن أول واجب هو توحيد الله بالنطق بالشهادتين، لا المعرفة ولا النظر، وبهذا ينقلب الحديث عليهم.

الوجه الثاني: أن الحديث قد جاء بعدة ألفاظ، والواقعة واحدة، وبهذا فإن ما يرد فيه من اختلاف ألفاظ يستدعي الجمع بينها، وتفسير بعضها ببعض، أو الترجيح.

(١) سبق تخريجهما في المسألة الأولى من هذا المطلب.

وقد ذكر الحافظ ابن حجر أن أكثر الرواة رووا هذا الحديث بلفظ: «فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ . . .»، ثم جمع بين الروايات المختلفة^(١) بقوله: «ووجه الجمع بينها: أن المراد بالعبادة: التوحيد، والمراد بالتوحيد: الإقرار بالشهادتين، والإشارة بقوله: «ذلك» إلى التوحيد، وقوله: «فإذا عرفوا الله» أي: عرفوا توحيد الله، والمراد بالمعرفة الإقرار والطواعية، فبذلك يجمع بين هذه الألفاظ المختلفة في القصة الواحدة، وبالله التوفيق»^(٢).

وبهذا يتبين أن المراد بقوله ﷺ: «فإذا عرفوا الله» هنا أي: عرفوا وجوب النطق بالشهادتين، والإقرار بهما، لا مجرد المعرفة بوجود الله وأصل ربوبيته.

الوجه الثالث: ومما يبين ذلك، قول النبي ﷺ في أول الحديث: «إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ»، فالمُخَاطَبُونَ في الحديث هم من أهل الكتاب، وهؤلاء قد حصل عندهم أصل المعرفة بوجود الله بالاتفاق، وإنما كفروا بأمور أُخْرَ، من عدم الإقرار بنبوّة محمد ﷺ، وانتقاص الذات الإلهية وغير ذلك، وقد جاء في القرآن ما يفيد أصل معرفتهم بوجود الله، من مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرِيُّ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّواهُ﴾ [المائدة: ١٨] وقوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرِيُّ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]، وغيرهما من الآيات، فبهذا يعلم أنه ليس المراد من قوله ﷺ: «فإذا عرفوا الله» أصل المعرفة بوجود الله وربوبيته - والتي هي غاية النظر الكلامي - فذلك موجود عندهم، وإنما المراد به ما جاء في نفس الحديث من الإتيان بالشهادتين وتوحيد الله بالعبادة.

(١) سبق بيان الروايات في المسألة الأولى من هذا المطلب.

(٢) فتح الباري لابن حجر (٣٥٤/١٣).

قال الإمام أبو العباس القرطبي رحمته الله معلقاً على حديث معاذ رضي الله عنه - وقالباً إياه على المتكلمين - : «قوله: «إِذَا عَرَفُوا اللَّهَ فَأَخْبَرَهُمْ». أَي: إِنْ أَطَاعُوا بِالنُّطْقِ بِذَلِكَ، أَي: بِكَلِمَتِي التَّوْحِيدِ، كَمَا قَالَ فِي الرَّوَايَةِ الْآخَرَى: «إِنْ هُمْ أَطَاعُوا بِذَلِكَ فَأَعْلَمَهُمْ»، فَسَمِيَ الطَّوَاغِيَةَ بِذَلِكَ وَالنُّطْقُ بِهِ: مَعْرِفَةٌ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ غَالِباً إِلَّا عَنِ الْمَعْرِفَةِ... وَعَلَى هَذَا فَلَا يَكُونُ فِي حَدِيثِ مَعَاذٍ حُجَّةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى أَنَّ أَوَّلَ وَاجِبٍ عَلَى كُلِّ مَكَلَّفٍ: مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى بِالذَّلِيلِ وَالْبِرْهَانِ، بَلْ هُوَ حُجَّةٌ لِمَنْ يَقُولُ: إِنَّ أَوَّلَ الْوَاجِبَاتِ التَّلَفُّظُ بِكَلِمَتِي الشَّهَادَةِ، مُصَدِّقاً بِهَا»^(١).

ثانياً: الردُّ على الأدلة العقلية لمن قال بوجود النظر، وقلها.

أ - الرد على الأدلة العقلية للمعتزلة، وقلها:

١ - قول المعتزلة: «أَنْ اللَّهَ لَا يَعْرِفُ ضَرُورَةً، وَلَا بِالْمَشَاهِدَةِ، فَيَجِبُ أَنْ نَعْرِفَهُ بِالتَّفَكُّرِ وَالنَّظَرِ».

فهذه إحالة على مسائل أخرى، وتفنيدها هذا الدليل راجع إلى تفنيدها.

أما قولهم: إنه تعالى لا يعرف بالمشاهدة، وهي النظر والرؤية، فهذا راجع إلى مذهب المعتزلة في نفي رؤية الله في الدنيا والآخرة، وسيأتي الكلام عليها.

فأما في الدنيا فإن رؤيته تعالى ممكنة عقلاً، وإن كانت منتفية شرعاً لدلالة قوله ﷻ: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوتَ»^(٢).

فالحاصل أننا نسلم بأن المشاهدة ليست طريقاً لمعرفة الله تعالى في

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (١/١٨١).

(٢) رواه مسلم (٤/٢٢٤٥)، ح (٢٩٣١).

الدنيا، وإن خالفناهم في دليل تحصيل هذا النفي، وفي مرتبة هذا النفي، هل هو نفي وقوع - كما هو مذهب السلف - أم نفي إمكان - كما هو مذهب المعتزلة - فهذا أمرٌ آخر.

وأما قولهم: إنه تعالى لا يعرف بالضرورة فهو راجع إلى ما تقدم الكلام عليه من مسألة فطرية المعرفة أو نظريتها، وتقدم بيان أدلة الكتاب والسنة والعقل على أن معرفة الله فطرية، كما تقدمت الإجابة عن شبه المعتزلة حولها، وعليه فلا وجه لإيجاب النظر الموصل إلى معرفة الله إلا في حق من تبدلت فطرته.

ثم إن التقسيم هنا ناقص، فقد حصر الاحتمالات بثلاثة: (الضرورة، والمشاهدة، والتفكير والنظر) وثمة طرق أخرى كالاتِّباع للأنبياء، وبه يبطل هذا السبر والتقسيم.

٢ - وأما قولهم: (إن معرفة الله مما يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبائح فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبائح إلا بالمعرفة، وجب أن يُقضى بوجوبها).

فالجواب عنه بالإبطال والقلب

أما الإبطال، فبأن يقال: إن هذا الدليل قد حوى على مقدمتين باطلتين: الأولى: مسألة التحسين والتقييح العقليين، وما تبعها عند المعتزلة من الإيجاب والتحریم العقلیین.

والثانية: أن معرفة الله نظرية لا فطرية، وكلا الأمرين باطلان.

أما مسألة التحسين والتقييح العقليين، فإن مذهب أهل السنة في ذلك أن العقل - وإن كان قد يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها (خلافاً للجبرية من الأشعرية وغيرهم) - إلا أنه لا يستفاد منه الإيجاب والتحریم (خلافاً

للمعتزلة القدرية)، بل ذلك موقوف على ورود الشرع، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وللمسألة بسط ليس هذا موضعه^(١)، وبهذا فإن إسناد الإيجاب في هذه المسألة إلى العقل باطل.

وأما نظرية المعرفة، فإن هذا الدليل مبني على عدم تحقق تلك المعرفة في الفطرة الأولى، وقد تقدم إبطال ذلك، وبه يبطل الاستدلال من أصله.

وأما القلب فبان يقال: لا شك أن العقل يدرك حُسن معرفة الله، وقبح تركها، إلا أن ذلك وحده ليس بكافٍ، وهذا مما يدركه العقل أيضاً، فإن العقل يدرك أن من أقرَّ بمعرفة الله ووجوده، ولكنه أشرك معه غيره في عبادته، ولم ينقد أبداً لأمره، فإن فعله هذا من أقبح الأفعال، وهو ما ذمه الله على مشركي قريش وغيرهم، فضلاً عمَّن سواهم من أهل الكتاب، ولهذا ورد في كتاب الله ذكر الأدلة العقلية الدالة على بطلان الشرك في عبادة الله، وإن كان المشرك مقرأً بأصل وجوده.

فعلى التنزل في مسألة التحسين والتقيح العقليين، يقال: إن العقل يدرك أن مجرد المعرفة بالله لا تكفي، حتى ينضمَّ إليها إفراده بالعبادة وتوحيده واتباعُ نبيه ﷺ، فإذا تقرر أن معرفة الله قد ثبتت بالفطرة الأولى، فإن الذي يبقى مما يستحسنه العقل هو توحيد الله، فيكون العقل دالاً على أن أول ما يحسن من المكلف الإتيان به، وأول ما يجب عليه - على التسليم بالإيجاب العقلي - هو توحيد الله وإفراده بالعبادة، لا مجرد معرفته، على أن هذا التوحيد هو مما ثبت أصله بالفطرة أيضاً، وبهذا يكون الاستدلال بتحسين العقل وتقيحه قد انقلب على المعتزلة، وأمكن قلب عبارتهم السابقة عليهم بأن يقال لهم على سبيل إلزامهم بمذهبهم:

(١) حول مسألة التحسين والتقيح انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٩/٨ - ٣١٠، ٤٣٤ - ٤٣٦)، مدارج السالكين (١/٦٦، ٢٣١، ٢٤٩)، مفتاح دار السعادة (٦/٢ - ٧٨)، منهاج السنة النبوية (١/٤٤٧) (٣/١٧٨).

إن توحيد الله وإفراده بالعبادة مما يقبح في العقل تركه، ولا تكفي المعرفة بدونه، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح، فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالتوحيد، وجب أن يقضى بوجوده، وعدم أجزاء المعرفة بدونه، والله أعلم.

٣- وقريب منه الكلام في الدليل الثالث، وهو الخوف الذي ذكره عبد الجبار، وذكر بعض أسبابه، وأنه يدعو إلى النظر في معرفة الله، وذكر أن هذا الوجه أكد الوجوه عنده، والجواب عن هذا الدليل يكون على مرتبتين: إبطالاً وقلباً.

أما الإبطال، فكما سبق، أن هذا الدليل مبنيٌّ على الإيجاب والتحريم العقلين، وقد سبق بيان بطلانه.

كما أنه مبنيٌّ على كون المعرفة بالله نظرية لا فطرية، وأدلة الوحي وشواهد الفطرة والعقل شاهدة بخلاف ذلك كما تقدم تفصيلها، كما أن الخلاف الذي يذكره عبد الجبار من موجبات الخوف، ويذكر أن أصحابه يكفر بعضهم بعضاً... إلخ، غالبه ليس خلافاً في وجود الخالق أو معرفته، وكما سبق من كلام الشهرستاني فإن عامة الخلق مقرون بوجود الخالق، إنما هو خلافاً فيما يضاف إلى الخالق من أسماء وصفات، وفيما يستحقه من أفراد بالعبادة، وهذا لا يعارض الإقرار بأصل وجود الخالق، ولهذا نص عبد الجبار - في نفس المسألة - على «أن الخلاف في صفة الشيء لا يمنع من أن يكون العلم به ظاهراً... واختلاف الناس في الإرادة وأمثالها لم يمنع من أن يكون العلم بأنه مريد واضح»^(١) فيقال: وهكذا اختلاف الناس في بعض ما يستحقه من كمال لا يمنع من أن يكون العلم بوجوده واضحاً وضرورياً، قال بعدها: «فكذلك العلم بأنه خائفٌ يحصل باضطرار، وإن اختلفوا فيما نبه

(١) المغني (١٢/٣٧٣ - ٣٧٤).

الخوف». فيقال: وكذلك العلم بوجوده يُعلم باضطراب وإن اختلفوا في ما يستحقه من كمال.

ويبطلان هذين الأمرين يبطل استدلاله.

قال العلامة ابن الوزير اليماني راداً على شبهة الخوف هذه: «إن أصولكم تقتضي عدم الخوف من ذلك»^(١)؛ إذ كان عندكم أن النظر واجب على العبد، والبيان واللطف واجبان على الله، فنقول: لا حاجة إلى تعلم هذا الكلام، بل يترك الخوض فيه حتى ترد شبهة القادحة، ثم نفعل ما يجب علينا، وهو النظر، والله سبحانه يفعل ما يجب عليه عندكم، وهو البيان لنا، واللطف بنا، ومع ذلك تجلى المشكلات، ونسلم من مداحض الشبهات»^(٢).

وأما قلب الدليل فيما يلي:

أولاً: إن كثيراً من أسباب الخوف التي ذكرها مبنية على معرفة الله، ولو فرض انعدام تلك المعرفة لما كان لذلك الخوف من موجب، إذ ينزجر من لم يعرف الله - لو وجد - بقصص القاصين، ووعظ الواعظين^(٣).

ثانياً: إن الخوف الذي ذكره لا يندفع بمجرد المعرفة بالله والنظر الموصل إليها، ما لم ينضم إلى تلك المعرفة توحيد الله وإفراده بالعبادة، هذا ما دل عليه الشرع والعقل.

أما الشرع فهو بما ذكره إمام الموحدين وخليل رب العلمين، إبراهيم

(١) يعني ورود الشبه الدقيقة من الفلاسفة وغيرهم على علماء القرآن والحديث، وقول المعتزلة الزيدي المعتزلي: ما تصنعون عند ذلك، انظر: العواصم والقواصم (٤/٨٧).

(٢) العواصم والقواصم (٤/٩٣).

(٣) انظر: شرح المقاصد (١/١١٥)، منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل (٢/٤٨٣ - ٤٨٤).

ﷺ، حيث قال مخاطباً قومه: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨١ - ٨٢].

فبين لهم سبب الخوف وسبب الأمن، وأن سبب الخوف هو الشرك بالله تعالى وعبادته، حتى ولو تضمن ذلك معرفته، وكما تقدم من أن قوم إبراهيم ﷺ لم يكونوا منكرين لوجود الله تعالى، إنما كانوا يشركون معه في العبادة غيره، وأن سبب الأمن وزوال الخوف هو الانفكاك من ذلك الظلم، والذي فسره النبي ﷺ بالشرك^(١)، لا بمجرد المعرفة.

وهذا ما بينه أيضاً نبي الله نوح ﷺ لقومه، حيث قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِتِي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَِّّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ إِلْيَاسَ ﴿٢٦﴾﴾ [هود: ٢٥ - ٢٦]، فبين أن سبب الخوف هو عدم إفراده سبحانه بالعبادة.

وكذا نبي الله هود ﷺ كما قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ آخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النُّذُرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَِّّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٢١﴾﴾ [الأحقاف: ٢١].

وبهذا يعلم أن الخوف على التحقيق لا يدعو إلى مجرد معرفة الله، أو النظر الموصل إليها، بل لا يكفي ذلك لزواله، فإن أصل تلك المعرفة قد تحصّلت لإبليس، ولم تغنه مما يُخاف منه، وكذا كثير من المشركين، وإنما يدعو ذلك الخوف إلى توحيد الله والإيمان به، وإخلاص العبادة له، وطاعة أمره، كما قال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا

(١) رواه البخاري (ج١/ص٢١) (ج٣٢)، (ج٣/ص١٢٢٦)، (ح٣١٨١)، ومسلم (ج١/ص١١٤) (ح١٢٤).

وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾ [ظنه: ١١٢]، وقال: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الرؤم: ١٣]. وأعظم وأوّل ما أمر به تعالى توحيدَه بالإتيان بالشهادتين، وبهذا يكون الاستدلال بالخوف دالاً على وجوب توحيد الله، وبه ينقلب الدليل عليهم.

كما أن العقل يدل على هذا، فإنه قد عُلم بالعقل - والله المثل الأعلى - أن السيد إذا أسدى لعبده معروفاً، ثم لم يَزِدْ ذلك العبد أن تعرّف على سيده - لو فرض أنه لم يعرفه من قبل - فإن مجرد التعرف غير كافٍ لشكر ذلك المعروف وللغُور بوعده والانفكاك من وعيده، حتى يضم إليه طاعة سيده والقيام بما أمره به، والانزجار عمّا نهاه عنه.

ثالثاً: ومما ينقلب به احتجاجهم هذا أن يقال: إن هذا الخوف على التحقيق إنما هو موجبٌ لترك النظر الذي عناه هؤلاء، ذلك أن النظر الذي ذكره دافعاً للخوف قد نص عبد الجبار بنفسه على أن المراد به النظر في دليل الأعراض وحدوث الأجسام^(١)، وهو نظر غامض مَحُوف، أودى بمن استخدمه إلى نزاعٍ وشقاقٍ، وتناقضٍ في الأقوال، وتكفير كل أحد للآخر، حيث استدلت به كثير من الفرق المتناقضة في أقوالها، إذ احتجّ به المشبهة من الكرامية وغيرهم، كما استدلت به المعطلة على اختلاف فرقهم من معتزلة وأشعرية وماتريدية وغيرهم، كما أنه انتهى بكثير من أربابه إلى الحيرة والشك، بخلاف من ثبت على أصل الفطرة والمعرفة، وأقر بظاهر نصوص الوحي، ولم يخض في هذا النظر الشائك، فقد سلمت عقولهم من عواقب هذا النظر، وكان يقينهم أعلى وأتم من يقين هؤلاء، بل تمنى كثير من أرباب الكلام أن تصفى عقيدته على ما صفت عليه عقائد هؤلاء، وكلامهم في ذلك

(١) المحيط بالتكليف (٢٦)، شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (٣٣) - (٣٥)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/٣٦١ - ٣٦٢).

مشهور^(١)، حتى قال جمع منهم بتكافؤ الأدلة، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانيين حتى لا يعرف الحق من الباطل، وآخرون منهم نكصوا على أعقابهم واشتغلوا بشهوات البطن والفرج والرياسة والمال لَمَّا لم يصلوا إلى اليقين من طرقهم المُبتدعة^(٢)، وانتهى الحال بأكثرهم إلى الشك في كبار المطالب الإلهية، وكما قال بعضهم: أكثر الناس شكاً عند الموت أهل الكلام^(٣)، فكيف تكون هذه المهالك سبباً في النجاة من المخوف؟! وهل المتشبه بها إلا كمن قيل فيه: كالمستجير من الرمضاء بالنار؟!

وقد نص عبد الجبار في سياق كلامه على أنه «لا بد من أن يكون الضرر الذي يخافه بترك الفعل أكثر مما يلحقه من المضرة بنفس الفعل، حتى يكون دافعاً للضرر الكثير بالمشقة اليسيرة»^(٤)، وهكذا الحال هنا، فإن الضرر المخوف بهذا النظر، أكثر من الضرر المزعوم بتركه.

وقد قال أبو الوليد ابن رشد مبيناً عسر تلك الطريقة وصعوبتها: «وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ - وهو الذي يسمونه: الجوهرة المفردة - طريقة معتاصرة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير

(١) انظر طرفاً من ذلك في: تلبيس إبليس (١٠٤)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٧٢/٤ - ٧٤) (١٠/٥ - ١١)، الفتاوى الكبرى له (٣٠٠/٥)، بيان تلبيس الجهمية (١٢٢/١)، درء التعارض (١٥٩/١ - ١٦٥)، منهاج السنة النبوية (٢٦٩/٥ - ٢٧٢)، الصواعق المرسله (١٦٦/١ - ١٦٨) (٢/٦٦٣ - ٦٧٠) (٤/١٢٥٩ - ١٢٦٣)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٤٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٦٤/٥ - ١٦٥).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/٤) (١١/٥)، الصواعق المرسله (٢/٦٦٤)، (٤/١٢٦٢ - ١٢٥٩).

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٣٥٨/١٢)، وانظر: ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢١).

برهانية، ولا مفضيةً ييقين إلى وجود الباري»^(١).

وتأمل في قول إمام من كبار المتكلمين، ألا وهو أبو المعالي الجويني، حيث قال لمن عاده في مرض موته: «قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خلّيت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضمّ الأعظم، وغصت في الذي نهوا عنه، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدّهر من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني»^(٢).

فها هو أحد أكابرهم يبين حاله مع النظر الكلامي، وأنه قد قصده ابتداء هرباً من التقليد، ثم استبان له - بعد فناء الجهد والعمر فيه - أنه غير موصل للمطلوب، ثم آل به الأمر إلى الرجوع إلى (دين العجائز) بطرح ذلك النظر من أصله.

قال الإمام السمعاني رحمته الله مشيراً إلى الضرر المخوف من نظرهم، وقالياً الاحتجاج بالخوف عليهم: «فليتدبر المرء المسلم المسترشد أحوال هؤلاء الناظرين، وكيف تحيروا في نظرهم، وارتكسوا فيه، فلئن نجا واحد بنظره، فقد هلك فيه الألوف من الناس، وإلى أن يبصر واحدٌ فواحد بنظره طريق الحق بنظر رحمة سبق من الله له، فقد ارتطم بطريق الكفر والضلالات والبدع بنظرهم أضعاف أضعاف عدد الأولين، وهل كانت الزندقة والإلحاد

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد - ت: د الجابري (١٠٣).

(٢) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي (١٠٤ - ١٠٥)، درء التعارض (٤٧/٨)، العلو للعللي الغفار (٢٥٨)، تاريخ الإسلام (٢٣٢/٣٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/١٨٥)، شذرات الذهب (٣/٣٦١).

وسائر أنواع الكفر والضلالات والبدع منشؤها وابتداؤها إلا من النظر، ولو أنهم أعرضوا عن ذلك وسلكوا طريق الاتباع ما أداهم إلى شيء منها، فما من هالك في العالم إلا وبُدُوْهُ هلاكه من النظر، وما من ناج في الدين، سالك سبيل الحق إلا وبدُوْهُ نجاته من حسن الاتباع، أفيستجيز مسلمٌ أن يدعو الخلق إلى مثل هذا الطريق المظلم؟! ويجعله سبيل منجاتهم؟! وكيف يستجيز ذو لب وبصيرة أن يسلك مثل هذا الطريق؟! وأنى له الأمان من هذه المهالك؟! وكيف له المنجاة من أودية الكفر؟ وعامَّتُها - بل جميعها - إنما يهبط عليها من هذه المرقاة - أعني طلب الحق من النظر - ولو أعطى الخصم النصفة لا يجد بُدّاً من الإقرار أنّ من كان غوره في النظر أكثر كانت حيرته في الدين أشدّ وأعظم، وهل رأى أحدٌ متكلماً أدّاه نظره وكلامه إلى تقوى في الدين؟ أو ورع في المعاملات؟ أو سداد في الطريقة؟ أو زهد في الدنيا؟ أو إمساك عن حرام أو شبهة؟ أو خشوع في عبادة؟ أو ازدياد في طاعة؟ أو تورع من معصية؟ إلا الشاذ النادر، بل لو قَلَبْتَ القِصَّةَ كُنْتَ صادقاً، تراهم أبداً منهمكين في كل فاحشة، مُتَلَبِّسين بكل قاذورة، لا يرعون عن قبيح، ولا يرتدعون من باطل، إلا من عصمه الله، فلتن دَلِّهم النظر على اليقين وحقيقة التوحيد فبئس ثمرة اليقين هذا...»^(١).

وقال العلامة ابن الوزير اليماني مقررًا نفس المعنى: «الخوض في علم الكلام على وجه التقصي للشبهة، والإصغاء إليها، والتفتيش عن مباحث الفلاسفة والمبتدعة المشكّكة في كثير من الجليات مضرة عظيمة، ممرضة لكثير من القلوب الصحيحة، ودفع المضرة المظنونة واجب»^(٢).

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٦٤ - ٦٦)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٢١ -

١٢٢)، البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي - دار الكتب العلمية (٤/ ٥٦١ - ٥٦٢)،

وانظر أيضاً: الصفدية (١/ ٢٧٤ - ٢٧٥)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٣).

(٢) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (١٧٨).

وقال: «ولذلك تجد أكثر الضلال في أنفسهم المضلين لغيرهم من أهل النظر، وأكثر أهل السلامة - بإقرار أهل النظر - من أهل الجُمَل، ولذا قال أبو القاسم البلخي في مقاله في ذكر العامة: هنيئاً لهم السلامة»^(١).

٤- وأما قياس عبد الجبار أمور الدين على أمور الدنيا^(٢)، فهو قريب من الدليل السابق، إذ الدليل السابق في دفع المرهوب، وهذا في جلب المرغوب، فيتوجه إليه ما سبق من إبطال الإيجاب والتحريم العقليين، وإبطال ما بني عليه الدليل من نظرية المعرفة وعدم فطريتها، ثم يقال فيه: إن هذا القياس مما ينقلب على عبد الجبار، ويبان ذلك بما يلي:

أولاً: أن أمور الدنيا ليست جميعاً مما يحتاج فيه إلى النظر، بل إن من أصولها ما هو ضروري فطري بلا إشكال، فإن الإنسان مفطور منذ خلق على أمور مجملة من أمور الدنيا، كطلب ما ينفعه - عموماً وعلى حسب الإدراك - والبعد عما يضره، فإنك ترى الرضيع - من الإنسان وحتى الحيوان - يندفع إلى التقام ثدي أمه فور ولادته دون نظر واستدلال، إذ ليست عنده أهليةً لذلك أصلاً، وذلك دفعاً لضرر الجوع والعطش، كما ترى الصغير يتعد عن النار وعن بعض ما يضره، وهذا مما لا يخفى على الناظر، هذا ما

(١) المرجع السابق (١٦٩).

(٢) عبد الجبار ينازع في كون استدلاله هذا من باب القياس، وذلك هرباً من بعض الإيرادات التي أوردت عليه في استدلاله، أو أوردتها هو على نفسه، وزعم أنه «إنما يجمع بينهما في أنهما قد دخلا تحت الجملة المعلومة بالاضطرار...» (المعني ١٢/٣٦٤)، ولكن المتأمل لاستدلاله السابق يرى أنه داخل في عموم القياس، إذ تحققت فيه أركان القياس من فرع وأصل حكم وعلّة، ولذا كان كلام الجبائين - أبي علي وأبي هاشم - ينص على أنه من القياس، كما في الموضوع السابق، وفي نفس المرجع (١٢/٣٥٥)، وعلى كُُلِّ فلا عبرة بالاصطلاح إذا تبين المعنى، والرد المذكور متوجه على احتجاجه، سواء سُمي ذلك قياساً أم لا.

يقال في أصول منافع الدنيا، وإن كانت فروعها تستلزم نظراً بحسبها، إلا أن ذلك النظر إنما يبنى غالبه على الأمور الضرورية التي فطر عليها من جلب المنافع ودفع المضار، ولذا فقد صرح عبد الجبار بأن «العلم بالصنائع والجرف ضروري، ثم لم يشترك العقلاء فيه»^(١)، فالحاصل أن أصول أمور الدنيا مما يعلم ضرورة، فكذلك أصول أمور الدين، كالمعرفة بوجود الله، وبأن للعالم خالقاً ومدبراً، وتبقى كثير من أمور الشريعة والتكاليف مما يعمل فيه أمر النظر والقياس، أما أصل الإقرار بمعرفة الخالق فهو فطري ضروري.

وما ذكره من مثال ينقلب عليه أيضاً، فهذا الشخص الذي أُلجئ إلى سلوك أحد الطريقتين، ولزمه النظر في أيهما أسلم له من الانقطاع والتلف بالعطش، نُسَلِّمُ أنه يلزمه النظر في ذلك، لكن هل يلزمه النظر في أن العطش مُهْلِكٌ له؟! وهل يحتاج ذلك إلى براهين وأقيسة عقلية وترتيب مقدمات ونتائج؟ أم أن هذا مما فُطر عليه وتحصّل عنده ضرورة؟! لا شك أن هذا مما فطر عليه دون نظر ولا استدلال، فكما كان العلم يدفع ضرر العطش قد تحصل له ضرورة؛ فكذلك العلم بأصل وجود الله هو مما تقرّر ضرورة في النفوس، والله أعلم.

ثانياً: أنه إذا ثبت وجود المعرفة بالله، فإن مجرد تلك المعرفة ليست كافية في النجاة، كما تقدم في الدليل السابق، والاستدلال بأحوال الدنيا دليل على ذلك.

ذلك أن من عرف طرق تحصيل المنافع ودفع المضار الدنيوية، ثم لم يتبع ذلك بالعمل، لم تنفعه تلك المعرفة، بل ربما كان اللوم المتوجه إليه أعظم من اللوم المتوجه إلى من لم يعرف الطرق أصلاً، وإنما تحصيل

(١) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (٢٧)، وانظر: المغني له (١٢)/

المنفعة يكون سلوك طرقها والسير عليها.

والمثال الذي ذكره ينقلب عليه ها هنا أيضاً، فإن ما مثل به من حال الشخص الملجأ إلى سلوك أحد طريقين، فإن مجرد معرفته بما ينجي غير كافٍ في نجاته، حتى يُتبع ذلك بعمل وسلوك لطريق النجاة، وهكذا الحال في أمور الدين، فإن معرفة الله وحدها غير كافية في النجاة، حتى يسلك طريق النجاة باتباع ما أمر به من توحيد الله والإتيان بالشهادتين، وهذا كما قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البند: ١٠]، أي بيّنا له طريق الخير وطريق الشر^(١)، وهذه هداية كونية عامّة - على أحد القولين - لا تكفي وحدها في نجاة صاحبها حتى يُتبع ذلك بالعمل بمقتضى ذلك الطريق^(٢)، وهي من مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣].

٥ - وأما احتجاجهم بمعجزات الأنبياء، وأنها دالة على بطلان تقليد الرسل فغيرهم من باب أولى، فيقال: إن الله قد بعث الأنبياء بالآيات الدالة على نبوتهم، ولكن أين الدلالة على أن الإيمان لا يصح إلا بمشاهدة تلك الآيات؟

فبعثُ الرسل بالآيات يدل على أن النظر الصحيح فيها طريق لمعرفة صدقهم، وهذا ما يقرره أهل السنة في النظر من أنه قد أمر به المعاندون المنكرون، وأنه يقال في حق من لم يتوصل إلى المعرفة إلا بالنظر، ولكن ليس هناك ما يحصر طرق المعرفة بالنظر، والوقوف على المعجزة، هذا فضلاً عن كون هذا الوقوف شرطاً لتحقيق المعرفة، بل هذا مما يعلم بطلانه، إذ لازم ذلك أن من لم يتحصل له النظر في تلك المعجزات لم يصح إيمانه، وهذا ما لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، والاستدلال بأحوال الرسل

(١) انظر: تفسير الطبري (٤٣٧/٢٤)، تفسير البغوي (٤٣١/٨).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٩٩/١٥).

مما ينقلب عليهم، إذ إن النبي ﷺ قد قَبِلَ إيمان الكثير ممن لم يرَ المعجزة، كمسلمة الفتح وغيرهم، مما دل على أن الإيمان ليس موقوفاً على النظر في المعجزات، بل من آمن بما بُعثوا به فقد صح إيمانه ولو لم ير تلك الآيات.

هذه مجمل استدالات المعتزلة العقلية، وقد تبين أن عامتها مبني على

أمرين:

١ - الإيجاب والتحريم العقليين.

٢ - نظرية معرفة الله وعدم فطريتها.

ب - الرد على الأدلة العقلية للأشاعرة ومن تبعهم، وقلبيها:

١ - قول الأشاعرة: (إن القول بفساد النظر لا يخلو ثبوته إما أن يكون

بطريق الضرورة، أو بطريق السمع، أو بطريق النظر... إلخ) يقال فيه ما يلي:

لقد تقدم البيان بأن أهل السنة لم يقولوا بفساد مطلق النظر، خصوصاً النظر الذي يتعلق بالعلوم الشرعية والاحتجاج لها، وإنما قالوا بفساد نظر معين برتبة معينة وحكم معين، وإذا كان الشأن كذلك لم يكن من المحال الاستدلال على هذا الفساد بوجه من أوجه النظر الصحيح، خصوصاً إذا كان على سبيل الإلزام لمن يقول بذلك النظر.

فأهل السنة خالفوا في جعل النظر أول واجب، وهذا وإن كان أمراً نظرياً، لكنه مبني على مسألة أخرى يرى أهل السنة أن القول فيها ضروري لا نظري، وهو القول في معرفة الله.

كما خالف أهل السنة في حكم النظر، والقول بعموم وجوبه، وكذا خالفوا في المراد بالنظر الكلامي، على ما سبق تفصيل القول فيه.

وقولهم: (ولا يجوز أن يكونوا علموا بفساد النظر بطريق النظر، لأن الشيء لا يدل بصحته على فساد نفسه) فيه مغالطة بيّنة، فإن النظر ليس دليلاً

واحداً يحكم على جملته بما حكم على فرد معيّن منه، بل هو جنس عام، فساد بعض أفراده لا يدل على فساد ما سواه، فالكلام فيه من مثل الكلام على العقل، ففساد بعض العقليات لا يدل على فسادها جميعاً، وهذا من الأمور البينة.

إذا تبين هذا فإن أهل السنة لم يستدلوا بمطلق النظر على فساد مطلق النظر حتى يقال إن الشيء لا يدل على فساد نفسه، بل استدلوا بنوع من النظر الصحيح على فساد بعض أنواع النظر، وعلى فساد حكم من الأحكام المزعومة للنظر، بجعله أول واجب، وتأثير - أو تكفير - من لم يأت به.

ومن الممكن أن يقلب هذا الدليل بأن يقال على سبيل إلزامهم باستدلالهم: إن القول بنفي ضرورة المعرفة إما أن يكون معلوماً بالضرورة، أو بالسمع، أو بالنظر.

لا يجوز أن يكون ذلك (نفي ضرورة المعرفة، والقول بنظريتها) معلوماً بطريق الضرورة؛ لأن ذلك فيما يتساوى العقلاء في معرفته، واتفاق جماعة كبيرة من العقلاء على ضرورة المعرفة يبطل أن يكون نفي ضرورتها معلوماً بطريق الضرورة. كما أن الشيء لا يدل على فساد نفسه.

وإن كان معلوماً بالنظر، فيقال: إن النظر عبارة عن ترتيب بعض المقدمات على بعض لينتج عنها حكم نظري، فتلك المقدمات إما أن تكون مبنية على علوم ضرورية أو نظرية، فإن كانت مبنية على مقدمات نظرية فإن السؤال السابق يعود جذعاً، ولا بد أن تنتهي تلك النظريات إلى ضروريات، وإلا لزم الدور وهو باطل.

وإما أن تكون تلك المقدمات ضرورية، وهذا إقرارٌ بصحة العلم الضروري، ويقال فيه ما قالوه هم من أن الشيء لا يدل على فساد نفسه، وكذلك لا يدل على فساد ما بُني عليه وكان أصلاً له، وبذلك يبطل وينقلب الاستدلال.

فإن قالوا: إن الضروريات ليست واحدة، والضرورة التي بنيت عليها مقدمات دليلنا غير الضروريات التي قلنا ببطلانها، قلنا: وكذلك النظريات من باب أولى أن لا تكون واحدة، والنظريات التي احتججنا بها على إبطال نظرياتكم وإبطال بعض أحكامها غير النظريات التي أبطلناها.

ووجه آخر في القلب، وهو أن قولهم: لا يدل الشيء على فساد نفسه، يقابل ويقلب بأن يقال: ولا تقبل شهادة الشيء لنفسه، وليس قولكم بأولى من هذا القول.

ثم إن قولهم: القول بفساد النظر لا يخلو أن يكون بطريق الضرورة أو السمع... يقال فيه: إن ما قرره أهل السنة من ضرورة وفطرية معرفة الله، والمقتضيين عدم إيجاب النظر على العموم هو مما استفاده أهل السنة من السمع، وهذا قد تقدم ذكره ضمن أدلة أهل السنة على فطرية المعرفة، وضمن الرد على أدلة الخصم، ويُنَّ أن النظر لم يأت الأمر به للعموم، بل في حق من عاند وخاصم، وبذلك يسقط وينقلب استدلالهم هذا.

٢- وأما قولهم: كل أحد قبل الاستدلال لا يدري أي الأمرين هو الهدى.

فيقال: إن هذه دعوى، ومصادرةٌ على المطلوب^(١)، فتقلب على أصحابها من باب قلب الدعاوى، فيقال: إن كل أحد قبل الاستدلال يدري أي الأمرين هو الهدى، وذلك فيما يتعلق بأصل وجود الله وربوبيته.

قال الحافظ ابن حجر: «وأما احتجاجهم بأن أحداً لا يدري قبل الاستدلال أي الأمرين هو الهدى فليس بمسلم، بل من الناس من تطمئن نفسه وينشرح صدره للإسلام من أول وهلة، ومنهم من يتوقف على

(١) المصادرة على المطلوب: نوع من أنواع الخطأ في الاستدلال، وهو جعل نتيجة الاستدلال مقدمة من مقدمات الدليل، انظر: التعريفات للجرجاني (٢١٦)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١/٣٤٥).

الاستدلال، فالذي ذكروه هم أهل الشُّق الثاني، فيجب عليه النظر ليقى نفسه النار... وأما من استقرت نفسه إلى تصديق الرسول ﷺ، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل، توفيقاً من الله وتيسيراً فهم الذين قال الله في حقهم: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ أَلَيْمَنَ وَرَزَنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ٧]، وقال: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وليس هؤلاء مقلدين لآبائهم ولا لرؤسائهم، لأنهم لو كفر آباؤهم أو رؤسائهم لم يتابعوهم، بل يجدون النفرة عن كل من سمعوا عنه ما يخالف الشريعة^(١).

٣- وأما قولهم: ما لم يكن علماً فهو شك وظن، والعلم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال.

فيقال: إن زيادتكم في حد العلم: (عن ضرورة أو استدلال) زيادة باطلة، فالعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به. وحسب، بأي طريق كان ذلك الاعتقاد، عن ضرورة أو حس أو استدلال أو غير ذلك^(٢).

وعلى التسليم بهذه الزيادة، فإننا نقول: إن أصل معرفة الله هو من القسم الأول، وهو الضرورة والفطرة، وأما تفاصيل الديانات، فإنها تؤخذ بصحيح الاستدلال، وعليه فحدكم العلم - على التسليم به - لا يخرج عما صار إليه أهل السنة، إلا أن هؤلاء قد يقصرون الاستدلال على النظر العقلي، بينما يدخل فيه أهل السنة أتباع المرسلين، والذي قد يجعله هؤلاء من التقليد المذموم.



(١) فتح الباري (١٣/٣٥١).

(٢) سبق إيراد كلام الإمام ابن حزم حول زيادة: (عن ضرورة أو استدلال) في حد العلم، فانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٢٩).

المبحث الثاني

قلب الأدلة في مسألة دليل التمانع

دليل التمانع هو من أشهر الأدلة العقلية التي استدلت بها عامة طوائف المتكلمين في إثبات وحدانية الله تعالى في خلقه وربوبيته، ونفي المثل والشريك عنه في ذلك، وقد اعتمد هذا الدليل أئمة الطوائف الكلامية، كأبي الحسن الأشعري^(١) وأبي منصور الماتريدي^(٢)، بل إن الحافظ ابن حجر قد أشار إلى احتجاج أرسطو به^(٣)، وهذا الدليل وإن كان من الأدلة العقلية، إلا أن عامة المتكلمين قد حاول أن يضفي عليه صبغة شرعية، بإيراد بعض الآيات التي جعلوها شاهدة له.

وفيما يلي بيان هذا الدليل، وذكر ما استشهدوا له به، مع مناقشة ذلك، ثم قلب دليل التمانع على المعتزلة.

● المسألة الأولى: بياض دليل التمانع.

حاصل دليل التمانع أنه لو فرض وجود ربين متماثلين، فهذا هنا احتمالان فيما يتعلق بالمُرَاد المقذور:

الاحتمال الأول: أن تتفق الإرادتان، بأن تتوارد إرادة الربين وقدرتهما على مُرَاد واحد، كأن يريدان جميعاً إحداث جسم معين، أو تحريكه، ونحو ذلك.

(١) انظر: اللمع لأشعري (٢١ - ٢٢)، رسالة إلى أهل الثغر له (١٥٦ - ١٥٧).

(٢) انظر: التوحيد للماتريدي (٢٠ - ٢١).

(٣) حيث قال - ضمن ذكره لعُيُوب الرازي - : «وسلك طريق أرسطو في دليل التمانع» انظر: لسان الميزان (٤/٤٢٨).

فعلى هذا الاحتمال يمتنع تعدد الأرباب، لأن الحال فيه لا تخلو من أحد أمرين:

- ١- أن يكون هذا المراد قد وقع بفعلهما جميعاً، فيلزم منه أن يكون المقدور المعين بين قادرين مستقلين، وهذا أمر ممتنع، كما يلزم منه أن يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى مساعدة الآخر، والافتقار عجز، وهو ممتنع في حق الرب، فتستحيل الربوبية في حقهما.
- ٢- أن يكون هذا المراد قد وقع بفعل أحدهما، وهذا أمر ممتنع أيضاً، إذ يلزم منه الترجيح بلا مرجح، لأن نسبة الممكنات إلى الإلهين ينبغي أن تكون على السوية.

فحاصل امتناع هذين الأمرين امتناع الاحتمال الأول.

والاحتمال الثاني: هو أن تتعاند وتختلف إرادتهما حول المحل الواحد، كأن يريد أحدهما أن يحيي إنساناً ويريد الآخر إماتته، أو أن يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه.

ومع هذا الاحتمال يمتنع تعدد الأرباب أيضاً، لأن الحال - ها هنا - لا تخلو من أحد ثلاثة أمور:

- ١- أن يتم مرادهما جميعاً، وهذا ممتنع؛ لاستلزامه الجمع بين الضدين.
- ٢- أن لا يتم مرادهما، وهذا يستحيل عقلاً في حال كون المرادين متناقضين؛ لاستحالة رفع النقيضين، وإن كان المرادان متعارضين تعارض ضدين، ولم يتم مراد واحد من الرئيين المفروضين، فهذا يلزم منه عجز كل منهما، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً.
- ٣- أن يتم مراد أحدهما دون مراد الآخر، وهذا يوجب العجز لمن لم يتم مراده منهما، فلا يكون رباً ولا قديماً، بل يكون الربُّ هو من تمَّ مراده.

فبطل بذلك احتمال تعدد الأرباب، وثبت أن الربَّ الخالق واحدٌ لا شريك له.

هذا حاصل نظم دليل التمانع، على اختلافٍ بين النظائر في صياغته وذكر أمثله، من إحياء وإماتة، وحرمة وسكون ونحو ذلك^(١).

- (١) حول بيان دليل التمانع، انظر - من كتب المعتزلة - : المغني لعبد الجبار (٤/٢٤٥، ٢٧٥ - ٣٠٢)، تنزيه القرآن عن المطاعن له (٢٤٣)، المختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٩٩)، ولعبد الجبار كتاب مفرد في ذلك، وسَمَّه ب - : (المنع والتمانع)، وأشار إليه في المغني (٤/٣٠٢)، ومن كتب الزيدية: حقائق المعرفة في علم الكلام لأحمد بن سليمان (١٦٣ - ١٦٤)، الخلاصة النافعة لأحمد الرضّاص (١١٢ - ١١٣)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين (١٤٥ - ١٤٦)، المعالم الدينية في العقائد الإلهية ليحيى بن حمزة (٨٧ - ٨٨). ومن كتب الأشاعرة: اللمع للأشعري (٢١ - ٢٢)، رسالة إلى أهل الثغر له (١٥٦ - ١٥٧)، الإنصاف للباقلاني (٤٩ - ٥٠)، تمهيد الأوائل له (٤٥)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٨٥)، شعب الإيمان للبيهقي (١/١٢٩)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي (١٨٨)، الإرشاد للجويني (٥٣)، لمع الأدلة له (٩٨)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٦٧ - ٧٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (١/١٠٨)، قواعد العقائد له (١٧٣)، المحرر الوجيز لابن عطية (٤/٧٨)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩١)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (٢٢٣ - ٢٢٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٣١٢ - ٣١٣)، التفسير الكبير له (٢٢/١٣٠)، معالم أصول الدين له (٧٩ - ٨٠)، غاية المرام للآمدي (١٥١ - ١٥٢)، أبحار الأفكار له (٢/٩٧)، روح المعاني للآلوسي (١٧/٢٥ - ٢٦)، شرح الصاوي على جوهره التوحيد (١٥٩). ومن كتب الماتريدية: التوحيد للماتريدي (٢٠ - ٢١)، التمهيد لقواعد التوحيد للماشي الماتريدي (٥١ - ٥٢)، شرح المقاصد للفتازاني (٢/٦٢)، شرح العقائد النسفية له (٨٧)، المسامرة شرح المسامرة لابن الهمام (٧٢ - ٧٨). وممن بين دليل التمانع من أهل السنة: شيخ الإسلام ابن تيمية، كما في: منهاج السنة النبوية (٣/٣٠٤ - ٣٠٧، ٣٣٣)، ودرء تعارض العقل والنقل (٩/٣٥٥)، وشرح العقيدة الأصهبانية - ت: د السعوي (١/١٠٣، ١١٥ - ١١٩)، وابن كثير كما في تفسيره (٥/٤٩١)، وابن أبي العز كفا في: شرح العقيدة الطحاوية - المكتب الإسلامي (٧٨ - ٧٩).

ومما يلاحظ أن عامة من ذكر هذا الدليل من المتقدمين لم يذكر الاحتمال الأول، وهو احتمال اتفاق الإرادتين، واقتصروا في ذكر الدليل على احتمال الاختلاف^(١).

وإنما ذكره من ذكره من المتأخرين دفعاً لشبهةٍ أوردت على دليل التمانع، ألا وهي احتمال اتفاق الإلهين في إرادتهما^(٢)، فمن المتكلمين من أورد هذه الشبهة ورد عليها مع عدم إيراد هذا الاحتمال ضمن نظم الدليل^(٣)، ومنهم من زاد هذا الاحتمال وأدرجه ضمن تقرير الدليل^(٤)، ومنهم من أفرد احتمال الاتفاق كبرهان مستقل، وأسماه: دليل التوارد^(٥).

ومما أجيب به على احتمال الاتفاق - غير ما ذكر ضمن الدليل - أن يقال: إذا قدر اتفاقهما، فهل الاختلاف ممتنع عليهما أو ممكن؟

فإن كان ممتنعاً كان ذلك عجزاً في قدرتهما، فانتفت الربوبية عنهما.

وإن كان ممكناً، فالإمكان - ها هنا - في حكم الوقوع، فكل ما دل وقوعه على العجز دل جوازه على مثله؛ إذ إن من اعتقد جواز لحوق النقص بالله تعالى كان كمن اعتقد قيام ذلك النقص به سبحانه، فإذا كان الجواز في حكم الوقوع فإننا نرجع إلى التقسيم السابق في دليل التمانع.

(١) انظر على سبيل المثال: اللمع للأشعري (٨)، التوحيد للماتريدي (٢٠ - ٢١).

(٢) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٢٥).

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني (٥٠)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٨٥)، الإرشاد للجويني (٥٣ - ٥٤).

(٤) انظر: الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي (١٨٨)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٥١ - ٥٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩٢)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (٢٢٣ - ٢٢٥)، التفسير الكبير للرازي (٢٢/١٣٠)، المعالم الدينية في العقائد الإلهية ليحيى بن حمزة (٨٧ - ٨٨).

(٥) انظر: شرح المقاصد للفتازاني (٢/٨٥)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (١٥٩).

وبعبارة مقاربة يُقال: إنه مما يعلم بالضرورة أن كل ما كان ممكناً فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، فإذا قلنا: إن الاختلاف لم يقع، ولكنه ممكن، فهذا يعني أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، لكن المحال قد لزم من فرض وقوعه - كما سبق في دليل التمانع - فبطل هذا الفرض، وبذلك يبطل احتمال الاتفاق^(١).

(١) انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٨٥)، الإرشاد للجويني (٥٤)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٦٧ - ٧٨)، نهاية الإقدام (٩٤ - ٩٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٣١٦)، التفسير الكبير له (١٣٠/٢٢). ولهم في الجواب عن احتمال الاتفاق طرق أخرى غير ما سبق، انظر للأهمية: منهاج السنة النبوية (٣/٣٠٦ - ٣٠٨، ٣١٨ - ٣٢٠، ٣٢٨ - ٣٢٩)، درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٣٨، ٣٥٦ - ٣٥٨)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/١٠٣، ١١٥ - ١١٩)، الصفدية (١/٩٢ - ٩٤)، وانظر كذلك: الإنصاف للباقلاني (٥٠)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي (١٨٨)، الإرشاد للجويني (٥٣)، لمع الأدلة له (٩٩)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٦٧ - ٧٨)، المحرر الوجيز لابن عطية (٤/٧٨، ١٥٤)، التمهيد لقواعد التوحيد للماشي الماتريدي (٥٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩٢ - ٩٥)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (٢٢٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٣١٣ - ٣١٥)، تفسير أبي السعود (٦/٦١)، المعالم الدينية في العقائد الإلهية ليحيى بن حمزة (٨٧ - ٨٨)، روح المعاني للآلوسي (١٧/٢٥)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (١٥٩).

وبهذا يتبين ضعف ما ذهب إليه أبو الوليد ابن رشد، حيث قدح في دليل التمانع، واعتبره من تكلف الأشاعرة، ومحل القدح عنده أنه رأى أن الأشاعرة لم يذكروا في سياقهم لهذا الدليل إلا احتمال الاختلاف بين الآلهة، وأنه من المحتمل فرض الاتفاق بينها، وأن هذا الفرض مما يضعف الدليل (انظر: الكشف عن مناهج الأدلة ١٢٥ - ١٢٦)، والواقع - كما ترى من المراجع السابقة - أن الأشاعرة قد أوردوا هذا الاحتمال، وأجابوا عليه من قبل وجود ابن رشد، فضلاً عن أتى بعده، وحتى الذين تركوا إيراد هذا الاحتمال، فإنما تركوا ذلك - كما قال شيخ الإسلام - لأنهم «علموا أن وجوب اتفاقهما في الإرادة يستلزم عجز كل منهما، كما أن تمانعهما يستلزم عجز كل منهما، فمنهم من أعرض عن ذكر هذا التقرير لأن مقصوده أن يبين أن فرض اثنين يقتضي =

ومن المصنِّفين من ذكر دليل التمانع بطريقة أخرى قد لا تحتتمل هذا الاعتراض، وهي: أنه لو فرض أن للعالم ربَّين، فإما أن يقدر أحدهما على كتمان شيء من صاحبه، أو لا يقدر.

فإن قدر أحدهما على كتمان شيء من صاحبه كان علم كل واحد منهما ناقصاً ومتناهيًا، وكذلك قدرته، وذلك نقص، فبطل أن يكونا ربين.

وإن لم يقدر أحدهما على كتمان شيء من صاحبه، كانت قدرتهما ناقصة متناهية، وذلك نقص كما تقدم، ويبطلان الاحتمالين يبطل الفرض الأول من أن للعالم ربين، فلا يثبت إلا رب واحد^(١).

● المسألة الثانية: مناقشة دلائل التمانع.

لقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله أن دليل التمانع الذي ذكره المتكلمون دليلٌ عقلي صحيح، مؤدٌ للغرض، والذي هو إبطال وجود خالق مع الله، فقد قال رحمته الله ضمن رده على بعض الإيرادات على هذا الدليل: «الذي ذكره النُّظار عن المتكلمين - الذي سموه دليل التمانع - برهانٌ تام على مقصودهم - وهو: امتناع صدور العالم عن اثنين - ... إلى أن قال: بل هو برهان صحيح عقلي، كما قدَّره فحول النُّظار»^(٢).

= عجز كل منهما، فإذا قيل: إن أحدهما لا يمكنه مخالفة الآخر، كان ذلك أظهر في عجزه، ومنهم من بيَّن ذلك» (منهاج السنة النبوية ٣/٣٠٦)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/١١٩)، والغريب في الأمر أن ابن رشد نفسه قد أجاب عن هذا الاعتراض بنحو أجوبة الأشاعرة - كما في الكشف عن مناهج الأدلة (١٢٥) - (١٢٦) - وقد أورد شيخ الإسلام ابن تيمية كلام ابن رشد بتمامه وأجاب عليه، وبين أن هذا الإيراد لا يقدر في دليل التمانع، ولا في يقينته، كما في: درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٥١ - ٣٥٩، ٣٦٨ - ٣٦٩).

(١) انظر: التبصير في الدين للإسفرائيني (١٣١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٥٤)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٣/٣١٢ - ٣١٣)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/١٠٣، ١١٩)، شفاء العليل لابن القيم - دار الفكر (١٥٠).

وإنما يرد القصور عند المتكلمين في احتجاجهم بهذا الدليل من عدة وجوه:

- ١- خطوهم في الاحتجاج، وذلك حينما احتجوا للدليل التمانع في الربوبية بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، والأصح أن هذه الآية قد وردت في التمانع في الألوهية، وسيأتي بإذن الله مزيد بيان لهذا.
- ٢- أن هذا الدليل - مع صحته - لا يوصل إلى أكثر من إثبات خالق للعالم، ولكنه لا يثبت أن الله تعالى هو الخالق.
- ٣- أن دليل التمانع في الربوبية غايته إثبات أمر متفق على أصله بين الخلق، وهو إثبات ربوبية الله تعالى، وهذا مبني على فهمهم القاصر للتوحيد، حيث لم يفهموا من التوحيد إلا توحيد الربوبية، فاعتقدوا أن التوحيد الذي بينه القرآن، ودعت إليه الرسل هو توحيد الربوبية الذي قرروه، وفسروا الإله بالقادر على الاختراع، وهذا غلط منهم في فهم حقيقة التوحيد، فإن المشركين لم ينكروا أصل توحيد الربوبية، بل أقروا بأن الله هو الخالق الرازق، وإنما كان شركهم في توحيد العبادة، والذي هو الغاية العظمى التي نزلت بها الكتب، ودعت إليه الرسل عليهم الصلاة والسلام، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «ومقصود القرآن توحيد الإلهية، وهو مستلزم لما ذكره من غير عكس، ولهذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلم يقل: لو كان فيهما آلهان، بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم ينزع أحد في أن الله إله حق، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلهاً مع كونه مملوكاً له»^(١).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٦٩ - ٣٧٠)، وانظر: المرجع السابق (٩/٣٤٣ - ٣٤٥، ٣٦٩، ٣٧٧ - ٣٧٨)، منهاج السنة النبوية (٣/٣١٣، ٣٣٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٤)، (٣/٩٨)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦٠)، =

٤- ومن الخطأ في تقرير هذا الدليل أن بعضهم قد أدخل شيئاً من البدع أو الألفاظ المجملة ضمن نظمه لدليل التمانع، أو ضمن جوابه عن الاعتراضات الواردة عليه، مثل شبهة التجسيم، ونفي الصفات، ومن ذلك قول القاضي عبد الجبار المعتزلي ضمن سياقه لدليل التمانع: «... فلم يبق إلا الوجه الثالث، وهو أن مراد أحدهما [أي الإلهين المفروضين] يوجد دون مراد الآخر، فيجب أن يكون هو الأقدر، ولا يصح أن يكون أقدر من صاحبه إلا ويجب كون صاحبه متناهي المقدور، وذلك يوجب كونه قادراً بقدرة حالّة فيه، وفي هذا إيجاب كونه جسماً مُحدّثاً^(١)، فأقحم نفي صفات المعاني بشبهة التجسيم ضمن سياقه لدليل التمانع، وقد سبق التفصيل في شبهة التجسيم وبيان بطلان الاحتجاج بها.

كما أن الأشاعرة قد أدخلوا ضمن تقريرهم لدليل التمانع القول بنفي الصفات الذاتية الخبرية، كالوجه واليدين، حيث زعموا أن هذه الصفات أبعاض وأجزاء، ولو كانت ثابتة لله لكان لكل منها علم وقدرة وحياة، ثم فرضوا التمانع بين هذه الصفات التي سمّوها أبعاضاً وأجزاء^(٢)، وقد تقدم نقاش تلك الشبهة وقلبها في مبحث التركيب والتجسيم.

● المسألة الثالثة: بياح أدلة المتكلمين على دليل التمانع، ومناقشتها^(٣).

ذكر المتكلمون أن دليل التمانع الذي قرروه قد وردت له شواهد من

= بيان تلبس الجهمية (١/٤٧٨ - ٤٧٩)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٩٨ - ١٠٢، ١٠٥) قاعدة في المحبة لشيخ الإسلام (١٤ - ١٥)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز - المكتب الإسلامي (٧٩).

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٤/٢٧٥)، وانظر كذلك: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني (٢٢٢)، الإرشاد للجويني (٥٦)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩٣)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٣١٣).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي (٧٥)، الإرشاد للجويني (٥٢ - ٥٣).

(٣) مما يلزم بيانه في هذا المقام أن مناقشة تلك الأدلة ليست من جنس قلب الأدلة =

القرآن، ومما ذكروه في ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فعامة من تكلم عن دليل التمانع من المتكلمين يورد هذه الآية على أنها مقررة لدليل التمانع في الربوبية، وهي أشهر ما يستدلون به في هذا المقام^(١).

قال ابن عطية^(٢): «بَيَّنَّ تعالى أمر التمانع بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا

= الذي استعمل في عامة مباحث هذه الرسالة، إذ الأصل في استخدام قلب الدليل هو بيان دلالة على نقيض ما ادعاه من استدله، فيتضمن ذلك إبطال قوله، وليس الحال كذلك ها هنا، لما تقدم بيانه من صحة دليل التمانع في الجملة، فضلاً عن صحة ما استدل به عليه، وهو إثبات ربوبية الخالق سبحانه، وإنما المراد ها هنا بيان أن ما استدلوا به لهذا الدليل - وبالخصوص الدليل الأول - إنما يدل على التمانع في الألوهية المتضمن لثبوت الألوهية والربوبية، لا على تمناع الربوبية فحسب كما هي طريقة المتكلمين، وسواء أطلق على ذلك قلب أو لم يطلق، فلا مشاحة في الاصطلاح.

(١) انظر من كتب التفسير: تفسير القرطبي (١١/٢٧٩)، زاد المسير لابن الجوزي (٥/٣٤٥)، تفسير السمعاني (٣/٣٧٤)، المحرر الوجيز لابن عطية (٤/٧٨)، تفسير أبي السعود (٦/٦١)، فتح القدير للشوكاني (٣/٤٠٢)،

وانظر كذلك: اللمع للأشعري (٢٢)، التوحيد للماتريدي (٢٠ - ٢١)، الإنصاف للباقلاني (٤٩ - ٥٠)، شعب الإيمان للبيهقي (١/١٣٠)، التبصير في الدين للإسفرائيني (١٣١)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي (١٨٩)، الإرشاد للجويني (٥٥)، لمع الأدلة له (٩٩)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٦٧ - ٧٨)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٥٢)، قواعد العقائد للغزالي (١٧٣)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (٢٢٤)، شرح المقاصد للفتازاني (٢/٦٣).

(٢) هو عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن غالب بن تمام بن عطية، أبو محمد الغرناطي القاضي، كان فقيهاً عالماً بالتفسير والأحكام والحديث والفقه والنحو واللغة والأدب، ألف كتابه الوجيز في التفسير، توفي سنة ٥٤٠هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/٥٨٧)، بغية الوعاة (٢/٧٣).

اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴿٢٢﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وذلك بأنه كان ينبغي بعضهم على بعض، ويذهب بما خلق، واقتضاب القول في هذا: أن الإلهين لو فُرِضا فوق بينهما الاختلاف في تحريك جرم وتسكينه، فمحال أن تتم الإرادتان، ومحال أن لا تتم جميعاً، وإذا تمت الواحدة كان صاحب الأخرى عاجزاً، وهذا ليس بإله، وجواز الاختلاف عليهما بمنزلة وقوعه منهما^(١).

والكلام عن هذه الآية على مقامين: بيان المعنى الصحيح للآية، وبيان خطأ تفسير المتكلمين لها.

أما المعنى الصحيح للآية: فبالنظر إلى سياقها، نجد أنها قد وردت ضمن تقرير وجوب أفراد الله بالعبادة، حيث سبقها بيان عبادة أهل السماوات من الملائكة لله، ثم تلا ذلك الإنكار على المشركين في صرفهم العبادة لغير الله، وأنهم صرفوها لآلهة لم تتصف بصفات الربوبية، مما لزم عنه عدم استحقاقها للعبادة بوجه من الوجوه، فقد قال تعالى قبل هذه الآية: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ١٩-٢٢].

كما قال سبحانه بعدها بآية: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الأنبياء: ٢٤].

فالسباق بين في أن الغاية الأولى منه هي الإنكار على المشركين في شركهم بالعبادة، وتقرير توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، لا أنها مقتصرة على توحيد الربوبية كما هو الحال في دليل التمانع.

وهذا المعنى هو ما فهمه أهل السنة من هذه الآية.

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكاب العزيز (٤/٧٨).

فقد قال الإمام ابن جرير الطبري رحمته الله في تفسيره لها: «يقول تعالى ذكره: لو كان في السماوات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق الأشياء، وله العبادة والألوهية التي لا تصلح إلا له (لَفَسَدَتَا) يقول: لفسد أهل السماوات والأرض (فسبحان الله [رب العرش] عما يصفون) يقول جل ثناؤه: فتنزبه لله وتبرئه له مما يفترى به عليه هؤلاء المشركون به من الكذب»^(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والمقصود هنا أن في هذه الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى؛ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة، فإنه سبحانه هوالمعبود المحبوب لذاته، كما أنه هو الرب خالق بمشيئته... ولهذا قال الله في فاتحة الكتاب: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] وقدم اسم الله على اسم الرب في أولها حيث قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: ١٠]، فالمعبود هو المقصود المطلوب المحبوب لذاته، وهو الغاية والمعين، وهو الباري المبدع الخالق، ومنه ابتداء كل شيء، والغايات تحصل بالبدايات، والبدايات بطلب الغايات، فالإلهية هي الغاية، وبها تتعلق حكمته، وهو الذي يستحق لذاته أن يعبد ويحب ويحمد ويمجد، وهو سبحانه يحمد نفسه، ويشي على نفسه، ويمجد نفسه، ولا أحد أحق بذلك منه حامداً ومحموداً»^(٢).

(١) تفسير الطبري (١٨/٤٢٥).

(٢) منهاج السنة النبوية (٣/٣٣٤ - ٣٣٥)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/١٤)، (٤٦٦/٨)، (٩/٣٧٢ - ٣٧٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/٢٤، ٥٥)، (٢/٤٠٤)، (٥/٥١٥)، (١٠/٦٠٧)، (٢٢/٣٩٨)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦١)، الجواب الصحيح (٦/٣٦)، قاعدة في المحبة (١٥).

وقال ابن القيم رحمته: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢] فإن قوام السماوات والأرض والخليقة بأن تؤله الإله الحق، فلو كان فيهما إله آخر غير الله لم يكن إلهاً حقاً؛ إذ الإله الحق لا شريك له، ولا سمي له، ولا مثل له، فلو تألّفت غيره لفسدت كل الفساد بانتفاء ما به صلاحها؛ إذ صلاحها بتأله الإله الحق، كما أنها لا توجد إلا باستنادها إلى الرب الواحد القهار، ويستحيل أن تستند في وجودها إلى ربين متكافئين، فكذاك يستحيل أن تستند في بقائها وصلاحها إلى إلهين متساويين^(١).

وأما خطأ تفسير المتكلمين لهذه الآية، فكما سبق أن المتكلمين قد فسروها بدليل التمانع المتقدم، وفي هذا التفسير قصور وخطأ لعدة أمور:

١- دلالة السياق، فكما تقدم أن سياق الآية كله في الكلام عن توحيد الألوهية، وإنكار الشرك فيه^(٢)، وليس مقصوداً على توحيد الربوبية كما هو مقتضى دليل التمانع.

٢- دلالة لفظ (الآلهة) في الآية يدل على أن المراد بها هو توحيد الألوهية والعبادة، وليس قاصراً على توحيد الربوبية، وإلا لقال في الآية: (أرباب)^(٣)، ويؤيد هذا:

(١) طريق الهجرتين (٩٩)، وانظر: الصواعق المرسله (٢/٤٦٤)، إغاثة اللهفان (٢/١٣٥، ١٣٦)، الجواب الكافي (١٤٢ - ١٤٣)، مفتاح دار السعادة (٢/١١)، جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/٧٥).

(٢) انظر: شفاء العليل لابن القيم - دار الفكر (٢٦٨)، مع ما سيأتي من مراجع هذه المسألة.

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة (٢/١١)، مع أنه لو قال (أرباب) لما تعين حملها على الربوبية دون الألوهية، كما قال الله تعالى في سورة يوسف: ﴿يَصْغِي السَّجِينِ وَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَرَأَيْتَ إِذْ أُنزِلَ الْفَهَارُ ﴿٦٦﴾ مَا تَقْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاءُكُمْ مَا أُنزِلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [يوسف: ٣٩ - ٤٠] قال الطبري: «يقول: =

٣- أن المشركين - الذين جاءت هذه الآيات في الإنكار عليهم - لم يكونوا منكرين لما دل عليه دليل التمانع المذكور، فلم يكونوا يثبتون خالقاً متصرفاً في الكون مع الله، وإنما كان شركهم الأعظم في صرف العبادة لغير الله، فهم مقرون بأصل الربوبية، و«الآية دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا، وإن إثبات ريبين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم، ولا أثبت أحد إلهين متماثلين، ولا متساويين في الصفات ولا في الأفعال، ولا أثبت أحد قديمين متماثلين، ولا واجبي الوجود متماثلين»^(١)، والله تعالى قال في نفس الآية بعد ذكر هذا البرهان: ﴿فَسَبِّحْنَا اللَّهَ رَبَّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فنزه نفسه - سبحانه - عما وصفه به المشركون، وكما سبق أن المشركين لم يصفوا الله بوجود شريك له في الخلق والتدبير - كما هو مقتضى دليل التمانع - مما دل على خطأ تفسير الآية بدليل التمانع.

٤- أن الفساد المذكور في الآية يختلف عن الفساد المذكور في دليل التمانع، وبيان ذلك: أن الفساد الذي عناه المتكلمون في دليل التمانع قصدوا به عدم وجود العالم أصلاً^(٢)، وليس هذا هو الفساد المذكور في الآية، بل المراد بالفساد في الآية فساد السماوات والأرض بعد وجودهما، وهو ضدُّ الصلاح، «وصلاح الشيء هو حصول كماله الذي

= أعبادة أرباب شتى متفرقين وآلهة لا تنفع ولا تضر، خيرٌ أم عبادة المعبود الواحد الذي لا ثاني له في قدرته وسلطانه» تفسير الطبري (١٦/١٠٤)، فحملها على الربوبية دون الألوهية في آية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] مع التصريح بالألوهية حمل باطل.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٤٤)، وانظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٩١)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٧٨ - ٧٩).

(٢) انظر: شرح المقاصد للفتازاني (٢/٦٣)، شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (٦٠ - ٦١)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (١٦٠).

به تحصل سعادته، وفساده بالعكس^(١)، ولو كان الفساد الذي ذكره المتكلمون هو المقصود بالآية لقال الله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لم توجدا، أو لم تخلقا، أو لعدمتا، ونحو ذلك، مما دل على أن الآية لا تدل على دليل التمانع الذي ذكره المتكلمون، بل إن الفساد - بالمعنى الذي ذكره - لا يعرف في اللغة، فقد ذكر أهل اللغة أن الفساد نقيض الصلاح^(٢)، وليس نقيض الوجود، كما أن إطلاقات الفساد في القرآن على اختلاف مواردها ومراداتها لم تُطلق على عدم الوجود^(٣)، مما دل على خطئهم في تفسيرها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله عن هذه الآية: «هذه الآية ليس المقصود بها ما يقوله من يقوله من أهل الكلام من ذكر دليل التمانع الدال على وحدانية الرب تعالى، فإن التمانع يمنع وجود المفعول، لا يوجب فساده بعد وجوده، وذلك^(٤) يُذكر في الأسباب والبدايات التي تجري مجرى العلل الفاعلات، والثاني^(٥) يذكر في الحكم والنهيات التي تذكر في العلل التي هي الغايات، كما في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفَاتِحَةُ: ٥]، فقدم الغاية المقصودة على الوسيلة الموصلة^(٦).

- (١) درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٧٢).
- (٢) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٢/٢٥٧)، لسان العرب (٣/٣٣٥)، القاموس المحيط (٣٩١).
- (٣) انظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لابن الجوزي (٤٧٠).
- (٤) يعني دليل التمانع عند المتكلمين.
- (٥) يقصد ما دلت عليه الآية.
- (٦) اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥١٥)، منهاج السنة النبوية (٣/٣٠٤)، درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٧١)، قاعدة في المحبة لشيخ الإسلام (١٥)، إغاثة اللهفان (٢/١٣٦)، الجواب الكافي (١٤٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز - المكتب الإسلامي (٨٧)، =

٢- ومما استدلل به بعضهم على برهان التمانع، قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَعُوا إِلَيْكَ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢].
وفي هذه الآية قولان عند علماء السلف والخلف، من أهل السنة وغيرهم:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿لَأَبْتَعُوا إِلَيْكَ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢] أي بعبادته والتقرب والتزلف إليه وسؤاله^(١).

والثاني: ﴿لَأَبْتَعُوا إِلَيْكَ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢] بالممانعة والمغالبة في الملوك، ليزيلوه عن ملكه، كفعل ملوك الدنيا^(٢).

وعلى القول الثاني فقد جعله بعضهم شاهداً على دليل التمانع^(٣).

والكلام على هذه الآية ودلالاتها على برهان التمانع دون الكلام على

= الأرواح النوافح حاشية على العلم الشامخ للمقبلي (٣٠٢)، ومن أشار إلى الفرق بين الفسادين من المتكلمين: ابن الهمام الحنفي، كما في المسامرة شرح المسامرة لابن الهمام (٧٢).

(١) ممن اختار هذا القول: الإمام الطبري، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو ظاهر اختيار ابن القيم، كما اختاره ابن كثير، وابن أبي العز، انظر: تفسير الطبري (١٧/٥٤٣ - ٥٤٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/١٢٤، ٥٧٧)، جامع الرسائل له (١/٢٢ - ٢٣)، درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٥٠)، الصواعق المرسلّة (٢/٤٦٢)، تفسير ابن كثير (٥/٧٨)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٨٧).

(٢) ممن اختار القول الثاني: البغوي، والسمعاني، وأبو السعود، والشوكاني، والشنقيطي، وعليه جمهور المتكلمين، انظر: تفسير البغوي (٥/٩٥)، تفسير السمعاني (٣/٢٤٣)، تفسير أبي السعود (٥/١٧٤)، فتح القدير للشوكاني (٣/٢٣٠)، أضواء البيان (٣/١٥٨ - ١٥٩).

(٣) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية (٣/٤٥٩)، التفسير الكبير للرازي (٢٠/١٧٤)، تفسير أبي حيان (٦/٣٧).

سابقتها، فإنه - وإن كان القول بدالاتها على الألوهية أظهر^(١) - إلا أن القول الثاني قول وجيهٌ مُحتمَل^(٢)، ولهذا ذهب إليه جمع من أهل السنة كما سبق.

٣- كما استدل بعضهم بقوله تعالى: ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وهذه الآية قد تضمنت الاستدلال على انتفاء ربوبية غير الله تعالى، وقد بين الإمام ابن كثير رحمته دلالتها بقوله: «لو قُدِّرَ تعدد الآلهة، لانفرد كل منهم بما يخلق، فما كان ينتظم الوجود، والمشاهد أن الوجود منتظم متسق، كل من العالم العلوي والسفلي مرتبط ببعضه ببعض في غاية الكمال: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ﴾ [الملك: ٣]، ثم لكان كل منهم يطلب قهر الآخر وخلافه، فيعلو بعضهم على بعض»^(٣).

ولم تختلف أقوال المفسرين في بيان دلالتها على هذا المطلوب من إثبات ربوبية الله تعالى ونفي الشريك عنه في الخلق والتدبير، واعتبرها جمعٌ منهم دالةً على برهان التمانع في الربوبية^(٤)، إلا أنه يشار إلى أمرين مهمين

-
- (١) ولذا اكتفى بذكره الإمام الطبري، ولم يذكر القول الآخر، كما في تفسيره (١٧/٥٤٣ - ٥٤٤)، وتبعه على ذلك الإمام ابن كثير، كما في تفسيره، تفسير ابن كثير (٧٨/٥). وحول بيان أدلة الرجحان لهذا القول، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/١٢٤، ٥٧٧)، جامع الرسائل له (١/٢٢ - ٢٣)، درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٥٠ - ٣٥١)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٨٧).
- (٢) انظر: تفسير السعدي (٤٥٨).
- (٣) تفسير ابن كثير (٥/٤٩١)، وانظر: تفسير الطبري (١٩/٦٦)، تفسير البغوي (٥/٤٢٧)، الصواعق المرسله (٢/٤٦٣)، أضواء البيان (٥/٣٥١).
- (٤) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٩١ - ٩٢)، المحرر الوجيز لابن عطية (٤/١٥٤)، =

فيما يتعلق بهذه الآية، والآية التي قبلها - على القول بدلالاتها على الممانعة والمغالبة - وهما:

- ١- أن الأمر الفاسد المذكور في هاتين الآيتين هو فسادٌ مُقَدَّرٌ بعد الوجود، بخلاف الفساد المذكور في دليل التمانع، فإنه فساد قصدوا به عدم وجود العالم أصلاً، وقد تقدم تفصيل ذلك ضمن الكلام عن الآية الأولى.
- ٢- أن ما جاء في الآيتين من تقرير لربوبية الله تعالى إنما يراد به إلزام المشركين بلازم تلك الربوبية، على طريقة القرآن من الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية، ومحااجة من أقر بأصل ربوبية الله - من أهل الإشراك - باستحقاقه وَحْدَهُ للعبادة والألوهية كما انفرد بالخلق والربوبية^(١)، بخلاف من جعل الغاية من الآيتين مجرد إثبات ربوبية الله، وانفراده بالخلق، فإن هذا أمر لا ينكره من نزلت فيهم هذه الآيات، بدليل قوله تعالى قبل الآية الثالثة: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَنفَعُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنْ يَدْعُو مَلَكَتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ - ٨٩]، فتبين أن المراد بإثبات الربوبية في هذه الآية إلزامهم بلازمها، من إفراده بالقصد والطلب، مع ما يتضمنه ذلك من الإقرار بالربوبية، لا مجرد إثبات ربوبيته، والله أعلم.

= تفسير ابن كثير (٥/ ٤٩١)، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته دلالة هذه الآية على ربوبية الله، وأنها قد اشتملت على برهانين مستقلين يدلان على بطلان ربوبية غيره، فانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٦٩ - ٣٧٠)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ١٢٤ - ١٣٤).

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ١٠٦، ١١٣).

● المسألة الرابعة: قلب دليل التمانع على المعتزلة.

لقد كانت المعتزلة من أشهر الفرق التي اعتمدت دليل التمانع برهاناً على ربوبية الله، ونفي الشبيه والمثيل عنه في خلقه، حيث استوردوا في تقرير هذا الدليل، والجواب عن الاعتراضات حوله، ضمن تقريرهم للأصل الأول من أصولهم، وهو التوحيد^(١).

ومع ذلك فلما تكلم المعتزلة عن الأصل الثاني عندهم - وهو أصل العدل - تعرضوا للكلام عن مسألة: خلق أفعال العباد - وهي من فروع الكلام على ربوبية الله وتقديره - فقرروا فيها ما يناقض دليل التمانع، حيث تبنا القول بأن أفعال العباد غير مخلوقة لله، وأن العباد هم الذين أحدثوها وأوجدوها بمحض قدرتهم.

قال القاضي عبد الجبار: «اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد - من تصرفهم وقيامهم وعودهم - حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا مُحدث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومُحدثها، فقد عظم خطؤه»^(٢).

(١) انظر: المغني لعبد الجبار (٤/٢٤٥، ٢٧٥ - ٣٠٢)، تنزيه القرآن عن المطاعن له (٢٤٣)، المختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٩٩)، وكما سبق فإن لعبد الجبار كتاباً كاملاً عن دليل التمانع.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٣/٨)، وانظر: المرجع السابق (٨/٨ - ١٦، ٤٣، ٢٨٣) (٩/١٥ - ١٩، ٩٥)، وشرح الأصول الخمسة له (٣٣٢ - ٣٤٠)، والمختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/٢٠٢، ٢٠٨)، وقد تبهم على ذلك الزيدية، انظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الحميد للقاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١١٨)، كتاب فيه معرفة الله (٢/٧١)، وكتاب الرد والاحتجاج على محمد بن الحسن بن الحنفية في الجبر، كلاهما ليحيى بن الحسين بن القاسم، ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢/١٥٠ - ١٥٣)، =

بل إنه قد صرح بما ينقض دليل التمانع من أصله، وذلك حينما قرر «أن غير الله تعالى قد يجوز أن يكون خالقاً، ويوصف بذلك» و«أن الحركة المُكْتَسَبَةُ مخلوقةٌ، فيجب أن يكون لها خالق، وخالقها قد يكون الإنسان، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى»^(١) ثم لم يلبث أن صرح بـ«أن كون القديم تعالى مخترعاً ومُحدِثاً لم يثبت أنه مما يختص به، ولا يشركه فيه غيره، بل قد دللنا على أن غيره يشركه فيه»^(٢).

وللكلام عن هذه المسألة بسط ليس هذا موضعه، حيث كانت من أقدم وأشهر المسائل التي خالف فيها أهل الاعتزال، ولذا اشتهر رد أئمة السلف عليهم فيها^(٣)، وإنما المراد هنا بيان انقلاب دليل التمانع على المعزلة ومن قال بقولهم كالزيدية، ذلك أن دليل التمانع قد استدلوا به لنفي الخالق مع الله، وإثبات تفرده بخلق كل شيء، والرد على من خالف في ذلك، من الثنوية القائلين بخالقيين، أو النصاري في قولهم بالتثليث، أو غيرهم^(٤)،

- = و: النجاة، لأحمد بن يحيى - ت إمام حنفي (١١٩)، وإنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/٢٦٠، وما بعدها).
- (١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٨/٢٨٣).
- (٢) المرجع السابق (٨/٢٩٨).
- (٣) انظر: خلق أفعال العباد للإمام البخاري، فقد صنّفه للرد على هذه البدعة، وانظر مقدمة محققه د. فهد الفهيد (١/٢٩٣ - ٣١٩)، السنة للخلال (٣/٥٢٦ - ٥٦١)، الشريعة للأجري (٢/٦٩٦ - ٨١٤)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لللالكائي (٣/٥٨٩) - (٤/٨٧٢)، الحجّة في بيان المحجّة لقوام السنة الأصهباني (٢/١٣ - ٧٠)، وانظر الجزء الثامن من مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، وشفاء العليل لابن القيم، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير، والعلم الشامخ للمقبلي، الأنفاس الرحمانية اليمنية في أبحاث الإفاضة المدنية للأمير الصنعاني (٢٥٩ - ٣٣٤)، المعزلة وأصولهم الخمسة - د عواد المعثق (١٦٨ - ١٩١).
- (٤) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٩٩).

فهذا الاستدلال ينقلب عليهم فيما قرروه من أن الإنسان هو المُحدِّثُ والخالقُ لأفعاله، وأن أفعال العباد غير داخلة في عموم خلق الله.

فإن الإقرار بربوبية الله يناقض القول بخروج أفعال العباد من عموم خلقه ومشيتته، وهذا التناقض الواقع بين التقرير بالتوحيد، والتكذيب بالقدر هو ما عناه ابن عباس رضي الله عنهما بقوله: «الإيمان بالقدر نظام التوحيد، فمن آمن بالله وكذب بالقدر كان تكذيبه بالقدر نقضاً لتوحيده»^(١).

وبيان انقلاب دليل التمانع على المعتزلة بأن يقال لهم:

لقد قررتم في مذهبكم أن الله لم يخلق أعمال العباد، ولم يردّها، وعلى هذا فالإنسان الكافر يقال فيه على أصلكم: إن الله قد أراد منه الإيمان، وإبليس أراد منه الكفر.

فلا يجوز أن تتحقق الإرادتان، ولا أن تنتفيا؛ لما تقدم مراراً.

ولم يتم مراد الله لأن هذا خلاف الواقع، وإنما تم مراد إبليس، فعلى ما قرروه في دليل التمانع فإن الربوبية في هذه الحالة منتفية عن الله، ثابتة لإبليس، تعالى الله وتقدس.

قال الشيخ يحيى العمراني: «فالقدرية لا يتم ما يريد إلههم؛ لأنه أراد الإيمان من الكافر، والطاعة من العاصي، وأراد إبليس من الكافر الكفر، ومن العاصي المعصية، فلم يتم ما أراد الله، وتم ما أراد إبليس، فعلى مقتضى قولهم أن المستحق للإلهية هو إبليس دون الله، ويتعالى الله عن ذلك

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في السنة (٤٢٢/٢) (ح ٩٢٥)، والفريابي في القدر (١٥٩ - ١٦٠) (ح ٢٠٥)، والآجري في الشريعة (٢/ ٨٧٥ - ٨٧٦) (ح ٤٥٦)، والطبراني في الأوسط (٤/ ٤٥) (ح ٣٥٧٣)، وابن بطة في الإبانة الكبرى - ت: الأثيوبي (٢/ ١٥٨ - ١٥٩) (ح ١٦١٨)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (ج ٤/ ص ٦٧٠) (ح ١٢٢٤).

عُلُوًّا كَبِيرًا^(١).

ويروى في ذلك مجادلة حصلت بين قدريّ ومجوسي، وذلك أن قدرياً قال لمجوسيّ: ما لك لا تسلم؟ فقال المجوسي: حتى يريد الله، فقال القدري: قد أراد الله، ولكن إبليس اللعين لا يدْعُكَ، فما كان من المجوسي إلا أن احتج على القدري بالتمانع، حيث قال له: إن كان الله يريد إسلامي ولم يردّه إبليس، فكان الذي أرادّه إبليس دون ما أرادّه الله، فأنا مع أقوامها، فهت القدري^(٢).

وبعبارة أشمل، يقال في قلب التمانع عليهم:

إذا أراد الإنسان أن يُحَدِّثَ فِعْلاً ما، سواءً في نفسه أو غيره، فلما أن يكون الله قادراً على إرادة نقيض مراد هذا الإنسان أو لا.

فإن لم يكن قادراً كان هذا قدحاً في ربوبية الله، فيبطل كونه ربّاً.

وإن كان قادراً، فلما أن يتم مرادهما، وهو ممتنع لاستلزامه الجمع بين النقيضين، أو لا يتم مراد واحد منهما، وهو ممتنع لاستلزامه رفع النقيضين. وإما أن يتم مراد العبد ولا يتم مراد الله، وهذا قدح في قدرة الله، وإبطال لربوبيته.

وإما أن يتم مراد الله تعالى، وهذا هو المتعين، ويلزم عليه ما ينقض مذهب المعتزلة، وأن الله هو الخالق لأفعال عباده، وأنها داخلة تحت عموم خلقه وقدرته.

وبهذا يكون دليل التمانع قد انقلب على المعتزلة ومن تبعهم، بل إن

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار (٢/ ٣٣١)، وانظر: حز الغلاصم في إفحام المخاصم (٣١ - ٣٢).

(٢) انظر: حز الغلاصم في إفحام المخاصم (٣٠ - ٣١).

إبطال دليل التمانع لمذهب المعتزلة - المستدلين به - أشد من إبطاله لمذهب المجوس القائلين بالثنوية، أو النصارى القائلين بالثلاثية، ذلك أن المجوس قد أثبتوا خالقين فقط، وأما المعتزلة فقد أثبتوا ما لا حصر له من الخالقين، فدلالة برهان التمانع على إبطال ذلك أولى وأحرى.

وقد بين أبو الوفاء ابن عقيل انقلاب دليل التمانع على المعتزلة، حيث قال في مناظرته لبعضهم^(١): «أنتم اعتمدتم في نفي الثنية على دليل التمانع، وهو بعينه ينقلب عليكم في خلق الأفعال، لأننا إذا قدرنا أنه تعالى أراد تحريك جسم، وأراد العبد تسكينه، فلا يخلو... إلى آخره^(٢)، وفعل الله لا يدخل تحت مقدور العبد، وفعل العبد لا يدخل تحت مقدور الله عندكم، فلا انفكاك لكم ألبتة عن هذا السؤال، فأين توحيدكم؟».

وهذا الرد وإن كان جعلاً لما استدلوا به في الربوبية دليلاً عليهم في مسألة أخرى، وهي خلق أفعال العباد - المندرجة تحت مباحث القدر - إلا أن باب القدر عموماً داخلٌ تحت أصل الربوبية، إذ إن مراتب القدر الأربع (العلم والإرادة والمشية والخلق) هي من ربوبية الله، فيصح على هذا الرد حد القلب من أنه جعل دليل الخصم دليلاً عليه في نفس المسألة، كما نص على ذلك ابن عقيل في كلامه السابق، والله أعلم^(٣).

● المسألة الخامسة: قلبُ قلب دليل التمانع على المعتزلة.

سبق بيان المراد بقلب القلب، وهو أن يستدل المستدل بدليل، فيقلب

(١) حكاه عنه ابن القيم، كما في: بدائع الفوائد (٤/٨٤٥).

(٢) هذا الاقتضاب من أصل الكلام، وليس من تصرف الباحث.

(٣) حول انقلاب دليل التمانع على المعتزلة، انظر: التوحيد للماتريدي (٢٣١ - ٢٣٢)، الإرشاد للجويني (٥٥)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار (٢/٣٣١ - ٣٣٧)، حز الغلاصم في إفحام المخاصم (٣٠ - ٣٢)، شرح المقاصد (٢/٨٦).

المعترض هذا الدليل على المستدل، فيرجع المستدل ليقلب هذا الدليل مرة أخرى على المعترض^(١).

فدليل التمانع قد اعتمده وصححه أهل السنة وغيرهم ممن أثبت الصفات أو بعضها.

إلا أن بعض المعتزلة قد قصدوا إلى قلب الدليل التمانع على مثبتة الصفات، حيث قالوا: إن مثبتة الصفات لا يمكن أن يقولوا بدلالة التمانع، لأنهم سئدوا القول بالتوحيد على أنفسهم؛ لأنهم أثبتوا مع الله صفات كثيرة قديمة، وسموها صفات لله، وقالوا مع ذلك: ليست حية ولا قادرة ولا عالمة، مع أنها مساوية لذات الباري في القدم، فلا يمكنهم أن يقولوا بأنه واحد^(٢).

والجواب عن قلبهم هذا على مقامين: إبطال هذا القلب، وقلب هذا القلب.

أما إبطال هذا القلب فهو بأن يقال: إن ما قال به أهل السنة وغيرهم من إثبات الصفات ليس إثباتاً لذوات مستقلة حتى يلزمنا ما أسموه بتعدد القدماء، بل قد قالوا: إن الذات بصفاتها قديمة، ولم يقل أحد منهم إن هذه الصفات آلهة، فإثبات الصفات لا يستلزم تعدد الذوات، ومثال ذلك - والله المثل الأعلى - ما يتعلق بصفات الإنسان، فكما أنه لا يُقال في تلك الصفات إنها ذوات مستقلة، وأناس آخرون، ولو قال ذلك قائل لعدَّ مجنوناً، فكذلك صفات الباري من باب أولى، وبهذا يبطل قلبهم^(٣).

(١) انظر: مطلب (التعريف الاصطلاحي للقلب) ضمن الباب الأول (قلب الأدلة، حقيقته وحجيته).

(٢) حكى الشيخ يحيى العمراني هذا القول عن بعضهم، كما في: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٣٣٤ - ٣٣٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٣٦ - ٣٣٧)، وقد سبق تفصيل الرد في قلب الأدلة في التركيب والتجسيم.

قال الشيخ العمراني في الرد على ذلك المعترض المعتزلي: «تشنيك على أهل السنة بإثباتهم لله ما أثبتة لنفسه هو أكبر الشناعة عليك، ونفيك عن الله ما أثبتة لنفسه هو كإثباتك لله ما نفاه عن نفسه - وهي الصاحبة والولد - وما أغناك عن إظهار هذا القول المتناقض، وهو قولك: إن الله حي ولا حياة له، وإن الله قادر ولا قدرة له، وإن الله عالم ولا علم له، وهل هذا إلا كقول من أثبت الحياة لغير حي، وأثبت القدرة لغير قادر، وأثبت العلم لغير عالم، فإن استقام قول من قال هذا استقام قولك، وإن لم يستقم قول من قال هذا لم يستقم قولك»^(١).

وأما قلب القلب، فبأن يُقال: إن الاحتجاج بدليل التمانع لا يمكن أن يستقيم إلا بإثبات الصفات، ذلك انه مبني على اتصاف الله تعالى بالقدرة، والخلق، والإرادة، فيفرض إله آخر له نفس الصفات، ثم يعقد التمانع بينهما، ولا يمكن بوجه أن يفرض برهان التمانع بين إلهين مجردين عن هذه الصفات، بل للمخالف أن يقول لأهل الاعتزال: إن قولكم في دليل التمانع: (إن لم يتم مراد الإله كان عاجزاً) هذا أمر لازم لكم في جميع الأحوال، لأنه لم يتصف بالإرادة عندكم أبداً، لا على فرض التمانع ولا على عدمه، فيلزمه العجز على كل حال، ففرض إلهين لم يتصفا بالقدرة والإرادة والخلق يمتنع معه فرض التمانع من الأصل، أو القول بإثبات الصفات.

والقول بأن هذه الصفات ذوات مفارقة للذات، وأنها حادثة لا بمحل، أو أنها مخلوقات، أو تفسيرها بالذات، والقول بأنه قادر ولا قدرة له، وعالم ولا علم له - كما هي أقوال المعتزلة - كل هذا لا يغني في هذا المقام؛ لأن ما كان منفصلاً عن الذات لم يُضف إلى الذات، بل إلى ما قام

(١) المرجع السابق (٢/٣٣٦).

به، فللمخالف - ممن قال بخالقيّن - أن يقول: «الإرادة إذا لم تكن في محل لم تختص بأحدهما [أي الإلهين المفروضين]، وصارا بها مُريدَيْن، ولم يختلفا في الإرادة والمُراد... ولم يصح لهم مع تمسكهم بأصولهم الاستدلال بدلالة التمانع على توحيد الصانع»^(١).

وإن قُدِّر أنهم قالوا بإثبات بعض الصفات، فقد انتقض برهان التمانع عليهم على أصلهم من اعتبار القول بالصفات إثباتاً لتعدد القدماء.

وإذا جاز اتصاف الله بهذه الصفات (الخلق والقدرة والإرادة) جاز اتصافه بما سواها من صفات الكمال الثابتة وانعدم المحذور^(٢).

ويقال في هذا المقام ما قيل في سابقه، فإنه وإن كان قلب القلب هذا في مسألة أخرى، وهي مسألة الصفات، إلا أن صفات الله تعالى مندرجة تحت ربوبيته سبحانه، فالخلق والرزق والتدبير - والتي هي معاقد ربوبيته سبحانه - هي من صفاته، ولذا اكتفى بعض أهل السنة بتقسيم التوحيد إلى توحيد علمي وعملي، وأدرجوا الربوبية والأسماء والصفات تحت التوحيد العلمي - توحيد المعرفة والإثبات^(٣) - فصح أن قلب القلب هذا جعل لما اعترض به المعترض اعتراضاً عليه في نفس المسألة، والله أعلم.



(١) أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (٨٥ - ٨٦)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٣٣٧ - ٣٣٤/٢).

(٣) انظر على سبيل المثال: مدارج السالكين لابن القيم (٤٤٩/٣).

المبحث الثالث

قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم.

وفيه توطئة، وخمسة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: بيان قول أهل السنة والجماعة.
- ❖ المطلب الثاني: بيان قول الفلاسفة بقدوم العالم.
- ❖ المطلب الثالث: مناقشة قول الفلاسفة بقدوم العالم.
- ❖ المطلب الرابع: بيان أصل قول الفلاسفة وأدلتهم على قدم العالم.
- ❖ المطلب الخامس: قلب أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على قدم العالم.



توطئة

إن مسألة حدوث العالم هي من المسائل الكبرى التي تكلمت فيها عامة الطوائف، وخاضت فيها الأقلام، بل إن الكلام حولها قد تصدر كثيراً من الكتب الكلامية والفلسفية، إذ كان القول فيها من معاهد تحقيق ربوبية الخالق، وإثبات أوليته، بل وخالقيته.

وقد أطلال النظار كلامهم عن هذه المسألة تقريراً ورداً على المخالف؛ وذلك لعظم قدرها وعلو منزلتها في توحيد الله في ربوبيته، ولما حصل فيها من أغلاط كبرى من قبل الفلاسفة على وجه الخصوص، سواء ممن انتسب للملة منهم أو ممن لم ينتسب، فخاض النظار فيها كثيراً بالحق حيناً، وبالباطل أحياناً، وفيما يلي عرض مجمل لأقوال أبرز المخالفين في هذه

المسألة، وهم الفلاسفة من متقدميهم ومتأخريهم، وعرض لأبرز ما ذكروه من الشبه لمذهبهم، ثم بيان زيف تلك الشبه، وقلبها عليهم، وقبل ذلك، كان من المهم أن يبين مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الأصل، والذي يتبين به أوجه مخالفة الفلاسفة للحق فيه.



□ المطلب الأول □

بيان قول أهل السنة والجماعة.

يمكن أن نجمل قول أهل السنة والجماعة في هذا الأصل بما يلي:

- يقر أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى هو الأول، الذي ليس قبله شيء، كما أنه هو الآخر الذي ليس بعده شيء، على ما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

وقوله ﷻ: «أنت الأول فليس قبلك شيء»^(١).

فلا أول إلا هو سبحانه، ولا قديم قدماً مطلقاً غيره.

- كما يقر أهل السنة بأن كل ما سوى الله فهو مخلوق له، كائن بعد أن لم يكن، سواء ما يتعلق بذوات الخلق والعباد، أو أعمالهم، وأن هذه المخلوقات حادثة، مسبوقة بالعدم، «فليس مع الله شيء من مفعولاته قديم معه، لا، بل هو خالق كل شيء، وكل ما سواه مخلوق له، وكل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، وإن قُدِّر أنه لم يزل خالقاً فعلاً»^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷻ: «الذي نطقت به الكتب والرسول أن

(١) صحيح مسلم (ج ٤/ص ٢٠٨٤) ح (٢٧١٣).

(٢) شرح حديث عمران بن حصين - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/٢٢٨).

الله خالق كل شيء، فما سوى الله من الأفلاك والملائكة وغير ذلك مخلوق ومحدث، كائن بعد أن لم يكن، مسبوق بعدم نفسه، وليس مع الله شيء قديم بقدمه في العالم، لا أفلاك، ولا ملائكة، سواء سميت عقولاً ونفوساً أو لم تسم^(١).

- ومع ذلك فإن أهل السنة يقرون بما جاءت به الرسل، ونطقت به النصوص، من أن الله لم يزل موصوفاً بصفات الكمال، وأنه ﴿فَعَالٌ لَمَّا يُرِيدُ﴾ [البُرُوج: ١٦]، وأنه لم يزل متكلماً بما شاء كما شاء، ولم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأن الفعل من لوازم الحياة، وأنه ليس شيء من الفعل والمفعول إلا حادثاً معيناً؛ إذ كلُّ فعل معين يجب أن يكون مسبوقاً بعدمه.

وكما نقل عن جمع من السلف من أن الله تعالى لم يزل متكلماً أمراً ناهياً إذا شاء بما شاء، فعلاً لما يشاء أفعالاً تقوم به سبحانه، وأنه لم يعدم كمالاً ممكناً، بل هو المستحق لأنواع الكمال الممكن الوجود، وذلك واجب له، «وسائر أهل السنة والحديث متفقون على أنه متكلم بمشيئته، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء»^(٢)، «وعبارة بعضهم: كان محسناً فيما لم يزل، عالماً بما لم يزل، إلى ما لم يزل. وعبارة بعضهم: كان غفوراً رحيماً عزيزاً حكيماً، ولم يزل كذلك»^(٣).

(١) الصفدية (١٤/١).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢١٨/٦)،

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/٢٦٢)، وانظر: المرجع السابق (١/٣٤٥)، (٢/٩)،

٢٥٥، (٢٧٨)، (٤/٢٥)، (٩/٢٦٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٣٥)، (٦/

١٦١ - ١٦٣، ٢٣٢، ٢٥٠، ٣٠٠، (٣٢٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/٦٢٢)، منهاج

السنة النبوية (١/١٦٦)، (٢١٥)، (٢/٢٤٦)، (٣/٣٨٣)، (٣/٣٥٨)، الصفدية

(١/١٣)، (٥٢، ٨٢)، (٢/٤٦)، (٦٣) شرح العقيدة الأصبهانية - ط: الرشد (٥٥ - ٥٦)،

النبؤات - المطبعة السلفية (٤٧). وانظر كذلك: نونية القحطاني (١٠)، سير أعلام النبلاء

(١٤/٣٨١)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر لعبد الباقي المواهي (٦٨).

فعن سعيد بن جبير، أنه قال رَجُلٌ لابن عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: (إني أجدُ في القرآن أشياءَ تُخْتَلِفُ عَلَيَّ... [وذكر منها قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ فَكَأَنَّهُ كَانَ ثُمَّ مَضَى، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦] سَمَى نَفْسَهُ بِذَلِكَ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ، أَي: لَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ^(١).

وروى الثعلبي بإسناده^(٢) أن الإمام جعفرأ الصادق سئل: لِمَ خَلَقَ اللهُ الخلق؟

فقال: «لأنَّ الله سبحانه كان محسناً بما لم يزل، فيما لم يزل، إلى ما لم يزل، فأراد سبحانه وتعالى أن يفوض^(٣) إحسانه إلى خلقه، وكان غنياً عنهم، لم يخلقهم لجرّ منفعة، ولا لدفع مضرة، ولكن خلقهم وأحسن إليهم وأرسل إليهم الرسل حتى يفصلوا بين الحق والباطل، فمن أحسن كافأه بالجنة، ومن عصى كافأه بالنار».

وقد أنكر الإمام أحمد رضي الله عنه على الجهمية زعمهم أن الله قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم^(٤)، ثم قال بعد ذلك: «نقول:

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: (ج٤/ص١٨١٦)، ح (٤٥٣٧)، وانظر فتح الباري (٨/٥٥٧ - ٥٥٩)، كما أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (١/١٦٠ - ١٦٢)، ولفظه: «وأما قوله: ﴿كَانَ اللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٤٠] فإن الله كان ولم يزل كذلك، وهو كذلك عزيز حكيم عليهم قدير، لم يزل كذلك»، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (ج١٠/ص٢٤٥ - ٢٤٦) (ح١٠٩٥٤)، وابن خزيمة في التوحيد (١/٢٣٨) ح (١٤٦)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «رواه عبد بن حميد في تفسيره مسنداً موصولاً، ورواه ابن المنذر أيضاً في تفسيره» مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٣٠)، وانظر: تغليق التعليق (٤/٣٠٠ - ٣٠١).

(٢) تفسير الثعلبي (٧/٦٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٣٨).

(٣) هكذا في تفسير الثعلبي، وفي مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام: يفيض.

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: العجمي (٢٧٦).

إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً، ولا نقول: إنه قد كان ولا يعلم حتى خلق علماً فعَلِمَ، ولا نقول: إنه قد كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول: إنه قد كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عَظْمة»^(١).

كما قال بنحو ذلك الإمام عبد الله بن المبارك رحمته الله^(٢).

وقال قوَّام السنة الأصبهاني: «الله تعالى لم يزل متكلماً أمراً ناهياً بما شاء لمن شاء من خلقه موصوفاً بذلك»^(٣).

وكما أنه تعالى لم يزل حيّاً، فلم يزل فعَّالاً لما يريد.

فقد قال الإمام البخاري رحمته الله: «ولقد بيَّن نعيم بن حماد أن كلام الرب ليس بخلق، وأن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل، فمن كان له فعل فهو حيٌّ، ومن لم يكن له فعل فهو ميِّت»^(٤).

فهذا بيان من إمام المحدثين أن الفعل ملازمٌ للحياة، فلا يكون الحيُّ إلا فعَّالاً، ولا يتصوَّر مفارقة الفعل إلا من ميِّت، وقد قرَّر ذلك أيضاً إمام الأئمة ابن خزيمة رحمته الله، وغيره^(٥).

(١) المرجع السابق (٢٧٦ - ٢٧٨)، وانظر: التسعينية لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢/٥٠٩ - ٥١٠)، مجموع الفتاوى له (٨/٤٢٠).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٣/٣٥٨، ٣٨٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٣٠ - ٩/٢٨٥) (١٣٢/١٣) (١٦٦/١٧).

(٣) الحجة في بيان المحجة (١/٢٢٧).

(٤) خلق أفعال العباد للبخاري - ت: د الفهيد (٢/١٩٢).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٣٥)، شرح العقيدة الطحاوية - ط المكتب الإسلامي (١٣٥).

كما ورد مثل هذا التقرير عن الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رضي الله عنه، حيث قال: «الحيُّ القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء، لأن أمانة ما بين الحيِّ والميِّت التحرك، كل حيٍّ متحرك لا محالة، وكلُّ ميِّت غير متحرك لا محالة»^(١).

فهذا تصريح من الإمام عثمان بن سعيد أن الحي لا يكون إلا متحركاً، فحيث كانت الحياة ملازمة للرب، فالفعل ذلك، وهم يذكرون أن هذا هو مذهب أهل السنة^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رضي الله عنه: «كل مخلوق فهو مُحدَث، مسبوقٌ بعدم نفسه، وما نَمَّ قديمٌ أزليٌّ إلا الله وحده، وإذا قيل: لم يزل خالقاً، فإنما يقتضي قدم نوع الخلق، ودوام خالقيته، لا يقتضي قدم شيء من المخلوقات... ولكن لم يزل فعلاً خالقاً، ودوام خالقيته من لوازم وجوده، فهذا ليس قولاً بقدوم شيءٍ من المخلوقات، بل هذا متضمنٌ لحدوث كل ما سواه»^(٣).

وهذا التقرير فرع عن إثبات الصفات الفعلية لله، وإثبات دوام فاعليته، فمن أثبت أن الله يفعل ما يشاء إذا شاء، وفارق ما تكلم به الكلابية والأشاعرة - من القول بقدوم ما أثبتوه من الصفات، وقولهم: إنها صفات نفسية غير معلقة بمشيئته تعالى - لزمه القول بذلك^(٤).

- (١) نقض الدارمي على المريسي (٢١٥/١)، وانظر: المرجع السابق (٣٥٥/١ - ٣٥٧، ٤٩٨)، الرد على الجهمية للدارمي (١٥٧).
- (٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٣٥/٥) (٢٢٧/١٨).
- (٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩٥/١٦).
- (٤) انظر في بيان هذا التلازم: منهاج السنة النبوية (٢٧٨/٢)، وقد أقر بذلك التلازم بين الأمرين بعض المتكلمين، انظر: قدم العالم وتسلسل الحوادث لكاملة الكواري (٣١ - ٣٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله - مبيناً مذهب السلف في ذلك، ومناقضته لمذهب القائلين بقدوم العالم - : «إذا قيل: لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم يزل يفعل ما شاء، يقتضي دوام كونه متكلماً وفاعلاً بمشيئته وقدرته، وإذا ظن الظان أن هذا يقتضي قدم شيء معه كان من فساد تصوره، فإنه إذا كان خالق كل شيء فكل ما سواه مخلوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قديم بقدمه، وإذا قيل: لم يزل يخلق، كان معناه: لم يزل يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، تنفي ما تنفيه من الحوادث والحركات شيئاً بعد شيء، وليس في ذلك إلا وصفه بدوام الفعل، لا بأن معه مفعولاً من المفعولات بعينه، وإن قُدِّرَ أن نوعها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل، بل هي من كماله... [إلى أن قال]: وهذا فرق في أعيان المخلوقات، وهو فرق صحيح، لكن يشتبه على كثير من الناس النوع بالعين، كما اشتبه ذلك على كثير من الناس في الكلام، فلم يفرقوا بين كون كلامه قديماً بمعنى أنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وبين كون الكلام المعين قديماً»^(١).

- وبهذا يقال: إن القول بقدوم العالم قد أنكره السلف على أصحابه، وكفروا بمقاتلهم هذه، بل قد كفر هذه المقالة عامة طوائف المسلمين من أهل السنة وغيرهم، على ما سيأتي بيانه عند الرد عليهم.

هذه بعض الأصول العامة حول مذهب السلف في هذه القضية الكبرى، وقد آن أوان الشروع في ذكر أقوال من أُلْحِدَ في هذا الأصل، مع بيان أبرز شبههم، يتلو ذلك نقضها وقلبها، والله وليُّ والتوفيق.



(١) شرح حديث عمران بن حصين - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٣٩/١٨)، وانظر: مجموع الفتاوى (٥٦٣/٥)، درء تعارض العقل والنقل (٢١٢/٩)، منهاج السنة النبوية (٤٤٣/١)، النبوات (٤٢)، الرد على المنطقيين (١٤٧).

□ المطلب الثاني □

بيان قول الفلاسفة بقدم العالم.

لقد ذهب جماهير الفلاسفة إلى القول بأن العالم قديم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، غير متأخر عنه بالزمان، وقد كان أرسطوطاليس أول من اخترع القول بقدم العالم، وصرح بقدم الأفلاك، وتبعه على ذلك غالب من جاء بعده من الفلاسفة المشائين، وغالب الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام^(١).

ويمكن أن نلخص رأي أرسطو في هذه المسألة بما يلي:

- ١- يرى أرسطو أن العالم قديم، وأنه واجبٌ بنفسه، لم يزل موجوداً مع المحرك الأول، غير متأخر عنه بالزمان، بل الزمان عنده قديم، والحركة كذلك قديمة، والمتحرك قديم أيضاً.
- ٢- ويرى أن الله تعالى - المحرك الأول على تعبيره - أقدم من العالم بالذات، وليس بالزمان.
- ٣- كما يرى أن هذا المحرك هو العلة الأولى لحركة العالم، وأنه يحرك العالم ولا يتحرك، لأنه غاية العالم، وقبلته، ومعشوقه الذي يتحرك نحوه، فالعالم (عاشق) يتحرك نحو المحرك الأول والذي هو (المعشوق) عنده، فالعالم محتاج إلى العلة الأولى للتشبه بها، لا لأنها خلقتة وأوجدته من العدم، وتحريك تلك العلة للعالم فعل ضروريٌّ لا حرٌّ.

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١٤٩/٢)، أباكار الأفكار للأمدي (٣٠٧/٣)، الصفدية لشيخ الإسلام (١٦٧/٢)، منهاج السنة النبوية (١/٢٣٥ - ٢٣٧، ٣٦٠)، درء تعارض العقل والنقل (٨/٢٨٦) (٩/١٧٩، ٢٥٣ - ٢٥٤)، الرد على المنطقيين (٣٣٦)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/٢٥٧).

٤ - وبهذا فإن هذا المحرك إنما هو علةٌ غائية للعالم، وليس علة فاعلية.

ومعنى ذلك: أن العالم وعموم الموجودات تتحرك للتشبه بتلك العلة في حركتها، كما يحرك المعشوق عاشقه، لا أن تلك العلة هي التي أبدعت هذا العالم، فهم لم يثبتوا لهذا العالم مبدعاً موجباً صانعاً ألبتة، بل المحرك الأول واجب بنفسه، والعالم أيضاً واجب بنفسه، هذا محصل مذهب أرسطو ومن وافقه^(١).

ومن أقوالهم في ذلك: ما ذكره ثامسطيوس ضمن شرحه لمذهب أرسطو، حيث قال: «فإذ قد بان أن الحركة والزمان أزليان، فالجسم أزلي، وإن كان العَرَض كذلك، فبالحري أن يكون الجوهر كذلك»^(٢)، كما ذكر أن «العلة الأولى إنما تُحرَّكُ كما يحركُ المعشوق، وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويحرص على التشبه بها السماء الأولى، وفلك الكواكب الثابتة»^(٣).

وأما الفلاسفة المِلِّيُّون - كابن سينا وغيره - فقد ذهبوا إلى القول بقدم العالم أيضاً، إلا أنهم قسّموا القدم إلى نوعين: قدمٌ زمني، وقدمٌ ذاتي.

(١) انظر: الطبيعة لأرسطو (٨٦٢/٢)، السماع الطبيعي (٨/٢٥٩)، الكون والفساد (٢٥٢ - ٢٥٣)، مقالة اللام لأرسطو، ضمن مجموع: أرسطو عند العرب، د: بدوي (٨)، وشرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن نفس المجموع (١٢ - ١٣، ١٦)، دلالة الحائرين (٣٠٦ - ٣٠٨)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٥٣)، موسوعة الفلسفة لبدوي (١/١٠٣)، وانظر كذلك: منهاج السنة النبوية (١/٢٣٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٣١) (٩/١٣٥، ١٣٩) (١٢/١٤٥) (١٧/٢٨٧)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٩٧) (٣/٢٩٩) (٨/٢٤١ - ٢٤٢)، الرد على المنطقيين (١٤٨)، إغائنة اللهفان لابن القيم (٢/٢٦١ - ٢٦٣).

(٢) شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن مجموع (أرسطو عند العرب) د: بدوي (١٣).

(٣) المرجع السابق (١٦).

- فالعالم عندهم قديم بالزمان، أي إنه لا أول لوجوده، ولم يسبقه عدم (وهذا ما وافقوا به أرسطو).

- إلا أن هذا العالم حادثٌ بالذات، أي إنه معلولٌ لله، وصادرٌ عنه على سبيل اللزوم، وكما قال ابن سينا عن العالم: إنه ممكنٌ بنفسه، واجبٌ بغيره^(١).

وقال كذلك: «واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، وإن الموجودات تصدر عنه على سبيل اللزوم... والعقل الأول... ممكنٌ بذاته، واجبٌ بالأول»^(٢).

وقولهم عن العالم: إنه حادثٌ بالذات، وإنه معلولٌ عن الله، وصادرٌ عنه هو ما خالفوا به أرسطو، فالفلاسفة «المنتسبون إلى الملل - كابن سينا ونحوه منهم - قالوا: إنها [أي الأفلاك] صادرةٌ عن الواجب بنفسه، الموجب لها بذاته، وأما أرسطو وأتباعه، فإنهم قالوا: إن لها علةً غائيةً تتحركٌ للتشبه بها في تحركها، كما يحركُ المعشوق عاشقه، ولم يثبتوا لها مبدعاً موجباً، ولا موجباً قائماً بذاته، ولا قالوا: إن الفلك ممكنٌ بنفسه واجبٌ بغيره، بل الفلك عندهم واجبٌ بنفسه، لكن قالوا مع ذلك: إن له علةً غائيةً يتحركٌ للتشبه بها، لا قوام له إلا بها، فجعلوا الواجب بنفسه الذي لا فاعل له مفتقراً إلى علةً غائيةً منفصلةً عنه، هذه حقيقة قول أرسطو وأتباعه»^(٣).

فالفلك عند أرسطو واجبٌ بنفسه، قديمٌ بذاته، وأما ابن سينا ومن تبعه فالفلك عندهم واجبٌ بغيره، ممكنٌ بنفسه، فالعالم عندهم ممكنٌ قديمٌ، والله هو الواجب والقديم بذاته.

(١) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٧٨/٢)، عيون الحكمة له (٩١).

(٢) كتاب التعليقات لابن سينا (٣٣٤).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥٤/١٢).

قال ابن سينا: «إذا عرفت هذا فتعلم أن جميع ما سواه هو فعله، وأنه صدر عنه لذاته، وأنه لا يشترط أن يسبقه عدمٌ ولا زمان، لأن الزمان تابع للحركات، وهو من فعلها، نعم، يشترط سبق العدم الذاتي؛ لأن كل شيء هالكٌ ومنعدمٌ في نفسه، وإنما وجوده منه تعالى، والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيدة من غيره، فإذا كلُّ شيءٍ سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لا زمانياً..»^(١).

وقال: «هذه الموجودات من لوازم ذاته»^(٢)، أي ذات الواجب بنفسه.

وقال أيضاً: «واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه - وهي معلوماته - معه، لا تتأخر عنه تأخراً زمنياً، بل تأخراً المعلول عن العلة»^(٣).

وقال نصير الشرك^(٤) الطوسي: «ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين»^(٥)، يريد بذلك ما قرره أسلافه من كون العالم واجباً باعتبار، وممكناً باعتبار على ما تقدم بيانه.

وعلى هذا فابن سينا وغيره إذ يصفون هذا العالم بأنه مُحدَث فليس

(١) الرسالة العرشية لابن سينا (١٣ - ١٤).

(٢) كتاب التعليقات (٢٤٢ و ٢٤٧).

(٣) المرجع السابق (٢٧٠)، وانظر كذلك: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي (٩٠/٣ - ٩٤)، النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٧٥/٢ - ٧٩، ١١٢ - ١١٥)، كتاب التعليقات له (٢٣٤، ٢٥٢، ٢٥٨، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٧٠، ٣٧٢ - ٣٧٤، ٣٨٠)، رسالة الحدود ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات له (٨١ - ٨٢)، الهداية (١٦٤)، رسالة حي بن يقظان لابن الطفيل (٩١)، المقابسات لأبي حيان التوحيدي (٣٢٠)،

(٤) هكذا أطلق عليه ابن القيم، حيث قال عنه: «شيخ شيوخ المعارضين بين العقل والوحي، وإمامهم في وقته: نصير الشرك والكفر الطوسي..» مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٢/٤٣٤).

(٥) تجريد العقائد للطوسي (١١٦).

مرادهم أنه قد سبقه عدم، بل معنى حدوثه عندهم أنه واجب بغيره، صادر عن غيره، ومحتاج إلى غيره، وهذا الغير هو الواجب بذاته، وهو الله، تعالى الله عن قولهم غُلُوًّا كبيراً، وأما العالم فهو سرمدى عندهم، وحركات الأفلاك سرمدية، لا أول لها تنتهي إليه، وهي صادرة بالضرورة عن العلة الأولى، لا بالإرادة والاختيار^(١).

والحاصل أن هؤلاء قد اشتروا في القول بقدوم العالم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله، غير متأخر عنه بالزمان، وأنه سرمدى لا أول له، ولم يُسبق بعدم، بل يستحيل عندهم أن يوجد شيء من عدم محض، هذا حاصل مذهب ابن سينا ومن وافقه.

ومن الفلاسفة من قال بقدوم بعض العالم، كمن قال بالقدماء الخمسة، والتي هي: الباري، والنفس، والهيولى (المادة)، والمكان (الخلاء)، والزمان (الدهر).

وهؤلاء يقولون: إن هذه الخمسة قديمة، ولا يجعلون الباري فاعلاً لها في الأزل، بل يقولون: إنها واجبة بنفسها، وقد يقولون: إنها معلولة له، لا مفعولة له.

وقد قال بالقدماء الخمسة بعض الفلاسفة المتقدمين كديمقراطيس، كما

(١) حول رأي ابن سينا ومن تبعه، انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٥ - ٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣١/٦) (١٤٥/١٢) (٢٨٦/١٧)، منهاج السنة النبوية (١/١٦٩، ٢٣٥)، دره تعارض العقل والنقل (١/١٢٦) (١٠٧/٨)، (٢٨١/٩)، الجانب الإلهي عند ابن سينا (١٩٥ - ٢٠٠). موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها - د صالح الغامدي (٣٥٢ - ٣٥٤). وهناك من رجع مقالة ابن سينا إلى مقالة بعض القدماء، كأفلوطين المصري (مات سنة ٢٧٠م)، انظر: الجانب الإلهي عند ابن سينا (١٨٨ - ١٨٩).

اشتهر القول به عن أبي بكر الرازي المتطبب المتفلسف^(١)، ونسب كذلك إلى الصابئة الحرائيين^(٢) وغيرهم^(٣)، وقد ذكر الرازي أن هذا المذهب قد اندرس خبره وانمحى أثره عن أهل العالم^(٤).

ومما يشار إليه هنا أن القول بقدم العالم ليس مما اتفق عليه الفلاسفة، فقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله وغيره أن أساطين الفلاسفة المتقدمين على أرسطو، كأفلاطون، وبعض المتأخرين كأبي البركات البغدادي وغيره لم ينتحلوا القول بقدم العالم، بل كانوا يصرحون بحدوثه، ويأن الأفلاك محدثة كائنة بعد أن لم تكن^(٥)، هذا على اختلاف في كلام

(١) هو محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف، كان واسع المعرفة، ومن الأذكاء، قرأ في الفلسفة منذ صغرة، وقرأ في الطب على كبر، ويرع فيه، من مصنفاته: الحاوي في الطب والطب الروحاني، وله رسائل فلسفية مطبوعة، توفي سنة (٣١١هـ).
انظر: الوافي بالوفيات (٦٢/٣)، سير أعلام النبلاء (٣٥٤/١٤)، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء (٤١٤).

(٢) الصابئة الحرائيون: لقد قسم شيخ الإسلام الصابئة إلى حنفاء وإلى مشركين، وجعل صابئة حران من المشركين، وقال عنهم: «الصابئة الحرائيون لهم نبي على أصلهم يقال له البابا، وله مصحف يذكر فيه كثيراً من الاخبار المستقبلية... وكان بِحْرَان بثر يقال لها: (بثر عزون) يعظمونها تعظيماً كثيراً، وكان يذكر أن الأرواح تجتمع إليها، ويذكر أنواعاً من هذه الأمور في مصحف له» الرد على المنطقيين (٤٨٠ - ٤٨١).

(٣) انظر: رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (١٩١ - ٢١٦)، أعلام النبوة في الرد على الملحد أبي بكر الرازي، لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (٢٥ - ٣٦)، المحصل للرازي (٢١٢)، المطالب العالية له (٢٥٣/٤)، شرح المواقف للجرجاني (٣٧٤/١) (٦١٦/٢). وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٤/٦، ٣٠٨)، درء تعارض العقل والنقل (٢٥٧/٩)، بيان تلييس الجهمية (٢٠٧/٢)، منهاج السنة النبوية (٢٠٩/١، ٣٥٣)، (٢٧٨/٢ - ٢٧٩، ٢٨٧، ٥٧٢).

(٤) المطالب العالية للرازي (٢٥٣/٤).

(٥) انظر: منهاج السنة النبوية (٢٣٧/١، ٣٦٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/١٤٠)، (١٤٣/١٢ - ١٤٤)، (٢٨٧/١٧)، درء تعارض العقل والنقل (١٢٦/١) =

بعضهم، واختلاف في فهم المتأخرين - من الفلاسفة والمتكلمين - لبعض كلام متقدميهم، وتحرير مذهبهم في القدم والحدوث، وليس المقام مقام بسط لذلك، إذ قد استقر رأي جماهير الفلاسفة على القول بقدوم العالم^(١).



□ المطلب الثالث □

مناقشة قول الفلاسفة بقدوم العالم.

إن القول بقدوم العالم هو من الأقوال الخارجة عن أقوال أهل الملة، بل أهل الملل جميعاً، فهو من الكفر المبين، المناقض لتوحيد رب العالمين، فهو مناف لربوبية الله تعالى وأوليته، بل لازمه أن الله لم يخلق شيئاً من العالم.

ولم تكن هذه المقالة مما اشتبهت النصوص الإلهية فيها على قائلها -

= (٢٦/٤) (٢٨٦/٨) (١٧٩/٩، ٢٥٣)، بيان تلبيس الجهمية (٢١٨/١)، إغاثة اللفهان لابن القيم (٢٥٧/٢ - ٢٥٩، ٢٦٦). وانظر كذلك: نهاية الإقدام للشهرستاني (٥)، الملل والنحل له (٩١/٢)، غاية المرام للآمدي (٢٤٧)، أباكار الأفكار له (٣٠٦/٣)، روح المعاني للآلوسي (١٧/١٠٠).

وانظر: مجموع (أفلاطون في الإسلام) د: عبد الرحمن بدوي، حيث نقل بعض النصوص عن أفلاطون صرح في بعضها بأنه «الحركة الفلك بدء ونهاية لا محالة، وما كان لِحركته بدء فهو مُحَدَّث اضطراراً» (المرجع السابق، ص ١٤٨ وانظر: نفس المرجع ص ٩٠، ٩٤، ١٩٩، ٢١٤) كما نص في نفس المرجع (٢٩٠) على أن العالم مُحَدَّث، وأن له فاعلاً، وذلك يدل على أن مذهب أفلاطون هو القول بحدوث العالم وعدم قدمه، كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره في المراجع السابقة من أن أفلاطون - وغيره ممن سبق أرسطو من الفلاسفة - قائلون بحدوث العالم، خلافاً لما زعمه بعض المعاصرين من أن جميع الفلاسفة السابقين كانوا يقررون القول بقدوم العالم، انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية (٣٧٩)، الجانب الإلهي عند ابن سينا (١٨٧ - ١٨٨).

(١) انظر: تهافت الفلاسفة (٥٣).

ممن انتسب منهم إلى الملة - بل لا تجد أن قائلها قد حاولوا أن يؤيدوها بشيء من تلك النصوص - كما هو الحال في كثير من المقالات البدعية، بل وبعض المقالات الكفرية، كوحدة الوجود - ولقد أنصف ابن سينا من نفسه حين صرح بأن مذهبه في التوحيد لم يرد في القرآن من الإشارة إليه شيء^(١)، وغاية ما يذكره هؤلاء إنما هي شبه فلسفية، منقولة عن قدماء الفلاسفة الملاحدة، وعامتها سفسطات وتمويهات لفظية، وأدلة مغالطية^(٢)، وما استقام نظمه منها فإنه - عند التحقيق - لا يدل على قدم شيء معين من العالم، وإنما يدل على النقيض من ذلك، كما سيأتي بيانه.

ف«القول بقدوم العالم قول اتفق جماهير العقلاء على بطلانه، فليس أهل الملة وحدهم تبطله، بل أهل الملل كلهم وجمهور من سواهم من المجوس وأصناف المشركين، مشركي العرب، ومشركي الهند، وغيرهم من الأمم، وجماهير أساطين الفلاسفة كلهم معترفون بأن هذا العالم محدث، كائن بعد أن لم يكن، بل وعامتهم معترفون بأن الله خالق كل شيء»^(٣).

ولهذا تتابع العلماء من مختلف الطوائف على الرد على هذه المقالة، وقرروا كفر متحلها، إذ كانت مناقضة لأصل دين المرسلين.

فقد جعل أبو حامد الغزالي قول الفلاسفة بقدوم العالم مستفتح القول بتكفيرهم^(٤).

(١) انظر: الصواعق المرسله (٣/١١١٠).

(٢) ومن نظر في شيء من كلامهم واضطرابهم فيه تذكر قول ابن القيم رحمته : «تلاعب بالنبوات، ولا تقف مع حدودها، وقل بعقلك ما شئت، وقد صرت فيلسوفاً حكيماً» الصواعق المرسله (٣/٨٣٨).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٦٥).

(٤) انظر: تهافت الفلاسفة (٢٢٥).

وقال الفضيل بن عياض^(١): «وكذلك نقطع على كفر من قال بقدم العالم، أو بقائه، أو شك في ذلك، على مذهب بعض الفلاسفة والدهرية»^(٢).

وقال الحافظ ابن حجر - نقلاً عن ابن أبي الحموي الشافعي - : «وقد اتفق العلماء على أن ابن سينا كان يقول بقدم العالم، ونفي المعاد الجسماني، ولا ينكر المعاد النفساني، ونقل عنه أنه قال: إن الله لا يعلم الجزئيات بعلم جزئي، بل بعلم كلي، فقطع علماء زمانه ومن بعدهم من الأئمة ممن يعتبر قولهم أصولاً وفروعاً بكفره، وبكفر أبي نصر الفارابي؛ من أجل اعتقاد هذه المسائل، وأنها خلاف اعتقاد المسلمين»^(٣).

وقال ملا علي قاري^(٤) أيضاً: «فمن واظب طول عمره على الطاعات والعبادات مع اعتقاد قدم العالم لا يكون من أهل القبلة»^(٥).

كما أن فقهاء الملة على اختلاف مذاهبهم قد نصّوا في باب المرتد على أن من اعتقد قدم العالم - وهو كل ما سوى الله - فقد كفرَ كُفراً صريحاً؛ حيث إنه قد خالف ما عُلم من الدين بالضرورة من حدوث كل

(١) هو الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، أبو علي التميمي اليربوعي الخراساني الإمام القدوة الثبت، شيخ الإسلام، ولد بسمرقند، وارتحل في طلب العلم، كان عابداً ورعاً صحيح الحديث صدوق اللسان، معروفاً بالسنة واتباع الأثر، توفي سنة ١٨٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٤٢١/٨)، ميزان الاعتدال (٤٣٩/٥).

(٢) الشفاء بتعريف حقوق سيدنا المصطفى ﷺ للقاضي عياض - المكتبة العصرية (٣١٩).

(٣) لسان الميزان (٢٩٣/٢).

(٤) هو علي بن سلطان محمد، أبو الحسن الهروي المكي، المعروف بملا علي القاري، من علماء الماتريدية، وكبار علماء الحنفية توفي سنة (١٠١٤هـ)، من مصنفاته: شرح الفقه الأكبر.

انظر: كشف الظنون (١٠٩٠/٢، ١٢٨٧، ١٣٦٤، ١٨٥٩)، الأعلام (٣/٥).

(٥) شرح الفقه الأكبر - ط حيدر آباد (٢٣٠).

ما سوى الله تعالى^(١).

بل إن جمعاً منهم قد حكوا الإجماع على تكفيره، كما قال ملا علي قاري: «وإنما قال بقدم العالم جمع من السفهاء الفلسفية، وهم كفره بإجماع علماء الأمة الحنيفية»^(٢).

قال الإمام ابن تيمية رحمته الله: «وابن سينا تكلم في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغت علمهم، فإنه استفادها من المسلمين، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية»^(٣)، وكان هو وأهل بيته

(١) انظر على سبيل المثال: روضة الطالبين للنووي (الشافعي) (١٠/٦٤)، الذخيرة للقرافي (المالكي) (١٢/٢٧)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية (حنبلي) (٥/٢٤٠)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (الحنبلي) (٣/٣٩٥)، كشاف القناع له (٦/١٧٠)، التاج والإكليل للعبدي (المالكي) (٦/٢٨٠)، حواشي الشرواني (الشافعي) (٩/٨٦)، كفاية الأخيار للحصيني (الشافعي) (١/٤٩٥)، الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي (الشافعي) (٤/١٠٠)، القوانين الفقهية للغرناطي (المالكي) (٢٣٩)، أسنى المطالب في شرح روضة الطالب لذكريا الأنصاري (الشافعي) (٤/١١٧)، غاية البيان شرح زيد ابن رسلان للرملي الأنصاري (الشافعي) (١/٢٩٨)، مغني المحتاج للشرييني (الشافعي) (٤/١٣٤)، حاشية الدسوقي (المالكي) (٤/٣٠٢)، مختصر خليل (المالكي) (٢٨٢)، وشرحه للخرشي (المالكي) (٨/٦٤)، مواهب الجليل للمغربي (المالكي) (٦/٢٨٠)، حاشية ابن عابدين (الحنفي) (٣/٤٦) (٤/٢٦٣)، شرح فتح القدير للسيواسي (الحنفي) (٣/٢٣١)، مجمع الأنهر لشيخ زادة (الحنفي) (١/٤٨٧)، الشرح الكبير لدردير (المالكي) (٤/٢٤١، ٣٠٢)، بلغة السالك للمصاوي (المالكي) (٤/٢٢٥).

(٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود لملا علي قاري (الحنفي) (٧١)، وممن حكى الإجماع على كفرهم: ابن حجر الهيتمي (الشافعي)، كما في: الفتاوى الفقهية الكبرى له (٤/١٠٠)، والبقاعي، كما في: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي (٣٠).

(٣) الإسماعيلية: إحدى فرق الشيعة الباطنية تنسب إلى محمد بن إسماعيل بن =

وأتباعهم معروفين عند المسلمين بالالحاد، وأحسن ما يظهر دين الرفض، وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض، وقد صنّف المسلمون في كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً وصغاراً، وجاهدوهم باللسان واليد؛ إذ كانوا بذلك أحق من اليهود والنصارى»^(١).

وقال ابن القيم رحمته الله: «وقد حكى أرباب المقالات أن أول من عُرف عنه القول بقدم هذا العالم أرسطو، وكان مشركاً يعبد الأصنام، وله في الإلهيات كلام كله خطأ من أوله إلى آخره، وقد تعقبه بالرد عليه طوائف المسلمين، حتى الجهمية والمعتزلة والقدرية والرافضة وفلاسفة الإسلام، أنكروه عليه، وجاء فيه بما يسخر منه العقلاء... فحقيقة ما كان عليه هذا المعلم... الكفر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، ودرج على أثره أتباعه من الملاحدة ممن يتستر باتباع الرسل وهو منحل من كل ما جاؤوا به»^(٢)، كما بين أن «خيار ما عند هؤلاء فالذي عند مشركي العرب من كفار قريش وغيرهم أهون منه»^(٣).

ثم إن ما قرره ابن سينا من أن العالم واجب بغيره ممكن بنفسه، فهي

= جعفر، زعموا أن السر المكتوم - الذي أنزله الله على نبيه صلى الله عليه وسلم - قد آل إليه، وزعموا أن الظاهر من نصوص الوحي قشور والتأويل هو اللب ولا يصل إلى اللب إلا الخواص دون العوام، وأمرهم ينتهي إلى تعطيل الشريعة وسقوط التكليف... إلى غير ذلك من تأويلاتهم الباطلة، ومن قولهم: إن البعث هو الانتباه من نومة الغفلة واليقظة من رقة الجهالة، والميزان هو ميزان الحكمة.

انظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (٨١ - ٨٥) الملل والنحل ١/١٩١.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣٣/٩ - ١٣٤)، وانظر: المرجع السابق (١١/

٥٧١)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/٥)، بيان تلبيس الجهمية (٣٣١/٢)، بغية

المرتاد (١٨٣)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/٢٦٦ - ٢٦٧).

(٢) إغاثة اللهفان (٢/٢٥٩).

(٣) المرجع السابق (٢/٢٦٨)، وانظر: الصواعق المرسله (٣/١٠٧٥).

محاولة يائسة منه للجمع بين النقيضين، ألا وهما قول أسلافه الفلاسفة بقدوم العالم، وقول عامة المسلمين وأهل الملل بحدوثه، وابن سينا قد ذكر أن طريقته في إثبات واجب الوجود غير طريقة أسلافه الفلاسفة، وأنها طريقة مُحدثة، مما يبين أنه قد لفق قوله هذا من قول أسلافه الفلاسفة مع قول المتكلمين^(١).

وقد بين شيخ الإسلام أن جماهير العقلاء - حتى أرسطو وأتباعه، وابن رشد وغيرهم - قد اتفقوا على أن الممكن لا يكون إلا محدثاً، ويمتنع أن يكون قديماً، فتقدير مخلوقٍ مُحدَثٍ معلولٍ مفعولٍ ممكنٍ الوجود والعدم ومع ذلك هو أزلِّي قديمٌ واجب الوجود بغيره هو من أقبح الجمع بين النقيضين، وهو مما يُعلمُ فساده بضرورة العقل عند عامة العقلاء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله عن مقالة ابن سينا وأمثاله: «وأعجب من ذلك تسمية هؤلاء العالم مُحدَثاً، ويعنون بكونه مُحدَثاً أنه معلول العلة القديمة، وإذا سئل أحدهم هل العالم مُحدَث أو قديم؟ يقول: هو مُحدَث وقديم، ويعني بذلك: أن الفلك قديم بنفسه لم يزل، وأنه مُحدَث، يعنون بكونه مُحدَثاً له أنه معلول علة قديمة...»

والمقصود هنا أن هؤلاء القوم يأخذون عبارات المسلمين التي عبروا بها عن معنى فيعبرون بها عن معنى آخر يناقض دين المسلمين؛ ليظهر بذلك أنهم موافقون للمسلمين في أقوالهم، وأنهم يقولون: العالم مُحدَث، وأن كل ما سوى الله فهو عندنا آفل مُحدَث، بمعنى: أنه معلول له، وإن كان قديماً أزلِّيّاً معه، واجباً به، لم يزل ولا يزال.

و.. جماهير العقلاء يقولون: إن المفعول لا يكون إلا حادثاً، لا سيما

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٣٥/٨).

المفعول لفاعل باختياره...»^(١).

كما بين الإمام ابن تيمية رحمته الله أن التعبير بلفظ الحدوث عن المعنى الذي قصده ابن سينا لم يعرف عن أحد من أهل اللغات، لا العرب ولا غيرهم، وأنه لم يقل به أحد من الأنبياء ولا أتباعهم، ولا الطوائف المشهورة التي اشتهرت مقالاتها في عموم الناس بحيث كان أهل مدينة على هذا القول، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة في الناس كابن سينا وأمثاله^(٢).

ثم إن حقيقة قول هؤلاء الفلاسفة جميعاً أن هذا العالم مع قدمه إلا أنه محتاج إلى العلة الأولى، فأرسطو يقول: إنه محتاج إليها للتشبه بها، وابن سينا يقول: إنه معلول لها، أي موجب لها، فحاصل أقوالهم حاجة هذا العالم إلى غيره، كما أنهم يقرون بقيام الحوادث بهذا العالم، وأنه لم يخل منها، وهذا قول متناقض في ذاته، فإن كون العالم محتاجاً إلى غيره يمنع أن يكون واجب الوجود بنفسه، فواجب الوجود بنفسه لا يكون محتاجاً إلى غيره، وإذا لم يكن واجب الوجود بنفسه كان ممكناً يقبل الوجود والعدم، وحينئذ فيكون محدثاً، وذلك لوجوه:

منها: أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً، إذ القديم واجب الوجود، لا يقبل الوجود والعدم، فوصف العالم بالإمكان - أنى كان - مناقض لوصفه بالقدم.

(١) منهاج السنة النبوية (١/٢٠٠ - ٢٠٣)، وانظر: المرجع السابق (١/١٦٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١٤٥ - ١٤٦) (١٦/٤٤٦) (١٧/٢٨٦ - ٢٨٧)، (١٨/٢٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/٢١٨)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٣٥)، (٨/١٣٢ - ١٣٥، ١٨٦)، الرد على المنطقيين (١٤٧)، وانظر كذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (١/٢٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/١٢٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١٤٦).

ومنها: أنه إذا كان مع حاجته تحله الحوادث من غيره، دل على أن غيره متصرف فيه، قاهر له، تحدث فيه الحوادث ولا يمكنه دفعها عن نفسه، وما كان مقهوراً مع غيره لم يكن موجوداً بنفسه، ولا مستغنياً بنفسه، ولا عزيزاً ولا مستقلاً بنفسه، وما كان كذلك لم يكن إلا مصنوعاً مربوباً، فيكون مُحدثاً لا قديماً^(١).

ومع أن قول هؤلاء هو من الكفر الصريح، المناقض لربوبية الله وأوليته، فإن المقالة الأولى (مقالة أرسطو وأشياعه) أعظم كفراً وجهلاً بالله من قول هؤلاء المتأخرين، حيث لم يثبت الأولون مبدعاً ولا علة فاعلية للعالم، وإنما أثبتوا علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها^(٢).

إلا أن حال أرسطو وابن سينا وأشياعهما كما قال الإمام ابن تيمية: «وكان ما ذكره أرسطو وسائر العقلاء مبطلاً لما ذكره ابن سينا وأتباعه في الممكن وتناقضوا فيه، وكان ما ذكره ابن سينا وأتباعه من العقلاء في الواجب بنفسه مبطلاً لما ذكره أرسطو وأتباعه وابن رشد أيضاً من أن الفلك ضروري الوجود، واجب الوجود، لا يقبل العدم»^(٣).

وفيما يلي بيان لأصل قول الفلاسفة، وأبرز شبههم في قدم العالم.



- (١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٣٢).
- (٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/١١٣٤)، (١٢/١٤٥)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/٢٦١).
- (٣) دره تعارض العقل والنقل (٨/١٨٦ - ١٨٧).

□ المطلب الرابع □

بيان أصل قول الفلاسفة وأدلتهم على قدم العالم.

لقد كان الأصل الذي بنى عليه الفلاسفة مذهبهم في هذا الباب هو زعمهم أن الصانع موجبٌ بالذات، وأنه علّة تامّة أزلية مستلزمة لمعلولها، لم يتأخر عنها شيء من معلولها، وأن وجود المقتضي التام في الأزلى يستلزم وجود مقتضاه في الأزلى، ولهذا قالوا بقدم العالم^(١).

يقول ابن سينا: «إن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً»^(٢).

وقد ضرب ابن سينا وغيره من الفلاسفة بعض الأمثلة على مذهبهم في قدم العالم، وأن العالم وإن كان معلولاً لله إلا أنه لم يتقدم بالزمن عليه،

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٨٥)، (١٢/٢٢٧)، درء تعارض العقل والنقل (٨/١٣٤)، (٩/١٩٥)، الصفدية (١/١٠) وقد بين شيخ الإسلام رحمته - في المرجع الأخير - أن الموجب بالذات: «هو الذي تكون ذاته مستلزماً لموجبه ومقتضاه، فلا يجوز أن يتأخر عنه شيء من موجبه ومعلوله»، كما بين في الفتاوى (١٢/٢١٨) أن «الموجب بذاته لا يصدر عنه ما يختص بوقت دون وقت؛ إذ لو جاز ذلك لم يكن موجباً بذاته، ولجاز حدوث العالم عنه»، وفي المرجع الأول عرف العلة التامة بأنها: العلة التي تستلزم معلولها، ولا يتأخر عنها معلولها... وهي جميع الأمور المعتبرة في الفعل، وهي المقتضي التام لوجود الفعل، وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها وجود الفعل.

وقريب من ذلك تعريف الجرجاني، حيث عرف الموجب بالذات بأنه: الذي يجب أن يصدر عنه الفعل إن كان علّة تامّة له من غير قصد وإرادة، كوجوب صدور الإشراق عن الشمس، والإحراق عن النار، التعريفات (٣٠٥)، كما عرف العلة التامة بأنها: ما يجب وجود المعلول عندها. وقيل هي: جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء. التعريفات (٢٠١)، وانظر: الجديد في الحكمة لابن كمنونة (٢٤٣).

(٢) النجاة في المنطق والإلهيات (٢/١٠٩).

حيث مثل لذلك بمثال اليد والخاتم، فقول القائل: حركت يدي فتحرك الخاتم، لا يلزم منه تقدم حركة اليد على حركة الخاتم، بل هما مقترنان في الوجود، فكذاك العالم مع فاعله.

كما مثل لذلك بالشمس والشعاع، وأن الشمس وإن كانت فاعلة للشعاع، إلا أنه ملازم بالزمن لها، لم يتقدم أحدهما على الآخر.

كما قرروا أن لفظ (قبل) و(بعد) قد يأتي لغير القبلية والبعدية الزمنية.

فقد يكون التقدم والتأخر بالذات والعلّة، كحركة الإصبع والخاتم كما سبق، وكتقدم حركة الشخص على حركة ظله، وحركة اليد في الماء على حركة الماء.

كما يكون التقدم والتأخر بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين.

ويكون بالمكانة والشرف، كتقدم العالم على الجاهل.

ويكون بالمكان، كتقدم الصف الأول على الثاني، وتقدم مقدم المسجد على مؤخره.

وقد جعل هذه الأمثلة شاهدة على أن الواجب بذاته (الله تعالى) ليس متقدماً بزمن الوجود على الواجب بغيره (العالم)^(١).

وقد ذكر الفلاسفة عدداً من الحجج على قولهم بقدم العالم، وكثير من هذه الحجج نقلت عن الفيلسوف برقلس، وهي ما اشتهر عند مؤرخي

(١) حول أنواع التقدم والتأخر وأمثلتها، انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٧٤/٢ - ٧٥، ١١٣)، رسائل إخوان الصفاء (٤١٢/١)، رسالة حي بن يقظان لابن الطفيل (٩١)، تهافت الفلاسفة (٥٣، ٦٧)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٢٣٨)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٢٣ - ٢٥)، أبقار الأفكار (٢٩١/٣ - ٢٩٦)، وانظر كذلك: الصفدية لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩٨/٢).

الفلسفة باسم: شبه برقلس على قدم العالم^(١)، وعليها اعتمد ابن سينا في صياغة بعض حججه، وقد تناولها كثير ممن تكلم حول هذه المسألة من أهل السنة والمتكلمين بالبحث والرد^(٢).
ومما احتج به الفلاسفة:

الحجة الأولى (وهي أعظم حججهم):

قالوا: العالم إما أن يقال عنه إنه: أ - حادث. أو: ب - قديم.

أ - فإن قيل إنه حادث، فإما أن يكون قد حدث لسبب حادث أو لغير سبب.

١ - فإن قيل: إنه قد حدث لغير سبب كان ذلك ترجيحاً لأحد طرفي

الممكن بلا مرجح، وهو محال.

٢ - وإن قيل: إنه قد حدث لسبب فالقول في ذلك السبب كالقول فيما

قبله (أي يقال: إن هذا السبب الحادث إما أن يكون قد حدث لسبب آخر، أو لغير سبب... إلخ) فيلزم من ذلك التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء، بل يلزم عنه الدور الممتنع.

قالوا: فلما بطل هذا الاحتمال الأول تعين القول بالاحتمال الثاني، وهو:

ب - أن العالم قديم^(٣).

(١) انظر: الشهرستاني ومنهجه النقدي - د. محمد أبو سعدة (١٠١ - ١٠٢).

(٢) كالشهرستاني، كما في: نهاية الإقدام (٤٥ وما بعدها)، والملل والنحل (١٤٩/٢)، وابن حزم في الفصل (١٥/١) وما بعدها، الأصول والفروع له (٢٦٧ وما بعدها) وغيرهما، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣٣/٦)، درء تعارض العقل والنقل (٨٩/٤)، (١٧٢/٨).

(٣) انظر: الصفدية (١٠/١)، وانظر كذلك: شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٢ - ١٣)، عيون الحكمة لابن سينا (٩١)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (١٥/١ - ١٦)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٥٤)، دلالة الحائرين (٣١١)، موسوعة الفلسفة لبدوي (١٠٣/١).

وبعبارة أخرى يقال:

جميع الأمور المعتبرة في كون واجب الوجود فاعلاً، والتي تتم بها
مؤثرته في العالم:

إما أن تكون موجودة في الأزلى، أو لا.

أ - فإن كانت موجودة في الأزلى: فيلزم وجود المفعول في الأزلى؛ لأن
العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها.

ب - وإن لم تكن موجودة في الأزلى: فإذا وجد المفعول بعد ذلك لزم
أحد أمرين:

١- ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح، وهو محال، «والعقل الصريح
الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها
كما كانت، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء، وهي الآن كذلك،
فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء... فإن الممكن أن يوجد وأن لا
يوجد لا يخرج إلى الفعل، ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب»^(١).

٢- أن يتجدد سبب حادث (وإلا للزم الحدوث بلا مُحدث): فالقول في
حدوث هذا السبب كالقول في الحادث الأول (أي يقال: هذا السبب
إما أن يكون قد وجد بغير مرجح، أو لسبب حادث آخر...): فيلزم
منه التسلسل، وهو محال أيضاً.

فيبطلان الأمرين يبطل الاحتمال الثاني (ب) ويتعين الاحتمال الأول (أ)
وهو القول بوجود المفعول في الأزلى، وهو القول بقدوم العالم^(٢).

(١) النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (١١١/٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٥/٦)، (٨٥/٨)، (٢١٦/١٢)، منهاج السنة
النبوية (١٤٨/١، ٤٤٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٢٠ - ٣٢١، ٣٥١، ٣٦١)
(١٩٥/٨، ٢٨٢)، (١٩٥/٩، ٢٣٧).

قال ابن سينا ذاكراً هذه الحجة بعد بيانه لمذهبه: «وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء وبقي على ما كان، فلا يصدر عنه إذاً، وإذا صدر فلا بد من تغيير لذاته بحدوث إرادة أو طبع أو شيء مما يشبه هذا، وهذا محال، وهو كامل في ذاته، والأفعال صادرة عنه، فيعلم أنه لا يتوقف على زمان واستعلام وقت هو أولى بالفعل فيه، وحدوث علة غائية، وباعث وحامل، فإن الذات إذا لم يصدر عنه شيء، وكان يعرض أن يصدر فهو في فاعليته ممكن الفعل، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بسبب، فإذا كان من لم يكن فاعلاً، فإنما يكون بسبب، والسبب إما أن يكون داخلياً أو خارجياً، ولا جائز أن يكون خارجاً، لأنه لا موجود إلا هو، فلا يجوز أن يؤثر فيه غيره، وإن كان داخلياً فيه، فيكون تغيير وانفعال في ذاته، وكيف يكون قابلاً للتغيير والانفعال، وهو الذي يمحو ما يشاء ويثبت، وعنده أم الكتاب»^(١).

الحجة الثانية:

وهي احتجاجهم بالعلة الفاعلية، حيث ذكروا أن الرب لم يزل فاعلاً، فيمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، وأن يصير الفعل ممكناً له بعد أن لم يكن، وأن يصير قادراً بعد أن لم يكن، وذلك للمحذورين المتقدمين في الحجة السابقة، فيجب أنه ما زال فاعلاً، وجعلوا ذلك مستلزماً لقدم العالم، إذ زعموا أن الفاعل مقارنٌ لمفعوله في الزمان^(٢).

قال الإمام ابن تيمية رحمته الله: «وهذه أعظم عمدة متأخريهم، كابن سينا

(١) الرسالة العرشية لابن سينا (١٣ - ١٤)، وانظر: الإشارات والتنبيهات له مع شرح الطوسي (٩٠/٣ - ٩٧، ١١٠)، النجاة في المنطق والإلهيات (٧٨/٢ - ٧٩، ١٠٨ - ١١٢).

(٢) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (١١/٢)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٠/٦، ٣٣٣).

وأمثاله، وهي أظنها منقولة عن برقلس، وأما (أرسطو) وأتباعه فهم لا يحتاجون بها، إذ ليس هو عندهم فاعلاً^(١).

الحجة الثالثة:

هي احتجاج أرسطو ومن تبعه بوجود قدم الزمان والحركة، وأنه لم تزل الحركة موجودة، والزمان موجوداً، وأنه يمتنع حدوث هذا الجنس وهذا.

وبيان هذه الحجة أنهم قالوا: إذا فرضنا أن العالم والزمان حادث، وأن الباري متقدم على العالم والزمان بالزمان، فقبل وجود العالم والزمان كان العالم فيه معدوماً، وهو لا نهاية له في القدم، وهذا تناقض؛ لأنه يستدعي وجود زمان لا نهاية له قبل الزمان الحادث، وعليه فيستحيل القول بحدوث الزمان، ويلزم قدمه.

ثم قالوا: وإذا وجب قدم الزمان (والزمان هو قدرُ الحركة) وجب قدم الحركة، وإذا ثبت قدم الحركة ثبت قدم المتحرك - وهو الجسم - فلزم قدم العالم^(٢).

الحجة الرابعة:

- ومما احتج به ابن سينا نقلاً عن أرسطو: أن كل حادث فهو قبل

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣٣/٦).

(٢) انظر: الطبيعة لأرسطو (٨٦٢)، الكون والفساد له (٢٥٢ - ٢٥٣)، ومقالة اللام له (٧، ٩)، وشرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٢ - ١٣)، تهافت الفلاسفة (٦٧ - ٦٨)، دلالة الحائرين (٣٠٩)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٧٤)، موسوعة الفلسفة لبدوي (١٠٣/١)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٥٩/٥)، (٣٣٤/٦) (١٨/٢٤١)، الصفدية (٢/١٣٧، ١٦٧).

حدوثه ممكن لذاته؛ (لأنه ليس واجباً؛ لعدمه السابق، ولا ممتنعاً؛ لوجوده الحادث).

- بإمكان الوجود حاصل لهذا الحادث قبل وجوده.
 - و (إمكان الوجود) وصفٌ إضافي، لا قوام له بنفسه، ولا بد له من محل يضاف إليه.
 - وهذا المحل هو المادة لا غيرها، فيضاف هذا الإمكان إليها.
 - والمادة لا يكون لها مادة، فلا يمكن أن تحدث؛ إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها وكان الإمكان قائماً بنفسه، غير مضاف إلى شيء، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه.
 - والنتيجة أن المادة ليست حادثة، فتكون قديمة.
- وخلاصة هذه الحجة: أن العالم لو فرض حادثاً لكان ممكناً قبل حدوثه، والإمكان وصف إضافي لا يقوم بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فلا تكون المادة حادثة، فيلزم أن تكون قديمة^(١).
- هذه أبرز حجج الفلاسفة التي احتجوا بها على قولهم بقدوم العالم، وفيما يلي بيان فسادها وانقلابها.



(١) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٧٠/٢ - ٧١)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٣٣)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٧٤ - ٧٥)، دلالة الحائرين لموسى بن ميمون (٣١٠)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣٤/٦)، الصفدية (١٣٧/٢).

□ المطلب الخامس □

قلب أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على قدم العالم.

جميع ما احتج به الفلاسفة على قولهم بقدم العالم لا يدل على ما ذهبوا إليه، فليس في أدلتهم ما يدل على قدم شيء بعينه من العالم أصلاً، وإنما غاية حججهم تنتهي إلى الدلالة على ما قرره السلف من قدم نوع الفعل، وأن الرب لم يزل فاعلاً، وأن الحوادث متسلسلة في الماضي، ولا أول لها، فحججهم - وإن أبطلت قول المتكلمين - إلا أنها لم تدل على قدم شيء من العالم بعينه؛ لأن ما كان حادثاً امتنع أن يكون قديماً، وإنما دلت أدلتهم على ما نطقت به النصوص، وأثبتته السلف، من أن الباري تعالى لم يزل فعلاً لما يريد، وبهذا تنقلب سائر حججهم عليهم، وتفصيل ذلك بما يلي:

أولاً: الردُّ على أصل مقاتلهم، وقلبها.

أما أصل قولهم، وهو أن الصانع موجبٌ بالذات، وأنه علة تامّة أزلية مستلزمة لمعلولها، لم يتأخر عنها شيء من معلولها، فأساس الرد على هذا الأصل هو إبطال قولهم بالعلة التامة وقولهم بالموجب بالذات - على ما سبق من تعريفهما - فإن أصلهم هذا ينقلب عليهم، ويفسد مذهبهم، ويبان ذلك بما يلي:

أما لفظ (الموجب بالذات) فهو لفظ مجمل:

- ١- فإن أريد به: أنه موجب ما يحدثه بمشيئته وقدرته: فإنه معنى صحيح، ولا منافاة بين كونه فاعلاً بالقدرة والاختيار وبين كونه موجباً بالذات بهذا التفسير، ولا يستلزم هذا التفسير القول بقدم العالم، بل يستلزم حدوثه، ولكنهم لم يريدوا هذا المعنى.
- ٢- وإن أريد به: أنه موجب شيئاً من الأشياء بذات مجردة عن القدرة والاختيار: فهذا معنى باطل وممتنع.
- ٣- وإن أريد به: أن علة تامة أزلية تستلزم معلولها الأزلي، بحيث يكون

من العالم - الفلك أو غيره - ما هو قديم بقدمه، لازم لذاته أزلاً وأبداً - وهذا هو مرادهم - فإن هذا معنى باطل أيضاً.

فالحاصل أن الموجب بالذات إذا فسر بما يقتضي قدم شيء من العالم مع الله، أو فسر بما يقتضي سلب صفات الكمال عن الله فهو باطل.

وإن فسر بما يقتضي أنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن فهو حق، فإن ما شاء وجوده فقد وجب وجوده بقدرته ومشيتته، لكن لا يقتضي هذا أنه شاء شيئاً من المخلوقات بعينه في الأزل، بل مشيئته لشيء معين في الأزل أمر ممتنع^(١).

وأما لفظ: (العلة التامة) - على ما سبق من معناه - فإنه معنى باطل،

وبيان بطلانه بأن يقال:

- العلة التامة الأزلية يستحيل أن يصدر عنها حادث؛ لأن العلة التامة مستلزمة لمعلولها، يقترب بها معلولها، ولا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها، فلا يمكن أن يصدر عن العلة التامة أمر حادث، لا بواسطة ولا بغير واسطة؛ لأن تلك الواسطة إن كانت من لوازم وجود العلة التامة كانت قديمة معها، فامتنع صدور الحوادث عنها، وإن كانت حادثة، كان القول فيها كالقول في غيرها.

- ولكن وجود الحوادث في هذا العالم أمر مشهود ومعلوم بالضرورة، لا ينكره إلا مكابر، كحركة الأفلاك وغيرها، والمُحدّث المعين لا يكون أزلياً، «والفلاسفة يسلمون أن ليس علة تامة في الأزل لجميع الحوادث التي تحدث شيئاً بعد شيء»^(٢).

- ونتيجة ذلك: أن وجود هذه الحوادث دليل على أن فاعلها ليس بعلة تامة، مع أن هذه الحوادث لا يمكن أن تصدر إلا عن الواجب بنفسه،

(١) منهاج السنة النبوية (١/١٦٤ - ١٦٥) بتصرف.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٢١).

والذي أسماه هؤلاء: علة تامة، وإلا لزم أحد محالين، إما التسلسل الممتنع، أو الترجيح بغير مرجح.

- وإذا انتفت العلة التامة في الأزل بطل القول بقدم العالم^(١).

فهؤلاء المتفلسفة فروا من القول بأن الحوادث المشهودة قد أحدثها القادر بغير سبب، وذهبوا إلى أنها تحدث بغير مُحدث أصلاً، لا قادر ولا غير قادر، هذا لازم قولهم، فكان ما فروا إليه شراً مما فروا منه، وكانوا شراً من المستجير من الرمضاء بالنار، وكان قولهم مستلزماً ألا يحدث في العالم شيء أصلاً، وهذا خلاف المشهود المعلوم بالحس والضرورة، وكل حجة تقتضي خلاف المشهود فهي من السفسطة^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته: «كلُّ ما تذكرونه من الشبه على نفي حدوث هذا العالم يلزمكم مثله في حدوث كل حادث... وإنما وقع التلبس منكم أنكم أخذتم تحتجون على قدم الأفلاك أو مواد الأفلاك بحجج ليس فيها ما يقتضي ذلك، بل إما أن تقتضي الحجة نفي الفعل والإحداث بالكلية، فيعلم فسادهما بالضرورة والاتفاق، وإما أن تقتضي أن كل حادث مسبوق بحادث، وهذا لا يدل على قدم هذا العالم، بل على أن الرب لم يزل فاعلاً، إما أفعالاً تقوم بنفسه، وإما مفعولات منفصلة تحدث شيئاً بعد شيء، وليس في واحد من هذين ما يقتضي صحة قولكم، بل كل منهما يناقض قولكم»^(٣).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣٥/٦) (٨٦/٨) (٢٨١/٩)، (١٢/١٤٦) - (١٨٧، ١٤٨ - ١٨٨، ٢٢٠ - ٢٢٥) وفي هذا الموضوع الأخير مزيد تفصيل لإبطال القول بالعلة التامة، وكذلك: منهاج السنة النبوية (١/١٤٨ - ١٥٠، ٢٣٤، ٢٤١ - ٤٤٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٤٣، ٣٥٨، ٣٦٩، ٣٩٢، ٤٠٠ - ٤٠١) (٢/١٥١، ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٧)، (٩/١٥٤ - ١٥٥، ٢١٤ - ٢١٨)، الرد على البكري (١/٤٢١ - ٤٢٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/٢٨١)، منهاج السنة النبوية (١/٢٤١ - ٢٤٢)، درء تعارض العقل والنقل (٨/١٠٨).

(٣) الصفدية (١/١٣٤).

وأما قولهم: المعلول يقترن بعلة، ويمتنع أن يتقدم عليها، وما خرجوا به من ذلك من اقتران العالم (المعلول) بالعلة الموجبة، فيلزم من ذلك قدم العالم لقدم علة، فيقال في ذلك:

إن علاقة العلة بالمعلول تأتي على وجهين:

الأول: أن يُراد بالعلة ما تكون مُبْدَعَةً للمعلول، فلا يسلم أن المعلول - في هذه الحال - يقترن بعلة، بل العلة المبدعة متقدمة على المعلول المُبْدَع بالاضطرار، والقول بأن الشيء مفعول ومصنوع مع كونه أزلّياً جمع بين الضدين، فإن العلم بكون الشيء مقدوراً مراداً يوجب العلم بكونه محدثاً، بل العلم بكونه مفعولاً يوجب العلم بكونه محدثاً؛ فإن الفعل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول، وأيضاً فالجمع بين كون الشيء مفعولاً وبين كونه قديماً أزلّياً مقارنة لفاعله في الزمان جمع بين المتناقضين، ولا يعقل قط في الوجود فاعل قارنه مفعوله المعين، سواء سُمِّيَ علة فاعلة، أو لم يسم^(١).

ودعوى الاقتران - والحال هذه - من الباطل المعلوم بصريح العقول، وسليم الفطر، «ولما كان هذا مستقراً في الفطر، كان نفس الإقرار بأنه خالق كل شيء موجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبقاً بالعدم»^(٢).

الثاني: أن يراد بالعلة ما ليس كذلك، كما مثلوا به من حركة الخاتم باليد، وحصول الشعاع عن الشمس، فليس هذا من باب الفاعل والمفعول، بل هو من باب الشرط والمشروط، وهو باب آخر يختلف في الأحكام عن سابقه، فإن الشرط قد يقارن المشروط، كما تقارن الصفة الموصوف، من مثل مقارنة الحياة للعلم، وأما الفاعل فيمتنع أن يقارنه مفعوله المعين.

(١) منهاج السنة النبوية (١/١٦٩ - ١٧٠).

(٢) الرد على المنطقيين (١٤٨)، وضمن مجموع الفتاوى (٩/١٣٩).

فإن أريد بكون العالم معلولاً المعنى الثاني فهو باطل، ولا دليل لهم عليه.

وإن أريد بكون العالم معلولاً لصانعه المعنى الأول، فالمعنى صحيح^(١)، وهذا لا يقتضي قدم العالم، بل يقتضي نقيض ذلك من حدوث أعيان الموجودات، «وإن لم يمتنع أن يكون فاعلاً لشيء بعد شيء؛ فقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة، وذلك لا ينافي حدوث كل جزء من أجزائها، بل يستلزمه؛ لامتناع قدم شيء منها بعينه»^(٢).

ومن المعلوم أن ابن سينا يقرُّ بالمعلول بالمعنى الأول (العلّة المبدعة للمعلول)، فإقراره به ينقلب عليه، ويلزمه القول بنقيض مذهبه من القول بقدم العالم.

وما ذكروه عن العلة التامة يستدعي الإشارة إلى مسألة اقتران العلة الفاعلة بالمعلول المفعول، واقتران الأثر بالمؤثر التام، وللناس فيها ثلاثة أقوال^(٣):

القول الأول: قول ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة المليين، حيث ذهبوا إلى أن المفعول المصنوع المبتدع المعين كالفلك يقارن فاعله أولاً وأبداً، فلا يتقدم الفاعل على مفعوله تقدماً زمانياً.

والقول الثاني: قول المتكلمين، وهو القول بأن المؤثر التام يتراخى عنه

(١) وإن كان التعبير عن الله تعالى بالعلّة الفاعلة لا يصح؛ لعدم الوجود، وعدم تمخُّص الحسن في اللفظ.

(٢) الرد على المنطقيين ضمن مجموع الفتاوى (١٣٩/٩)، وانظر نفس المرجع والجزء (ص ١٣٨ - ١٣٩)، و: مجموع الفتاوى (١٤٧/١٢، ٥٩١)، منهاج السنة النبوية (١٦٩ - ١٧٠، ٢٢١)، درء تعارض العقل والنقل (٤٠١/١ - ٤٠٥) (٢٩٩/٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٧٧/٦ - ٢٧٨) (٢٨١/٩ - ٢٨٢)، درء تعارض العقل والنقل (٣٦٦/١ - ٣٦٧).

أثره، ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه.

والقول الثالث: هو قول السلف والأئمة، وعليه دل الكتاب والسنة، وهو: «أن المؤثر التام يستلزم وقوع أثره عقب تأثره التام، لا يقترن به، ولا يتراخى.

كما إذا طَلَّقَت المرأة فطَلَّقَت، وأعتقت العبد فعتق، وكسرت الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع، فوقع العتق والطلاق ليس مقارناً لنفس التطلق والإعتاق بحيث يكون معه، ولا هو أيضاً متراخ عنه، بل يكون عقبه متصلاً به، وقد يُقال: هو معه ومفارق له، باعتبار أنه يكون عقبه متصلاً به، كما يُقال: هو بعده متأخر عنه، باعتبار أنه إنما يكون عقب التأثير التام، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٨٢) [يس: ٨٢]، فهو سبحانه يَكُونُ ما يشاء تكوينه، فإذا كَوَّنَه كان عقب تكوينه متصلاً به، لا يكون مع تكوينه في الزمان، ولا يكون متراخياً عن تكوينه بينهما فصل في الزمان، بل يكون متصلاً بتكوينه كاتصال أجزاء الحركة والزمان بعضها ببعض.

وهذا مما يُستدل به على أن كل ما سوى الله حادث، كائن بعد أن لم يكن، وإن قيل مع ذلك بدوام فاعليته ومتكلميته^(١).

ثم إن ما ذكره الفلاسفة من الأمثلة تنقلب عليهم أيضاً.

فأما مثال الأصبع والخاتم، فقد قال عنه شيخ الإسلام رحمته الله: «والمثل الذي يذكرونه من قولهم: حرّكت يدي فتحرك خاتمي، أو كمي، أو المفتاح، ونحو ذلك حجة عليهم لا لهم، فإن حركة اليد ليست هي العلة التامة، ولا الفاعل لحركة الخاتم، بل الخاتم مع الإصبع كالإصبع مع

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨٢/٩)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٦٦)، (٢٩١/٤)، (١٣٤/٨).

الكف، فالخاتم متصل بالإصبع، والإصبع متصلة بالكف، لكن الخاتم يمكن نزعها بلا ألم، بخلاف الإصبع، وقد يعرض بين الإصبع والخاتم خلو يسير، بخلاف أبعاض الكف، ولكن حركة الإصبع شرط في حركة الخاتم، كما أن حركة الكف شرط في حركة الإصبع، أعني في الحركة المعينة التي مبدؤها من اليد، بخلاف الحركة التي تكون للخاتم أو للإصبع ابتداءً، فإن هذه متصلة منها إلى الكف، كمن يجر إصبع غيره فيجر معه كفه^(١).

وكذلك ما ذكره من مثال الشمس والإشعاع، فإنه ينقلب عليهم أيضاً، فإنهم قد ذكره شاهداً على اقتران العلة بالمعلول زمانياً، ولكن الذي استقر عليه الأمر - على ما وصل إليه علم الفلك والفيزياء الحديث - أن طلوع الشمس سابقٌ على وصول شعاعها إلى الأرض بما يقارب الثماني دقائق، وهي مدة انتقال الضوء من الشمس إلى الأرض.

وقد ذكر شيخ الإسلام رحمته الله في رد هذا المثال عليهم ما هو مقارب لما تقرر فلكياً في العصر الحديث، حيث قال ضمن رده عليهم: «لا يعقل في الخارج فاعلٌ يقارنه مفعوله، سواء سميتوه علة تامة أو لم تسموه، وما تذكرونه من كون الشمس فاعلةً للشعاع، وهو مقارن لها في الزمان، مبنيٌّ على مقدمتين: على أن مجرد الشمس هي الفاعلة، وأنه مقارن لها بالزمان، وكلتا المقدمتين باطلة، فمعلوم أن الشعاع لا يكفي في حدوثه مجرد الشمس، بل لا بد من حدوث جسم قابلٍ له، ولا بد مع ذلك من زوال الموانع، وأيضاً فلا نسلم لكم أن الشعاع مقارن للشمس في الزمان، بل قد يقال: إنه متأخر عنها، ولو بجزء يسير من الزمان»^(٢).

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٠ - ١٧١)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٢ - ٢٢٣)،

الصفدية (٢/ ١٢٨، ١٤٧ - ١٤٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٢٢٢).

فلم يثبت الاقتران الزمني حينئذٍ، وبهذا فإن هذا المثال مما ينقلب على هؤلاء، إذ إن العلة فيه قد تقدمت على معلولها، ولم تقترن به.

ومثل ذلك يقال في ما مثلوا به من حركة الشخص وحركة ظلّه، فإن الثابت أن حركة الشخص سابقة لحركة ظلّه بفترة يسيرة - قد لا يدركها البصر الإنساني - وهي مدة انتقال الضوء من أطراف الشخص إلى الجسم المنعكس (الأرض أو غيرها)، فبطل وانقلب مثالهم.

وكذلك ما قرروه من أن التقدم والتأخر قد يطلق على غير التقدم الزمني، هو تقرير مستدرك، بل إنه ينقلب عليهم أيضاً.

فقد ذكروا أن التقدم والتأخر يكون بالذات والعلة كحركة الإصبع، ويكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، ويكون بالمكانة كتقدم العالم على الجاهل، ويكون بالمكان كتقدم الصف الأول على الثاني وتقدم مقدم المسجد على مؤخره.

فهذا التقرير فيه نظر، ذلك أن المعروف في التقدم والتأخر هو التقدم والتأخر الزمني، فإن (قبل) و (بعد) و (مع) ونحو ذلك معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزمني، وإن أطلقت على غيره فهي راجعة له، ولازمة له.

قال شيخ الإسلام مبيناً ذلك:

«أما التقدم بالعلية أو الذات مع المقارنة في الزمان: فهذا لا يعقل ألبتة، ولا له مثال مطابق في الوجود، بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له.

وأما تقدم الواحد على الاثنين: فإن عني به الواحد المطلق فهذا لا وجود له في الخارج، ولكن في الذهن^(١)، والذهن يتصور الواحد المطلق

(١) وقد نص ابن سينا بنفسه على أن «المعنى العام لا وجود له في الأعيان، بل وجوده في الذهن» كتاب التعليقات لابن سينا (١٥٥)، وانظر نفس المرجع (١٦٥، ١٦٦، ١٨٣).

قبل الاثنين المطلق، فيكون متقدماً في التصور تقدماً زمانياً، وإن لم يُعَنَّ به هذا فلا تقدم، بل الواحد شرط في الاثنين، مع كون الشرط لا يتأخر عن المشروط بل قد يقارنه، وقد يكون معه، فليس هنا تقدم واجب غير التقدم الزماني.

وأما التقدم بالمكان: فذاك نوع آخر، وأصله من التقدم بالزمان، فإن مُقَدِّم المسجد تكون فيه الأفعال المتقدمة بالزمان على مُؤَخَّره، فالإمام يتقدم فعله بالزمان لفعل المأموم، فسمي محل الفعل المتقدم متقدماً، وأصله هذا.

وكذلك التقدم بالرتبة: فإن أهل الفضائل مقدمون في الأفعال الشريفة والأماكن وغير ذلك على من هو دونهم، فُسمي ذلك تقدماً، وأصله هذا.

وحيث إن كان الرب هو الأول المتقدم على كل ما سواه كان كل شيء متأخراً عنه، وإن قُدِّر أنه لم يزل فاعلاً فكلُّ فعل معين ومفعول معين هو متأخر عنه...^(١).

فالحاصل أن ما ذكره من أقسام التقدم والتأخر - وكذا الأمثلة السابقة - لا تخلو من إحدى حالات ثلاث:

- ١- إما أن تكون مغالطة علمية لا أصل لها، فهي مردودة.
- ٢- وإما أن تكون راجعة إلى الشرط والمشروط، فذا باب آخر غير باب الفاعلية كما تقدم.
- ٣- وإما أن تعود إلى التقدم الزماني، فيكون التمثيل بها شاهداً عليهم لا لهم.

(١) منهاج السنة النبوية (١/١٧١ - ١٧٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٠٠).

ثانياً: قلب ادلتهم.

قلب الحجة الأولى:

والرد عليها (وقلبها) من وجوه:

الوجه الأول: قول الفلاسفة في هذه الحجة: «جميع الأمور المعتبرة في كون واجب الوجود فاعلاً: إما أن تكون موجودة في الأزل أو لا... إلخ». كلامٌ يحتاج إلى تفصيل، فهل المراد الأمور التي يتم بها مؤثرية الباري في كل واحدٍ من آحاد العالم، أو في جملة العالم؟

أ - فإن أريد: الأمور التي تتم بها مؤثرية الباري في كل واحدٍ من آحاد العالم، فهذه الأمور ليست بأسرها أزلية، بل حدوث كل واحدٍ منها مفتقرٌ إلى حادث قبله، وهكذا.

وهذا النوع من التسلسل جائز عندكم.

ب - وإن أريد: الأمور التي تتم بها مؤثرية الباري في جملة العالم، فإنه يُقال:

جملة العالم ليس متوقفاً على أمور معينة حتى يصح عليها هذا التقسيم، بل بعض العالم يتوقف على أمور، وبعضه الآخر يتوقف على أمور أخرى، وكل بعضٍ منه يتوقف على أمور حادثة، وتلك الأمور تتوقف على أمور أخرى، وهكذا.

وهذا يلزم منه التسلسل في نوع الحوادث، وهو جائز عندكم أيضاً^(١).

الوجه الثاني - وهو متصل بما قبله - وهو: أن قولهم في حجتهم المذكورة: «إن قيل إن العالم قد حدث لسبب... فيلزم من ذلك التسلسل الممتنع» يقال فيه: ليس الأمر كذلك، بل ما ذكرتموه هنا باطل حتى على أصلكم، فإن التسلسل المفروض هنا ليس هو التسلسل المحال، بل هو من

(١) انظر: دره تعارض العقل والنقل (٩/٢٣٩).

التسلسل الجائز عندكم وعند سلف الأمة، فهو من التسلسل في الآثار، لا في المؤثرات، وبهذا يتبين أن احتجاجهم ببطلان التسلسل ينقلب عليهم. وقد تقدمت الإشارة إلى أنواع التسلسل، وما هو جائز منها وممتنع، وأن التسلسل المقول هنا هو التسلسل في الآثار المتعاقبة، وهو ما يقتضي كون الربِّ فاعلاً للأشياء شيئاً بعد شيء، ولا يلزم منه أن يكون شيء من هذه الأشياء قديماً بعينه، فلا حجة للفلاسفة به^(١).

الوجه الثالث: أن يقال: دوام الحوادث (بحدوث حادث بعد حادث بلا نهاية) إما أن يكون ممكناً في العقل أو ممتنعاً.

أ - فإن كان ممتنعاً في العقل: لزم أن الحوادث جميعها لها أول - كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام - وبطل قولكم بقدم حركات الأفلاك.

ب - وإن كان ممكناً: أمكن أن يكون حدوث ما أحدثه الله تعالى - كالسماوات والأرض - موقوفاً على حوادث قبل ذلك، كما تقولون أنتم فيما يحدث في هذا العالم من الحيوان والنبات والمعادن والمطر والسحاب وغير ذلك، فيلزم فساد حججتكم على التقديرين^(٢).

ووجه القلب في هذا الرد أن حاصل حجج الفلاسفة في قولهم بقدم العالم أنه يلزم من عدم العلة القديمة التامة أحد أمرين: التسلسل، أو الترجيح بغير مرجح.

فيقال لهم: إنكم تقولون بجواز التسلسل عند التحقيق، فإن أصل قولكم هو أن الحوادث متسلسلة شيئاً بعد شيء، وأن حركات الفلك توجب استعداد القوابل لأن تفيض عليها الصور الحادثة من العلة القديمة، وأن

(١) انظر: مبحث: (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨٧/٨ - ٨٨) (١٢/١٨٨)، الصفدية (١/١٣١ - ١٣٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٧٠)، شفاء العليل لابن القيم (٢١١).

العقل الفعّال قد يفعل حيناً ويترك حيناً، وإذا كان التسلسل جائزاً عندكم لم يمتنع حدوث الحوادث عن غير علة موجبة للمعلول وإن لزم التسلسل، فعاد قولهم إلى الإقرار بجواز التسلسل، وهذا الإقرار ينقلب عليهم ويبطل حجّتهم السابقة المبنية على القول ببطلان التسلسل^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله بعد ذكر هذا الرد: «واعلم أنه ليس لهم حجة صحيحة على قدم العالم أصلاً، بل غاية ما يقررون أنه لا بد من دوام فعل الفاعل، فبتقدير أن يكون فعله دائماً بذاته شيئاً بعد شيء يبطل قولهم، وبتقدير أن يكون كل مفعول محدثاً، وهو مسبوق مفعول محدث يبطل قولهم»^(٢).

الوجه الرابع: مما ينقلب به هذا الدليل عليهم أنهم قد بنوا هذه الحجة على أن فرض حدث العالم يلزم منه أمران ممتنعان: الترجيح بلا مرجح، وحلول الحوادث بالقديم، إذ يلزم منه التسلسل، فيقال: إن كلا هذين الممتنعين ينقلبان عليكم:

أما الممتنع الأول: وهو الترجيح بلا مرجح، فإنكم قد جعلتم ترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن بلا مرجح أمراً ممتنعاً، وجعلتم ذلك دليلاً على امتناع حدوث العالم، ووجوب بقائه على ما كان عليه.

فيقال: إن هذا الأمر ينتقض وينقلب عليكم باعتبارين:

الاعتبار الأول: ما في العالم من تقديرات مخصوصة، وصفات مخصوصة، وهي مما يدركه الحس والعقل بالضرورة، فإن جميع هذه الصفات والتقديرات من الممكنات، إذ إن كون هذه المخلوقات على خلاف ما هي عليه من لون وشكل ومكان وحجم... إلخ هو مما لا يحيله العقل،

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/٣٢١ - ٣٢٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٦٩ - ٣٧٠)، وانظر كذلك: دلالة الحائرين (٣٢١).

(٢) الصلفية (١/١٣١ - ١٣٢).

بل يقضي بإمكانه.

وبهذا يقال: إذا امتنع ترجيح وجود العالم بعد عدمه لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح، لزم امتناع ثبوت هذه التقديرات والصفات دون غيرها، بل لزم عدم العالم على التحقيق، لأن تلك الصفات والتقديرات لازمة للوجود، لا يمكن أن ينفك موجود عنها بحال.

فكان قولهم بامتناع الترجيح بلا مرجح موجباً لانتفاء هذه التقديرات والصفات جميعاً، ولازم ذلك القول بعدم العالم لا قدمه، فانقلب هذا القول عليهم.

ويقال لهم: مهما قدرتم من المرجحات لتلك الصفات أمكننا القول بمثلها في أصل وجود العالم كما قلتم بها في صفاته وقدره، وإن قلتم بجواز الترجيح بلا مرجح في تلك الصفات لزمكم القول بذلك في أصل الوجود، فعلى أي تقدير ينتقض وينقلب هذا الأصل عليهم.

وبهذا يبطل قولهم بالموجب بالذات؛ فإن الموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل؛ لأن المقادير والأحياز والجهات والأمكنة والأشكال وسائر الصفات في حقه سواء، فحيث ثبت بالضرورة وجود صفات معينة وأشكال وأحياز معينة للكائنات بطل القول بالموجب بالذات، وحيث بطل القول بالموجب بالذات ثبت أنه تعالى موجدٌ بالاختيار، وبطل القول بقدم العالم^(١).

والاعتبار الثاني: ما في العالم من حوادث متجددة، فالحوادث المتجددة تقتضي تجدد أسباب حادثة؛ لأن ترجيح حدوثها على عدمه مفترق لمرجح، فالحدوث أمر ضروري على كل تقدير.

(١) انظر: المرجع السابق (١/١٣٢)، وانظر كذلك: نهاية الإقدام للشهرستاني (١٢) -

(١٦)، تهافت الفلاسفة (٦٣ - ٦٥).

فهذه الحوادث إما أن تكون متوقفة على العلة التامة، أو على غيرها.
 أ - فإن كانت الحوادث متوقفة على العلة التامة: فإنه يلزم أن تكون
 هذه الحوادث مقارنة لهذه العلة في الأزل، وهذا باطل بالضرورة والحس،
 إذ إنه مناقض لكونها حوادث.

ب - وإن كانت الحوادث متوقفة على غير العلة التامة: فهذا الغير إما
 أن يكون قديماً أو حادثاً:

١ / فإن كان قديماً: كان هذا القديم مقارناً للعلة التامة، فكانت تلك
 الحوادث أيضاً مقارنة للعلة التامة، وهذا باطل بالضرورة، كما
 سبق في (أ).

٢ / وإن كان حادثاً: فالقول في سبب حدوثه كالقول في غيره من
 الحوادث (أي يقال فيه: إما أن يكون متوقفاً على العلة التامة أو
 على غيرها... إلخ).

قال الإمام ابن تيمية رحمته الله: «فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين - نفاة
 الأفعال القائمة به - أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث مع كون
 الفاعل موصوفاً بصفات الكمال، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب
 حادث، ولا ذات موصوفة بصفات الكمال، بل حقيقة قولهم أن الحوادث
 تحدث بدون محدثٍ فاعل، إذ كانوا مصرحين بأن العلة التامة الأزلية يجب أن
 يقارنها معلولها، فلا يبقى للحوادث فاعل أصلاً، لا هي ولا غيرها.

فعلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم، وأن ما ذكره
 من الحجة في قدم العالم هو على حدوثه أدل منه على قدمه باعتبار كل
 واحدة من مقدمتي حجتهم^(١).

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٣٧١)، وانظر: نفس المرجع (١/٣٩٢، ٤٠٥) (١٢/٤)
 (٨/١٣٣) (٩/٢١٥)، وانظر كذلك: تهافت الفلاسفة للغزالي (٦٥ - ٦٧).

- وأما الممتنع الثاني، وهو حلول الحوادث بالقديم، فإنهم قد أدرجوا أصلهم في امتناع حلول الحوادث بالقديم ضمن نظم الدليل، كما سبق بيانه.

فيقال: إن تقريركم لهذا الأصل دالٌّ على حدث العالم، لا قدمه، وبيان ذلك بأن يقال: القديم - على أصلكم - لا تقوم به الحوادث، والعالم قد قامت فيه الحوادث، وذلك أمر مشاهد ومعلوم بالضرورة، فالنتيجة الضرورية: أن العالم ليس بقديم، فانقلب أصلهم ودليلهم عليهم^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «مبنى حجتهم على امتناع ترجيح بلا مرجح تام، وامتناع التسلسل، وهم قائلون بالأمرين، فإنهم يقولون بتسلسل الحوادث، ويقولون: إن الحوادث حدثت بلا مرجح تام، وإذا قالوا: نحن رددنا على من أثبت ذاتاً معطلة عن الفعل، فعلت بعد أن لم تكن فاعلة، قيل لهم: هذا قول طوائف من أهل الكلام، ليس هذا القول منصوصاً عن الأنبياء، لا في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في القرآن، ولا يلزم من بطلان هذا القول قدم العالم، ومخالفة ما أخبرت به الرسل، بل نقول: إن كان هذا القول ممكناً بطل ردُّكم له، وإن كان ممتنعاً لم يلزم إلا دوام فعل الفاعل، لا أزلية هذه الأفلاك، ولا أزلية شيء بعينه من الممكنات»^(٢).

والحاصل أن ما ذكروه من ممتنعات - على التسليم بها - إنما تصحح مذهب السلف من دوام فاعلية الرب، وتفردّه بالأوليّة والقَدَم، وحدث كل ما سواه سبحانه، ولا تدل على قدم شيء من العالم، وبذلك تنقلب تلك الحجة عليهم.

الوجه الخامس: وأما قولهم: «إن لم يكن الرب علة تامة أزلية لزم

(١) انظر: الصفدية (١/١٣٢ - ١٣٣).

(٢) المرجع السابق (١/١٣٣)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٨٧)، درء تعارض العقل والنقل (١/٤٠٥)، منهاج السنة النبوية (١/١٧٧).

الحدوث بلا سبب...».

فقد قال شيخ الإسلام في جوابه: «هذا إنما يلزم إذا لم يكن متكلماً إذا شاء، تقوم به الأفعال الاختيارية بقدرته تعالى، وإلا فعلى هذا التقدير لم يزل ولا يزال قادراً على الفعل، متكلماً إذا شاء، وحينئذ فما حصل بمشيئته وقدرته من أقواله وأفعاله يكون هو السبب لما بعده، وإن قالوا: هذا يستلزم قيام الحوادث به، قيل لهم: ... قيام الحوادث بالقديم جائز عندكم، ومن أنكر ذلك من أهل الكلام فإنما أنكره لاعتقاده أن ما قامت به الحوادث فهو حادث، فإن كان هذا الاعتقاد صحيحاً بطل قولكم بقدم الأفلاك، وإن كان باطلاً بطلت حجة من قال: إن القديم لا تقوم به الحوادث، فلا يمكنكم على التقديرين أن تقولوا: إنه لا تقوم به الحوادث»^(١).

وفي هذا الجواب المتين من شيخ الإسلام بيان للجواب السديد على سؤال الفلاسفة الكبير عن السبب الحادث والمرجح لحدوث الكائنات، وهو السبب الذي غفل عنه المتكلمون، لَمَّا وافقوا الفلاسفة على أصلهم في نفي الصفات الفعلية عن البارئ تعالى، فيما سموه بنفي حلول الحوادث بالله، وهدى الله له أهل الحق والسنة، حيث أقرّوا بصفات الله الفعلية، والتي هي بالتحديد السبب المرجح لحدوث الكائنات، فإنما تحصل الكائنات بمشيئة الله وقدرته وكلماته، وهذا السبب قد جاء جلياً في كتاب الله في غير ما موضع، وعمي عنه من غطى الله بصيرته، وذلك كقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي يَخْلُقُ وَيُؤَيِّتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [غافر: ٦٨].

فأفعال الله وكلامه المتعلقة بمشيئته، هو سبب ما يتكون في هذا الكون

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٢٨).

من حوادث، وكلمات الله لا بداية لها، أي لأصل صفة الكلام ونوعه، وإن كانت آحادها يتكلم بها الله إذا شاء، فلم يزل متكلماً إذا شاء، خالقاً إذا شاء، ولا شيء من أعيان خلقه قديم معه، وهذا هو عين الكمال، وبه يزول كل إشكال، مما حار فيه أهل الجهل والضلال.

وقال شيخ الإسلام رحمته الله مبيناً ذلك: «ومتى كان للذات أحوال متعاقبة تقوم بها بطلت كل حجة لهم على قدم شيء من العالم، وامتنع أيضاً قدم شيء من العالم، إذا^(١) كان المفعول لا بد له من فاعل، والفعل الحادث لا يكون مفعوله إلا حادثاً»^(٢).

الوجه السادس: كما أن هذه الحجة تنقلب على القائلين بالقدماء الخمسة، كأبي بكر الرازي والحرانيين وغيرهم، فإنهم قد قالوا بقدم الخمسة وحدوث الأجسام، مع أنهم قد التزموا أصل الفلاسفة من وجوب وجود سبب اقتضى حدوث تلك الأجسام، ولكي يجمعوا بين الأمرين، قالوا: إن النفس قد حدث لها عشق وتعلق بالهيولى (المادة)، ولم تعلم ما يلحقها من الوبال بتعلقها هذا، ولم يكن الأولى تخليص النفس من المادة إلا بأن تذوق وبال هذا التعلق، فرحم الباري هذه النفس، وأعانها على إحداث هذا العالم بتعلقها بالهيولى، وذلك لتذوق حرارة هذا التعلق ووباله، فتشتاق إلى التخلص منه^(٣).

(١) هكذا، ولعلها: إذ كان المفعول...

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١٤٨)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٢٦٨).

(٣) انظر: رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (٢٠٤ - ٢٠٧)، أعلام النبوة في الرد على الملحدين أبي بكر الرازي، لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (٣١ - ٣٥)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٠٨)، منهاج السنة النبوية (١/٢١٠)، (٢/٢٧٩).

وقد كان محمد بن زكريا الرازي يقرر مذهبه هذا في مجلس لأحد الأكابر، فأجابه أحد الحاضرين جواباً يتضمن قلب كلامه عليه، فقال: «أنت إنما فررت من حدوث حادث بلا سبب، فيقال لك: فما الموجب لكونها [أي النفس] التفتت في ذلك الوقت المعين إلى الهيولى دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده، فهذا حادث بلا سبب»^(١).

فبيّن أن ما يقرُّ به الرازي المتطبب من استحالة حدوث حادث بلا سبب ينقلب عليه في ما ذكره في عقيدته السخيفة الباطلة من تعلق النفس بالمادة وعشقه لها، فإن هذا العشق حادث، فإن كان قد حدث بلا سبب فهو باطل بإقراره، بل هو ما فر منه، وإن كان بسبب فهذا السبب حادث، ويستدعي سبباً آخر، فيتسلسل الأمر، ويلزم المحال، وفي كلتا الحالتين فإن الدليل ينقلب عليهم^(٢).

قلب الحجّة الثانية:

وهي احتجاجهم بالفاعلية، وأن الرب لم يزل فاعلاً، والمفعول مقارن للفاعل بالزمان، فينتج عن ذلك قدم المفعول، وهو العالم، فالجواب على مقامين، إبطالاً وقلب:

أما إبطال الدليل، فهو بإبطال المقدمة الثانية لدليلهم، وهي زعمهم أن المفعول مقارنٌ لفاعله، فإن الفاعلَ - عند عامة العقلاء، بل وعند سلف هؤلاء، بل وعند هؤلاء في غير هذا الموضع - هو الذي يفعل شيئاً، فيكون

(١) عن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٨/٦)، وانظر: أعلام النبوة في الرد على الملحد أبي بكر الرازي، لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (٣٤ - ٣٥)، وقد نسب أبو حاتم الرازي الإسماعيلي هذه المناظرة مع أبي بكر لنفسه، بينما نسبها شيخ الإسلام إلى الكعبي، والله أعلم.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢١٠/١).

منه إحدائاً لهذا الشيء، فلا بد أن يكون الفاعل متقدماً على المفعول، ويمتنع أن يكون مقارناً له بهذا الاعتبار، بل يجب أن يتأخر كل مفعول له، فلا يكون في مفعولاته شيء قديم بقدمه، بل يكون كل ما سواه محدثاً^(١).

وأما قلب الدليل، فبأن يقال: إن هذه الحجة إنما تدل على ما قرره السلف من دوام فعل الرب، وأنه لم يزل فعلاً لما يريد، ما زال يفعل شيئاً بعد شيء، وأن كل ما سواه من أعيان المفعولات حادثٌ بعد أن لم تكن، مسبوقة بالعدم، وأن الله خالق كل شيء، ولا قديم إلا هو سبحانه.

فحجتهم هذه - وإن كانت تبطل قول أهل الكلام، ممن زعم أن الرب لم يزل معظلاً عن الفعل، ثم فعل - إلا أنها تدل على نقيض أقوال الفلاسفة أيضاً ممن قرر قدم العالم «فهؤلاء الفلاسفة الدهرية وإن ادعوا أنهم يثبتون دوام الفاعلية فهم في الحقيقة معطلون للفاعلية... وهؤلاء الفلاسفة يتضمن قولهم في الحقيقة أنه لم يخلق، ولم يعلم، فإن ما يثبتونه من الخلق والتعليم إنما يتضمن التعطيل، فإنه على قولهم لم يزل الفلك مقارناً له أولاً وأبداً، فامتنع حينئذ أن يكون مفعولاً له، فإن الفاعل لا بد أن يتقدم على فعله»^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ومن هنا يظهر أيضاً أن ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية فإنما يدل على مذهب السلف أيضاً، فإن عمدتهم في (قدم العالم) على أن الرب لم يزل فاعلاً، وأنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، وأن يصير الفعل ممكناً له بعد أن لم يكن، وأنه يمتنع أن يصير قادراً بعد أن لم يكن، وهذا وجميع ما احتجوا به إنما يدل على قدم نوع الفعل، لا يدل على قدم شيء من العالم، لا فلك ولا غيره، فإذا قيل: إنه لم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وإن الفعل من لوازم الحياة - كما قال ذلك من

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٣٤) بتصرف.

(٢) شرح حديث عمران بن حصين - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/٢٢٩).

قاله من أئمة السنة - كان هذا قولاً بموجب جميع أدلتهم الصحيحة العقلية، وكان هذا موافقاً لقول السلف: لم يزل متكلماً إذا شاء، فلم يزل متكلماً إذا شاء، فاعلاً لما يشاء»^(١).

قلب الحجة الثالثة:

وهي احتجاجهم بقدم الزمان، وأن الزمان مقدار الحركة، فيلزم من ذلك قدم الحركة... إلخ.

فمنشأ غلطهم في هذا الدليل توهمهم أن الزمان هو مقدار حركة معينة، وهي حركة الفلك عندهم، وهذا غلط، بل الزمن هو مقدار جنس الحركة، لا حركة معينة، ولهذا فإن جنس الزمان عند المسلمين باقٍ حتى بعد زوال هذه الأفلاك وانشقاق السماء وتكوير الشمس.

فالله تعالى لم يزل متكلماً بما شاء، فعلاً لما يريد، فمقدار ذلك - إذا قيل بقدمه - كان وفاءً بموجب الحجة المقتضية لقدم نوع ذلك، من غير أن يكون شيء من العالم قديماً مع الله تعالى^(٢).

وكما سبق أن تقرر في المخلوقات، وأن آحاد المخلوقات حادثة، ليس منها ما هو أزلي، بل لكل عين منها ابتداء وانتهاء، وأما نوع المخلوقات فهو مستمر أزلاً وأبداً، بلا ابتداء ولا انتهاء، فكذلك يقال في الزمان، فإن آتات الزمان - وهي أجزاءه - تتعاقب في الوجود شيئاً بعد شيء، فكل آن من الزمان له بداية ونهاية، وأما جملة الآتات فلا أول لها ولا آخر في

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٠/٦) وانظر: نفس المرجع (ص ٣٣٥ - ٣٣٦)،

درء تعارض العقل والنقل (٢١١/٩ - ٢١٢)، منهاج السنة النبوية (١/١٨٩).

(٢) الصفدية (١٦٧/٢) بتصرف، وانظر نفس المرجع (١٣٧/٢)، و: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠١/٦ - ٣٠٢).

الذهن ولا في الخارج^(١).

فأدلتهم «تقتضي أنه لم يزل موجوداً حركة، وقدرها - وهو الزمان - وفاعلها هو الذي يسمونه الجسم، لكن لا يقتضي قدم شيء بعينه، فإذا قيل: إن رب العالمين لم يزل متكلاً بمشيئته، فاعلاً لما يشاء، كان نوع الفعل لم يزل موجوداً، وقدره - وهو الزمان - موجوداً»^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وأما الحجة التي احتجوا بها على أنه لم تزل الحركة موجودة والزمان موجوداً وأنه يمتنع حدوث هذا الجنس... فيقال لهم: هذه لا تدل على قدم شيء بعينه من الحركات وزمانها ولا من المتحركات، فلا تدل على مطلوبهم - وهو قدم الفلك وحركته وزمانه - بل تدل على نقيض قولهم»^(٣).

وذلك أن ما ذكروه من حركة الأفلاك يقال فيها: إن هذه الحركة لا بد لها من مُحَرِّك، ويمتنع أن يكون هذا المُحَرِّك غير متحرك، «فإن المعلول إنما يكون مناسباً لعلته، فإذا كان المعلول يحدث شيئاً بعد شيء امتنع أن تكون علته باقية على حال واحدة، كما قلتم: يمتنع أن يحدث عنها شيء بعد أن لم يكن، بل امتناع دوام الحدوث عنها أولى من امتناع حدوث متجدد، فإن هذا يستلزم وجود الممتنع أكثر مما يستلزم ذلك»^(٤)، فإنه إذا قيل بدوام حدوث الحوادث عن هذه العلة من غير أن يحدث فيها شيء كان هذا قولاً بوجود الممتنعات دائماً، وحذاق هؤلاء - كابن رشد والرازي وغيرهما -

(١) انظر: شرح حديث عمران بن حصين - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٤١ - ٢٤٢)، شرح نونية ابن القيم لهراس (١/ ١٧٦ - ١٧٧)، شرح النونية لابن عيسى (١/ ٣٧٢ - ٣٧٥).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٠١).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣٦ - ٣٣٧).

(٤) المرجع السابق (٦/ ٣٣٧).

اعترفوا بذلك، وأن حدوث المتغير عن غير المتغير مخالف للعقلاء، وتفطن لذلك ابن سينا^(١).

ثم إن قولهم بلزوم وجود زمان قبل الزمن المحدث، أمر لا يلزم عنه وجودٌ خارجيٌّ قديم حتى على مذهبهم، فإن الفلاسفة معترفون بأن الزمان - بمعنى الأمر الممتد - أمرٌ موهوم لا وجود له في الخارج، وإنما الموجود فيه شيء بسيط غير قارٍ، مسمّى بالآن السيّال، يحصل من سيلانه وعدم استقراره ذلك الأمر الممتد، وذلك الأمر غير موجود في الخارج^(٢).

فتبين بذلك سقوط دليلهم، وأن غاية ما يدل عليه هو ما قاله أهل السنة والحديث من دوام فعل الرب، لا دوام شيء معين من العالم، وبه ينقلب الدليل عليهم.

قلب الحجة الرابعة:

وهي احتجاجهم بأن العالم لو كان حادثاً لكان ممكناً قبل حدوثه . . .

إلخ.

والجواب عنها من وجهين: إبطالٌ وقلب.

أما الإبطال، فبأن يقال:

ما ذكروه من أن الإمكان وصف إضافي، لا بد له من مادة يقوم فيها أمر غير لازم، فالإمكان إنما هو أمر راجع إلى قضاء العقل، فكل ما قدر العقل إمكان وجوده وعدم امتناعه سميناه ممكناً، فقضية الإمكان - كما

(١) انظر: المرجع السابق (٦/٣٣٦ - ٣٣٨)، درء تعارض العقل والنقل (٩/٢١١ - ٢١٢).

(٢) ذكر ذلك عن الفلاسفة: علاء الدين الطوسي (المتكلم، وهو غير نصير الدين الطوسي المتفلسف)، انظر: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، للدكتور: رضا سعادة (٣٦).

الوجوب والامتناع - قضايا عقلية، لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له^(١).

وأما القلب فمن وجوه:

الأول: أن هذه الحجة - كسابقتها - لا تقتضي قدم شيء معين من العالم، بل تقتضي أن قبل كل حادث حادثاً، وهذا هو تسلسل الحوادث، وهو مقتضى دوام فاعلية الرب وكلامه، وهو ما يقرره أهل السنة^(٢).

الثاني: أن هذا الحكم ينقلب وينتقض عليهم في الامتناع، فإذا استلزم الإمكان شيئاً موجوداً يضاف إليه، ويقال إنه: إمكانه، فإن الممتنع - كشريك الباري سبحانه - يستلزم شيئاً موجوداً أيضاً، يقال: إنه امتناعه، وهذا بين البطلان حتى عند الفلاسفة.

الثالث: أن هذا الحكم ينقلب عليهم أيضاً في نفوس الآدميين.

قال الغزالي مبيناً ذلك: «نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ولا مادة، ولا منطبعة في مادة، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم^(٣)، ولها إمكان قبل حدوثها، وليس لها ذات ولا مادة، فإمكانها وصف إضافي، ولا يرجع إلى قدرة القادر، وإلى الفاعل، فإلى ماذا يرجع؟! فينقلب عليهم هذا الإشكال»^(٤).

(١) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٣٤)، تهافت الفلاسفة (٧٥).

(٢) انظر: الصفدية (١٣٧/٢).

(٣) قال ابن سينا: «النفوس الإنسانية جوهر، ليس بجسم ولا قائم بجسم، وان إدراكها قد يكون بآلات، وقد يكون بذاتها بغير آلات، وإنها واحدة وقواها كثير، وإنها حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد فناء البدن» الملل والنحل للشهرستاني (٢/٢٢٢)، وانظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/٣٣ - ٣٤)، الملل والنحل (٢/١٣٣ - ١٣٤).

(٤) تهافت الفلاسفة (٧٦).

هذه أبرز شبه الفلاسفة على قولهم بقدوم العالم.

وقد تبين بما سبق أن الفلاسفة لا يستقيم لهم دليل، ولا تنتظم لهم حجة على ما ابتدعوه من القول بقدوم العالم، بل كل ما ذكروه من الشبه تنقلب عليهم، وما صح من حججهم فإنما يدل - أولاً - على إبطال قولهم بقدوم العالم، وإبطال قول من قال: إنه فعل بعد أن لم يكن يفعل، كما يدل - ثانياً - على ما قاله سلف الأمة وأئمتها من دوام فعل الرب، وأن الحوادث لا أول لها^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته بعد إبطاله لحجج الفلاسفة: «فتبين أن حججهم الهائلة التي أرعبت قلوب النظار ليس فيها ما يدل على قدم شيء من العالم ألبتة، فقولهم بقدوم شيء من العالم الأفلاك أو غيرها قولٌ بلا حجة أصلاً، بل هو قول باطل...»

نعم هذه الحجج إنما أرعبت قلوب أهل الكلام المبتدع المحدث في الإسلام... فما ذكره الفلاسفة إنما يبطل قول هؤلاء الذين زعموا أن الرب لم يزل معطلاً عن أن يفعل بمشيئته، أو يتكلم بمشيئته، ثم يفعل أو يتكلم بمشيئته من غير حدوث شيء، وهذا القول مما اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلانه.

فإذاً ليس معهم حجة عقلية تناقض نصوص الكتاب والسنة، بل ولا مذهب السلف والأئمة، وهو المطلوب^(٢).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٨٣، ٢٨٨، ٢٩٢، ٣٠٠، ٣٣٣)، (٩/١٣٢) (١٨/٢٣٤ - ٢٣٥)، دره تعارض العقل والنقل (١/٣٧١ - ٣٧٥) (٨/٢٧٩ - ٢٨٠) (٩/١٤٩، ١٥٤) (١٠/١٩٤ - ١٩٥)، منهاج السنة النبوية (١/١٤٨ - ١٤٩، ٢٢٠، ٣٥١، ٣٥٨)، الجواب الصحيح (٦/١٨٢)، بيان تلبس الجهمية (١/١٤٨)، الرد على المنطقيين (١٣٩، ١٤٧).

(٢) دره تعارض العقل والنقل (٩/٢٤٠).

فهرس الموضوعات

(مجلد الثاني)

الصفحة

الموضوع

□ الفصل الثالث: قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله

- عز وجل ٦٢٥
- المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلووا بها على التنزيه ٦٢٧
- توطئة ٦٢٧
- المطلب الأول: معنى التنزيه، وبيان أدلته. ٦٢٩
- الفرع الأول: معنى التنزيه. ٦٢٩
- الفرع الثاني: أنواع التنزيه وأدلته. ٦٣١
- النوع الأول: تنزيه الباري تعالى عن صفات النقص. ٦٣١
- المسألة الأولى: المراد بتنزيه الباري عن صفات النقص. ٦٣١
- المسألة الثانية: أدلة تنزيه الباري عن صفات النقص. ٦٣٣
- النوع الثاني: تنزيه صفات الباري تعالى عن مماثلة
- صفات المخلوقين. ٦٣٦
- المسألة الأولى: المراد بهذا النوع. ٦٣٦
- المسألة الثانية: أدلة تنزيه الله عن المثل. ٦٣٩

- المسألة الثالثة: معنى (التمثيل) الذي نفته النصوص، والفرق
 بينه وبين (التشبيه). ٦٤٢
- المسألة الرابعة: القدر المشترك، معناه، وبيان ثبوته، وغلط
 المتكلمين فيه ٦٥٣
- أولاً: معنى القدر المشترك. ٦٥٣
- ثانياً: بيان ثبوت القدر المشترك، وما يقع فيه الاشتراك
 والامتياز من الصفات. ٦٦٠
- ثالثاً: بيان غلط المتكلمين في مسألة القدر المشترك. ٦٨٩
- المطلب الثاني: احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي
 الصفات أو بعضها. ٦٩٨
- المسألة الأولى: معنى التمثيل عند المعتزلة، واحتجاجهم به
 على نفي الصفات. ٧٠٠
- المسألة الثانية: معنى التمثيل عند الأشاعرة والماتريدية،
 واحتجاجهم به على نفي بعض الصفات. ٧٠٦
- المطلب الثالث: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه
 على نفي الصفات أو بعضها. ٧٠٩
- المسألة الأولى: مناقشة وقلب مفهوم التمثيل عند المتكلمين. ٧٠٩
- المسألة الثانية: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على
 نفي الصفات أو بعضها. ٧٣٧

- المبحث الثاني: قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل ٨٠٩
- المطلب الأول: تعريف العقل، وبيان مجالاته، وموقفه من مسائل الاعتقاد. ٨٠٩
- المسألة الأولى: تعريف العقل. ٨٠٩
- المسألة الثانية: مجالات العقل، وموقفه من مسائل الاعتقاد. ٨١٣
- المطلب الثاني: بيان القانون الكلي لتعارض العقل والنقل. ... ٨٣٢
- المسألة الأولى: لمحة تاريخية عن معارضة العقل بالنقل، وتقديم العقل. ٨٣٢
- المسألة الثانية: نص القانون الكلي لتعارض العقل والنقل. ٨٣٥
- المطلب الثالث: قلب القانون الكلي لتعارض العقل والنقل. .. ٨٣٩
- المسألة الأولى: الرد على أصل التقسيم (صياغة القانون) من أوجه، وبيان التقسيم الصحيح. ٨٣٩
- المسألة الثانية: قلب المقدمة الأولى للقانون، وهي: تقرير إمكان التعارض بين العقل والنقل. ٨٤٠
- المسألة الثالثة: الرد على المقدمة الثانية للقانون، وهي انحصار القسمة في أربعة أقسام. ٨٥٠
- المسألة الرابعة: الرد على المقدمة الثالثة للقانون الكلي، وهي: بطلان الأقسام الثلاثة، ليتعين القسم الرابع، وهو: تقديم العقل على النقل. ٨٥١

المبحث الثالث: قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم	٨٦٣...
توطئة	٨٦٣.....
المطلب الأول: بيان دليل التركيب والتجسيم عند الفلاسفة	
والمتكلمين.	٨٦٧.....
المسألة الأولى: بيان دليل التركيب عند الفلاسفة، وآثاره.	٨٦٧....
المسألة الثانية: بيان دليل التركيب عند المعتزلة، وآثاره.	٩٠٥.....
المسألة الثالثة: بيان دليل التركيب عند الأشعرية والما تريدية.	٩١٠.
المسألة الرابعة: معنى التجسيم، ومجمل مذاهب الفرق فيه.	٩١٣..
أولاً: معنى الجسم في اللغة	٩١٣.....
ثانياً: معنى الجسم عند المبتدعة	٩١٤.....
ثالثاً: مذاهب المبتدعة في إثبات لفظ الجسم أو نفيه	
عن الله	٩١٥.....
رابعاً: آثار نفي التجسيم على أقوال المبتدعة	٩٢٠.....
المطلب الثاني: أدلة الفلاسفة والمتكلمين على امتناع	
التركيب.	٩٢٤.....
المطلب الثالث: الرد على دليل التركيب عند الفلاسفة	
والمتكلمين، وقلب ما استدلوا به عليه.	٩٤١.....
المسألة الأولى: الرد الإجمالي على دليل التركيب.	٩٤١.....
المسألة الثانية: قلب ما استدل به الفلاسفة والمتكلمون على	
دليل التركيب.	٩٦٨.....

الباب الثالث

قلب الأدلة التفصيلية التي استدلت بها الطوائف

١٠٣٣

المخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

□ الفصل الأول: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في توحيد

١٠٣٥..... الربوبية

المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في أول واجب على

١٠٣٧..... المكلف

١٠٣٧..... توطئة.

المطلب الأول: القول في معرفة الله، وهل هي فطرية أو

١٠٣٩..... نظرية.

المسألة الأولى: تفصيل مذهب أهل السنة والجماعة في

١٠٤٠..... معرفة الله، وبيان أدلتهم.

المسألة الثانية: بيان مذهب المتكلمين في معرفة الله تعالى،

١٠٤٧..... وأدلتهم، والرد عليها.

١٠٥٥..... المطلب الثاني: بيان أقوال الطوائف في حكم النظر.

المطلب الثالث: بيان أقوال الطوائف في أول واجب على

١٠٥٧..... المكلف، وقلب أدلة المخالفين فيها.

المسألة الأولى: مذهب أهل السنة في أول واجب على

١٠٥٧..... المكلف، وأدلتهم على ذلك.

- المسألة الثانية: بيان مذاهب المتكلمين في أول واجب على المكلف. ١٠٦٨.....
- المسألة الثالثة: الرد على المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف، وحكم النظر، وقلب أدلتهم في ذلك. ١١٠٠.....
- المبحث الثاني: قلب الأدلة في مسألة دليل التمانع ١١٦٢.....
- المسألة الأولى: بيان دليل التمانع. ١١٦٢.....
- المسألة الثانية: مناقشة دليل التمانع. ١١٦٧.....
- المسألة الثالثة: بيان أدلة المتكلمين على دليل التمانع، ومناقشتها. ١١٦٩.....
- المسألة الرابعة: قلب دليل التمانع على المعتزلة. ١١٧٩.....
- المسألة الخامسة: قلب قلب دليل التمانع على المعتزلة. ١١٨٣.....
- المبحث الثالث: قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم ١١٨٧.....
- توطئة ١١٨٧.....
- المطلب الأول: بيان قول أهل السنة والجماعة. ١١٨٨.....
- المطلب الثاني: بيان قول الفلاسفة بقدم العالم. ١١٩٤.....
- المطلب الثالث: مناقشة قول الفلاسفة بقدم العالم. ١٢٠٠.....
- المطلب الرابع: بيان أصل قول الفلاسفة وأدلتهم على قدم العالم. ١٢٠٨.....

المطلب الخامس: قلب أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على

قدم العالم. ١٢١٥.....

أولاً: الردُّ على أصل مقالاتهم، وقلبها. ١٢١٥.....

ثانياً: قلب أدلتهم. ١٢٢٤.....



سلسلة التراث للتراث للجامعة (٢٦١)

قَلْبُ الْأَلْبَرِ

عَلَى الطُّورِ فِي الْمَضِيبِ

فِي تَوْحِيدِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ

نَالِف

عَمِيْمُ بِنُ عَمِيْدِ الْعَرِيْزِ بِنُ مُحَمَّدِ الْقَاضِي

المجلد الثالث

مَكْتَبَةُ الرَّشِيْدِ
سَائِيْمُوت

ح مكتبة الرشد، ١٤٣٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

القاضي، تميم عبد العزيز محمد

قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات. / تميم
عبد العزيز محمد القاضي. - الرياض، ١٤٣٣ هـ.

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

١- الفرق الإسلامية ٢- التوحيد - دفع مطامع.

أ- العنوان
١٤٣٣/٨٠٥٣

ديوي ٢٤٥

رقم الإيداع ١٤٣٣/٨٠٥٣

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

الطبعة الثانية ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م

جميع الحقوق محفوظة

مكتبة الرشد - ناشرون

الملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة: مركز البستان - طريق الملك فهد - هاتف: ٤٦٠٤٨١٨

ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - فاكس: ٤٦٠٢٤٩٧

E-mail: info@rushd.com.sa

Website: www.rushd.com.sa

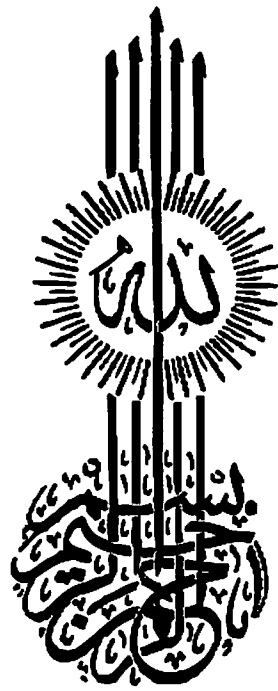


فروع المكتبة داخل المملكة

- ✻ الرياض: المركز الرئيسي: الدائري الغربي، بين مخرجي ٢٧ و ٢٨ - هاتف: ٤٢٢٩٣٣٢
- ✻ الرياض: فرع طريق عثمان بن عفان - هاتف: ٢٠٥١٥٠٠
- ✻ فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
- ✻ فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧
- ✻ فرع جدة: حي الجامعة: شارع باخشب: هاتف: ٦٣٣١١٨٣ - فاكس: ٦٣٣٠٣١٥
- ✻ فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٣٦٩٥٤٥١
- ✻ فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦
- ✻ فرع الأحساء: هاتف: ٥٨١٣٠٢٨ - فاكس: ٥٨١٣١١٥
- ✻ فرع تبوك: هاتف: ٤٢٤١٦٤٠ - فاكس: ٤٢٣٨٩٢٧
- ✻ فرع خميس مشيط: شارع الإمام محمد بن سعود: هاتف: ٢٣٧٨١٢٩ - فاكس: ٢٢١٧٩١٣
- ✻ فرع القاهرة: شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر - هاتف: ٢٢٧٢٨٩١١ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

- ✻ القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبایل: ٠٠٢٠١٠٢٣٩١١٦٦٠ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥
- ✻ بيروت: تلفاكس: ٠١/٨٠٧٤٧٧ - موبایل: ٠٣/٢٠٧٤٨٨
- ✻ الإمارات العربية المتحدة: دبي: منطقة الرقة: هاتف: ٠٠٩٧١٥٢٩٤٨٨٦٧٨ - فاكس: ٠٠٩٧١٤٢٥٦٧٩٠٦



قَلْبُ الْأَلْبَتْرِ

عَلَى الطُّورِ الْبَصِيطِ

فِي تَوْحِيدِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ

تأليف

مَيْمُونُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاضِي

المجلد الثالث

مكتبة التراث
سائبروت

قلب أدلة المخالفين التفصيلية في باب صفات الله ﷻ.

وفيه تمهيد، ومبحثان:

المبحث الأول: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله ﷻ الذاتية.

المبحث الثاني: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله ﷻ الفعلية.

تمهيد

أولاً: أقسام صفات الله تعالى.

لقد جرت عادة العلماء عند تقريرهم لصفات الله على تقسيمها باعتبار تعلقها بذات الله إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات الذاتية، وهي التي لا يزال الله متصفاً بها أزلاً وأبداً. وذلك كالعلم، والقدرة، والسمع والبصر، وكذا الوجه واليدان.

والقسم الثاني: الصفات الفعلية، وهي التي لم يزل الله متصفاً بأصل الصفة ونوعها، وأما أفراد تلك الصفات وآحادها فإنها متعلقة بمشيئته، إن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعل.

هذا هو أشهر التقاسيم للصفات الفعلية، وثمة تقاسيم أخرى باعتبارات أخرى، قد توجد في كلام أهل السنة أو غيرهم^(١)، كتقسيمها باعتبار طريق العلم بها إلى صفات عقلية وخبرية، وغير ذلك من الاعتبارات، وقد اعتمدت في هذا الفصل على هذا التقسيم للصفات (إلى فعلية وذاتية) لشهرته وانضباطه عند أكثر الطوائف، فإن كون الصفة المعينة قد ثبتت بالعقل ابتداءً أو لم تثبت إلا بالنص هو محل تردد عند بعض الناس، وليس هذا مقام تفصيله.

ثانياً: وقفة مع الأدلة التفصيلية للمخالفين في صفات الله.

باستقراء كلام أهل البدع حول الأدلة التفصيلية في باب الصفات نجد أن كلامهم لا يخرج عن نوعين، فإما إن يكون استدلالاً، أو جواباً عن دليل:

النوع الأول: الاستدلال، ويراد به ما يورده أهل البدع من أدلة سمعية أو عقلية

(١) انظر: الإرشاد للجويني (٥١)، شرح الأسماء الحسنی للرازي (٤٧)، وكذلك: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشقيطي (١٢).

تفصيلية اعتمدوا عليها في نفي صفة من الصفات، أو مجموعة من الصفات.

فهذا القسم هو المقصود بهذا الباب، وسيكون الرد عليه بطريقة قلب الدليل.

النوع الثاني: الجواب عن الدليل، ويراد به ما يورده أهل البدع من أدلة أهل السنة النقلية - غالباً - أو العقلية، ثم ما يتكلمون به على ذلك الدليل من تحريف له أو تعطيل.

فهذا القسم غير مقصود بهذا الباب، فإنه ليس استدلالاً، بل جوابٌ عن دليل، والرسالة متعلقة بأدلة المخالفين وقلبيها لا غير.

ومثال ذلك: تحريف المبتدعة لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وذلك بقولهم: استوى بمعنى: استولى، فمثل هذا غير داخل في البحث؛ لأن هذا الدليل لم يستدل به المعطل ابتداءً على بدعته، بل هو نتيجة لأدلة أخرى توصل بها إلى ذلك التحريف^(١).

إلا أنه يستثنى من ذلك: إذا ما كان المبتدع قد حرّف نصّاً من نصوص الصفات، واستدل على تحريفه بدليل آخر، فقد يُقَلَّب عليه ذلك الدليل الآخر ليكون موافقاً لتفسير أهل السنة، ولهذا بعض الأمثلة التي سيأتي ذكرها بإذن الله^(٢).

إذا تبين ذلك، فإن القسم الأول فيما سبق - وهو أدلة المخالفين التفصيلية في الصفات - لا يخرج عن ثلاثة أقسام:

١ - فإما أن تكون تلك الأدلة من الأدلة العامة التي سبق التفصيل فيها^(٣).

(١) والمراد أنني لا أستطرد في إبطال تلك التأويلات لأدلة الصفة، وإن كنت قد أشير إليها بما يلزم لبيان قول المخالفين قبل سرد أدلتهم على ما يقتضيه المقام.

(٢) انظر مثلاً على ذلك في الدليل الرابع من مطلب: (قلب الأدلة على المخالفين في صفة اليمين لله) من هذا الفصل.

(٣) وهي: دليل نفي حلول الحوادث، ودليل نفي التركيب والتجسيم، ودليل التنزيه ونفي التجسيم.

٢- وإما أن يكون دليلاً خاصاً، لكنه يرجع إلى أحد الأدلة العامة.

٣- وإما أن يكون دليلاً خاصاً، لا يرجع رجوعاً بينا إلى شيء من الأدلة العامة.

فأما القسم الأول فقد سبق التفصيل فيه، فلن أشير إليه ها هنا.

وأما القسم الثالث فهو المقصود بهذا الباب.

وأما القسم الثاني، فإن كان فيما تقدم من الأدلة العامة بيان له، وكشف

للبسب، فسيكتفى بما تقدم، وإلا فسيشار إليه على ما يقتضيه المقام^(١).

وعلى هذا فقد تركت الكلام عن بعض الصفات الإلهية، وذلك لأحد

الأمور التالية:

١- أنني - وبعد البحث فيما كتب فيها - لم أجد أدلة خاصة لأهل

البدع في نفيها، بل يرجعون في نفيها إلى الأدلة العامة، أو إلى أدلة خاصة

راجعة إلى تلك الأدلة العامة، وإن لم تكن مطابقة لها، وهذا هو الحال في

غالب الصفات التي تركت الكلام عنها، كصفات: الرحمة، والسمع،

والبصر، والإتيان، والمجيء، والمحبة، والغضب، والرضا، والمحبة،

وكذا صفات: الساق، والقدم، والرجل، والأصابع، والعينين.

وكذا كثير من الصفات التي لم تثبت إلا بالسنة، فإن كلامهم فيها قليل،

ولا تكاد تجد لهم فيها إلا بعض الإشارات العابرة في كتب شروح الحديث،

وغالب تلك الإشارات لا تحتوي على استدلال مفصل لنفيها، بل هي في

تحريفها وردّها إلى الصفات السبع على طريقة الأشاعرة^(٢)، أو إلى بعض

المخلوقات، على طريقة الجهمية والمعتزلة، وبعض الأشعرية^(٣).

(١) كحجة الكمال والنقصان - الآتي بيانها في بداية الكلام على الصفات الفعلية - فإنها

ترجع في الجملة إلى نفي حلول الحوادث في الله.

(٢) كردهم صفة العينين إلى البصر، واليدين إلى القدرة.

(٣) كردهم صفة اليد إلى النعمة المخلوقة.

٢- أن يكون فيها بعض الاستدلال المُفصل ، ولكن لم أجد من رد على تلك الأدلة بطريقة قلب الدليل ، ولم يتبين لي وجه من الرد كذلك ، بل الغالب فيها أن يكون ذلك الدليل ضعيفاً أو في غير محل النزاع ، فيكون الجواب بإبطال الاستدلال ، لا بقلب الاستدلال ، ومثل ذلك غير داخل في مقصود الرسالة.

٣ - أن يكون الكلام في تلك الصفة راجعاً إلى باب آخر من أبواب الاعتقاد، خصوصاً باب القدر، وما يتبعه من الكلام على مراتب القدر الأربع، والتي هي من صفات الله، وهي صفات: العلم، الإرادة، المشيئة، الخلق، وما يتبعها من الكلام عن صفة الحكمة.

فمثل هذا - وإن كان له تعلق بباب الصفات - إلا أن الكلام عليه في باب القدر أشهر، فلم أتعرض للكلام عنها لذلك^(١)، واستثنيت من ذلك صفة العلم، حيث تكلمت على مذهب الفلاسفة في نفي العلم بالجزئيات وقلب أدلتهم فيها؛ وذلك لأنه قد بدا لي قرب الكلام فيها من أبواب الصفات، وأيضاً لاندراجه تحت دليل التركيب الذي جاء ضمن الأدلة الإجمالية من هذه الرسالة^(٢).

(١) خصوصاً وأنه قد سُجّلت رسالة في قسم العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حول قلب الأدلة في باب القدر.

(٢) وأما صفة (القدرة)، فإن الكلام عليها يأتي في موضعين:

الموضع الأول: في مسألة قدم العالم ومذهب الفلاسفة فيه، حيث قالوا بأن الله موجب بالذات، ومعنى ذلك أن العالم صدر عنه لا على سبيل القصد والاختيار، بل على سبيل الإيجاب الذاتي، فيكون صدوره بطريق اللزوم، ضرورياً لا اختيار له فيه - تعالى الله عن قولهم - وهذا مرتبط بنظرية الفيض والصدور عند الفلاسفة.

وهذا المذهب عموماً قد تكلمت عنه في مبحثين: مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم)، والمبحث الثاني: (مبحث قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم).

الموضع الثاني: في مباحث باب القدر، ومذهب المعتزلة فيه من قولهم: إن العبد خالق لفعل نفسه، مستقل بإيجاده، وإن أفعال العباد لم توجد بقدرة الله ولا بمشيئته وخلقته.

وهذا غير متعلق بموضوع هذه الرسالة، ولذا لم أتكلم عن هذه الصفة باستقلال في هذا الفصل.

المبحث الأول

قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله عز وجل الذاتية.

وفيه أربعة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلم لله تعالى.
- ❖ المطلب الثاني: قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلو لله تعالى.
- ❖ المطلب الثالث: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الوجه لله تعالى.
- ❖ المطلب الرابع: قلب الأدلة على المخالفين في صفة اليدين لله.



□ المطلب الأول □

قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلم لله تعالى.

● المسألة الأولى: بياض مذهب أهل السنة في صفة العلم لله تعالى.

لقد كانت صفة العلم لله تعالى من أبرز صفات الكمال التي كثرت عليها الأدلة بأنواعها، وأقرّ بها سائر أهل الإسلام بسائر طوائفهم، بل أقر بها عامة الناس ممن أقر بوجود الخالق.

فقد دل على علم الله الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

- فإن الله تعالى بكل شيء عليم، لا يخفى عليه شيء، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، يعلم السرّ وأخفى، والعلانية والنجوى.

وهو سبحانه عالم بما كان وما يكون وما سيكون، وما لم يكن لو كان

كيف يكون، كما يعلم ما لا يمكن أن يكون لو فرضَ كونه كيف سيكون. أما علمه بما كان فهو علمه بالكائنات الماضية، كما دلت عليه أخبار الأمم السالفة وغيرها من الأدلة، وعلمه بما سيكون فقد دل عليه الإخبار بالمغيبات مما سيكون، كأشراط الساعة الكبرى، وأحوال الآخرة، ونحو ذلك، وأما علمه بما لم يكن لو كان كيف سيكون فهو علمه بالممكنات مما لم يحصل ولن يحصل، فيعلم لو حصلت كيف سيكون حالها، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، وأما علمه بما لا يمكن أن يكون لو فرضَ كونه كيف سيكون فهو علمه بالممتنعات التي لا يمكن أن تقع، لو فرض وقوعها كيف سيكون الحال، كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ولظهور أدلة هذه الصفة وإجماع أهل الإسلام عليها فقد حكم السلف - بل عامة طوائف الأمة - بكفر من أنكرها، بل حكموا بكفر من أنكر بعض مراتبها، وذلك كتكفيرهم لغلاة القدرية ممن أقروا بعلم الله بالماضي، وأنكروا علمه بالمستقبل، كما كفروا الفلاسفة ممن أقرَّ بعلم الله بالكلييات، وأنكروا علمه بالجزئيات^(١).

ومن مذهب أهل السنة في صفة العلم أن الله عالم بكل شيء مما سيكون ويحدث، فهو يعلم الأشياء قبل حدوثها، يعلمها معدومةً ستحدث، ثم إذا حدثت علمها حادثةً كائنة موجودة، ثم إذا فنيت علمها فانيةً معدومةً بعد أن كانت موجودة، فإن هذا هو مقتضى الكمال في صفة العلم، فإن من علم بأن الشيء موجود قبل وقت وجوده، أو العكس كان ذلك مخالفاً لواقع ذلك الشيء، فكان ذلك نقصاً وجهلاً، والله منزه عن ذلك.

وإن قيل إن هذا من العلم الذي يتجدد، فإن هذا لا محذور فيه، بل قد

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٩٦ - ٣٩٧، ٤٠٢).

دَلَّ عليه المعقول والمنقول، فإن الله تعالى قد علم كل شيء مما كان وما سيكون علماً سابقاً شاملاً للجزئيات والكمليات، ثم إذا حصل ذلك الشيء، فإن الله يعلم أنه قد حصل، والعلم بأن الشيء قد حصل ليس هو نفس العلم بأنه سيحصل، بل فيه زيادة عليه، وإن كان موافقاً له.

وقد دل على ذلك القرآن في بضعة عشر موضعاً^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَلِنَبِّئُكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّادِقِينَ وَنَبِّئُوا أَنْبَاءَكُمْ﴾ [مَحْمَد: ٣١]. وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وقد روي عن ابن عباس وغيره في تفسيرها: «إلا لنرى»، وقال طائفة من المفسرين: «إلا لنعلمه موجوداً»^(٢).

فعلم الرب قديم لازم لذاته، شامل لذاته ولمخلوقاته، كما أنه تعالى يتجدد له علمٌ بالكائنات إذا وجدت وخلقت، فيعلمها كائنةً بعد أن علمها ستكون، فتجدد هذا العلم بأنها كائنة كما تجدد سمعه وبصره لها بعد أن وجدت، كما تقدم تفسير ابن عباس في الآية ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [سَبَأ: ٢١] أي: لنرى، فكان المقصود العلم المقارن لوقوع الأمر الحادث، كالرؤية التي تقارن الحادث عند حدوثه، لا قبله.

وهذا لمن تدبره هو مقتضى الكمال والتنزيه، فإن العلم الصحيح هو المطابق للمعلوم، وما سوى ذلك جهل ليس بعلم، وهذا لا يتحقق إلا بما قُرِّر من أن المخلوقات في حال عدمها السابق قد علمها الرب معدومة ستقع، وأما بعد وقوعها فإنه قد علمها واقعة^(٣).

(١) أورد شيخ الإسلام ثمانية من هذه المواضع في: درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٩٥ - ٣٩٦).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٧٩).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٤٢١) (١٠/١٧، ٥٣ - ٥٤، ١١١ - ١١٢،

وبهذه القضية يتميز مذهب أهل السنة والجماعة في صفة العلم عن سائر الطوائف ممن أنكر الصفات الاختيارية له تعالى كالكلابية وأتباعهم - فضلاً عما هو أشد منهم من النفاة - حيث إنكروا الصفات الفعلية المتجددة لله، ولهذا ذهبوا إلى أن علم الله قديم العين، ولا يتجدد منه شيء عند حدوث الكائنات، وإنما الذي يتجدد هو الإضافات^(١).

هذا حاصل مذهب أهل السنة في تقرير صفة العلم لله.

● المسألة الثانية: بياض أهم أقوال الفرق الخالفة في صفة العلم.

إن أبرز من خالف مذهب جماهير المسلمين في صفة العلم لله تعالى هم الفلاسفة، ولهذا سيكون النقاش فيما يلي متوجهاً نحو قول الفلاسفة في هذه الصفة، وقلب استدلالهم فيها:

فلقد أطلق الفلاسفة على واجب الوجود أنه عقل وعقل ومعقول، وكما سبق فإنهم قرروا أن ذلك لا يوجب كثرة وتعددًا، بل «ذاته عقل وعقل ومعقول، لا أن هناك أشياء متكثرة»^(٢).

ولكن لما كانت المعقولات من المخلوقات كثيرة، وكل معلوم منها يستلزم علماً غير الآخر، كان ذلك موضع إشكال عندهم، إذ لو أثبتوا علم الله بها لأوجب ذلك كثرة في ذاته - حسب ما أصّلوه - «فعلّم واحدٌ بمعلومات مُفصّلة مُحالٌ وجوده، إذ معنى الواحد: أنه ليس في شيءٍ غير شيء»^(٣).

ولهذا فقد اختلفت أقوال الفلاسفة في مسألة علم الله تعالى، وفي

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٣).

(٢) الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، وانظر: النجاة له (٩٩/٢).

(٣) مقاصد الفلاسفة للغزالي (١١٥).

الجمع بين بساطة الباري وتوحيده على رأيهم، وبين علمه بهذه الكثرة المشهودة، وأشهر ما ذهبوا إليه في ذلك قولان^(١):

القول الأول: هو قول أرسطو وأتباعه، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى - العلة الأولى حسب تعبيرهم - لا يعلم إلا نفسه فحسب.

والقول الثاني: هو قول كثير من الفلاسفة المليين، كابن سينا وغيره، وروي عن أرسطو كذلك، حيث ذهبوا إلى نفي علم الله بالجزئيات، وقصر علمه على الكلِّيات^(٢).

فقد زعم هؤلاء أن واجب الوجود إنما يعلم كليات الأمور، وأما جزئياتها فإنما يعلمها بعلم كُلِّيٍّ، «فيكون مدركاً للأمر الجزئية من حيث هي كلية»^(٣)، «فهو لذلك يعقل الأشياء دفعةً واحدة، من غير أن يتكثَّر بها في جوهره»^(٤).

وعلى هذا فإن «معنى كون الأول عالمًا: أي أنه على حالة بسيطة،

(١) حول هذين القولين، وبقيّة أقوال الفلاسفة في العلم انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي (١٢٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٢٧/١١)، (٢٣٠/١٨)، الصفدية (٧/١)، درء تعارض العقل والنقل (٣٩٨/٩ - ٤٠٣).

(٢) حول إنكار الفلاسفة لعلم الله (مطلقاً أو بالجزئيات)، وتكفيرهم بذلك، انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٦٢/٢)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٤٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦٧/١) (٥٤٦/٥) (١٠٤/٩)، (٢٤٩) (٢٢٧/١١) (٤٢/١٢)، ٣٩٩ - ٤٠٠، (٥٩٥) (٢٩٣/١٧) (٢٣٠/١٨) (٢٨٢/٢٧)، الصفدية (٧/١) (٢٣٧/٢)، (٢٩٩)، درء تعارض العقل والنقل (٥٨/٦) (٣٨٣/٩ - ٤٠٣)، الجواب الصحيح (٣٥٣/١)، منهاج السنة النبوية (٥٧٥/٢) (٢٤/٨).

(٣) النجاة لابن سينا (١٠٣/٢)، وانظر: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٤٠٠، ٥٩٥).

(٤) الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السابع (في نسبة المعقولات إليه، وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة).

نسبتهُ إلى سائر المعلومات واحدة»^(١).

ومما نقل عن أرسطو أنه قال عن علم الله بالأشياء: «يعلم أجناسها وأنواعها دون أشخاصها الكائنة الفاسدة، فإن علمه يتعلق بالكليات دون الجزئيات»^(٢)، على أن القول الأول هو الأشهر عنه.

قال ابن سينا - مقررأ مذهبه في علم الله - : «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كُليّ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة!!»^(٣).

وقد يقررون علمه تعالى بالموجودات بطريقة أخرى، فيقولون:

- الباري تعالى يعلم ذاته، وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته، ولا يوجب كثرة، بل هو العلم والعالم والمعلوم.
- والباري يعلم ذاته على حقيقته، وحقيقته أنه وجود محض، وهو ينبوع وجود الكائنات (الجواهر والأعراض).
- فيكون علم الباري بذاته متضمناً علمه بما صدر عنه، وهي الموجودات.

فخلاصة القول: أن «الأول يعلم ذاته مبدأً للكل، فينطوي العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمّن لا محالة»^(٤).

(١) مقاصد الفلاسفة للغزالي (١١٧).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١٥٢/٢).

(٣) النجاة (١٠٣/٢)، و: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس.

(٤) مقاصد الفلاسفة للغزالي (١١٥)، وانظر: نفس المرجع (١١٣ - ١١٥)، تهافت الفلاسفة له (١٥٠ - ١٥١)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٤٩).

وقد عقد ابن سينا فصلاً في أن واجب الوجود كيف يعقل ذاته والأشياء، وقال فيه: «ولأنه [تعالى].. مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً، وبتوسط ذلك بأشخاصها»^(١).

وقول الفلاسفة هذا - مع ما فيه من كفر وضلال - إلا أنه عسر التصور والتصوير، بل هو مما يعلم امتناعه بالضرورة؛ لاجتماع المتناقضات فيه^(٢)، ولهذا اضطربت أقوالهم في شرحه، وراحوا يضربون الأمثلة التي زعموها مقربة لفهمه، والواقع أن ما ذكروه إنما يدل على نقيض ما قرروه.

ومما مثل به ابن سينا - في محاولة يائسة منه لتقريب هذا القول - ما ذكره من أننا قد نعلم حركات النجوم والكسوف ونحو ذلك، وأننا قد نعلم ما يتعلق بها من وقت الكسوف وزاويته وغير ذلك، ولكن على نحو كلي، فلا نعلم جزئيات الحركات لتلك الأفلاك، فكذلك علم الله^(٣)، تعالى الله عن قوله وإلحاده عُلوّاً كبيراً، كما ذكروا لذلك أمثلة أخرى، راجعة - عند التحقيق - إلى قياس الخالق بالمخلوق، والذي هو من التمثيل لله بخلقه^(٤).

ويشار ههنا إلى أمرين:

الأول: أن نفى هؤلاء لعلم الله (سواء من نفى علمه بكل ما سواه، أو من نفى علمه بالجزئيات)، قد اعتمدوا فيه على دليلين مجملين، وبعض

(١) النجاة (٢/١٠٢ - ١٠٣).

(٢) قف على طرف من تناقضات الفلاسفة - خصوصاً ابن سينا - في مسألة العلم في: درء التعارض (١٠/٣٢، ٩٨، ١١٠، ١٤٧، ١٥٩، ١٦٦، ١٧٨).

(٣) انظر: النجاة لابن سينا (٢/١٠٤ - ١٠٥)، و: الشفاء له - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، وتهافت الفلاسفة للغزالي (١٤٩ - ١٥٠).

(٤) انظر مثلاً تقريباً لذلك ذكره الغزالي في: مقاصد الفلاسفة (١١٥ - ١١٦)، وانظر مثلاً ثالثاً في نفس المرجع (١١٧).

الاستدلالات التفصيلية، والدليلان المجملان هما:

- ١- نفي التركيب عن الله تعالى، ويدخل فيه الاحتجاج بنفي الافتقار على نفي الصفات، وقد تقدم بيان ذلك في مبحث التركيب.
 - ٢- نفي التغيير عنه، وذلك لتغير الجزئيات باختلاف الأزمان، فلو تعلق علمه بها للزم وقوع التغير في ذاته، وهذا ممتنع عندهم، لما سبق ذكره في مبحث الأعراض وحدوث الأجسام^(١).
- وأما الاستدلالات التفصيلية فسيأتي بعضها أثناء الردّ عليهم.

الثاني: أن القول بنفي علم الله بالجزئيات هو القول الذي اشتهر عن الفلاسفة، إلا أنه ليس قولاً لهم كلهم، فإن «الأقوال للفلاسفة في علم الله أربعة أقوال، بل خمسة، بل ستة، بل سبعة، وأكثر من ذلك»^(٢)، فمن الفلاسفة من أثبت علم الله بالكلييات والجزئيات، كأبي البركات البغدادي وغيره^(٣).

● المسألة الثالثة: قلب أقوال الفلاسفة وأدلتهم في مسألة علم الله تعالى.

قلب أدلة القول الأول - قول أرسطو - (نفي علم الله بكل ما سواه):

لا شك أن قول أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة بأن الباري لا يعلم إلا نفسه، ونفيهم لعلمه بكل ما سواه، لا شك أن هذا القول من أشد الأقوال قبحاً وكفراً، وهو أضلُّ من قول من أثبت علمه بما سواه من الكلييات دون الجزئيات^(٤)، مع اشتراكهما في الكفر والضلال، ولهذا استنكف متأخرو

- (١) انظر: النجاة لابن سينا (١٠٢/٢ - ١٠٣)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٥٠)، وكذلك: درء تعارض العقل والنقل (٤٠٠/٩) (٣١/١٠ - ٣٣).
- (٢) درء تعارض العقل والنقل (٤٠٢/٩).
- (٣) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٢١٥)، درء تعارض العقل والنقل (٣٩٩/٩ - ٤٠٢).
- (٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٣٠/١٨).

الفلاسفة عن قول أرسطو، فإنه يتضمن تفضيل سائر معلولاته عليه، إذ إن كل واحد من العقلاء يعلم نفسه، ويعلم غيره، بل ربما كان غير العقلاء - كالبهائم - يتحقق فيها ذلك، وعند هؤلاء أن واجب الوجود لا يعلم إلا نفسه، فأى نقص أشنع من هذا، إذ العلم كمال وشرف، وعدمه نقصان، فتعالى الله وتقدس عن هذا الكفر والبهتان.

ولما كان هذا المذهب معلوم البطلان بالفطرة والضرورة، فضلاً عن الشرائع، فإن السلف قد اتفقوا على تكفير القائلين به، بل اتفق الصحابة على تكفير من نفى علم الله بما سيكون ممن قال إن الأمر أنف - وإن أثبت علوماً أخرى لله - فكيف بقول هؤلاء، فلا داعي للتفصيل في بطلانه، فإن «هذا مذهبٌ تغني صورته في الافتضاح عن الإطناب والإيضاح»^(١).

وفيما يلي بيان لبعض الأدلة مما احتج به أرسطو على قوله، يتلو ذلك مناقشتها وقلبها.

فما نقل عن أرسطو الاحتجاج به على نفي علم الله بغيره:

١ - زعمه أن علم الباري بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله.

حيث زعم أرسطو أن الله (المبدأ الأول حسب تعبيره) لو عقل كل ما سواه من الأشياء الكثيرة المتغيرة «فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب في إيصال العقل للمعقولات»^(٢).

قلب الدليل الأوّل لأرسطو:

إن قول أرسطو السالف هو من أعظم الكفر بالله، إذ هو منطوٍ على أقبح

(١) تهافت الفلاسفة (١٢٨).

(٢) انظر: المعترف في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٤٠٥/٩، ٤٠٧).

صور التشبيه لعلم الله بعلم مخلوقاته ممن قد يطرأ على بعضهم التعب مع كثرة المعلومات، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث التنزيه.

وذلك الاحتجاج ينقلب عليه من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا التعليل ينتقض وينقلب عليه في مسألة الفعل والصدور، فإن الفلاسفة يقرّون إقراراً عاماً بأنه مبدأ وخالق للكل، مع إنكار بعضهم لعلمه بالكل، فما أقروا به في خلقه لزمهم الإقرار بمثله في علمه، فإن طرء وهم التعب - تعالى الله عن ذلك - في الفعل أقوى من طروئه في العلم، فإن «من لم يتعب بالفعل فإن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى، فكيف يُعقل فاعل يفعل دائماً ولا يتعب بالفعل؟ فإن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى، فكيف يعقل فاعل يفعل دائماً ولا يتعب بالفعل ولكن يتعب بعلمه بالمفعول مع كونه عقلاً؟ والعقل - الذي هو العلم - أولى به من الفعل»^(١).

فما قاله أرسطو ومن تبعه في العلم ينقلب عليهم في الفعل، وما أجابوا به عن الفعل ينقلب عليهم في العلم.

الوجه الثاني: أن هذا القول ينقلب وينتقض على أرسطو فيما ذكره في كتاب (السماء)، حيث ذكر أنها لا تتعب بدوام حركتها المتصلة، هذا مع قوله المعروف بقدم العالم، وعلل عدم تعبها: بأن طبعها لا يخالف إرادتها، فِعْلَةٌ عدم التعب عنده في السماء: عدم مخالفة الطبع للإرادة.

وهذه العلة - على التنزل والتسليم بها - تنقلب عليه في مسألة علم الله، فإن كان التعب لا يعرض للسماء المحدثة الناقصة في حركتها المستمرة، فلئن لا يعرض لعلم الله الكامل من باب أولى^(٢).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/٤١١ - ٤١٢).

(٢) انظر: المعبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/٧٩ - ٨٠)، درء تعارض العقل

والنقل (٩/٤٢٧ - ٤٢٩).

٢ - أن العلم يستلزم الاستكمال بالغير.

فمن حجج أرسطو في نفي العلم: زعمه أن العلم بالغير يوجب أن يكون كاملاً بغيره، وأنه - حسب قوله - «يصير فاضلاً بغيره.. فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصاً، ويكمل بمعقولاته»^(١).

قلب الدليل الثاني لأرسطو:

حجة أرسطو الثانية تنقلب عليه من وجهين:

الوجه الأول: هو ما تقدم بيانه في حلّ شبهته الأولى من أن هذا ينقلب عليه في المفعولات، فإن كان العلم استكمالاً بالغير فإن الفعل من باب أولى يكون كذلك، لأن العلم وصف قائم بالموصوف، لا يقال عنه إنه غير مفارق ومنفصل عنه، بخلاف المفعول المخلوق، فإنه ذات منفصلة عن الفاعل الخالق، فتوهم الاستكمال بالغير في المفعول أقوى من توهمه في المعلوم، وإن لم يلزم بالفعل استكمال بالغير فعدم لزومه في العلم من باب أولى^(٢).

«والمتفلسفة يقولون: (إن وجوده بدون وجود معلولاته ممتنع)، ومع هذا، فلم يكن كونه ملزوماً لغيره نقصاً فكيف يكون كونه علمه ملزوماً للمعلوم نقصاً مع أنه هو خالق المعلومات؟!»^(٣).

الوجه الثاني: أن الاحتجاج بالكمال يوجب - ببدايته الفطر والعقول - أن يوصف الله بالعلم، لا بعدمه، على النقيض مما استدلوا به.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «إن ما ذكره [يعني أرسطو] مبني على وجوب

(١) انظر: المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٩/٤٠٥، ٤٠٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/٤١٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/٤٢٠ - ٤٢١).

ثبوت الكمال للرب تعالى، وتنزيهه عن النقص، وهذا حقٌّ كما قرّرناه في غير موضع، وبيّنا أن الكمال الممكن وجوده الذي لا نقص فيه بوجه يجب إثباته لله تعالى، وأن العلم من أعظم الكمالات الذي لا نقص فيه بوجه، وقد وجد العلم في الوجود، فثبوته له أولى من ثبوته لغيره^(١).

ولما كان إثبات العلم لله قضية فطرية معلومة بالضرورة، جاء القرآن بذكر هذه القضية على سبيل الاستفهام الإنكاري الذي يدل على أنها مستقرّة في الفطر، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩]، مما يدل على أنه لا يستوي الذي يعلم والذي لا يعلم، وأن من يعلم أكمل ممن لا يعلم، وأن التسوية بينهما أمر منكر في الفطر والعقول^(٢)، وجميع العقول تُقرُّ بأنه لو فرضت ذاتان، إحداهما تعقل نفسها وما سواها، والأخرى لا تعقل، فإن الأولى أكمل من الثانية، فما زعمه هؤلاء كمالاً فإنه غاية النقص، وما نفوه عن الله - من العلم - هو الكمال الواجب له تعالى.

«وأما قول القائل: (إن العلم إنما احتاج إليه غير الله ليستفيد كمالاً، إما ليطلع على مصالحه، وإما لتكميل ذاته المظلمة).

فيقال له: هذا بعينه دليل على أن الذوات لا تكمل إلا بالعلم من جهة أنها لا تقدر أن تفعل ما تصلح إلا به، ومن جهة أنها بدونها مظلمة.

والربُّ فاعلٌ لكل شيء، وفاعلٌ لكل فاعل، فهو أحقُّ بأن يكون عالماً من كلِّ فاعل، وذاته أكمل الذوات، فهي أحقُّ بأن يكون لها غاية الكمال، وأن تكون بريّة من كلِّ نقص^(٣).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/٤١٤)، وانظر: نفس المرجع (٩/٤٢١ - ٤٢٢) (١٠/٢٤ - ٢٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٥٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٥٦).

على أن فعل الرب وخلق لمخلوقاته وعلمه بهم لا يصح أن يقال عنه إنه استكمال بالغير أصلاً، بل ليس كماله تعالى إلا بنفسه وذاته، إذ هو المبدع لما سواه من المخلوقات المفعولات المعلومات، فلم تفتقر نفسه إلى غير نفسه، ونفسه تعالى تتضمن ما يقوم به من صفاته وأفعاله، فلم يكمل بشيء مباين له، بل بعلمه الذي هو من لوازم ذاته، وما كان داخلياً في ذاته ومسمى اسمه فليس هو مبايناً له، ولا يطلق القول عليه بأنه مغاير له^(١).

قال الفيلسوف أبو البركات البغدادي: «فلو فرضنا أن له [أي لله] به [أي بغيره] كمالاً - على ما قيل - لم يكن له في ذلك نقص؛ لأن الكل منه وعنه، وكماله بما منه وعنه فهو كماله بذاته في الحقيقة.

والقول بأنه لولا أشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال إنما كان يكون له وجه لو كانت تلك الأمور ليست منه وعنه، فأما وهي منه فلا يضر»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «وعلى هذا، فإذا قيل: لو عقل لكمل به.

يقال: إن أردت بقولك: (كمل به) أن ذلك بغير إعطاء الكمال، فذلك باطل.

وإن أردت: أنه لولا ذلك الغير لما وجد العلم به، فيقال: نعم. وهذا لا يضر، لوجوه:

أحدها: أنه هو الذي أوجد ذلك الغير، وبقدرته ومشيئته ووجد هو ولوازمه، فلم يكن ما حصل له حاصلًا إلا به وحده.

(١) انظر: المرجع السابق (٩/٤١٢، ٤٢٠، ٤٢٢).

(٢) المعبر في الحكمة (٣/٨١ - ٨٢).

الثاني: أنه لو قُدِّر موجوداً بغيره، لكان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه.
الثالث: إذا كان العلم بالغير مشروطاً بالغير، ولولا الغير لما حصل، والغير حاصل على التقديرين، عَلِمَ أو لم يعلم = فوجود الغير مع فوت الكمال الذي يمكن معه هو النقص، إذ النقص هو فوت ما يمكن وجوده، لا ما لا يمكن، والعلمُ صفةُ كمال، والعلم بكل شيء ممكن فوجود هذا كمال، وعدمه نقص^(١).

٣ - الاحتجاج بنفي الكثرة.

حيث احتج على نفي علم الله بالغير بأن ذلك يوجب الكثرة لواجب الوجود، والكثرة عن الله منفيّة، فلزم نفي العلم^(٢).

قلب الدليل الثالث لأرسطو:

الاحتجاج بالكثرة سبق نقاشه على التفصيل في مبحث التركيب، ويقال على سبيل الإجمال فيما يختص بهذا الموضوع:
إن قولكم هذا هو مما يتقلب عليكم أيضاً، فإن الكثرة لازمة حتى على مذهبكم.

وبيان ذلك أن يقال لهم: هل علم الأول بذاته هو عين ذاته، أم لا؟
فإن كان عين ذاته: فهذا قول معلوم البطلان، إذ إنه مما يعقل أن يوجد الشيء وهو لا يعقل ذاته، بأن يكون غافلاً عن هذا العلم، أو فاقداً للوعي، أو لم تنفخ فيه الروح أصلاً، ثم يوجد ذلك الشيء مرة أخرى وهو عاقل

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/٤٢٢ - ٤٢٣)، وأعاد ذكر هذه الأوجه مع زيادة في

نفس المرجع (١٠/١٤ - ١٥)، وانظر: نفس المرجع (١٠/٢٥ - ٢٦).

(٢) انظر: المعبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/٧٦ - ٧٧)، درء تعارض العقل والنقل (٩/٤٢٣).

لذاته، وقد يفقد هذا العقل مرة أخرى بالموت أو غيره.

فمن ذلك يعلم أن ذات الشيء غير علمه بذاته، فهذه كثرة، لا مفر لأصحاب هذا القول عنها، فعلم أن قولهم: إن الأول يعقل ذاته هو قول متضمن لإثبات الكثرة، فينقلب عليهم.

وإما إذا قلتم إن علم الأول هو غير ذاته، فقد أثبتتم التغاير والتعدد الذي هربتم منه^(١).

قلب أدلة القول الثاني - قول ابن سينا - (نفي علم الله بالجزئيات):

إن ما قرره بعض الفلاسفة المنتسبين للإسلام من القول بأن الله عالم بالكلييات دون الجزئيات هو من أقبح الأقوال وأشنعها، إذ إنه منطوق على نفي قضية فطرية ضرورية، قد تكاثرت الأدلة الشرعية والعقلية على إثباتها، وأقرت بها عامة الطوائف، بل عامة من أقر بالله من أهل الأديان، ولذا كان إنكارها من أبرز الأمور التي قد كُفِّر هؤلاء الفلاسفة بها.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وأما قول من قال من الفلاسفة: إنه لا يعلم إلا الكلييات، فهذا من أخبث الأقوال وشرها، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة، وهؤلاء شرُّ من المنكرين للعلم القديم من القدرية وغيرهم»^(٢).

وقال كذلك: «وقول أرسطو وابن سينا فلا يمكن أن يقولهما مسلم، ولهذا كان ذلك مما كُفِّرهم به الغزالي وغيره، فضلاً عن أئمة المسلمين، كمالك والشافعي وأحمد، فإنهم كُفِّروا غلاة القدرية الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها، قبل وجودها وبعد وجودها»^(٣).

(١) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣٩٧/٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤٠٢/٩).

وأما نصوص ابن سينا في هذه المسألة - والتي تقدّم ذكر طرف منها - فلا يخفى على القارئ ما فيها من مراوغة وتلبيس، قصداً لتغطية ما انطوى عليه مذهبه من كفر وضلال بشيءٍ من نصوص الوحي، ومن المصطلحات الشرعية، كشأن غالب من أراد التوفيق بين الدين والفلسفة من الفلاسفة المليين، بل كشأن عامّة المبطلين ممن أراد لبس الحق بالباطل، وكنتم الحق، إذ إنه لم يجرؤ على نفي علم الله بكل ما سواه، وقصر علمه على نفسه - كما قاله أسلافه كأرسطو وغيره - فأتى بأقواله الجامعة بين النقيضين، من نفي الكثرة عن الله - موافقة لأسلافه - والقول بأنه يعلم نفسه وغيره، وهذا «هو عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة؛ لظهور التناقض فيه في أول النظر، فإذا ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه، وهكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله، وظن أن الأمور الإلهية يستولي على كنهها بنظره وتخيله»^(١).

وفيما يلي مناقشة لشبه القوم، وقلبٌ لأدلتهم حول هذه المسألة، والله المستعان:

١ - أن مآل قولهم هو نفي علم الله مطلقاً.

فإن حقيقة قول الفلاسفة حول إنكار علم الله بالجزئيات هي القول بنفي علم الله تعالى مطلقاً، وذلك أن الكليات - التي حصروا علم الله تعالى بها - لا وجود لها في الخارج على التحقيق، بل لا توجد إلا في الأذهان، وأما ما تحقّق وجوده في الخارج فلا يكون إلا معيّناً جزئياً، وذلك كالأفلاك ونحوها، فما من فلك من الأفلاك إلا وهو معيّن جزئي، فضلاً عن سائر الأعيان وصفاتها.

فالقول بأن الله تعالى لا يعلم إلا الكليات يؤول إلى إنكار علمه تعالى

(١) تهافت الفلاسفة (١٢٥).

بجميع الموجودات^(١)، «ومن تدبر [قول الفلاسفة] هذا علم أن البعوضة فما دونها تملك من العلم والقدرة والإرادة والاختيار والتصرف ما لا يسمحون لله عز وجل بملك عُشر معشاره! تعالى الله عن قولهم عُلوّاً كبيراً»^(٢).

٢ - أن إثباتهم لعلم الله بنفسه ينقلب عليهم في نفي العلم بالجزئيات.

فقد قرر ابن سينا وأتباعه أن الله يعلم نفسه، فقال في كلامه عن علم الله: «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حُقق، ويعقل ما بعده من حيث هو علّة لما بعده، ومنه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طويلاً وعرضاً»^(٣).

فيقال: إن إقرارهم بأن الباري يعلم نفسه - مع أن علمه لنفسه تعالى حق - إلا أن هذا القول ينقلب وينتقض عليهم في زعمهم أنه لا يعلم إلا الكلّيات، ويلزمهم القول بأنه تعالى عالم بكل ما سواه من الكلّيات والجزئيات المتعينات المتغيرات. وبيان ذلك من وجوه:

أ - أن نفسه المقدسة مُعَيَّنَةٌ، لأن الكلّي لا يكون إلا في الذهن كما تقدم، ولا يكون شيء في الخارج إلا معيّناً، مما يبيّن تناقض قولهم وانقلابه عليهم، فإنه إذا علم نفسه سبحانه، وهي مُعَيَّنَةٌ لا كُلِّيَّةٌ، لزم أن يعلم ما سواه من المتعيّنات^(٤).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٢٧/١١) (٣٩٩/١٢ - ٤٠٠) (٢٢٩/١٨) - (٢٣٠)، الصفدية (٨/١).

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١٣٤).

(٣) الإشارات والتنبيهات - ت: سليمان دنيا (٢٧٨/٣)، وليس المراد بيان معاني كلام ابن سينا هذا، وفك ألفاظه، بل المراد هنا بيان أن طريقته موجبة لعلم الله لذاته ولكل ما سواه من الكلّيات والجزئيات، وأما شرح كلامه فينظر فيه: شرح الطوسي (المرجع السابق)، درء تعارض العقل والنقل (١١٠/١٠ - ١١٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٩٥/١٢)، الصفدية (٨/١).

ب - أن علم الرب بنفسه يستلزم علمه بغيره، وبيان ذلك:

- أن من علم نفسه علماً تاماً علم لوازمها.
- والخلق من لوازم مشيئته فإنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن.
- والمشيئة من لوازم نفسه.
- فالنتيجة: أنه يلزم من علمه بنفسه أن يكون عالماً بخلقه.

وبعبارة مقاربة يقال: إن علم الباري بنفسه يتضمن علمه بصفاته، وعلمه بصفاته يستلزم علمه بأفعاله، وعلمه بأفعاله (كخلق العالم) يتضمن علمه بمفعولاته (كالعالم)، وإلا فكونه يعلم أنه خالق للعالم مع عدم علمه بالعالم أمر ممتنع.

والفلاسفة يعبرون عن ذلك بقولهم: إنه علّة تامّة، والعلم بالعلّة التامّة يقتضي العلم بالمعلول، وهذا الأصل هو مما يقرُّ به ابن سينا، وإقراره به ينقلب عليه، فإن «العلم بالعلل إنما يوجب العلم بمعلولها، والعلّة أوجبت معلولات جزئية متغيرة، فيجب أن يعلم عليتها على هذا الوجه، وحينئذ فيلزم أن يعلم المتغيرات متغيرة، لا يكون علمها على وجه كلي كما ذكروه»^(١).

وهذا الاستدلال مستفاد من قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ

الْخَبِيرُ﴾ [المك: ١٤].

ج - وثمة طريق آخر مستفاد من هذه الآية أيضاً، وذلك بأن يقال:

- إن الله قد خلق العالم.
- والخلق مستلزم لإرادة ذلك الخلق.
- والإرادة مستلزمة للعلم.

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٧١/١٠ - ١٧٢)، وانظر نفس المرجع (١٠/١٨٨ -

فخلق الخالق مشروط بتصوّره للمخلوق قبل أن يخلقه، سواء توسطت الإرادة في الاستدلال أم لا.

والنتيجة: ثبوت علم الله بمخلوقاته من الجزئيات والكلّيات^(١).

٣ - إثباتهم لعلم الله بنفسه وغيره ينقلب عليهم في نفي التعدد.

فإنه يقال لمن زعم أن الباري يعلم نفسه، ويعلم غيره - على أي وجه كان - : هل علمه بغيره هو عين علمه بنفسه، فإن قالوا نعم، فقد قالوا سَفَهًا من القول وزورًا، وما حالهم إلا كمن زعم أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه، ويطلان ذلك معلوم بالبديهة، وإن قالوا: لا، فقد أثبتوا الكثرة لا محالة، ونقضوا أصل قولهم، فأصل استدلالهم ينقلب عليهم في أصل قولهم^(٢).

٤ - إثباتهم لعلم الله بالموجودات التامة ينقلب عليهم في نفي العلم بالجزئيات.

وذلك أن ابن سينا قد قرّر أن واجب الوجود «يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها»^(٣)، ففي كلامه هذا إثبات صريح لعلمه بالموجودات التامة بأعيانها، وهم يعنون بالموجودات التامة: الأفلاك والكواكب، مع ما يثبتونه من العقول والنفوس، وهذه الأمور معيّنة جزئية، لا كليّة، فما أثبت به علمه لهذه المعينات انقلب عليه فيما نفاه عنه من علمه بالجزئيات، ودليله الذي نفى به علم الله بالجزئيات ينقلب عليه فيما أثبتته من علمه بالمُعَيّنات^(٤).

(١) انظر: دره تعارض العقل والنقل (١٠/١١٣ - ١٣٣).

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٤).

(٣) النجاة (٢/١٠٢).

(٤) انظر: دره تعارض العقل والنقل (١٠/٣١).

ومما يؤكد هذا الانقلاب أن ابن سينا قد ذكر - في نفيه لعلم الله بالجزئيات - أن العلم بالجزئيات المعينات ليس علماً، وإنما هو تخيُّلٌ وحسٌّ، حيث قرر أن الفاسدات إن عُقِلَتْ بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة، بل محسوسة أو متخيلة^(١)، فنفي في استدلاله هذا أن يتجه علم الله تعالى لما هو مقارنٌ للمادة، ومعلومٌ أن الأفلاك والكواكب عندهم مقارنة للمادة، فموجب استدلاله هذا يلزم ألا تكون معقولة بل محسوسة، مع أنه في نفس الموضوع قد أثبت علم الله بأعيانها، فكان دليلاً على نقيض حكمه في نفس مسألة العلم، وهذه حقيقة القلب للدليل^(٢).

٥- إثباتهم للعلم بالكلييات (المتعددة) ينقلب عليهم فيما نفوه من التركيب.

فإن هؤلاء قد نفوا علم الله بالجزئيات؛ فراراً من إثبات التركيب والتعدد في ذاته تعالى كما تقدم^(٣)، ثم أثبتوا أن الله عالم بالكلييات.

يقال لهم: إن هذه الكلييات - مهما ارتفعت كليتها - إلا أنها متعدّدة لا واحدة، وعلى ذلك فإن إثباتها على أي وجه يلزم منه وقوع التعدد في ذات واجب الوجود، وهذا مناقض لاستدلالهم بنفي الكثرة عنه تعالى، فانقلب قولهم عليهم.

فهؤلاء إن أثبتوا هذا التعدد على أي وجه كان، لزمهم إثبات جميع المعلومات دون تفريق بين كليّ وجزئيّ، بل لزمهم إثبات جميع الصفات للباري، إذ لم تكن الكثرة محذورة على هذا القول.

وإن نفوا هذا التعدد لزمهم نفي علم الله بالجزئيات والكلييات على حدّ

(١) النجاة (٢/١٠٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/٣١ - ٣٢، ٩٨ - ٩٩).

(٣) انظر: مبحث: قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

سواء؛ لأن وصف التعدد صادق عليهما جميعاً، بل لزمهم أن ينفوا أصل علم الله، لأن (ذات الباري) و (علم الباري) سيكون تعدداً على هذا الأصل، وهذا ما لا يقولون به.

قال ابن السيد البطليوسي^(١) في الرد على من نفى علم الله بالجزئيات من الفلاسفة، وأثبت علمه بالكليات: «وجوابنا عن هذا أن نقول: أستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكلّيات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان، والاستدلال عليها بالمقدمات الغريزيات، فهل تزعمون أن الله تعالى يُدرك الكلّيات بهذا السبيل؟

فإن قالوا: نعم، شبهوه بالبشر، وقلنا لهم: إذا جاز عندكم أن يُشبه البشر في علم الكلّيات، فما الذي يمنعه أن يشبههم في علم الجزئيات.

وإن قالوا: لا يجوز أن يعلم الكلّيات على نحو ما يعلمها البشر، وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم، لا يُكَيَّف ولا يُشَبَّه علم البشر. قلنا: فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم؟ ولا فرق^(٢).

على أن وصف المعلوم بأنه كليّ أو جزئي إنما هو أمر إضافي، فالعلم يتعلق بالمعلوم من حيث هو، وأما كون المعلوم كلياً أو جزئياً فإنما هو علم آخر، فالكلية والجزئية عارضة تابعة لإدراك ذات المعلوم، وذلك من خلال نسبه إلى غيره - مما يتفق أو يختلف معه - ومقايسته به، وإلا فإن المعلوم المُدْرَك - من حيث هو معلومٌ معيّن - لا تصدق عليه كلية ولا جزئية.

(١) أبو محمد عبدالله بن محمد ابن السيد البطليوسي ثم التنيسي صاحب المصنفات في اللغة وغيرها من مصنفاته: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب لابن قتيبة و شرح سقط الزند والأسباب الموجبة لاختلاف الأئمة توفي سنة (٥٢١هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٩٦/٣) البداية والنهاية (١٢/١٩٨)، سير أعلام النبلاء (١٩/٥٣٢).

(٢) الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة للبطليوسي (١٢٠).

وهذا المعنى هو مما اعترض به الفيلسوف أبو البركات البغدادي على ابن سينا وأتباعه، حيث قال: «الشيء المُدرَك واحدٌ في معناه، والكُلِّيَّة تعرض له بعد كونه مُدرَكاً باعتبار، ونسبة، وإضافة بالمشابهة والمماثلة إلى كثيرين، وهو هو بعينه، وإذا اعتُبر من حيث هو لم يكن كلياً ولا جُزئياً، وإنما يُدرَك من حيث هو موجود، لا من حيث هو كُليٌّ ولا جُزئيٌّ، وتعرض له الكُلِّيَّة والجُزئيَّة في الذهن بعد إدراكه، فمُدرَك الكليِّ هو مُدرَك الجُزئيِّ لا محالة؛ لأن الكلي هو الجُزئي في ذاته ومعناه، لا في نسبه وإضافاته التي صار بها كلياً وجُزئياً»^(١).

فالتفريق بين الكليات والجُزئيات لا ينضبط أصلاً، فلا يصح - من الأصل - تعليق العلم بالكليات دون الجُزئيات، بل العلم متعلق بذات الأشياء الموجودة، أما العلم بكليتها وجُزئيتها فهو تابع للعلم بذاتها، فتعلق العلم بالكلي دون نفس الذات قول متناقض في أصله.

٦ - قلب قولهم: إنه لا يعلم الجُزئيات، مع زعمهم أنه لا يعزب عنه شيء!

قال ابن سينا في مسألة علم الله: «وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التَّعَقُّلات، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كُليِّ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة»^(٢).

(١) المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٨٦/٣)، وانظر: الجانب النقدي في

فلسفة أبي البركات البغدادي - د. أحمد الطيب (٣٦٧ - ٣٦٨).

(٢) النجاة (١٠٣/٢)، و: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل

بل هو من التناقض الذي يعلم بدائه العقول امتناعه، فأنتى له أن يعلم
مناقيل الذرّات إذا حُصِرَ علمه بالكلّيات؟! بل إذا نفيت الكثرة عنه؟! تعالى
الله عن قولهم عُلوّاً كبيراً، وإنما وقع هؤلاء في هذه التناقضات لما أرادوا
الجمع بين إثبات العلم لله بالمعلومات المتكاثرة، مع نفي التركيب عنه
تعالى، حين جعلوا العلم بالجزئيات مستلزماً لذلك التركيب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله - راداً على قول ابن سينا السالف - :
«يقال:

- إن عنيت: أنه لا يعزب عنه من حيث هو كليّ، فهل في هذا ما يقتضي
أنه يعلم شيئاً من الجزئيات؟! فإن العلم بالكلّيّ من حيث هو كلي لا يوجب
علماً بشيء من المعيّنات الموجودة، فمن علم أن كل إنسان حيوان لم
يوجب ذلك أن يعلم إنساناً بعينه، ولا شيئاً من تَعَيِّنَاتِهِ، ولا عدد الأناسيّ،
بل ولا يعلم حيواناً بعينه.

- وإن عنيت: أنه لا يعزب عنه شيء من المعيّنات، فهذا - مع قولك:
(إنما يعقلها على وجه كلي) - باطل.

وقد قال [ابن سينا] قبل هذا:

- «إن الفاسدات إن عُقِلَتْ بالماهية المجردة، وبما يتبعها مما لا
يتشخص: فلم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة للمادة،
وعوارض المادة^(١): لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة»^(٢).

[قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله :]

(١) نص الشفاء: وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة وقت وتشخص .
(٢) النجاة (٢/١٠٣)، و: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل
السادس.

فقد ذكر أنها إذا عُقِلت بالماهية المجردة وما يتبعها فلم تعقل عينها المعينة، وإن عقلت معينة فهي محسوسة لا معقولة، فالمعِينَات عنده لا تكون إلا محسوسة، لا معقولة، وعنده لا توصف بالحس، فكيف يقول: إنه لا يعزب [عنه]^(١) شيء شخصي، مع قوله: إنه لا يعلم شيئاً عن المشخصات المتغيرة؟!^(٢).

كما أن قوله السابق عن الفاسدات: «إنها إن عُقِلت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة» مناقض لما قرره في أول الفصل من: «أنه [تعالى] .. مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً، وبتوسط ذلك بأشخاصها»^(٣).

ففي هذا النص يثبت علمه بالموجودات التامة بأعيانها، وذلك كالأفلاك والكواكب والعقول والنفوس.

وفي النص الذي قبله نفى أن تكون الفاسدات (أي الأجسام) المقارنة للمادة معقولة، ومن المعلوم أن الأفلاك عندهم هي من الأجسام المقارنة للمادة، ففي نصّ أثبت ابنُ سينا علمَ الباري بها، وفي نصّ نفاه، فما أثبتته أولاً ينقلب عليه ثانياً، والعكس كذلك، وما هذا إلا من تناقضاتهم البيّنة^(٤).

٧ - قلب قياسهم للعلم على الأفعال.

ما ذكره ابن سينا في قوله السابق من قياس العلم على الفعل هو مما

(١) ساقطة من المطبوع، وأثبتها من كلام ابن سينا الذي نقله عنه ابن تيمية، كما في الصفحة السابقة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/٣٠ - ٣١)، وانظر: تهافت الفلاسفة للغزالي (١٢٤ - ١٢٥).

(٣) النجاة (٢/١٠٢ - ١٠٣).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/٣١ - ٣٣).

ينقلب عليه أيضاً، فإنه قد نفى تعدد المعلومات قياساً على نفي تعدد الأفعال وذلك حين قال: «وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التّعقّلات».

فيقال: إن قياس العلم على الفعل يستلزم كثرة المعلومات، وذلك أن الذي دلت عليه النصوص هو القول بكثرة أفعاله تعالى، وأنه ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البُرُوج: ١٦]، ومن أفعاله خلقه، وهو الخالق لكل شيء مما لا يحصيه إلا هو، وقد قال سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [المُلْك: ١٤]، فالخلق - وهو من صفاته وأفعاله تعالى - يستلزم علمه بما خلقه، وهو الخالق لكل شيء، فلزم أنه عالم بكل شيء، فقياس العلم على الفعل يستلزم كثرة المعلومات، وأن تكون متعلّقة بالكليات والجزئيات - كما كان خالفاً لكل الجزئيات المعينات - فانقلب احتجاج ابن سينا عليه.

٨ - مناقشة مثال الكسوف، وقلبه على ابن سينا.

تقدمت الإشارة إلى مثال الكسوف الذي ضربه ابن سينا بياناً لقوله بعلم الله بالكليّات دون الجزئيات، حيث زعم أن الأمور الدائمة - كالشمس والقمر والكواكب - يعلمها الله بأعيانها، وأما الأمور المتجدّدة (كحركاتها) فإنما يعقلها على وجه كليّ، أي وجه دائم غير متغيّر، ومراده بذلك: أن الرب يعقل أصل النظام العام الذي تسير على وفقه تلك التغيرات، دون أن يعقل آحاد الكسوفات.

فمثلاً عنده أن الرب يعقل أنه إذا حصلت الشمس في وضع كذا والقمر في وضع كذا حصل الكسوف، كما يعقل أنه في كل شهر يكون إهلال وإبدار.

ولكنه لا يعلم هذه الوقائع على وجه جزئيّ معيّن، فلا يعلم أنه في يوم كذا من سنة كذا حصل ذلك الكسوف المعيّن، ولا أنه في ليلة الخامس عشر

من شهر معيّن حصل إيدار معين.

فيقال له: ما مثلت به من العلم بالكسوف، هل هو:

- واحد بالعين (أي أن يعلم أن الشمس ستكسف في يوم كذا من السنة المعينة).
- أم أنه واحد بالنوع (أي أن يعلم أنها كلما حصلت في برج كذا على وجه كذا كسفت)؟
- فإن كان مُعَيَّنًا، فإذا كان عَقْلُهُ ثابتاً أبداً، فإنه قد عَقَلَهُ موجوداً قبل وجوده، فيكون حينئذٍ معدوماً لا موجوداً، والعلم بأنه موجود جهل، والعلم بأنه سيوجد هو ما فرّوا منه.
- وإن كان واحداً بالنوع (يعلم أنها تكسف كلما حصل كذا): فإن هذا علمٌ كُلِّيٌّ لا جزئي، لأن تصوّره لا يمنع من وقوع الشّرْكة فيه، وما كان هذا شأنه كان كُلِّيًّا لا جزئياً، وقد قرر ابن سينا بنفسه - في نفس الكتاب - أن الكلّي هو: «اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون»^(١)، فلا يكون العلم جزئياً إلا إذا علمه على التعيين والتحديد - في زمنه ومكانه وغير ذلك من حيثياته - علماً يمنع من وقوع الشركة فيه، وهذا ما لا يقول به ابن سينا أبداً.
- فعلم بذلك أن ما زعمه من أن الربَّ لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات والأرض - مع ما قرره في علم الربِّ - محضُ مغالطةٍ وتمويه.

(١) النجاة لابن سينا (١٢/١)، وانظر في تعريف الكلّي: معيار العلم في المنطق للغزالي (٤٥)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للأمدّي - ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم (٣١٨)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٣/٥)، التعريفات للجرجاني (٢٣٩)، الكليات للكفوي (٧٤٥).

بل مضمون قولهم أن الرب لا يعلم أي ذرة في السماوات ولا في الأرض، وأنه لا يعلم شيئاً من الأمور الحادثة المعينة البتة، بل قد عزب عنه كل شيء؛ «فكلُّ ذرة من ذرات المُحدّثات عازبةٌ عنه عندهم»^(١)؛ لأنه ليس في الخارج إلا المعينات، والله عندهم لم يدرك شيئاً منها، «وهذا مما يبين أنه من لم يقل: (إن الرب يعلم الجزئيات) فإنه يلزمه أن لا يعلم شيئاً من الموجودات، فإنه ما من موجود إلا وهو متميز عن غيره، بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه... فعلم أن إثبات [ابن سينا] للعلم بالكليات دون الجزئيات في غاية التناقض»^(٢).

فكان استدلال ابن سينا وتقريره لمسألة العلم مفضياً إلى نقيض الحكم الذي ختم به كلامه من أن الرب لا يعزب عنه شيء، فانقلب استدلاله بعمومه عليه.

٩ - أن طريقتهم في الاستدلال تؤول إلى نفي العلم بالكليات أيضاً.

فإن كلام ابن سينا واستدلاله السابق كما انقلب عليه في العلم بـ (مثاقيل الذرات) فإنه ينقلب عليه في نفس الكليّات التي ذكر أن الرب يعلمها فإن لازم طريقته أن يكون الربُّ تعالى لا يعلم شيئاً من الجزئيات ولا الكليات.

قال شيخ الإسلام ﷺ - بعد نقضه لمثال الكسوف السابق - : «ثم يقال: والعلم بهذا [أي العلم الكليّ بالكسوف] ممتنع، إن لم يعلم الكسوفات الجزئية؛ وذلك أن أسباب الكسوفات حركات أجسام معينة في أوقات محدودة، والعلم بمجموع ذلك يوجب العلم بكل كسوف جزئي، والعلم به قبل وقوعه ومع وقوعه وبعد وقوعه، فلا يتصور مع العلم بأسباب الحوادث

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٧٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٦٦)، وانظر: نفس المرجع (١٠/١٦٠ - ١٧٨،

أن يُعلم علم كلي إلا وتعلم الجزئيات الواقعة، وإلا فلا يكون العلم بجميع الأسباب حاصلاً»^(١).

١٠ - قلب ما قرره ابن سينا من أن العلم بالغير إضافي.

فقد زعم ابن سينا أن علمه تعالى بغيره هو من باب الإضافة التي لا توجب تغييراً، وذلك بأن يعرف نفسه مبدأً على سبيل الإضافة، وأن العلم بالمضامين واحد، كمن عرف الابن، فإنه يعرفه بمعرفة واحدة، وذلك يستلزم العلم بالأب، فهكذا علم الله بسائر المخلوقات لا يوجب كثرة.

فيقال: إن هذا المثال مما ينقلب عليه، ذلك أن العلم بأحد المتلازمين مغاير للعلم بالآخر، وإن كان لازماً له، فعلم العالم بذات الابن هو غير علمه بذات الأب، وإن كانا متلازمين، بل إن التلازم علمٌ ثالث، وكذلك إذا علم الله تعالى ذاته مضافةً لسائر الموجودات - لكونه مبدأ لها - كانت هذه علوماً ثلاثة: علمه بذاته، وعلمه بالموجودات، وعلمه بتلك الإضافة، وهي علومٌ متعددة، وهي موجبة للكثرة، على النقيض مما هرب منه ابن سينا وشيعته، فانقلب دليله ومثاله عليه^(٢).

ولهذا فإن ابن سينا لم يجد بُدّاً من الإقرار بأن واجب الوجود تعرّض له كثرة لوازم إضافية، وغير إضافية، وكثرة سلوب، ومثّل لذلك بعلم الله وعقله لكل شيء من غير أن يثلم ذلك في وحدانية ذاته^(٣)، مما حدا بأبي عبد الله الرازي إلى أن يجعل ذلك رجوعاً من ابن سينا عن مذهب الفلاسفة في نفهم للصفات^(٤)، والطوسي - شارح الإشارات والتنبيهات - قد أقرّ الرازي على

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٧٦).

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٥ - ١٢٦).

(٣) الإشارات والتنبيهات ت: سليمان دنيا (٣/ ٢٨١ - ٢٨٥).

(٤) شرح الإشارات والتنبيهات للرازي (٧١/٢) بواسطة تحقيق درء التعارض (٣٦/١٠ - ٣٨).

ذلك^(١)، فسواء عُدَّ ذلك رجوعاً منه عن مذهبه، أو كان واحداً من تناقضاته الكثيرة في هذا الباب، فإن كلامه هذا ناقض ومنقلب عليه فيما قرره في كلامه الآخر من أن علم الله بغيره إنما هو من باب الإضافة المحضة، وهو المطلوب.

١١ - قلب تعريف ابن سينا للعلم.

فإن ما قرره ابن سينا في تعريفه للعلم ينقلب عليه فيما قرره من نفي الكثرة عن الله.

وهذا الوجه قد أشار إليه أبو عبد الله الرازي، ونقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله، فقد بين الرازي أن الذين أثبتوا علم الله بالكليات من الفلاسفة قد اتفقوا على أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى، حتى إن ابن سينا قال: «إن تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات، لم يلزم منها محال، وإذا كان كذلك فذاته مؤثرة في تلك الصور، وقابلة لها»^(٢).

وقول ابن سينا هذا يلزم منه القول بوقوع الكثرة في الذات، أقرَّ بذلك أم لا، لأنه أثبت قابلية الذات لتلك الصور، وتلك الصور كثيرة، وكل صورة منها تستدعي قابلية غير ما تستدعيه الأخرى، فتعددت القابليات، وهذه كثرة، خصوصاً إذا استحضرننا ما قرره الفلاسفة من أن قبول القابل للشيء لا بد أن يكون في ذاته، وأن «الفِعْلَ للفَاعِلِ قد يكون في غيره، والقَبول للقَابِلِ يمتنع أن يكون في غيره»^(٣)، فقول ابن سينا هنا ينقلب عليه

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي - ت: سليمان دنيا (٣/٢٨٢)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/٣٩ - ٤٠).

(٢) انظر: شرح الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٦٩ - ٧٠).

(٣) قاله الفيلسوف ابن كمونة، كما في: الجديد في الحكمة له (٥٤٥).

فيما قرره سلفاً من نفي الكثرة، ويُلزمه القول بوقوعها وبثبوت الصفات، ولذا قال الرازي - بعد كلام ابن سينا السابق - : «ومن كان ذلك مذهباً له، كيف يمكنه إنكار الصفات».

وقال كذلك: «وبالجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أن الصفاتية يقولون: الصفات قائمة بالذات، والفلاسفة يقولون: هذه الصور العقلية عوارض متقومة بالذات.

والذي يسميه الصفاتي: صفة، يسميه الفلسفي: عارضاً.

والذي يسميه الصفاتي: قياماً، يسميه الفلسفي: قواماً، أو مُقَوِّماً، فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى»^(١).

فبين أن القول بقيام صور المعلومات في الذات هو مما لا مفر منه لهؤلاء الفلاسفة إلا بإنكار أصل علم الله بهذه الكليات، بل وبذاته أيضاً.

١٢ - قلب احتجاج ابن سينا على نفي العلم بالجزئيات بنفي التقوُّم

بالغير.

- ومما احتج به ابن سينا على نفي علم الله بالجزئيات ما ذكره من أن الله لو عقل الأشياء من الأشياء للزم أحد أمرين:

الأول: أن تكون ذاته متقومة بما تعقل، فيكون متقوماً بالأشياء، وهذا مُحال.

والثاني: أن تكون ذاته عارضاً لها أن تعقل، فيلزم منه ألا يكون واجباً من كل جهاته، وهذا محال أيضاً^(٢).

(١) شرح الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٦٩ - ٧٠)، والنقل عن الرازي من كتابه نهاية العقول.

(٢) انظر: النجاة لابن سينا (٢/١٠٢)، المعبر في الحكمة لأبي البركات (٣/٨٢).

وهذه الشبهة راجعة على سبيل الإجمال إلى شبهتين، شبهة الافتقار، والاحتجاج بنفيه على نفي الصفات، وشبهة نفي الحوادث والأعراض عن الله، والاحتجاج بها على نفي الصفات والأفعال، وقد تقدم تفصيل القول في هاتين الشبهتين، وقوله السابق يجاب عنه بالإبطال والقلب.

أما الإبطال، فبما يلي:

أ - أن ما ذكره ابن سينا مبني على ما قرره بعض الفلاسفة والمناطق من التفريق بين:

- الصفة الذاتية المقومة (والتي جعلوها داخلة في الماهية).
- والصفة اللازمة للماهية (والتي جعلوها خارجة عن الماهية).
- والصفة اللازمة لوجود الماهية (والتي جعلوها خارجة عن الماهية أيضاً).

وهذا التفريق بين هذه الصفات لا حقيقة له على التحقيق، فإنه لا يعود إلى فرق حقيقي موجود في الخارج، ولا معقول في الذهن، وأقوال الفلاسفة في هذا التقسيم متناقضة، ولذا اعترف كثير منهم بانتفاء ما ذكر من الفروق بين الصفات اللازمة والعرضية، ولم يأتوا بضابط في التفريق بينهما، فإن «كون الموجود في الخارج تنقسم صفاته اللازمة له - التي لا يكون موجوداً إلا بها - إلى: ما هو داخل في حقيقته، مقوم لها، متقدم عليها بالذات، وإلى ما تكون خارجة عن حقيقته، عرضي لها، فهذا باطل عند جماهير العقلاء من متكلمي أهل الإسلام وغيرهم»^(١).

ب - على أن فرضه المذكور (أن تكون ذات العاقل متقومة بغيره) فرض محال من أصله، فإن العاقل لا تتقوم ذاته بما يعقل، والسبب: أن العقل

(١) دره تعارض العقل والنقل (١٠/١٣).

فعل، والفعل لا يكون إلا بعد تحقُّق الذات، فكيف تتحقَّق الذات بما وُجد بعدها؟!، بل إن هذا الفرض محال في جميع الصفات اللازمة للموصوف، فإن ذات الموصوف لا تتقوِّم بشيء من صفاته، فلا تكون صفة من صفات الموصوف جزءاً مُقوِّماً متقدماً عليه بالذات، فإن الصفة تابعة للموصوف، فهي إلى أن تكون بعده بالذات أولى من أن تكون قبله، هذا لو صح اعتبار الترتيب، وإلا فإنه لا ترتيب في ذلك أصلاً كما تقدم، بل كلا الأمرين (الصفة والموصوف) ملازم للآخر، مقترن به، ليس بينهما ترتيب لا زمني ولا عقلي، بل هما موجودان معاً لا يستقيم فرض انفكاك أحدهما عن الآخر^(١).

ج - ولو قيل تنزُّلاً: إن الموصوف متقوِّم بصفته، فهل المراد:

- أنه متقوِّم بنفس علمه بالأشياء.

- أو: أنه متقوِّم بتلك الأشياء؟.

فالذي يلزمه المحذور الذي ذكره ابن سينا هو الاحتمال الثاني، وهو احتمال باطل غير وارد في علم الله، فلو كان العالمُ متقوِّماً بعلمه، فإن المُقوِّم له ليس الشيء المعلوم، فإن المعلوم قد يكون منفصلاً عنه، فلا يكون قائماً به، فضلاً عن كونه لازماً، فكيف يكون مُقوِّماً له؟!^(٢).

وقريب من ذلك ما قاله بعد كلامه السابق: «يعقل الأشياء من الأشياء»،

فهل المراد به:

- أن الأشياء تجعله عاقلاً، فتُعَلِّمه العلمَ بها؟.

- أم أن علمه بالأشياء لا يكون إلا مع تحقُّق المعلوم؟

(١) انظر: المعبر في الحكمة (٨٢/٣)، درء تعارض العقل والنقل (٧/١٠، ١١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٤/١٠).

- فأما الأول فباطل لا يقول به مسلم، فإن الله مستغني عما سواه في علمه وسائر صفاته، بل هو المُعَلِّمُ لمن سواه.
- وأما إن أراد أنه لا يكون عالماً إلا مع تحقق المعلوم، فهذا حقٌّ، ولا يمكن أن يثبت علم إلا كذلك، وإذا قُدِّرَ علم لا يطابق معلومه كان جهلاً، لا علماً.
- وإذا أراد بذلك أنه يعلم الأشياء بعد وجودها، فهذا أيضاً حقٌّ، فإنه يعلم الأشياء قبل حصولها بأنها ستقع، ثم إذا وقعت علمها واقعة حاصلة، ومع هذين الاحتمالين لا يكون غيره قد علَّمه ما كان جاهلاً، ولا يكون مفتقراً في العلم إلى غيره، فلا يلزم المحذور المذكور^(١).

وأما القلب فبما يلي:

- ١- أن ابن سينا قد اعترف في كلام له بأن علم الرب من ذاته ونفسه، لا من غيره، وأن علمه بالمعقولات ليس مستفاداً منها، فلا يكون علمه مفتقراً إليها^(٢)، وعلى هذا ينتفي المحذور المذكور، ويكون قوله هذا منقلباً عليه فيما سبق نقله عنه من أن علمه بالكائنات المعينات يلزم منه أن تكون ذاته متقومة بما تعقل، فيكون متقوماً بالأشياء.
- ٢- أن هذا الاحتجاج ينقلب وينتقض على ابن سينا فيما يقر به من كون الربّ مبدأً لما سواه، فيقال له في المبدئية كما قال في العلم: إما أن يتقوّم بكونه مبدأً، أو لا يتقوّم به، بل يكون عارضاً له، فلا يكون واجب الوجود من كل جهاته، فما قاله في المبدئية ينقلب عليه في العلم، ويلزمه أن يقول بمثله، خصوصاً وأن ابن سينا بنفسه قد قرر أن ذات الرب ليست واجبة الوجود من حيث هي علة لوجود الكائنات،

(١) دره تعارض العقل والنقل (١٥/١٠ - ١٧) بتصرف.

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات - ت: سليمان دنيا (٣/٢٧٦ - ٢٧٧)، دره تعارض العقل والنقل (١٠/٣٤ - ٣٥).

حيث قال في كتابه المسمى بالشفاء في مسألة العلم: «ولا تبالي أن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاتها»^(١).

على أنه لو سُلم أن العلم صفة عرضية على اصطلاحهم، فإن ذلك لا ينافي وجوب وجود الربِّ من كل جهاته، فإنه يقال له: «إذا كان العلم لازماً لذاته، أو لوجود لذاته - إن قُدِّر أن الوجود زائد على الذات - لم يكن ثبوت لوازمه مفتقراً إلى غيره، فلم يكن هذا منافياً لوجوب الموجود من جميع جهاته، فإن المحذور إنما يحصل لو كان حصول العلم ليس من لوازم ذاته، بل حصل بسبب غيره، فيكون ثبوت الصفة مفتقراً إلى ذلك الغير.

أما إذا كان علمه من لوازم ذاته، كان واجباً بوجود ذاته.

وهم يقولون: (هو واجب بذاته، مع كونه مستلزماً للمفعولات المنفصلة) ولم يقدر كونها لازمةً له في وجوب ذاته، فإن لا يقدر لزوم علمه له بطريق الأولى والأحرى»^(٢).

(١) الشفاء لابن سينا - الإلهيات (٣٦٦/٢)، وانظر: المعبر في الحكمة لأبي البركات (٨٢/٣)، درء تعارض العقل والنقل (٧/١٠ - ٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٨/١٠ - ١٩).

وقد ذكر الشيخ تفصيلاً حول قولهم: (إنه واجب الوجود من كل جهاته) مفاده: أنه إن أريد به:

- أ- أنه لا يقبل العدم بوجه: فهذا حق.
 - ب- أن كل ما ثبت له من الأحوال فهو واجب الوجود (أي أن نفسه تقتضي ذلك، ولا يحتاج فيه إلى غيره): فهذا حق أيضاً، فإن صفاته وأفعاله لا يحتاج فيها إلى غيره.
 - ولكن ما لا يمكن وجوده إلا باختياره من الأفعال ولوازمها: فإنه يمتنع كونه أزلياً، بل يجب تأخره.
 - ج- أنه لا يجوز أن يتأخر عنه شيء مما يضاف إليه، بل لا بد من كونه أزلياً: فهذا لا دليل عليه، بل الدليل على نقيضه.
- درء التعارض (٢١/١٠).

١٣ - قلب حججهم - إجمالاً - في نفي علم الله بالجزئيات بما أقروا به من كونه مبدأً لما سواه.

وقد تقدمت الإشارة إليه في الرد السابق، ولكن يقال هنا على سبيل الإجمال: إن عامّة ما ذكره ابن سينا في مسألة العلم ينقلب عليه في مسألة المبدئية:

- ومن ذلك: قوله في نفيه للعلم: «إذ لا تكون [أي ذات الرب] بحالٍ لولا أمور من خارج لم يكن هو»^(١)، وهذا مصير منه إلى الاحتجاج بما احتج به أرسطو من أن العلم يستلزم الاستكمال بالغير، وقد تقدم كشف هذه الشبهة في الجواب عن شبهة أرسطو - سوى ما تقدم من الإشارة إلى معناها في الردود السابقة - إلا أنها تنقلب على ابن سينا في المبدئية، فيقال: وكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأً أولاً، فما أجاب به في المبدئية أمكن الجواب بمثله في العلم^(٢).

- وكذلك ما ذكره من أن العلم بالجزئيات يلزم منه التغير أو التكثر^(٣).

فيقال: إن هذا ينقلب عليه فيما يقر به من فعله للمتكررات والمتغيرات.

فإن فعله للمتغيرات والمتكررات يلزم منه قيام معانٍ في ذاته، وليس في ذلك نقصٌ، وكذلك علمه بها لا يكون فيه نقصٌ من باب أولى، فيلزم الإقرار بها.

وإن قالوا بنحو ما قاله نفاة الصفات من أن فعله للمتغيرات والمتكررات لا يلزم منه قيام معانٍ متكررة في ذاته، فيقال: لو سلّم بهذا الجواب، فإن

(١) النجاة (٢/١٠٢).

(٢) انظر: المعتبر في الحكمة (٣/٨٢ - ٨٣)، دره تعارض العقل والنقل (١٠/٩)، وكذلك: ٢٣، ٢٩.

(٣) انظر: النجاة (٢/١٠٣)، دره تعارض العقل والنقل (١٠/٢٩).

العلم بتلك المتغيرات أولى أن لا يلزم منه قيام معانٍ متغيّرة ومتكثّرة فيه، «فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات الفاعلة أولى من اقتضاء المعلومات المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات العالمة، فإن كل عاقل لفعلٍ محكمٍ عالمٍ به، وليس كل عالمٍ به فاعلاً له.

وهؤلاء وإن كانوا قد قالوا في فعله أقوالاً باطلة لظنهم أنه لا يصدر عنه ابتداء إلا واحد بشرط، فقد لزمهم أن يجعلوا كل شيء مفعولاً له بوسط أو بغير وسط، فكان الواجب أن يقولوا: إنه عالم بكل شيء جرى، كما هو فاعل لكل شيء جرى، إذ الكليات لا توجد في الأعيان إلا جزئية معينة»^(١).

وبما سبق يتبين بطلان أقوال الفلاسفة ممن نفى علم الله بغيره مطلقاً، أو ممن نفى علمه تعالى بالجزئيات، وانقلاب أقوالهم عليهم، وأن القول بالكثرة لازم لهم، وأنهم زعموا التنزيه، فوقعوا في أشع صور التنقص، حيث وصفوا خالقهم وباريهم والمنعم عليهم بما يأنف أحدهم عن أن يوصف به، فتعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

قال شيخ الإسلام رحمته الله مبيناً انقلاب أدلة الفلاسفة في العلم عليهم: «فقد تبين أن ما ذكره ابن سينا وغيره من الفلاسفة وقرروه بالأدلة العقلية ليس منافياً لعلم الله بالجزئيات، بل فيه ما هو دليلٌ على ذلك.

ولكن غاية ما فيه تناقضهم، حيث يثبتون الشيء دون لوازمه، كما أثبت ابن سينا علمه بأعيان الموجودات التامة وبأنواع المتغيرات دون التغير في العلم.

وأدلّته الصحيحة توجب علمه بالمتغيرات، وأنه يعلم الكليات والجزئيات»^(٢).

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٩ - ٣٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٠٩ - ١١٠).

فالحاصل أن كل ما احتجَّ به من نفى علم الله بالجزئيات فإنه ينقلب عليه من وجهين:

١- أن ما استدل به على إثبات علم الله بنفسه أو بالكلييات ينقلب عليه في العلم بالجزئيات، ويوجب عليه القول بإثباتها.

٢- أن ما استدل به على نفى علم الله بالجزئيات ينقلب عليه فيما أثبتته من علمه بالكلييات، ويوجب عليه القول بنفيها.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ففي الجملة كل حجة يذكرونها هم أو غيرهم على علمه بشيء من الأشياء يدل على علمه بالجزئيات، وقول القائل: إنه يعلم الكلييات دون الجزئيات كلام متناقض يستلزم أنه لم يخلق شيئاً ولا يعلم شيئاً من الموجودات»^(١).

هذا حاصل القول في صفة العلم لله تعالى، وقلب أدلة المخالفين فيها، والله أعلم.



□ المطلب الثاني □

قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلو لله تعالى.

توطئة

إن صفة العلو من أظهر الصفات الثابتة لله تعالى، حيث تواترت أدلتها، وتكاثرت براهينها، واتفق الأنبياء وأتباعهم على الإقرار بها، فقد شهدت لها بدائه الفطر السليمة، وبراهين العقول المستقيمة، فضلاً عن نصوص الوحيين، وإجماع أئمة الصحابة والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٧٧ - ١٧٨).

فالله تعالى له العلو المطلق، فهو عالٍ على كل شيء، مستوٍ على عرشه، بائنٌ من خلقه، قاهرٌ فوق عباده، فوق كل شيء، وليس فوقه شيء. والله تعالى له العلوُّ بجميع أنواعه، إذ جميع أنواعه مقتضيةٌ للكمال، بل هي من مقتضيات الكمال.

فالله له علوُّ الذات، وله علوُّ الصفات.

وبعبارة مقاربة يقال: إن العلو الثابت لله هو: علوُّ القدر، وعلوُّ القهر، وعلوُّ الذات.

قال ابن القيم رحمته:

وله العلوُّ من الوجوه جميعها ذاتاً، وقهراً، مع علوِّ الشأن^(١)

● المسألة الأولى: أدلة علوِّ الله

لقد تواترت الأدلة الشرعية الشاهدة على علوِّ الله، فالعلوُّ ثابت له تعالى بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

فأما أدلة الكتاب فقد جاءت مئات النصوص من القرآن الدالة على العلو له تعالى^(٢)، بل قد نص بعض أئمة الشافعية على أن أدلة العلو - في القرآن وحده - تزيد على ألف دليل^(٣)، وأشار ابن القيم إلى أن أدلة العلو - من العقل والنقل والفطرة - تقارب ألفي دليل^(٤).

وكثرة هذه الأدلة، وتعدد الأنظار في أعدادها راجع إلى كثرة أنواعها.

(١) النونية مع شرح ابن عيسى (٣٩٨/١)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (١١٧/٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢٦/٧).

(٣) انظر: رسالة في العلو والاستواء ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢١/٥)، إعلام الموقعين (٣٠٣/٢).

(٤) انظر: نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٤٨٦/١).

فقد ذكر ابن القيم في نونيته واحداً وعشرين نوعاً من الأدلة، يندرج تحت كل نوع ما لا يحصيه إلا الله من آحادها.

فمن أنواع الأدلة من الكتاب والسنة: النصوص المصرحة بلفظ العلو، وتسميته تعالى بالعلوي والأعلى، أو المصرحة بلفظ الفوقية، ومنها ما صرح بأنه في السماء، وأنه رفيع الدرجات، ووصفه تعالى بالظهور، ومنها نصوص استوائه على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا، وعروج الروح إليه، ونزول القرآن منه، وإشارة الأصابع إليه نحو السماء، والسؤال عنه بـ (أين)، وإجماع الرسل وأتباعهم عليها، وكذا دلائل الفطر السليمة، والعقول المستقيمة وغير ذلك من الأدلة التي يطول تتبع أنواعها، فضلاً عن أفرادها^(١)، وقد صنف فيها جمع من السلف مصنفات مختصة^(٢)، جمعوا فيها كثيراً من تلك الأدلة الكثيرة، والتي توجد عند من قرأها - مستسلماً لله فيها - إيماناً بعلو الله، لا تزعزعه الشبهات العوجاء، ولا يقلقله التقليد الأعمى، مهما كثر الزائغون، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

● المسألة الثانية: حكاية مذاهب الناس في صفة العلو ﷻ

لقد كان القول مستقراً في عهد الصحابة وكبار التابعين على الإقرار بعلو الله تعالى، وأنه فوق سماواته، مستوٍ على عرشه، بائن من خلقه، كما تواتر ذلك من أقوالهم، وثبت عليه إجماعهم.

ولكن لما ظهر الافتراق في هذه الأمة، وبعد أن بزغت فرقة الجهمية،

(١) انظر: نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٣٩٦ وما بعدها)، إعلام الموقعين (٢/٣٠٠ - ٣٠٣)، الصواعق المرسله (١/٣١٥)، مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٣/١٠٦٤ - وما بعدها).

(٢) ككتاب العرش لابن أبي شيبة، و(إثبات صفة العلو) لابن قدامة، و(الرسالة العرشية) لابن تيمية، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم، و(العلو للعلي العظيم) للذهبي - رحمهم الله - وغيرها.

افترق الناس في مسألة علو الذات لله على أربعة أقوال:

القول الأول: هو قول سلف الأمة وأئمتها، فهؤلاء «يقولون: إن الله فوق سماواته، مستوٍ على عرشه، بائنٌ من خلقه، كما دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، وكما علم المبينة والعلو بالمعقول الصريح الموافق للمنقول الصحيح، وكما فطر الله على ذلك خلقه من إقرارهم به، وقصدهم إياه سبحانه وتعالى

والقول الثاني: قول معطلة الجهمية ونفاتهم، وهم الذين يقولون: لا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا مابينٌ له، ولا محايث له.

فينفون الوصفين المتقابلين اللذين لا يخلو موجود عن أحدهما، كما يقول ذلك أكثر المعتزلة، ومن وافقهم من غيرهم^(١).

والقول الثالث: قول حلولية الجهمية، الذين يقولون: إنه بذاته في كل مكان..

والقول الرابع: قول من يقول: إن الله بذاته فوق العالم، وهو بذاته في كل مكان، وهذا قول طوائف من أهل الكلام والتَّصوف..^(٢).

هذه أشهر المذاهب في علو الله، وثمة أقوال أخرى ترجع في الغالب إلى هذه الأقوال، أو تحاول الجمع بين بعضها، أو يكون مآلها التوقف في القول والحيرة والتفويض، وهي أقوال قد حكاها أرباب المقالات، وعامتتها لفرق لم يبق لهم تراث ينظر فيه، أو خلف يقول به^(٣).

(١) وعلى هذا القول عامة المتأخرين من الأشاعرة والما تريدية.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٢٩٧ - ٢٩٩).

(٣) حول الأقوال في علو الله انظر: رسالة في العلو والاستواء ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/١٢٢ - ١٢٧، ٢٧١ - ٢٧٢، ٣٠٢ - ٣٠٣)، بيان تلبس الجهمية (٢/٥ - ٦، ٥٠٥)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٨٧)، وانظر تفصيل الرد على نفاة العلو في: مختصر الصواعق المرسلّة - ت: العلوي (٣/١٠٦٠ - ١١٠٠).

فأما قول السلف، فقد تقدمت الإشارة المجملة إليه وإلى أدلته.

وأما قول حلوليّة الجهمية، فقد سبق التفصيل فيه وبيان شبهات أصحابه وقلّبها عند الكلام على أهل الحلول والاتحاد^(١).

وأما القول الرابع، فهو محاولة للجمع بين قول السلف، وبين قول الحلولية الجهمية، «وهذا الصنف.. - وان كان أقرب إلى التمسك بالنصوص، وأبعد عن مخالفتها من الصنفين الأوّلين^(٢) - .. لكنه غَالِط أيضاً، فكلُّ من قال: إن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده، ولصريح المعقول، وللأدلة الكثيرة^(٣)»، وهذا القول - ككثير من الأقوال سواء - قد نسب إلى بعض الطوائف والأعيان التي اندثرت منذ قرون، ولم يبق لأصحابها مصنفات توضح حججهم فيه.

ويبقى القول الثاني فيما سبق، وهو قول الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشعرية والماتريدية، وهم «النفاة الذين يقولون: لا هو داخل العالم، ولا خارج العالم، ولا فوق، ولا تحت، لا يقولون بعلوه، ولا بفوقيته^(٤)»، فهو القول الذي قد ضلّت به طوائف كثيرة من هذه الأمة، وكثرت مؤلفات

(١) انظر: مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود) من هذه الرسالة.

(٢) القول الثاني والثالث فيما سبق.

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢٥/٥).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢٢/٥).

وأصل القول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه قد كان منقولاً عن أصحاب الفلسفات القديمة، فقد جاء في كتاب الهندوس المسمى (باتنجل) أن معبودهم (له العلوّ التام في القدر، لا المكان، فإنه يجلُّ عن التّمكّن). تحقيق ما للهند من مقولة للبيروني (٢٠) عن رسالة: (آراء الجهم) (٤٦٠/١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩٢/٢ - ٩٣).

أصحابه وبقيت - لا كثرتها الله ولا أبقاها^(١) - ولذا سيكون الكلام منصباً على أبرز ما ذكره هؤلاء من الشبه، مع كشفها وقلبها.

● المسألة الثالثة: أدلة المنكرين لعلو الله وقلبها عليهم.

لقد استدلت نفاة العلو عن الله بأدلة عامة وخاصة على قولهم.

فأما الأدلة العامة، فهي ترجع إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام ونفي التغير^(٢)، وإلى حجة التركيب والتجسيم ونفي تعدد القدماء^(٣)، وشبهة الافتقار والحاجة^(٤)، ونفي التشبيه^(٥)، وقد سبق تفصيل القول في هذه

(١) حول نفي المعتزلة والأشاعرة والماتريدية لعلو الذات، انظر: أصول الدين للبغدادي (٧٦ - ٧٨)، الكشاف (٧٣٩/٤)، أصول الدين للبزدي الماتريدي (٤٠)، الشامل للجويني (٥٤٦ - ٥٤٧، ٥٥١)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، لأبي إسحاق الشيرازي (٢٣٦، ٢٣٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (١٠٧/١)، الاقتصاد في الاعتقاد له (٤١ - ٥٦)، التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٦)، تبصرة الأدلة له (١٦٦/١)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١١٠ - ١١١)، أصول الدين للغزنوي الماتريدي (٨٠)، التفسير الكبير للرازي (١٤٤/١٢)، (٣٨ - ٣٩)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٣٦ - ٣٨)، معالم أصول الدين له (٤٧)، المحصل له (٣٦٣ - ٣٦٥)، أبقار الأفكار للآمدي (٣٤/٢)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٠)، تحفة المريد على جوهره التوحيد للباجوري (١٣٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢١٥/٥)، وكذلك: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٤٩)، التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٦)، تبصرة الأدلة له (١٦٩/١ - ١٧٠)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٢ - ٦٣)، الأربعين في أصول الدين للرازي (١٤٩/١).

(٣) انظر: التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٦)، تبصرة الأدلة له (١٧١/١)، التفسير الكبير للرازي (١٤٤/١٢)، الأربعين في أصول الدين له (١٥٦ - ١٤٩/١)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٣٦)، معالم أصول الدين له (٤٧)، دفع شبهة من شبه وتمرد (١٤)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢١٤/٥)، الروح لابن القيم (١٢٨).

(٤) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي (١٠٧/١)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١١٠).

(٥) انظر: التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٧ - ٣٨)، تبصرة الأدلة له (١٦٦/١، ١٦٨)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٢).

الشبهات العامة، وقلب ما استدلوا به عليها.

وأما الأدلة الخاصة، فمن أبرز ما ذكره ما يلي:

الدليل الأول: الاحتجاج بحدوث الجهة.

حيث زعم هؤلاء: أن الله لو كان متصفاً بعلو الذات للزم أن يكون في جهة، وأن يكون متحيّزاً محدوداً، والجهة حادثة مخلوقة، فإنها - عندهم - من خصائص المخلوق، فهي حادثة بحدوثه، والله منزّه عن الحلول في المخلوقات، فبطل أن يكون الباري مختصاً بجهة ما.

قال الغزالي: «إن الله تعالى منزّه الذات عن الاختصاص بالجهات؛ فإن الجهة إما فوق، وإما أسفل، وإما يمين، وإما شمال، أو قدام، أو خلف، وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها... فالجهات حادثة بحدوث الإنسان... فكيف كان في الأزل مختصاً بجهة والجهة حادثة»^(١).

قلب الدليل الأول:

جواب الدليل الأول على مقامين: إبطال وقلب.

فأما إبطال الدليل:

قبل الجواب عن هذه الشبهة لا بد أن نتبين الألفاظ التي استعملت فيها، فإن الجهمية النفاة لمّا رأوا كثرة أدلة العلو لم يستطيعوا أن يطلقوا القول بنفيه صراحةً، فإن بدائه الفطر وعامة الأمة ستأبى ذلك ولا تقبله بحال، ولهذا عمد القوم إلى إحداث بعض الألفاظ المجملة، التي توهم من سمعها أنها تستلزم نقصاً، ثم أطلقوا القول بنفيها عن الله، وجعلوا من لازم ذلك النفي نفي علوه تعالى بذاته على خلقه، والقول بمقالتهم الشنيعة السالفة

(١) إحياء علوم الدين (١/١٠٧)، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/١٣٥).

من أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

ومن أشهر هذه الألفاظ: لفظ الجهة والمكان، ولفظ الحيّز، ولفظ الحدّ.

ولهذا كان من المهم في كشف شبه القوم أن يفصّل القول في تلك الألفاظ، ويبان ما احتوته من إجمال، ومن لبسٍ للحقّ بالباطل، وكنتم للحق. أولاً: لفظ الجهة:

وهو من أشهر الألفاظ التي استعملوها لنفي علو الله، ولا يكاد يخلو مصنّفٌ كلامي من عقد مبحث مختصّ لنفي الجهة عن الله.

التفصيل في نفي (الجهة):

أ - من ناحية لفظ (الجهة): نتوقف فيه؛ لأمرين:

١ - أنه لم يرد في القرآن والسنة نفيه ولا إثباته.

٢ - للإجمال الذي يحتمله هذا اللفظ (أي إنه يحتمل معاني صحيحة وباطلة).

ب - من ناحية المعنى: نستفصل:

١ - إن أريد: أن الله تعالى في جهة وجودية تحيط به إحاطة الظرف بالمظروف، وأنه داخلٌ محصور في شيء من المخلوقات، كالسماوات، أو أن يكون مفتقراً إلى شيء منها، كالعرش أو غيره: فهذه المعاني باطلة منفيّة عن الله.

ولكن لا يلزم من وصف الله بالعلو الذاتي والاستواء على العرش أن تضاف إليه هذه المعاني الباطلة.

٢ - إن أريد: أن الله تعالى في جهة سُفل، وأنه مخالط للمخلوقات: فهذا باطل أيضاً.

٣- وإن أريد: أنه تعالى في جهة عُلْيَا، عدمية^(١) لا تحيط به: فهذا المعنى حقٌ، سواء عبَّروا عنه بـ (الجهة) أم لم يُعبِّروا، فإن هذا هو معنى صفة العلو الذاتي لله، والتي شهدت لها مئات النصوص كما سبق، فإنه تعالى فوق سماواته، على عرشه، بائن من مخلوقاته، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، وهو تعالى غنيٌّ عن العرش وعن غيره من المخلوقات^(٢).

وما قيل في لفظ (الجهة) يقال مثله في لفظ (المكان)^(٣).

قال شيخ الإسلام رحمته: «وحقيقة الأمر في المعنى أن ينظر إلى المقصود: فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن - سواء كان محيطاً به، أو كان تحته - فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار.

(١) يُلاحظ هذان الشرطان: أ - جهة عدمية (أي أنها ليست جهة وجودية مخلوقة يحل فيها، كما يحل اللبن في الماء، بل هي ما وراء العالم وفوقه، وليس فوق العالم موجود غيره تعالى، فلا يكون سبحانه في شيء من الموجودات، فتلك جهة غير وجودية، بل اعتبارية عدمية، والعدم لا شيء).

ب - جهة علو: دون ما سواها من الجهات.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤١/٣، ٢٠٩، ٢٢٣، ٢٦١) (٢٨/٤) (٥٩ - ٢٦٢/٥ - ٢٦٦، ٢٩٩) (٣٩/٦) (٦٦٣/٧ - ٦٦٤)، منهاج السنة النبوية له (٢/٣٢٤ - ٣٢٤، ٥٥٨)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٥٣ - ٢٥٤)، التدمرية (٦٦ - ٦٧)، مسألة في العلو، ضمن جامع المسائل (المجموعة الثالثة/ ٢٠٢ - ٢٠٣)، مختصر الفتاوى المصرية (٥٨٣)، الصواعق المرسله لابن القيم (٢/٤٠٧) (٣/٩٤٧)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٢١٢، ٢٤٢)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/٢٠٧)، شرح السفارينية للشيخ محمد العثيمين (١١٥)، شرح الطحاوية له (مذكرة) (١٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/٥٨ - ٥٩)، درء التعارض (٦/٢٤٩)، منهاج السنة النبوية (٢/١٤٤).

ومن اعتقد أن العرش هو المكان، وأن الله فوقه مع غناه عنه، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار^(١).

وقال: «المكان:

- يراد به: ما يحيط بالشيء، والله لا يحيط به مخلوق.
- أو يراد به: ما يفتقر إليه الممكن، والله لا يفتقر إلى شيء.
- وقد يراد بالمكان: ما يكون الشيء فوقه، والله فوق عرشه، فوق سماواته، فلا يُسَلَّم نفي المكان بهذا التفسير، وقد وردت الآثار الثابتة بإثبات لفظ المكان، فلا يصح نفيه مطلقاً^(٢) «ومن هذا قول حسان بن ثابت _:

تعالى عُلوّاً فوق عرشِ إلهنا وكان مكان الله أعلى وأعظما

مع علم حسان وغيره من أصحاب رسول الله ﷺ أن الله غني عن كل ما سواه، وما سواه من عرش وغيره محتاج إليه، وهو لا يحتاج إلى شيء، وقد أثبت له مكاناً، والسلف والصحابة، بل النبي ﷺ كان يسمع مثل هذا ويُقرُّ عليه^(٣).

ثانياً: لفظ الحيز.

وهو من الألفاظ التي قصدوا بها نفي العلو الذاتي عن الله^(٤)، كما سبق

(١) دره تعارض العقل والنقل (٦/٢٤٩).

(٢) الاستقامة (١/١٢٧).

(٣) منهاج السنة النبوية (٢/٣٥٦ - ٣٥٧)، وانظر: بيان تليس الجهمية (٢/١٢٥)، وانظر قصيدة حسان بن ثابت - في: إثبات صفة العلو لابن قدامة (٦٩).

(٤) انظر: المحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي (١٩٨)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٤١)، تبصرة الأدلة له (١/١٦٦)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١١٠)، التفسير الكبير للرازي (١٢/١٤٤)، الأربعين في أصول الدين له (١/١٤٩)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٣٦)، المحصل له (٣٦٣ - ٣٦٥)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٠) وكذلك: الصواعق المرسله (٢/٤٣٩).

في لفظ الجهة.

التفصيل في نفي (الحيز):

أ - من ناحية اللفظ: نتوقف فيه:

١ - لعدم الوجود. ٢ - وللإجمال الذي يحتمله هذا اللفظ.

ب - من ناحية المعنى: نستفصل:

١- إن أريد: أن الله في (حيز) موجود مخلوق يحيط به ويحوزه، فهذا باطل وممتنع؛ لأن الله عز وجل لا يحيط به شيء من مخلوقاته.

٢- إن أريد: أنه منحاز عن المخلوقات، بائنٌ منها، غير مختلط فيها، ولا هي حالةٌ فيه، بل هو عالٍ عليها: فهذا المعنى حق^(١).

ويقال في الحيز: إذا كان عديمًا ما قيل في الجهة العدمية؛ فإن «الجهة والحيز إذا كان أمرًا عديمًا فهو لا شيء، وما كان في جهة عدمية أو حيزٍ عديمي فليس هو في شيء، ولا فرق بين قول القائل: هذا ليس في شيء، وبين قوله: هو في العدم، أو أمرٍ عديمي»^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وأما الحيز: فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته، وقد يحوزه غيره.

فمن قال: إن الباري فوق العالم كُله، يحوزه شيء موجود، ليس هو

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٠٠/٥)، (٣٨/٦ - ٤٠)، بيان تلبيس الجهمية (٩/١، ٥٢٠، ٥٨٢ - ٦٠٨) (١١٥/٢ - ١٣٠، ٢٠٢، ٢١٧)، منهاج السنة النبوية (٢/٦٤٨)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٥٣ - ٢٥٤)، والتسعينية (١/١٨٧، ٢٢٦ وما بعدها)، والرسالة التدمرية (٦٧ - ٦٨)، مسألة في العلو، ضمن جامع المسائل (المجموعة الثالثة/ ٢٠٣)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/٢٠٧ - ٢٠٨)، شرح السفارينية للشيخ محمد العثيمين (١١٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٥٣).

داخلاً في مسمى ذاته: فقد كذب؛ فان كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فإنه من العالم.

ومن قال: إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها، فهنا الحيز ليس شيئاً خارجاً عنه.

وعلى كل تقدير، فمن قال: إنه فوق العالم، لم يقل إنه في حيز موجود خارج عن نفسه، ولا في جهة موجودة خارجة عن نفسه، وإذا كان صاحب المذهب يصرح بنفي ذلك، فالاحتجاج على أنه ليس في حيز موجود احتجاج في غير محل النزاع، فلا يضر المنازع^(١).

ثالثاً: لفظ الحد.

اختلف السلف في حكم إطلاق لفظ (الحد) على الله، فمنهم من قال به، ومنهم من منعه، وخلاف السلف فيه لفظي، فإن المثبت له لم يقصد بإثباته المعنى الفاسد الذي قصده النافي، كما أن من نفاه لم يقصد بنفيه المعنى الحق الذي قصده المثبت، على ما سيأتي تفصيله.

لكن كلمة الحد من الكلمات المجملة التي استخدمها المبتدعة لنفي الصفات عن الله، وإنكار علوه الذاتي، واستوائه على العرش^(٢).

قالوا: لو كان مستوياً على العرش، أو لو كان في العلو لكان محدوداً بجهة، وهذا باطل.

والرد عليهم يتبين بالتفصيل في (الحد):

أ - فأما لفظ (الحد) فتوقف فيه؛ للإجمال الذي دخل فيه.

(١) بيان تليس الجهمية (١١٩/٢).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة (١١٧/٢).

ب - وأما المعنى فنستفصل:

١- فإن أريد بالحد: أن الله يُحَدُّه شيء من مخلوقاته ويحيط به: فهذا المعنى باطل منفي عن الله.

وذلك كقول المجسمة: إن العرش قد حوى الله تعالى وحده.

٢- وإن أريد بالحد: أن أحداً من الناس قد يحيط بكيفية صفات الله ويدركها: فهذا معنى باطل أيضاً.

فقد قال تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وعلى هذين المعنيين يحمل قول من نفى الحد من السلف^(١).

٣- وإن أريد بالحد: أن الله تعالى غير حال في خلقه ولا ممازج لهم، بل هو مُبَايِنٌ لهم ومنفصل عنهم وعالٍ عليهم بذاته: فهذا المعنى صحيح.

٤- وإن أريد بإثبات الحد: إثبات وجود حقيقة الصفة وكيفيتها التي لا يعلمها إلا الله، فهذا المعنى حق أيضاً.

إذ إن نفي السلف للكيفية إنما هو نفي لعلمهم بها، وليس نفيًا لوجودها في نفس الأمر، إذ ما من موجود إلا وله كيفية ثابتة في نفس الأمر^(٢).

(١) كما روي عن سفيان الثوري، وشعبة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وشريك، وأبي داود الطيالسي، والطحاوي، وهي رواية عن الإمام أحمد، انظر: درء التعارض (٢٩/٢ - ٣١)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٣٩ - ٢٤٠).

(٢) ويشهد لهذا المعنى: قول الإمام الدارمي: «والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحدّه غايةً في نفسه، ولكن يؤمن بالحدّ، ويكلم علم ذلك إلى الله، ولمكانه أيضاً حدّ» نقض الدارمي على المريسي (١/٢٢٣ - ٢٢٤).

وقول الإمام القصاب الكرجي: «له حدّ عند نفسه، لا يحدّ يدركه خلقه، والمُحِيطُ بالأشياء علمه سبحانه» نكت القرآن (١/٤٢٦ - ٤٢٧). وانظر: حاشية الشيخ ابن سحمان على شرح السفارينية (١/٢٠٣).

وعلى هذين المعنيين يحمل قول من أثبت الحد من السلف^(١).

هذا حاصل القول في لفظ (الحد)، وحكم إطلاق لفظه ومعناه على الله تعالى^(٢).

وبهذا التفصيل في هذه الألفاظ المجملة يبطل استدلالهم السالف، بل تبطل غالب أدلتهم في هذه المسألة، فإن أصل الغلط في استدلالاتهم أنهم فهموا من معنى علو الله بذاته أن يكون داخلاً في إحدى الجهات الست المخلوقة، فتكون هناك جهة وجودية مخلوقة، تحدّه وتحوزه ويحل فيها، ولما تأصل في أذهانهم هذا الغلط راحوا يرتّبون عليه اللوازم الباطلة، أو التي توهموا بطلانها، كقولهم: يلزم أن يكون محتاجاً إلى تلك الجهة، أو أن تكون تلك الجهة قديمة، فتتعدد القدماء، أو قولهم: يلزم أن تكون تلك الجهة مشاركة له في المكان، فتكون مماثلة له، ونحو تلك التوهّمات^(٣).

وهذه المعاني (الحاجة، وتعدد القدماء المنفصلة، والتمثيل، والحلول) لا شك ببطلانها في حقّ الله كما سلف، إلا أن غلط القوم هو في أصل فرضهم للتلازم، فليست تلك المعاني ملازمة لعلوّ الله بذاته، وفوقيته على العالم، فالله في علوه ليس حالاً في جهة مخلوقة، أو مكانٍ وحيز مخلوق

- (١) كعبد الله بن المبارك، وعثمان الدارمي، وهو رواية عن الإمام أحمد، والقصاب الكرجي، انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٢٢٣ - ٢٢٥)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/٤٢٦)، التمهيد لابن عبد البر (٧/١٤٢)، درء التعارض (٢/٣٤).
- (٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/٢٤٣، ٤٤٢ - ٤٤٥) (٢/١٦٣)، درء التعارض (٢/٣٣ - ٣٥)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٢٤٠)، لوامع الأنوار للسفاريني مع تعليقات الشيخ ابن سحمان (١/٢٠١ - ٢٠٦)، شرح الطحاوية للشيخ العثيمين (مذكرة) (١٦).
- (٣) انظر: الغنية في أصول الدين للنيسابوري (٧٤)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٦٨ - ١٧٣)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٢)، التفسير الكبير للرازي (١٢/١٤٤)، أساس التقديس له (١٢١ - ١٢٣).

وحادث، حتى يلزم من القول بالعلو أن يقال بالحلول، أو أن يقال بحاجته إلى تلك الجهة، أو أن يقال بقدوم أمرٍ وجوديٍّ مع الله هو تلك الجهة، بل هو سبحانه فوق خلقه، بائن منهم، مستغنٍ عنهم، فليس فوق العالم شيء غير نفسه تعالى.

قال الإمام ابن عبد البر رحمته الله: «وأما احتجاجهم: (لو كان في مكان لأشبه المخلوقات؛ لأن ما أحاطت به الأمكنة واحتوته مخلوق) فشيء لا يلزم، ولا معنى له؛ لأنه عز وجل ليس كمثله شيء من خلقه، ولا يقاس بشيء من برئته، لا يُدرَك بقياس، ولا يقاس بالنَّاس، لا إله إلا هو، كان قبل كل شيء، ثم خلق الأمكنة والسموات والأرض وما بينهما، وهو الباقي بعد كل شيء، وخالق كل شيء، لا شريك له، وقد قال المسلمون وكل ذي عقل: إنه لا يعقل كائن لا في مكان منا، وما ليس في مكان فهو عدم»^(١).

وقال شيخ الإسلام رحمته الله: «فقوله: (يلزم قدم الجهة أو الانتقال) إنما يصح لو قيل: إنه موجود في سواه، وأما إذا أريد بذلك: أنه فوق العالم، أو وراء العالم، وليس هناك غيره، وليس هناك شيء موجود آخر؛ حتى يقال: إنه قديم وإما العدم، فإن قيل: إنه قديم فهو كعدم سائر المخلوقات، وقدم العدم بهذا التفسير ليس بممتنع، فظهر فساد لزوم أحد الأمرين»^(٢).

وأما قلب الدليل، فهو بما يلي:

الوجه الأول: إذا استبان ما تقدم من تفصيل في لفظ الجهة وما شابهه، عُلِمَ أن تنزيه الله عن الجهات والأماكن والأحياز المخلوقة إنما يستلزم وصفه تعالى بعلوِّ الذات، لا بنفيه.

فإنه إذا ثبت من الجهات ما يكون مخلوقاً، امتنع أن يكون الله تعالى

(١) التمهيد (٧/١٣٥).

(٢) مختصر الفتاوى المصرية (٥٨٣).

حالاً بها، وإذا لم يحلَّ بها تعالى لزم أن يكون مبايناً لها، وكل موجودين متباينين لا بد أن يكون أحدهما عالياً على الآخر، أو تحته، أو جنبه، وكل الجهات تقتضي النقص ما عدا العلو فهو مقتضى للكمال، والله تعالى منزّه عن النقص مستوجب للكمال، فوجب أن يكون عالياً على خلقه، وانقلب الاحتجاج بنفي الحلول في الجهة المخلوقة عليهم.

الوجه الثاني: أن الأشاعرة قد احتجوا بنفي حلول الله في الأماكن والجهات المخلوقة على نفي علوه الذاتي، فيقال: إن قولكم بنفي العلو الذاتي لله مقتضى لنقيض ما احتججتم به، فلازمه أن يكون الله معدوماً أو حالاً في خلقه، بل لازمه أن يكون وجود الله هو عين وجود الخلق.

ولهذا كان ملاحدة الصوفية القائلون بوحدة الوجود يحتجون على الأشاعرة بقولهم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وإن ذلك مستلزم للقول بأنه هو عين العالم، فلا يجد هؤلاء عليهم حجة تقطعهم، فإن قول الجهمية النفاة للعلو «هو الذي أوقع الاتحادية في قولهم: (هو نفس الموجودات)، إذ لم تجد قلوبهم موجوداً إلا هذه الموجودات إذا لم يكن فوقها شيء آخر، وهذا من المعارف الفطرية الشهودية الوجودية: أنه ليس إلا هذا الوجود المخلوق، أو وجود آخر مباين له، متميِّز عنه... فإذا اعتقدوا مع ذلك أنه ليس هناك وجود آخر، ولا فوق العالم شيء، لزم أن يقولوا: هو هذا الوجود المخلوق، كما قال الاتحادية، وهذه بعينها هي حجة الاتحادية»^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ولهذا كان الحلولية والاتحادية منهم - الذين يقولون: (إنه في كل مكان) - يحتجُّون على النفاة منهم - الذين يقولون: (ليس مبايناً للعالم، ولا مداخلاً له - بأننا قد اتَّفَقنا على أنه ليس فوق

العالم، وإذا ثبت ذلك، تَعَيَّن مداخلته للعالم، إما أن يكون وجوده وجود العالم، أو يحل في العالم، أو يتحد به، كما قد عرف من مقالاتهم. والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبتة عليهم، وهو قول المثبتة: إن ما لا يكون لا داخلاً ولا مбайناً غير موجود، فإن أقروا بصحة هذه الحجة بطل قولهم، وإن لم يقروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يُقِرُّوا بصحة حجبتهم، إذ هما من جنس واحد...»^(١).

الوجه الثالث - وهو مقارب لما سبق - : وذلك أن الذين نفوا العلو عن الله بقصد التنزيه قد وقعوا في أعظم القدح في حق الله، والتَّنْقُص لذاته العَلِيَّة، إذ لم يستطيعوا أن ينزهوه عن أحسُّ الأماكن وأقدرها، مما يأنف السمع من ذكره، فإن من لازم قولهم: (إنه ليس خارج العالم) أن لا يثبت مباينته ومفارقته للأماكن الخسيسة، والذوات الوضيعة.

وقد عقد العلامة ابن القيم رحمته الله فصلاً في إلزام النفاة المؤولة في المعنى الذي جعلوه تأويلاً نظير ما فروا منه، وقال فيه: «هذا فصل بديع لمن تأمله، يعلم به أن المتأولين لم يستفيدوا بتأويلهم إلا تعطيل حقائق النصوص، والتلاعب بها، وانتهاك حرمتها، وأنهم لم يتخلصوا مما ظنوه محذوراً، بل هو لازم لهم فيما فروا إليه كلزومه فيما فروا منه، بل قد يقعون فيما هو أعظم محذوراً، كحال الذين تأولوا نصوص العلو والفوقية والاستواء فراراً من التَّخْيِز والحصر، ثم قالوا: (هو في كل مكان بذاته)، فنزَّهوه عن استوائه على عرشه، ومباينته لخلقه، وجعلوه في أجواف البيوت والآبار والأواني، والأمكنة التي يرغب عن ذكرها، فهؤلاء قداماء الجهمية.

فلما علم متأخروهم فساد ذلك، قالوا: (ليس وراء العالم، ولا فوق

(١) دره تعارض العقل والنقل (٦/١٤٨)، وانظر: نفس المرجع (٦/١٣٧ - ١٨٦).

العرش إلا العدم المحض، وليس هناك رَبٌّ يُعْبَد، ولا إله يُصَلَّى له ويسجد، ولا هو أيضاً في العالم، فجعلوا نسبته إلى العرش كنسبته إلى أحسن مكان، تعالى الله عن قولهم عُلُوًّا كبيراً»^(١).

الوجه الرابع: إن قول هؤلاء الجهمية: (إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته، ولا متصل به ولا منفصل عنه.. إلخ) يستلزم - من وجه غير ما سبق - أن يكون الربُّ معدوماً، بل أن يكون ممتنعاً، إذ إن سلب التقيضين يمتنع أن يتوجه إلى موجودٍ ألبتة.

ولهذا لما أراد بعض المتكلمين أن يقرب هذا القول من التَّصَوُّر ضرب له مثلاً بالإنسان الكُلِّي، فقد قال الإيجي والجرجاني: «وربما يستعان في تصوره - أي تصور موجود لا حيز له أصلاً - بالإنسان الكُلِّي المشترك بين أفرادهِ، وعلمنا به، فإنهما موجودان، وليسا متحيزين قطعاً»^(٢)، وبنحوه قال النسفي الماتريدي^(٣)، ومن بعده الرازي الأشعري^(٤).

فتشبيهم هذا اعتراف منهم بأن القول الذي قالوه في حق الله مستلزم للعدم؛ لأن وجود الإنسان الكلي وجودٌ ذهنيٌّ لا تحقُّق له في الخارج، وهذا مما أقرُّوا به^(٥).

بل إن الرازي لم يجد لتقريب هذا الموجود - الذي لا هو داخل العالم ولا خارجه - إلا أن يستشهد له بالخيال نفسه، حيث قال: «الخيال يستحضر المتخيلات أشكالاً وصوراً، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلاً،

(١) الصواعق المرسله (١/٢٣٤ - ٢٣٥).

(٢) المواقف للإيجي، مع شرحه للجرجاني (٣/٣١، ٣٥).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة له (١/١٨٠).

(٤) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي (١/١٥٣).

(٥) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي (١/١٥٣)، شرح المقاصد للجرجاني (١/

٨٦)، شرح المواقف (٣/٣٥)، التعريفات للجرجاني.

فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل على أنه لا يجب أن يكون لكل موجود صورة وشكل؛ لأنه لا صورة عند الخيال من نفسه، ولا شكل عند الوهم من نفسه»^(١).

ولهذا فإن السلف لما أدركوا حقيقة قول هؤلاء في العلو، بينوا أن حاصل مذهبهم نفي وجود الرب، وأنهم لا يعبدون شيئاً، وهذا ما بينه الإمام عبد العزيز المكي الكناني رحمته الله، حيث ذكر قول أحد الجهمية: «أقول: إن الله في كل مكان، لا كالشيء في الشيء، ولا كالشيء على الشيء، ولا كالشيء خارجاً عن الشيء، ولا مابيناً للشيء».

فقال الإمام الكناني - راداً عليه - : «يقال له: أصل قولك القياس والمعقول، فقد دلت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئاً؛ لأنه لو كان شيئاً داخلياً فمن القياس والمعقول أن يكون داخلياً في الشيء، أو خارجاً منه، فلمَّا لم يكن في قولك شيئاً استحال أن يكون كالشيء في الشيء، أو خارجاً من الشيء، فوصفت - لعمرى - ملتبساً لا وجود له، وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل»^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أو لا بشرط، مما يُعَلِّم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرَّره في منطقهم اليوناني، ويَبَيِّنُوا أن المطلق بشرط الإطلاق - كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق، وجسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق - لا يكون إلا في الأذهان، دون الأعيان»^(٣).

(١) الأربعين في أصول الدين للرازي (١/١٥٣ - ١٥٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/١١٨ - ١١٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٨٦)، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/١٣٥).

الدليل الثاني: الاحتجاج بنصوص التنزيه على نفى العلو!

وهذا راجع إلى حجة التنزيه ونفي التشبيه، وإنما أفردته لتضمن نصوص التسييح التي استدلووا بها الدلالة الصريحة على نقيض قولهم.

يقول الزمخشري المعتزلي - في تفسير قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] - : «تسييح اسمه عَزَّ وَعَلَا: تنزيهه عما لا يصح فيه من المعاني التي هي إلحاد في أسمائه، كالجبر، والتشبيه، ونحو ذلك، مثل أن يُفسَّر: ﴿الْأَعْلَى﴾ [الليل: ٢٠] بمعنى: العلو الذي هو القهر والاقْتدار، لا بمعنى العلو في المكان، والاستواء على العرش حقيقة»^(١).

قلب الدليل الثاني:

ما زعمه الزمخشري من أن تسييح الله وتنزيهه يقتضي نفي تفسير العلو بالمكان سبق الجواب عنه وقلبه في الكلام على احتجاجهم بالتنزيه على نفى الصفات عموماً، ولكن المراد هنا بيان أن هذه الآية صريحة في الدلالة على علو الله تعالى على خلقه، وهي من أشهر ما استدل به أهل السنة على ثبوت هذه الصفة لله، وأنه موصوف بجميع أنواع العلو، علو القهر والاقْتدار - الذي أقرَّ به - وعلو الذات، وهو ما جحدته ونفاه، وهذا ما دل عليه اسم الله: (الأعلى)، فهو من الألفاظ الصريحة في إثبات هذا المعنى، وهي دلالة ظاهرة، لا ينكرها إلا جاهل باللغة، أو مكابر^(٢).

قال إمام الأئمة، محمد بن خزيمة رحمته الله: «وقال جل وعلا: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، فالأعلى مفهوم في اللغة أنه أعلى كل شيء، وفوق كل شيء، والله قد وصف نفسه في غير موضع من تنزيله ووحيه،

(١) الكشاف (٧٣٩/٤)، وانظر: إيضاح الدليل لابن جماعة (١٠٩ - ١١٠).

(٢) انظر: نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٣٩٨/١ - ٣٩٩)، اجتماع الجيوش الإسلامية (٧٧، ١٠٦).

وأعلمنا أنه ﴿الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (٢٥٥) ﴿البقرة: ٢٥٥﴾.

أفليس العليُّ - يا ذوي الحجَا - ما يكون عليًّا، لا كما تزعم المعطلة الجهمية أنه أعلى وأسفل ووسط، ومع كل شيء، وفي كل موضع من أرض وسماء، وفي أجواف جميع الحيوان^(١).

وقال قوَّام السنة الأصبهاني رحمته الله: «وقد أجمع المسلمون أن الله هو العليُّ الأعلى، ونطق بذلك القرآن في قوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وزعموا أن ذلك بمعنى علوِّ الغلبة، لا علو الذات، وعند المسلمين أن الله عز وجل علو الغلبة، والعلو من سائر وجوه العلو؛ لأن العلوَّ صفة مدح، فثبت أن الله تعالى علو الذات، وعلو الصفات، وعلو القهر والغلبة^(٢)».

وما زعمه الزمخشري من أن تفسيرها بعلو الذات هو من الإلحاد في أسمائه إنما هو قلب للحقائق، وتنكيس للموازنين، فإن الإلحاد في الأسماء الحسنی إنما يكون بتحريفها عن معانيها، والميل بها عن دلالاتها، وتفريغها من حقائقها الدالة عليها، وهذا إنما يصدق على ما قاله هذا المعتزلي من إفراغ معنى العلو الذاتي من اسم الله (الأعلى).

يقول الإمام ابن القيم رحمته الله: «ونفي معاني أسمائه الحسنی من أعظم الإلحاد فيها، قال تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠] وحقيقة الإلحاد فيها: العدول بها عن الصواب فيها، وإدخال ما ليس من معانيها فيها، وإخراج حقائق معانيها عنها، هذا حقيقة الإلحاد، ومن فعل ذلك فقد كذب على الله .. فالإلحاد إما بجحدها

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل (١/٢٥٧).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/١١٧)، والإمام الأصبهاني صدَّر هذا النصَّ بقوله: (قال أهل السنة)، ولعله نقله عن الإمام سعد الزنجاني - شيخ الشافعية في وقته - مع بعض التصرف، كما تراه في: اجتماع الجيوش الإسلامية (١١٨).

وإنكارها، وإما بجحد معانيها وتعطيلها، وإما بتحريفها عن الصواب، وإخراجها عن الحق بالتأويلات الباطلة..»^(١).

الدليل الثالث: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾

[الأنعام: ١٨].

حيث جعلوه دالاً على صرف نصوص الفوقية والعلو إلى علو القهر، لتصريح الآية بلفظ القهر، فزعموا أن قرينة ذكر القهر تدل على حمل العلو على القهر^(٢).

يقول الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [التحل:

٥٠]: «مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ إِنْ عَلَّقْتَهُ بِ: ﴿يَخَافُونَ﴾ فمعناه: يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم، وإن عَلَّقْتَهُ بِ: ﴿رَبِّهِمْ﴾ حالاً منه، فمعناه: يخافون ربهم عالياً لهم قاهراً، كقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]^(٣).

قلب الدليل الثالث:

الجواب عن الدليل الثالث على مقامين:

الأول: في بيان أن الآية التي صرفها عن معناها نص في علو الذات،

فلا تقبل التأويل.

والثاني: في بيان أن ما احتج به على هذا التحريف يدل على نقيض

مقصوده.

(١) مدارج السالكين (١/ ٢٨ - ٣٠)، وانظر: الصواعق المرسله (١/ ٢١٧)، بدائع الفوائد

(١/ ١٧٩ - ١٨٠)، شفاء العليل (٢٧١).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٤ - ١٤٥) (١٣/ ١٢)، إيضاح الدليل لابن

جماعة (١٠٨).

(٣) الكشف (٢/ ٥٧٠)، وانظر: المرجع السابق (٢/ ١٢)، أساس التقديس للرازي

(١٢١)، التفسير الكبير له (٢٠/ ٣٨)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٩/ ٤٧).

أما المقام الأول، فإن قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] نص صريح في إثبات علو الذات لله، لأنه قد أكد فوقيته تعالى بـ (من)، وهي مُعَيَّنَةٌ لفوقية الذات^(١)، إذ لا يسوغ في اللغة أن يقال: يخافون ربهم من قهرهم، أو غلبتهم، وهذا هو المفهوم من دلالة هذا اللفظ في سائر مواضع القرآن، كقوله تعالى: ﴿لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [المائدة: ٦٦]، وقوله: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ مِنَ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦]، وقوله: ﴿لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ﴾ [الزمر: ١٦].

قال الإمام ابن القيم رحمته - في ذكر افتراء النفاة على اللغة - : «وأما فريتهم على اللغة، فإنهم أزالوا دلالة الألفاظ الدالة على ذلك دلالة صريحة لا يحتمل غير معناها عن مواضعها، وأنشؤوا لها معاني آخر حملوها عليها؛ لقطع من له إلف بتلك اللغة أن المتكلم لم يرد بتلك الألفاظ ما ذكروه من المعاني، كما حملوا قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] على معنى قول القائل: الذهب فوق الفضة، والمسك فوق العنبر، أي في القيمة والقدر، ومعلوم أن هذا التركيب الخاص لا يحتمل هذا المعنى في لغة أمة من الأمم، ولا يجوز أن يُراد باللفظ^(٢)، «فلا يُعرف في اللغة البتة أن يُقال: الذهب من فوق الفضة، ولا: العالم من فوق الجاهل، وقد جاءت فوقية الرب مقرونة بمن، كقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] فهذا صريح في فوقية الذات، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة لعدم استعمال أهل اللغة له^(٣)».

وأما المقام الثاني - وهو مقام قلب الدليل - فإن ما احتج به

(١) انظر: إعلام الموقعين (٢/٣٠٠)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٤٠١ -

٤٠٢)، شرح الطحاوية (٣١٩).

(٢) الصواعق المرسله (٤/١٣٤١).

(٣) مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٣/١٠٦٣ - ١٠٦٤).

الزمخشري وغيره على علو القهر دالّ على ثبوت علو الذات لله، فإن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، قد تضمّن التصريح بالفوقية له سبحانه، وهي وإن لم تكن مصحوبة بـ (من)، إلا أنها دالة على فوقية الذات، وذلك لأمرين:

١- ما قرره الإمام ابن القيم رحمته من «أن المجرور بـ (من) لا يقبل التأويل أصلاً، وأما غير المجرور بـ (من) فإن ادّعى مدّع تأويله لم يقبل منه؛ لأن الأصل الحقيقة، فلا تقبل دعوى المجاز بغير دليل، ولا دليل هناك، وهذا في غاية الظهور»^(١).

٢- أن التصريح بلفظ (القاهر) يدل على حمل الفوقية على فوقية الذات، لا على صرفه عنها، وذلك أن علو القهر قد صُرح به في قوله: ﴿الْقَاهِرُ﴾، فحمل الفوقية على القهر أيضاً تكرر، والأصل عدمه إلا بدليل، ولا دليل، فتعيّن حملها على فوقية الذات، مع دلالتها أيضاً على بقية أنواع العلو^(٢).

الدليل الرابع:

قالوا: إن القسمة العقلية تقتضي أن كل موجود إما أن يكون: مبيناً لغيره، وإما أن يكون مجانباً له، وإما أن لا يكون مبيناً ولا مجانباً.

أو يقولون: كل موجود إما أن يكون داخلاً في غيره، وإما أن يكون

(١) شرح ابن عيسى لنونية ابن القيم (١/٤٠٢).

(٢) واعلم أن غلط المعطلة إنما هو في قصر دلالة الآية على علو القهر والقدر والتصريح بعدم دلالتها على علو الذات، وعلى عدم ثبوته، وليس الغلط في مجرد إدخال علو القهر والقدر في دلالتها، ولهذا فإن من ذكر علو القهر في تفسير هذه الآية من أهل السُنّة - كالطبري وابن كثير (تفسير الطبري - ط دار الفكر ١٦١/٧، تفسير ابن كثير - ط دار الفكر ١٢٧/٢) - لا يحمل قولهم على أنهم من نفاة علو الذات، حيث إنهم قد صرّحوا بإثبات هذا العلو في مواطن أخرى.

خارجاً عنه، وإما أن لا يكون داخلياً ولا خارجاً.

ثم يتكلمون بإبطال القسمين الأولين بنحو ما سبق من الطرق والأدلة، ليخلصوا إلى لزوم القسم الثالث في حق الله تعالى (لا مباين ولا مجانب، لا داخل ولا خارج)^(١).

قلب الدليل الرابع:

هذه الطريقة من الاستدلال إنما تدل على قول السلف، فإن القسم الثالث الذي ذكروه في استدلالهم قسمٌ باطل لا يمكن تحقُّقه في الموجودين القائمين بذاتيهما، وإنما هو من حكم الوهم والخيال^(٢)، وذلك أن هؤلاء المتكلمين ومن شابههم من الفلاسفة كثيراً ما يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بمجرد إمكانه في الذهن، ويسمون ذلك برهاناً عقلياً، وهذا من أفسد الطرق وأبطلها، فإن الذهن قد يفرض الممتنعات، ومن هذه الممتنعات ما ذكروه في القسم الثالث من تقسيمهم السابق، وهو فرض إمكان وجود موجود لا داخل ولا خارج في غيره، «وهو من أفسد الكلام، فإن هذا بمنزلة قول القائل: كل موجود فإما أن يكون قائماً بنفسه، أو قائماً بغيره، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره، فإن هذا لا يقتضي إمكان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره، بل هذا مما يعلم امتناعه بالضرورة، واتفق

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٦٥).

(٢) وقد شهد بذلك إمام المتكلمين، والذي اقتفى الأشعري منهجه في ثاني أحواله، وتبعه عليه عامة الأشاعرة، بل جعله الجويني أحد أصحابهم، ألا وهو ابن كُلاب - فيما حكاه عنه ابن فورك - أنه قال: «وأخرج من النظر والخبر قول من قال: لا هو داخل العالم ولا خارجه»، وبنحوه قال الأشعري، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣١٧/٥)، درء تعارض العقل والنقل (٦/١١٩)، اجتماع الجيوش الإسلامية (١٧٩)، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (٢٥/١٣)، لوامع الأنوار للسفاريني (٢٠٩/١).

العقلاء على امتناعه.

ومثله أن يقال: (كل موجود إما قديم، أو محدث، أو لا قديم ولا محدث)، ومثله: (كل موجود إما: واجب، أو ممكن، أو لا هذا ولا هذا)، ...

فهذه التقسيمات وأمثالها لا تدل على إمكان كل قسم منها، ولا على وجوده في الخارج باتفاق العقلاء، بل العقلاء مُتَّفِقُونَ على أن الموجود إما واجب وإما ممكن، وإما قديم وإما مُحدَث، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره^(١).

وإذا تبيّن بطلان القسم الأخير فيما ذكروه، تحقّق أن الاستدلال بالسبر والتقسيم السابق ينقلب عليهم، وذلك بأن يقال: كل موجودين فإما أن يكون أحدهما داخلياً في غيره، أو بائناً منه، وليس ثمة احتمالاً آخر في الموجودات الخارجيّة القائمة بذاتها، والقسم الأول باطل في حقّ الله، فتعيّن القسم الثاني، وهو أن يكون الله خارجاً عن العالم، وبعبارة شرعية: فوق العالم، إذ كلُّ الجهات الأخرى جهات نقص يتنزّه الله عنها.

الدليل الخامس:

ومن حججهم العقلية قولهم: لو كان الرب تعالى مختصاً بحيز أو جهة:

أ - فإما أن يصح عليه الخروج والانتقال عنه.

ب - أو لا يصح عليه ذلك.

أ - فإن صح عليه الخروج والانتقال: لزم جواز اتصافه بالحركة، والحركةُ حادثه، فيلزم أن يكون محلّاً للحوادث، وهو محال عندهم.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٦٦).

ب - وإن لم يصح عليه الخروج والانتقال: فإنه يكون كالزَّمنِ العاجز، وذلك صفة نقصٍ في حقِّ الله تعالى.

فلمَّا بطل الاحتمالان بطل أصل الفرض، وهو أن يكون مختصاً بجهة، فنفوا علو الذات عنه لذلك^(١).

قلب الدليل الخامس:

وذلك بأن يقال: إن اللازم الذي فرضتموه في القسم الثاني هو لازم على قولكم، ومنقلب عليكم، فإن الربَّ على قولكم كالعاجز الزَّمن، لا قدرة له على الحركة والانتقال، بل إن الربَّ على قولكم أشدَّ نقصاً من العاجز والزَّمن، فإن علةَ النقص في العاجز والزَّمن هي عدم القدرة على الحركة والخروج كما قرَّرتموه في استدلالكم، وعلةَ النقص هذه قابلة للزوال عن العاجز الزَّمن، بارتفاع العجز، وزوال الرِّمانه، فإذا ما زالت عنه صفة النقص صار مُتَّصفاً بصفة الكمال (القدرة على الحركة والخروج)، وأما الربُّ فإن هذه الصفات ممتنعة عليه من الأصل على قولكم، فهو - على مذهبكم - أشدُّ نقصاً من العاجز الزَّمن، والقول بأنه غير قابل لذلك لا يرفع شناعة هذا اللازم، بل هو إمعانٌ في التَّنْقِص له، والقدح فيه، وانحدار من درجة سلب حصول الكمال إلى سلب إمكان الكمال له، ومن دركة النفي إلى دركة الامتناع، تعالى الله وتقدَّس^(٢).

وأما ما ذكروه من الانتقال والخروج والحركة، فإننا نتوقف عن إثبات لفظها، لعدم ورود النصِّ فيها، إلا أننا نقول بما أثبتته الله لنفسه من أنه يجيء

(١) انظر: أبقار الأفكار للآمدي (٤١/٢ - ٤٢).

(٢) وقد أشار إلى هذا الرد الآمدي - على غلظه وخلطه الكبير في هذه المسألة - وبين أنه من لازم المستدل أن يكون الرب موصوفاً بالعجز عن الحركة؛ لامتناعها عليه، حتى على زعمه أنه غير متحيز، انظر: أبقار الأفكار (٤٢/٢).

ويأتي وينزل، ولا محذور في ذلك، بل ذلك غاية الكمال، وسلبه عين النقص، وما ذكره من لزوم حلول الحوادث قد تقدّم جوابه، وقلب حججه، وإيراد ما اعترف به كبير منظريهم - الرازي - من أن القول بحلول الحوادث قد أقر به أكثر أرباب أهل المذاهب، حتى الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة، وأن نزاعهم فيه نزاعٌ لفظي^(١).



□ المطلب الثالث □

قلب الأدلة على المخالفين في صفة الوجه لله تعالى.

الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة وأدلتهم في صفة الوجه لله تعالى.

صفة الوجه من الصفات الذاتية الثابتة لله تعالى، والتي أثبتتها الكتاب والسنة، وأجمع على الإقرار بها سلف الأمة، على ما يليق بالله تعالى^(٢).
أدلة صفة الوجه.

لقد ثبتت صفة الوجه لله تعالى في عدة آيات من كتابه تعالى، فمن

ذلك:

- (١) انظر: مبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث) من هذه الرسالة، وكذلك: المطالب العالية للرازي (٧١/٢)، الأربعين في أصول الدين له (١٦٨/١ - ١٧٠).
- (٢) انظر في إثبات هذه الصفة: نقض الدارمي على المرسي (٧٠٣/٢ - ٧١٩)، التبصير في معالم الدين للطبري (١٣٥)، اعتقاد أئمة الحديث للإسماعيلي (٥٥)، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (٢٤/١ - ٢٥)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطّة - ت الأثيوبي (٢٦٩/٣)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكافي (٤١٢/٣)، كتاب التوحيد لابن منده (٣٦/٣)، الرد على الجهمية لابن منده (٥٠)، الحجّة في بيان المحجّة (١٨٧/١، ٢١٥) (٢٧٨/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٣٤/٢) (٣٢٢/١٦)، مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (٩٩٢/٣) - (١٠٢٤)، النصيحة في صفات الرب للواسطي (٢٥)، لوامع الأنوار للسفاريني (٢٢٥/١).

- ١- قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْنَا فَإِنِ ﴿٦٦﴾ وَبَعَثْنَا وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٦٧﴾﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٦ - ٢٧].
 - ٢- وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الْقَصَصُ: ٨٨].
وأما في السنة:
 - ٣- فقد صح في حديث أبي موسى الأشعري أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «... وما بين القَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِذَاءُ الْكَبِيرِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ»^(١).
 - ٤- كما أن النبي ﷺ قد استعاذ بوجهه الله، وذلك لَمَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ﴾ [الْأَنْعَامُ: ٦٥] قَالَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ»، قَالَ: ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الْأَنْعَامُ: ٦٥] قَالَ: «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ»... الحديث^(٢).
- كما أجمع أهل السنة على إثبات هذه الصفة لله.
- قال الإمام ابن خزيمة رحمته الله: «باب ذكر إثبات وجهه الله... [ثم ساق الأدلة على إثباته، ثم قال:] فأثبت الله لنفسه وجهاً وصفه بالجلال والإكرام، وحكم لوجهه بالبقاء، ونفى الهلاك عنه، فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر منزهنا أنا نثبت لله ما أثبتته الله لنفسه، نقرُّ بذلك بالسنتنا، ونصدِّق ذلك بقلوبنا، من غير أن نُشَبِّه وجهه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عزَّ ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين»^(٣).

(١) أخرجه البخاري (٤/١٨٤٩) ح (٤٥٩٨)، ومسلم (١/١٦٣) ح (١٨٠).

(٢) أخرجه البخاري (٤/١٦٩٤) ح (٤٣٢٥).

(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/٢٤ - ٢٦).

وقد وافق أهل السنة في إثبات صفة الوجه في الجملة: بعض متقدمي الأشعرية، كأبي الحسن الأشعري، وابن فورك، والبيهقي، وغيرهم^(١).

الفرع الثاني: بيان مذاهب المخالفين في صفة الوجه لله، وذكر أدلتهم، وقلبها.

● المسألة الأولى: بيان مذاهب المخالفين في صفة الوجه لله

لقد ذهب عامة طوائف المتكلمين - من الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشعرية - إلى إنكار صفة الوجه لله تعالى، وصرفها عن ظاهرها الذي جاءت به النصوص.

- فمنهم من قال: إن المراد بالوجه: الذات، فوجه الله - عندهم - ذاته ووجوده^(٢).

- ومنهم من جعل الوجه الوارد في النصوص صلة زائدة، وأنه مُقحم، قالوا: فمعنى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٧] أي: ويبقى ربك، «وهذا

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٢١١، ٢٩٠)، مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٦)، الاعتقاد للبيهقي (٨٨)، التمهيد للباقلاني (٢٩٥ - ٢٩٦)، الإرشاد للجويني (١٥٥)، أبقار الأفكار للآمدي (٤٥١/١)، وكذلك: بيان تلبيس الجهمية - طبعة المجمع (٢٥١/١ - ٢٥٣).

(٢) انظر: الانتصار للخياط (١٢٨)، العدل والتوحيد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١١٠/١)، المسترشد له - ت: إمام حنفي (٥١)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٢٢٧)، الكشاف للزمخشري (٤٢١/٢) (٥١/٣) (٤٤٥/٤)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٧، ٢١٨)، مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٦)، أصول الدين للبخاري (١١٠)، الإرشاد للجويني (١٥٥ - ١٥٧)، تفسير القرطبي (١٦٥/١٧)، أساس التقديس للرازي (٩٥)، التفسير الكبير له (٩٣/٢٩)، غاية المرام للآمدي (١٤٠)، أبقار الأفكار له (٤٥٢/١)، شرح المقاصد (١١٠/٢)، شرح المواقف (١٤٥/٣، ١٥٢)، إيضاح الدليل (١٢٠)، المفردات للراغب (٥١٣)، إشارات المرام للبيضاوي (١٥٨).

قول أولئك، وإن اختلفوا في التعبير عنه»^(١).

- وقال بعضهم: المراد بوجه الله: رضاه، ذكروا ذلك عند قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُطْعَمُونَ لُجُوهَ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، ونحوها من الآيات^(٢).
- ومنهم من قال: وجه الله: هو ثوابه وجزاؤه، ونعمته وإحسانه، فجعلوه مخلوقاً منفصلاً^(٣).

هذا حاصل تأويلات المبتدعة وتحريفاتهم لصفة الوجه، وهي أقوال باطلة بالعقل والنقل، وقد قال الإمام الدارمي رحمته الله عن هذه التحريفات: «إن هذه تفاسير مقلوبة، ومغاليط لا يستقيم شيء منها في القياس، فكيف في الأثر؟ ولا يهدي شيء منها إلى هدى، ولا يرشد إلى نقي»^(٤).

● المسألة الثانية: بياض أدلة المخالفين في نفي صفة الوجه وقلبها.

لقد كان معتمد الطوائف المخالفة في إنكارهم لصفة الوجه هو دليل التركيب والتجسيم، حيث زعموا أن إثبات صفة الوجه على الحقيقة لله

(١) قاله ابن القيم كما في مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٩٩٢/٣)، وانظر: مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٦)، أصول الدين للبغدادي (١١٠)، التفسير الكبير للرازي (١٢٠/٢٩)، تفسير البحر المحيط (٣٥٠/١) (١٩٨/٨).

يقول أبو الحسن الأشعري - حاكياً هذين القولين عن المعتزلة - : «وأما الوجه، فإن المعتزلة قالت فيه قولين: قال بعضهم - وهو أبو الهذيل - : وجه الله هو الله. وقال غيره: معنى قوله: ﴿وَبَيَّنَّا وَجْهَ رَبِّكَ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٧]: ويبقى ربك، من غير أن يكون يثبت وجهاً يقال: إنه هو الله، ولا يقال ذلك فيه» مقالات الإسلاميين (٢١٨).

(٢) انظر: أساس التقديس للرازي (٩٥).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٧٠٤/٢ - ٧٠٦)، تفسير القرطبي (٨٤/٢)، مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٩٩٢/٣).

(٤) نقض الدارمي على المريسي (٧١٩/٢)، وانظر في تفصيل الرد على هذه التأويلات: المرجع السابق (٧٠٣/٢ - ٧٢٤)، مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/٩٩٤ - ١٠٢٤).

يقتضي إثبات الجوارح والأعضاء له سبحانه^(١)، وأن ذلك يستلزم أن يكون الرب مركباً من جوارح وأعضاء مفتقرة بعضها إلى بعض، جائز انفكاكها، حادثة بعد أن لم تكن، وأن يكون جسماً^(٢)، وأن يكون مشابهاً لخلقه^(٣)، تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً، وقد تقدم إبطال شبهتهم هذه وقلبها عليهم.

إلا أنهم قد أوردوا بعض الاستدلالات والشبه المختصة فيما يتعلق بصفة الوجه لله، وفيما يلي بيان أبرز ما أوردوه، مع قلب دلالة عليهم.

الدليل الأول:

احتجاجهم بأن العرب قد أضافوا الوجه في كلامهم إلى ما لا وجه له على الحقيقة.

يقول عبد الجبار المعتزلي: «وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٣٦﴾ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٣٧﴾﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٦ - ٢٧] فلا يدل على إثبات وجه له، تعالى الله عن قولهم؛ وذلك لأن الوجه قد يُراد به ذات الشيء، وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له^(٤)، فلا شك أن المراد به ذاته^(٥).

(١) يقول الإمام الدارمي في نقضه: «وأما تهويلك علينا بالأعضاء والجوارح، فهذا ما يقوله مسلم، غير أنا نقول كما قال تعالى: إنه عنى به الوجه الذي هو الوجه عند المؤمنين، لا الأعمال الصالحة، ولا القبلة، ولا ما حكيت من خرافات كالألعاب بوجه الله عز وجل» نقض الدارمي على الميرسي (٧٠٨/٢ - ٧٠٩).

(٢) انظر: غاية المرام للأمدى (١٣٦ - ١٣٨)، وكذلك: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرواني (١/١٣٤).

(٣) انظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/٢٦٩).

(٤) إشارة منه لحجة التركيب ونفي التبعض عن الله، وسبق بيانها.

(٥) متشابه القرآن (٢/٦٣٧ - ٦٣٨)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له (٢٢٧)، أساس التقديس للرازي (٩٥)، التفسير الكبير له (١٢/١٩٥). وانظر كذلك: نقض الدارمي على الميرسي (٢/٧٠٥).

قلب الدليل الأول:

ما زعمه المعطلة من أن وجه الله يراد به ذاته هو زعمٌ باطلٌ في اللغة والشرع، فإن هذا الاستعمال غير معهود في لغة العرب ولا غيرها من اللغات، فلا يطلق أحد منهم: (وجه الشيء) ويريد به ذات الشيء ونفسه.

وأما احتجاجهم بقول القائل: وجه الحائط، والثوب، والنهار، والأمر، فإنه لم يقصد بذلك ذوات هذه الأشياء، بل أريد به ما واجهك منها وظهر لك، وبهذا يتقلب دليلهم.

يقول الإمام ابن القيم - مبيناً انقلاب هذا الاستدلال عليهم، وقالياً احتجاجهم بالتشبيه عليهم أيضاً - : «و غاية ما شبه به المُعْطَل وجه ربّه أن قال: (هو كقوله: وجه الحائط، ووجه الثوب، ووجه النهار، ووجه الأمر).

فيقال لهذا المُعْطَل: ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات، بل هذا مُبْطَلٌ لقولك، فإن وجه الحائط أحد جانبيه، فهو مُقَابِلٌ لِدُبْرِهِ، ومن هذا: وجه الكعبة، ودبرها، فهو وجه حقيقةً، ولكنه بحسب المُضَافِ إليه، فلمّا كان المُضَافِ إليه بناءً كان وجهه من جنسه.

وكذلك وجه الثوب: أحد جانبيه، وهو من جنسه، وكذلك وجه النهار أوّله، ولا يُقال لجميع النهار^(١).

فبهذا يُعلم أن (الوجه) في اللغة: ما يُسْتَقْبَلُ من الشيء؛ لأنه أول ما يواجهك منه، وسواء قيل إن الوجه مشتق من المواجهة، أو أن المواجهة مشتقة من الوجه^(٢)، فإن معناه يحمل في كل موضع بحسب ما يضاف إليه. فإن أضيف إلى زمان كان ذلك الوجه زماناً على الحقيقة.

(١) مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (٣/٩٩٦).

(٢) كما ذهب إليه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٢/٤٣٠).

وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه، وإن أضيف إلى بناء أو ثوب كان بحسبه، كل ذلك على الحقيقة.

وإن أضيف الوجه إلى من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] كان وجهاً حقيقياً لله، كما يليق بجلاله وعظمته، لا يماثل وجه المخلوقين، ولا يلزمه ما يلزم وجوههم من النقص والفناء^(١).

الدليل الثاني:

كما احتجوا بقول الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٦ - ٢٧] على أن الوجه في هذه الآية هو الذات، لا حقيقة الوجه، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن حمل الوجه على الصفة المخصوصة يستلزم القول بأن ذات الإله تفتى وتهلك كلها ما عدا هذه الصفة لدلالة الآية على فناء ما سوى وجه الله، وهذا باطل، فبطل معه حمل الوجه على الصفة المخصوصة، وتعين حمله على الذات^(٢).

الوجه الثاني: أن الوجه قد نُعِتَ في الآية بأنه (ذو الجلال والإكرام)، وهذا دليل على أن الوجه هو الله، لا الصفة المخصوصة؛ لأن الله هو ذو الجلال والإكرام.

يقول الرازي: «إن قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/٩٩٦ - ٩٩٨)، أقاويل الثقات (١٤٣ - ١٤٤).

(٢) انظر: المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ت: إمام حنفي (٥١ - ٥٢)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٢٧)، الإرشاد للجويني (١٥٧)، تفسير القرطبي (١٦٥/١٧)، أساس التقديس للرازي (٩٣)، التفسير الكبير له (٩٣/٢٩)، غاية المرام (١٤٠)، أبحار الأفكار (١/٤٥٢)، إيضاح الدليل (١٢١)، دفع شبه التشبيه (١١٣).

[الرَّحْمَنُ: ٢٧] ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام، ومعلوم أن الموصوف بالجلال والإكرام هو الله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات^(١).

ويقول ابن جماعة في ذلك: «إِنَّهُ وَصَفَ الْوَجْهَ بِذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، وَالْمَوْصُوفُ بِذَلِكَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، بِدَلِيلِ قَوْلِهِ: ﴿بِذِكْرِكَ أَسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٧٨]، فَإِنَّهُ صِفَةٌ لِلرَّبِّ . . . فَدَلَّ فِي تِلْكَ الْآيَةِ عَلَى أَنَّهُ وَصَفَ لِلذَّاتِ، لَا لِلْوَجْهِ خَاصَّةً؛ لِأَنَّ الْقُرْآنَ يُفَسَّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا»^(٢).

قلب الدليل الثاني:

أولاً: إبطال الوجه الأول.

وذلك أن ما زعمه المعطلة من أن إثبات الوجه على الحقيقة يستلزم أن تفنى ذات الله سوى الوجه هو من الإلزام بما لا يلزم، بل هو من الباطل البينّ البطلان، ومن سوء الأدب مع الله، وذلك أن من عادة العرب أن تذكر صفة الشيء، وتضيف بعض الأحكام والأفعال إليها، وتريد بذلك الموصوف، كقول القائل: رأيت علم فلان اليوم، والمراد: رأيت العالم، فكذلك في هذه الآية، فقد أضيف فيها الوجه إلى الله تعالى، وأريد به من له الوجه، مع دلالتها على ثبوت صفة الوجه له تعالى، كما أن قول القائل: (رأيت علم فلان) قد دلّ على ثبوت صفة العلم له، مع أن المراد بالتعبير هو العالم، وإنما خُصَّص الوجه بالذكر لجلاله وإكرامه، كما دلت عليه الآية.

وعلى هذا تحمل بقية الآيات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُطِيعُكُمُ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا إِذْ بَلَغَ أَهْلَهُ﴾ [الليل: ١٩ - ٢٠] ونحوها، فكذلك في هذه الآية، «فإن بقاء وجهه

(١) أساس التقديس (٩٣ - ٩٤).

(٢) إيضاح الدليل (١٢١ - ١٢٢).

المُدَوَّى بالجلال والإكرام هو بقاء ذاته»^(١).

وهذا من مثل قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤]، مع أنه لا يكتفى بتولية الوجه دون سائر البدن، بل الآية دالة على وجوب تولية جميع البدن شطر المسجد الحرام في الصلاة، مع دلالتها على ثبوت الوجه للمخاطب.

قال شيخنا ابن عثيمين رحمته الله: «ونحن نؤمن بأن.. وجه الله غير ذاته، شيء آخر زائد عن الذات، ولا ننكر أن يعبر الله عن نفسه بوجهه، كما قال تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]»^(٢).

ثانياً: إبطال الوجه الثاني.

وهو ما ذكره من أن المنعوت بذى الجلال والإكرام هو الله، لا الصفة المخصوصة، فيقال: إنه لا مانع من أن تنعت الصفة بنعتٍ قد نُعتت به الذات، وليس في ذلك ما يوجب تأويل الصفة ورجعها إلى الذات، ولم يأت هؤلاء بدليل - من النقل أو العقل - يمنع ذلك، ويوجب ما ذهبوا إليه، بل العقل يبيِّن ذلك، وهذا بيِّن لا خفاء فيه، فإن ذلك سائغ في غير الله، كقولنا: إن يد فلان قوية، وإن فلاناً قوي، ولا يوجب في اللغة ولا العقل أن نصرف (يد فلان) إلى (ذات فلان)، ففي حق الله من باب أولى، والله المثل الأعلى، فالله قد وصف نفسه بأنه ذو الجلال والإكرام، ووصف وجهه الكريم بأنه ذو الجلال والإكرام «فالمُدَوَّى وجهه سبحانه، وذلك يستلزم أنه هو ذو الجلال والإكرام، فإنه إذا كان وجهه ذا الجلال والإكرام، كان هذا تنبيهاً،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٤٣٤)، وانظر: مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٧)، تفسير السمعاني (٥/٣٢٨).

(٢) شرح السفارينية للعثيمين (١٥٥)، وانظر: تفسير ابن كثير (٦/٢٦١)، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للشيخ الغنيمان (١/٢٦٨).

كما أن اسمه إذا كان ذا الجلال والإكرام^(١)، كان تنبيهاً على المسمى^(٢).

فهذا كما أن (الاسم) يُذكر ويراد به المُسمى، لا أنه هو المسمى على التحقيق، فكذلك الصفة^(٣).

ولهذا نظائر كثيرة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]، مع قوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وقوله: ﴿إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

فوصف رحمته بالقرب، ووصف ذاته بالقرب، ولم يلزم من ذلك حمل الرحمة على الذات، حتى عند المخالف الأشعري، فإنه يحمل الرحمة على الإرادة، لا على الذات.

وهذا قد وقع في نفس صفة الوجه، حيث وصف الله نفسه بأنه (كريم) فقال: ﴿إِنَّ رَبِّيَ عَنِّي كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٤٠]، وصح وصف الوجه بذلك، كما قال ﷺ: «أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ، وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ، مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»^(٤)، بل صحَّ وصف القرآن بذلك، فقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ [الواقعة: ٧٧]، والخصم يسلم بعدم حمل القرآن على الذات، فكذلك الوجه لا يحمل على الذات.

(١) يشير الشيخ إلى آخر آية من سورة الرحمن، على قراءة أهل الشام: «تبارك اسم ربك ذو الجلال والإكرام» وهي قراءة ابن عامر كما في نفس المرجع، وانظر: كتاب السبعة في القراءات لأبي بكر بن مجاهد (٦٢١) ط: دار المعارف.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢٢/١٦).

(٣) انظر: المرجع السابق، ومبحث: (قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في مسألة الاسم والمسمى) من هذه الرسالة.

(٤) أخرجه أبو داود (١٢٧/١) ح (٤٦٦)، وحسنه النووي، كما في الأذكار (٢٦)، وابن حجر كما في نتائج الأفكار (١/٢٧٤، ٢٧٧)، وصححه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود (١٧٦/٢ - ١٨٠).

والحديث السابق هو من الشواهد الدالة على صفة الوجه، وهو مما يبطل قول الأشاعرة بحمل الوجه على الذات^(١)، إذ إن النبي ﷺ قد عطف الاستعاذة بالوجه على الاستعاذة بالله، فحمل الوجه على الذات يلزم منه التكرار، والأصل عدمه، «فتأمل كيف فرّق في الاستعاذة بين استعاذته بالذات، وبين استعاذته بالوجه الكريم، وهذا صريح في إبطال قول من قال: إنه الذات نفسها، ومن قال: إنه مخلوق»^(٢)، ولو صح حمل الوجه على الذات لصح حمل قوله: «وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ» على الذات، وهذا ما لا يقول به الخصم.

بل إذا كان الله قد سمّى نفسه بأسماء، وسمّى بعض خلقه بها - كالسميع والبصير والكريم والقريب وغيرها - ولم يستلزم ذلك تشبيهاً ولا محذوراً، فضلاً عن أن يستلزم رد أسماء الخلق إلى الله بالاتفاق، فما المانع من أن ينعت بعض صفاته بنعوت قد نعت بها ذاته المقدسة؟.

وبذلك يبطل الوجه الثاني من استدلالهم.

ثالثاً: قلب الدليل.

وذلك أن هذه الآية من أوضح الأدلة على إثبات صفة الوجه لله على ما يليق بجلاله، وكونُ الوجه قد نعت في هذه الآية بـ (ذو) هو من الشواهد المحقّقة لثبوت هذه الصفة، على النقيض مما زعمه المعطلة من الاستدلال بها على صرف الوجه عن حقيقته، وما ذكروه من حمله على الذات، وأن (الوجه) فيها صلة، أو أنه (مقحم) - كما زعمه الرازي وغيره^(٣) - إذ إنه لو أريد الذات لكانت الآية (ذي الجلال والإكرام) كما جاء في آخر السورة

(١) كما زعم ذلك المناوي في شرحه لهذا الحديث في فيض القدير (١٢٨/٥).

(٢) مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (١٠١٠/٣).

(٣) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٢٠/٢٩)، تفسير البحر المحيط (١٩٨/٨).

قوله: ﴿نَبْرَكَ أَسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٨) ﴿الرَّحْمَنُ: ٧٨﴾، فلَمَّا كان المقصود بها وصف ذات الله، لا وصف الاسم، كان الوصف مضافاً إلى الربِّ فيها، ولما أضاف الوصف إلى الوجه في قوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٧) ﴿الرَّحْمَنُ: ٢٧﴾ كان ذلك دليلاً على ثبوت هذه الصفة له تعالى، وأنها ليست صلة زائدة، وليست هي الذات، فكان التفريق بين الموضعين دليلاً على إثبات هذه الصفة، لا على نفيها وتأويلها، وبذلك ينقلب الاستدلال عليهم.

وهذا الوجه من القلب قد ذكره جمع من أئمة أهل السنة، بل أشار إليه بعض متقدمي الأشاعرة.

فقد قال الإمام البيهقي رحمته الله: «باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه واليدين.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٧) ﴿الرَّحْمَنُ: ٢٧﴾، فأضاف الوجه إلى الذات وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: ﴿ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٧) ﴿الرَّحْمَنُ: ٢٧﴾ ولو كان ذكر الوجه صلة، ولم يكن للذات صفة لقال: (ذي الجلال والإكرام)، فلما قال: ﴿ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٧) ﴿الرَّحْمَنُ: ٢٧﴾ علمنا أنه نعت للوجه، وهو صفة للذات»^(١).

وقال الإمام ابن خزيمة رحمته الله: «وزعم بعض جهلة الجهمية أن الله - عز وجل - إنما وصف في هذه الآية^(٢) نفسه - التي أضاف إليها الجلال بقوله: ﴿نَبْرَكَ أَسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٨) - وزعمت أن الرب هو ذو الجلال والإكرام، لا الوجه.

قال أبو بكر: أقول وبالله توفيقي: هذه دعوى يدعيها جاهلٌ بلغة

(١) الاعتقاد (٨٨).

(٢) يعني قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٧) ﴿الرَّحْمَنُ: ٢٧﴾.

العرب؛ لأن الله - عزَّ وجلَّ - قال: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٧) ذكر الرب [الرَّحْمَنُ: ٢٧]، فذكر الوجه مضموماً في هذا الموضوع، مرفوعاً، وذكر الرب بخفض الباء، بإضافة الوجه، ولو كان قوله: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٧) [الرَّحْمَنُ: ٢٧] مردوداً إلى ذكر الرب في هذا الموضوع لكانت القراءة: (ذي الجلال والإكرام) مخفوضاً، كما كان الباء مخفوضاً في ذكر الرب جل وعلا.

ألم تسمع قوله تبارك وتعالى: ﴿نَبِّذْكُمْ أَنْتُمْ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٨) [الرَّحْمَنُ: ٧٨]، فلما كان الجلال والإكرام في هذه الآية صفةً للرب، خَفَضَ (ذي) خَفَضَ (الباء) الذي دُكِرَ في قوله: (رَبِّكَ)، وَلَمَّا كان الوجه في تلك الآية مرفوعة التي كانت صفة الوجه مرفوعة، فقال: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٧٧) [الرَّحْمَنُ: ٢٧] (١).

فتفهموا يا ذوي الحجج هذا البيان الذي هو مفهوم في خطاب العرب، لا تغالطوا فتركوا سواء السبيل، وفي هاتين الآيتين دلالةً أن (وجه الله) صفةً من صفات الله، صفات الذات، لا أن وجه الله هو الله، ولا أن وجهه غيره، كما زعمت المعطلة الجهمية؛ لأن (وجه الله) لو كان: (الله) لقريء: (ويبقى وجه ربك - ذي - الجلال والإكرام) (٢).

فتبين بهذا دلالة الآية على إثبات صفة الوجه لله، لا على نفيه، ولهذا استدل بها السلف على إثبات هذه الصفة (٣)، بل إن إمام الأشعرية - أبا

(١) هكذا، ولعلها: «ولمَّا كان الوجه في تلك الآية مرفوعاً، كانت صفة الوجه مرفوعةً، فقال...» كما استظهره المحقق.

(٢) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/٥١ - ٥٢)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (١/٢١٧)، مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/٩٩٥ - ٩٩٦).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢/٧٠٣ - ٧١٠)، اعتقاد أئمة الحديث =

الحسن - قد أثبت صفة الوجه لله مستدلًا بهذه الآية^(١).

ثم إن هذا الاستدلال ينقلب من باب أولى على من فسّر الوجه من المتكلمين بأنه الجهة التي وُجِّهنا إليها، أي القبلة، أو من قال: إن الوجه هو القصد، وكذا من قال إن المراد بالوجه: الثواب^(٢)، وذلك أن هذه الأشياء مخلوقة، فعلى ما ذكره المحتج يلزم أن يفنى ويهلك كل شيء حتى ذات الله - تعالى وتقدس - ما عدا هذه الأشياء التي فسّروا بها وجه الله، وبطلان ذلك معلوم بالضرورة وإقرار المخالف، فعلم بطلان هذا الاستدلال وانقلابه.

الدليل الثالث:

وهو قريب من سابقه، حيث استدلوا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: ٨٨] على أن الوجه يراد به الذات، لأن الوجه في هذه الآية قد أريد به ذات الله تعالى، فلو حمل على الوجه الحقيقي للزم أن تفنى ذات الله ما عدا الوجه^(٣).

قلب الدليل الثالث:

يجاب عن هذا الاستدلال بنحو ما أجيب عن الاستدلال السابق.

= للإسماعيلي (٥٥)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيبي (٣/ ٢٦٩)، كتاب التوحيد لابن منده (٣/ ٣٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٤١٢ - ٤١٣)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (١/ ١٨٧)، (٢١٥).

(١) انظر: الإبانة للأشعري (١٨، ٢٢، ١٢٠ - ١٢٥)، مقالات الإسلاميين له (٢١١)، (٢٩٠).

(٢) انظر هذه الأقوال في تفسير القرطبي (٢/ ٨٤).

(٣) انظر: المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ت: إمام حنفي (٥١ - ٥٢)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٢٧)، دفع شبه التشبيه (١١٣)، التفسير الكبير للرازي (٤/ ٢١)، (٢٩/ ٩٣)، أساس التقديس له (٩٣)، إيضاح الدليل (١٢١).

فهذه الآية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: ٨٨] - سواء فسرت بأن كل شيء هالك إلا الله.

أو قيل فيها: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجه الله، كما هما قولان عند السلف^(١) - فإنها لا تدل على نفي صفة الوجه عن الله، بل إنما تدل على إثباتها، فإن مثل هذا التعبير (إطلاق الصفة وإرادة الموصوف) لا يصح إلا مع ثبوت أصل الصفة، فلا يصح ذلك مع نفي حقيقة الوجه عن الله، فانقلب دليلهم عليهم^(٢).

ولهذا، فقد كانت هذه الآية مما استدل به أئمة السنة على إثبات الوجه لله^(٣).

قال الشيخ محمد خليل هراس: «وَقَوْلُهُ: ﴿وَيَبِّئْ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَن: ٢٧]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: ٨٨]، تَضَمَّنَتْ هَاتَانِ الْآيَاتَانِ إِثْبَاتَ صِفَةِ الْوَجْهِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ...»

واستدلَّت المعطلة بهاتين الآيتين على أن المراد بالوجه الذات؛ إذ لا خصوص للوجه في البقاء وعدم الهلاك.

ونحن نعارض هذا الاستدلال بأنه لو لم يكن لله عز وجل وجهٌ على الحقيقة لما جاء استعمال هذا اللفظ في معنى الذات؛ فإن اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل في معنى آخر إلا إذا كان المعنى الأصلي ثابتاً للموصوف، حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم إلى لازمه.

على أنه يمكن دفع مجازهم بطريق آخر؛ فيقال: إنه أسند البقاء إلى

(١) انظر: تفسير الطبري (١٩/٦٤٣)، تفسير البغوي (٦/٢٢٨)، تفسير القرطبي (١٣/

٣٢٢)، تفسير ابن كثير (٦/٢٦١).

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٣٥٦ - ٣٥٧).

(٣) انظر: كتاب التوحيد لابن منده (٣/٣٦)، لوامع الأنوار للسفاري (١/٢٢٦).

الوجه، ويلزم منه بقاء الذات؛ بدلاً من أن يقال: أطلق الوجه وأراد الذات^(١).

فلا بد - في هذا المقام - من التفريق بين أمرين، بين قول النفاة: إن الوجه هو الذات، وبين القول بأن الوجه صفة ثابتة لله، لكنها أطلقت وأريد بها الذات، إذ القول الأول يتضمن إنكار هذه الصفة، والقول الثاني يتضمّن إثباتها، وأن الذات تابعة للوجه.

قال شيخنا ابن عثيمين رحمته الله: «فإن قيل: ما المراد بالوجه في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: ٨٨]؟ إن قلت: المراد بالوجه الذات، فيُخشى أن تكون حَرَفَتْ، وإن أردت بالوجه نفس الصفة أيضًا وقعت في محذور - وهو ما ذهب إليه بعض من لا يقدرون الله حق قدره، حيث قالوا: إن الله يفنى إلا وجهه^(٢) - فماذا تصنع؟!»

فالجواب: إن أردت بقولك: إلا ذاته، يعني: أن الله تعالى يبقى هو نفسه مع إثبات الوجه لله، فهذا صحيح، ويكون هنا عبر بالوجه عن الذات لمن له وجه.

وإن أردت بقولك: الذات: أن الوجه عبارة عن الذات بدون إثبات الوجه، فهذا تحريف وغير مقبول.

وعليه فنقول: ﴿إِلَّا وَجْهَهُ﴾، أي: إلا ذاته المتصفة بالوجه، وهذا ليس فيه شيء؛ لأن الفرق بين هذا وبين قول أهل التحريف أن هؤلاء يقولون: إن المراد بالوجه الذات؛ ولا وجه له، ونحن نقول: المراد بالوجه الذات؛ لأن

(١) شرح العقيدة الواسطية لهراس (١١٣ - ١١٤).

(٢) نُسِبَ هذا القول إلى فرقة (البنانية) من غلاة فرق الرافضة، انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين للرازي (٥٧).

له وجهًا، فعبر به عن الذات»^(١).

الدليل الرابع:

استدل بعضهم بقوله تعالى - على لسان إخوة يوسف - : ﴿أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَهُ أَيَّامَكُمْ﴾ [يوسف: ٢٩].

قالوا: المراد بهذا أن يخلو لهم أبوهم، ويقبل عليهم إقبالةً واحدة، ولا يلتفت إلى غيرهم، فمرادهم بوجه أبيهم: نفس أبيهم وذاته، فعبر بالوجه، وأراد الذات، فيدل على أن قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا وَجْهَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلْدِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٧] أي: ذات ربك^(٢).

قلب الدليل الرابع:

استدلال المعطلة بأية يوسف هو استدلال عليهم لا لهم؛ لأن يعقوب ﷺ له وجه حقيقي، وأبناء يعقوب ﷺ وإن كان مرادهم لازم صفة الوجه، وهو أبوهم، إلا أن التعبير بالشيء وإرادة لازمه يدلُّ من باب أولى على ثبوت ذلك الشيء، فلا يصح بحال إثبات اللازم ونفي أصله (الملزوم)، فهكذا قول إخوة يوسف ﷺ، لا يصح أن نقول فيه إنهم أرادوا إقبال أبيهم عليهم ورعايته لهم مع نفي وجه الأب عنه، بل كلامهم متضمن لإثبات الوجه لأبيهم، والتعبير عن الشيء بأشرف أوصافه أو بأحدها صحيح سائغ في كلام العرب، إلا أنه يدل من باب أولى على إثبات ذلك الوصف، ولا يصح هذا التعبير أبداً مع نفي ذلك الوصف عن الموصوف^(٣).

(١) شرح العقيدة الواسطية: للشيخ العثيمين (١/٢٩٠ - ٢٩١).

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري (٢/٤٢١)، الرد على منكر صفتي الوجه واليد، لسعيد الغامدي (٤٧ - ٤٨).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة (٤/١٢١٨)، الرد على منكر صفتي الوجه واليد، لسعيد الغامدي (٥٧ - ٥٨).

هذه أشهر حجج النفاة على تعطيل صفة الوجه عن الله، وغالب استدلالاتهم الأخرى راجعةً إلى ما ذُكر من إطلاق الوجه وإرادة الذات، فتوهموا أنها دالة على أن الوجه هو الذات، مع نفي حقيقة الوجه، والحق أنها دالة على إثبات الوجه، وإن كان قد عُبر به عن الذات، وبه تنقلب حججهم عليهم على ما تقدم تفصيله، والله أعلم.



□ المطلب الرابع □

قلب الأدلة على المخالفين في صفة اليمين لله تعالى.

الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة، وأدلتهم في صفة اليمين لله تعالى.

صفة اليمين هي من الصفات التي ثبتت لله تعالى بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فأهل السنة والجماعة يقرُّون بأن الله تعالى يدين مختصين به، وهما صفتان ذاتيتان له كما يليق بجلاله، وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون سائر البشر والملائكة وغيرهم، وأنه سبحانه يقبض الأرض، ويطوى السماوات بيده اليمنى، كما صحت بذلك الأحاديث والأخبار^(١)

(١) انظر حول إثبات هذه الصفة عند أهل السنة: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٠ - ٢٩٩)، الرد على الجهمية له (٢٠١)، الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٦ - ٢٨)، التوحيد لابن خزيمة (١/ ٦٠، ١١٨ - ٢٠٠)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/ ٣١٦ - ٣١٧)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأنيوبي (٣/ ٢٧٠ - ٣١٥)، الشريعة للآجري (٣/ ١١٧٧ - ١١٨٥)، الرد على الجهمية لابن منده (٣٤ - ٤٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٤١٢ - ٤٢٢)، تفسير البغوي (٣/ ٧٦)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة لأصبهاني (١/ ٢٠١ - ٢٠٧)، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (١٦١ - ١٦٤)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي (١/ ٩٩، ١٣٦) (٢/ ٦٢٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٣٦٥) (٦/ ٣٦٢)، بيان تليس الجهمية (١/ ٣٩ - ٤١)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٤٠ - ٢٤١).

وقد وافق أهل السنة في إثبات صفة اليدين لله: متقدمو الأشاعرة، كالأشعري، والباقلاني، والبيهقي، وغيرهم^(١).

- أدلة صفة اليدين

لقد تواترت الأدلة المثبتة لصفة اليدين لله، حيث «ورد لفظ (اليد) في القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من مائة موضع، وروداً متنوعاً متصرفاً فيه، مقروناً بما يدلُّ على أنها يد حقيقيَّة»^(٢)، فمن أدلة الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

٢- وقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

٣- وقوله: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾ [ص: ٧٥].

وأما السنة فقد تواترت الأحاديث في ذكر صفة اليدين لله^(٣)، وتنوعت دلالاتها وألفاظها المحققة لها^(٤)، فمن ذلك:

(١) انظر: الإبانة للأشعري (٢٢، ١٢٥)، رسالة إلى أهل الشغل له (٢٢٥)، الاعتقاد للبيهقي (٧١، ٨٨)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٩٥ - ٢٩٦)، الإرشاد للجويني (١٥٥)، شرح المواقيف (٣/١٤٥)، شكايه أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة للقسيري - ضمن طبقات الشافعية الكبرى - (٣/٤٠٥) وكذلك: مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/٩٧١).

(٢) مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/٩٤٨).

(٣) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٤٦).

(٤) انظر سياق بعض هذه الأحاديث في: التوحيد لابن خزيمة (١/١١٨ - ١٩٤)، الشريعة للأجري (٣/١١٧٧ - ١١٨٥)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/٢٧٠ - ٣١٥)، الرد على الجهمية لابن منده (٣٤ - ٤٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكاني (٣/٤١٢ - ٤٢٢)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة لأصبهاني (١/٢٠١ - ٢٠٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٧٠ - ٣٧٢)، وقد أفرد فيها الإمام الذهبي مصنفاً بعنوان: (إثبات صفة اليد لله سبحانه) طبع بتحقيق د: عبد الله البراك.

٤- قوله ﷺ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عِزٍّ وَجَلٍّ، وَكَلَّمْنَا يَدَيْهِ يَمِينًا، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ، وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وُلُّوا»^(١).

٥- وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال النبي ﷺ: «تَكُونُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْرَةً وَاحِدَةً، يَتَكَفَّرُهَا الْجَبَّارُ بِيَدِهِ كَمَا يَكْفَأُ أَحَدَكُمْ خُبْرَتَهُ فِي السَّفَرِ نَزْلًا لِأَهْلِ الْجَنَّةِ»^(٢).

٦- وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ يَمِينَ اللَّهِ مَلَأَى، لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ، سَحَاءُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، فَإِنَّهُ لَمْ يَنْقُصْ مَا فِي يَمِينِهِ، وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الْقَيْضُ، أَوْ الْقَبْضُ، يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ»^(٣).

فكل هذه الأدلة وغيرها شاهدة على إثبات اليمين لله، «واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم المراد بها: إثبات صفة ذاتية للموصوف، لها خصائص فيما يقصد بها، وهي حقيقة في ذلك، كما ثبت في معارفهم الصفة التي هي القدرة، والصفة التي هي العلم، وكذلك سائر الصفات من الوجه والسمع والبصر والحياة وغير ذلك، وهذا هو الأصل في هذه الصفة، وأنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها - مما يقال على سبيل المجاز - إلا بقريئة تدل على ذلك، فأما مع الإطلاق فلا»^(٤).

كما أن أهل السنة والجماعة - من الصحابة ومن بعدهم - قد أجمعوا

(١) أخرجه مسلم (١٤٥٨/٣) ح (١٨٢٧).

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٨٩/٥) ح (٦١٥٥)، ومسلم (٢١٥١/٤) ح (٢٧٩٢).

(٣) أخرجه البخاري (٢٦٩٩/٦) ح (٦٩٨٣)، ومسلم (٦٩١/٢) ح (٩٩٣).

(٤) قاله ابن الزاغوني في الإيضاح (٢٨٤)، ونقله ابن تيمية كما في بيان تليس الجهمية - طبعة المجمع (١/٢٦٠).

على إثبات هذه الصفة له تعالى^(١).

الفرع الثاني: بيان مذاهب المخالفين في صفة اليمين لله، وذكر أدلتهم، وقلبها.

المسألة الأولى: بيان مذاهب المخالفين في صفة اليمين لله

لقد ذهب عامة طوائف المعطلة - من الجهمية والمعتزلة والماتريدية ومتأخري الأشعرية - إلى نفي صفة اليمين عن الله، حيث صرفوها عن حقيقتها إلى معانٍ مبتدعة اخترعوها، وحرفوا نصوص صفة اليمين إليها.

وأشهر ما قالوه في ذلك: إن اليد هي القدرة^(٢).

وقال بعضهم: يد الله: هي نِعْمُهُ، وهو المشهور عن الجهمية والمعتزلة، وقال به بعض الأشعرية^(٣).

- (١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري (٢٢٥)، التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٦/٣)، وفي نفس المجموع (١٧٤/٤).
- (٢) انظر: كتاب العدل والتوحيد للقاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٠٧/١)، الخصائص لابن جني (٢٤٩/٣)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي (٢٤٥)، الإرشاد للجويني (١٥٥)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري (١١٣)، تبصرة الأدلة للنسفي (١٣١/١)، تفسير العز بن عبد السلام (٩٠/٣)، دفع شبه التشبيه (١١٥)، أساس التقديس (٩٨)، غاية المرام للآمدي (١٣٩)، أبقار الأفكار له (٤٥٣/١)، شرح المقاصد (١١٠/٢)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١٢٤)، شرح المواقف (٣/١٤٥)، المسامرة شرح المسامرة (٦١)، أقاويل الثقات (١٤٩ - ١٥٠)، إشارات المرام لليياضي (١٥٨).
- (٣) نسبة إلى المعتزلة الأشعري والآمدي وغيرهما، انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢٨٤، ٢٤٢/١)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٥، ١٩٥)، الإبانة له (١٨)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٢٨)، تنزيه القرآن عن المطاعن له (١١٦)، المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٨٨/١)، دفع شبه التشبيه (١١٥)، أساس التقديس للرازي (٩٨)، أبقار الأفكار للآمدي (٤٥٣/١)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١٢٤)، شرح المواقف =

فالأولون ردُّوها إلى صفة أخرى، وهي القدرة، والآخرون ردُّوها إلى مخلوق منفصل، وهو نعم الله، وهو الأوفق مع مذهب المعتزلة في الصفات^(١)، والأول مع مذهب الأشعرية في القدرة، وإن كانوا لا يمانعون من التأويل الثاني؛ لعدم معارضته لمذهبهم.

وقالت طائفة من المتكلمين: يد الله: هي القوَّة^(٢).

هذه أشهر تحريفات القوم، وكما قال الإمام الدارمي عنها: «إن هذه تفاسير مقلوبة، خارجة من كل معقول، لا يقبله إلا كل جهول»^(٣)، وقد عُلم بما سبق أن أصل هذه التحريفات قد كان منقولاً من الجهمية الأوائل، ثم ورثها عنهم المعتزلة، ولذلك كان الأشعري ومقدمو أصحابه يجعلون إنكار اليبدين لله من قول المعتزلة، ومن خصائصهم التي خالفوا بها الإجماع^(٤)، إلا أن هذا القول قد دخل فيما بعد على متجهمه الأشعرية، كالجويني ومن بعده.

- = (٣/١٤٥)، أقاويل الثقات (١٤٩)، وانظر كذلك في هذين القولين: الرد على الجهمية للدارمي (٢٠١)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيبي (٣/٣١٦)، الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٦٤ - ٣٦٥)، بيان تليس الجهمية (١/٤٠)، مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/٩٤٦).
- (١) وإن كان قد نُسب لبعض المعتزلة تفسير اليد بالقدرة، وجعل ذلك من تناقضات مذهبهم، إلا أن المشهور عنهم هو تفسيرها بالنعمة. انظر: كتاب العدل والتوحيد للقاسم الرسي الزيدي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٠٧)، الخصائص لابن جني (٣/٢٤٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٣١).
- (٢) انظر: الخصائص لابن جني (٣/٢٤٨، ٢٥٠)، تنزيه القرآن عن المطاعن (٣٤٧)، تفسير العز بن عبد السلام (٣/٩٠)، وكذا: التوحيد لابن خزيمة (١/١٩٩).
- (٣) نقض الدارمي على المريسي (١/٢٨٩).
- (٤) انظر: الإبانة للأشعري (٢٢، ١٢٥)، رسالة إلى أهل الثغر له (٢٢٥)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٩٥ - ٢٩٦).

قال العلامة ابن القيم رحمته: «إن إبطال حقيقة اليد وجعلها مجازاً هو في الأصل قول الجهمية المعطلة، وتبعهم عليه المعتزلة وبعض المتأخرين ممن ينسب إلى الأشعري، والأشعريُّ وقدماء أصحابه يردُّون على هؤلاء، ويبدعونهم، ويثبتون حقيقة اليد»^(١).

● المسألة الثانية: بياح أدلة المخالفين في نفي صفة اليدين.

الدليل الأول:

احتج المعطلة بما ورد في كلام العرب من إطلاق لفظ اليد مع عدم إرادة اليد الحقيقية المعروفة، بل أريد بها النعمة أو القدرة، وذلك كقول القائل: (فلان عليّ يدٌ لا أطيع شكرها)، أي: له علي منةٌ ونعمة، فأطلقت اليد، وأريد بها النعمة، من باب إطلاق السبب على المُسبَّب^(٢).

وكذلك قول القائل: (هذه البلدة في يد السلطان)، وقوله: (أمري بيدك)، و: (فلان بيده الأمر والنهي)، و: (بيده الملك)، فأطلقت اليد في هذه السياقات وأريد بها: القدرة^(٣).

فكان ذلك دليلاً - عندهم - على حمل يد الله على معنى النعمة أو القدرة، لا على اليد الحقيقية.

قلب الدليل الأول:

قبل الكلام على قلب هذا الدليل، لا بد من الإشارة إلى مسألة مهمة، ألا وهي: أن إطلاق اليد في اللغة على معنى القدرة أو النعمة هو مما تُسلم

(١) مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/ ٩٧٠ - ٩٧١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٨)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١٢٤).

(٣) انظر: كتاب العدل والتوحيد للقاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٧ -

١٠٨)، غاية المرام للأمدى (١٣٩)، إيضاح الدليل (١٢٤).

بجوازه في بعض السياقات، كقولهم: لفلان علي يد، وكقول عروة بن مسعود لأبي بكر رضي الله عنه: «أَمَّا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَا يَدٌ كَانَتْ لَكَ عِنْدِي لَمْ أَجْزِكَ بِهَا لِأَجْبَتِكَ»^(١)، أراد: لولا نعمة^(٢)، وغير ذلك من الشواهد.

ولكنها هنا أمران:

الأمر الأول: إذا سُئِمَ أن هذا الحمل جائز، فالشأن ليس في مجرد جوازه، بل الشأن في تعيينه ووجوبه، فإن غاية شواهدهم اللغوية أن تُبيِّن جواز هذا الحمل في بعض السياقات، ليس فيها ما يوجب هذا الصرف عن الظاهر في كل سياق، خصوصاً وأنهم يصرحون أن هذه المعاني (القدرة والنعمة ونحوها) ليست هي مفهوم اليد على الحقيقة، بل على المجاز^(٣)، فيعود السؤال: ما الذي سَوَّغَ وأجاز صرفها عن الحقيقة إلى المجاز، فضلاً عن أن يكون قد أوجب ذلك؟!

ليس عند القوم جواب إلا الالتجاء إلى طواغيتهم البدعية الفلسفية، التي نصبوها مصادر للتشريع، يعظمونها بما لا يعظمون به شرع الله ووحيه، كحجة نفي التركيب والتجسيم^(٤)، والافتقار والتشبيه، ونحوها مما تقدم بيانه وإبطاله وقلبه، وببطلانه يثبت وجوب إبقاء اليد على حقيقة معناها كما يليق به تعالى، فذلك هو الأصل، هذا الأمر الأول.

والأمر الثاني: أنه على التسليم بأن حمل اليد على القدرة والنعمة جائز في بعض السياقات، فإن هذا لا يلزم منه جوازه في كل سياق، فلو صح حمل قولهم: (لفلان علي يد) على معنى النعمة فلا يعني أن (اليد) إذا

(١) أخرجه البخاري (٩٧٦/٢) ح (٢٥٨١).

(٢) انظر: فتح الباري (٣٤٠/٥).

(٣) انظر: أساس التقديس (٩٨)، إيضاح الدليل (١٢٤).

(٤) انظر: إيضاح الدليل (١٢٤).

وردت في أي مورد جاز حملها على نفس ذلك المحمل، فقول القائل مثلاً: كتبت الكتاب بيدي، لا يسوغ حمل اليد فيه على ما حملناها في الجملة الأولى، بل اليد هنا تُحمل على معنى اليد الحقيقية، ولا تصرف عن الحقيقة إلا لقرينة موجبة في سياق دالٍّ على ذلك.

إذا تقرر هذا فإن (اليَد) الواردة في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] هي مما يمتنع حمله على معنى النعمة أو القدرة، فإن هذا السياق المُعَيَّن - المتضمن إضافة الفعل إلى ذات الله، وتعدية الفعل إلى اليد، وتثنية اليد، ثم إدخال الباء على اليد - لم يعهد عن العرب استعماله في غير اليد الحقيقية، بل هذا نصٌّ صريح لا يحتمل المجاز بوجه، فلا يسوغ عندها أبداً حمله على النعمة أو القدرة، «فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب»^(١).

وقد ذكر الإمام ابن القيم أن من أنواع التأويل الباطل: «ما لم يحتمله اللفظ بِبُيُوتِهِ الخاصّة - من تثنية أو جمع - وإن احتمله مفرداً، كتأويل قوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] بالقدرة»^(٢).

وبيان ذلك: أن العرب تطلق لفظ الواحد على الجمع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾ [العصر: ٢] والمراد جنس البشر. وقد تطلق لفظ الجمع وتريد به الواحد.

وقد تطلق لفظ الجمع وتريد به الاثنين، كقوله: ﴿إِنْ نُنَوِّبْ إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التخريم: ٤].

(١) الصواعق المرسله (١/١٩٣)، وانظر: نفس المرجع (١/٢٧٠)، ومختصره (٣/٩٥٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٦٥)، بيان تليس الجهمية (١/٤٠).

(٢) الصواعق المرسله (١/١٨٨)، وانظر: مختصر الصواعق المرسله - ت. د. العلوي (٣/٩٤٧).

ولكن لم يعهد عن العرب قط أن أطلقت لفظ الواحد في الاثنين، ولا لفظ الاثنين في الواحد؛ وذلك «لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها، لا يتجوز بها، ولا يجوز أن يقال: (عندي رجل) ويعني رجلين، ولا: (عندي رجلان) ويعني به الجنس؛ لأن اسم الواحد يدل على الجنس، والجنس فيه شياع، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس، والجنس يحصل بحصول الواحد.

فقوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد. ولا يجوز أن يراد به النعمة؛ لأن نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يُعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة الشنية^(١).

وقد قرر هذا المعنى الإمام أبو سعيد الدارمي رحمته الله بقوله: «قد يجوز للرجل أن يقول: (بنيت داراً) أو: (قتلت رجلاً)... وإن لم يتول شيئاً من ذلك بيده، بل أمر البناء بينائه.. والقاتل بقتله.. فمثل هذا يجوز على المجاز الذي يعقله الناس بقلوبهم على مجاز كلام العرب.

وإذا قال: (كتبت بيدي كتاباً)، كما قال الله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ أو قال: (وزنت بيدي).. كان ذلك تأكيداً ليديه دون يدي غيره.

ومعقول المعنى عند العقلاء كما أخبرنا الله أنه خلق الخلائق بأمره.. فلما قال: خلقت آدم بيدي علمنا أن ذلك تأكيد ليديه، وأنه خلقه بهما مع أمره وإرادته، فاجتمع في آدم تخليق اليدين نصاً والأمر والإرادة،

(١) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٦٥ - ٣٦٦)، وانظر: الرد على الجهمية للدارمي (٢٠٢)، التوحيد لابن خزيمة (١/١٩٧)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطه - ت: الأنيوبي (٣/٣١٦)، الحججة في بيان المحجة (٢/٢٧٧)، الصواعق المرسله (١/٢٦٦ - ٢٦٩)، أقاويل الثقات (١٥١).

ولم يجتمعا في غيره من الروحانيين»^(١).

وقال أبو الحسن الأشعري: «وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: (عملت كذا بيدي) ويعني به: النعمة، وإذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهوماً في كلامها، ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: (فعلت بيدي) ويعني: النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدِي﴾ النعمة.

وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: (لي عليه يد) بمعنى: لي عليه نعمة، ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها دافع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة؛ إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد: النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها، وأن لا يُثبِتَ اليد نعمة من قبلها؛ لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالى: ﴿بِيَدِي﴾ نعمتي فليس المسلمون على ما ادعى متفقين، وإن روجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل: (بيدي) يعني: نعمتي، وإن لجأ إلى وجه ثالث سأله عنه، ولن يجد له سبيلاً»^(٢)، ثم استمر في إبطال هذا القول عليهم من جهة اللغة، هذا مع ما قرره من أن (اليد) قد تأتي في اللغة بمعنى النعمة، وأن جمع يد النعمة: أيادٍ، وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذَّارِيَات: ٤٧]، بينما جمع اليد التي هي صفة: أيدي، فاليد التي في قوله: ﴿بِيَدِي﴾ يمتنع حملها على معنى النعمة في اللغة^(٣).

فعلم بهذا أن تفسير اليد الواردة في قوله: ﴿بِيَدِي﴾ بالنعمة أو القدرة -

(١) نقض الدارمي على المرسي (١/٢٣٩ - ٢٤٠).

(٢) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (١٢٦ - ١٢٨)، وانظر: نفس المرجع (١٣٣)، (١٤٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٣٠)، وانظر: تمهيد الأواطل (٢٩٧)، أقاويل الثقات (١٥١).

أو أي معنى غير اليد الحقيقية - هو تفسير ممتنع من جهة اللغة في هذا السياق، فضلاً عن الشرع، حتى ولو كانت اليد تأتي بتلك المعاني في سياقات أخرى، وكما قال الإمام الدارمي رحمته الله: «ولا يجوز لك أيها المريسي أن تنفي اليد التي هي اليد لما أنه وجد في فرط كلام العرب أن اليد قد تكون نعمة وقوة، ولكن هذا في سياق الكلام معقول، وذلك في سياق الكلام معقول، فَلَمَّا قال الله عز وجل: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ استحال فيهما كل معنى إلا اليدين.. فليس من ذكر هذه الأيدي إلا ذلك في سياق الكلام معقول، والشاهد بتفسيرها ينطق في نفس كلام المتكلم، فإن صرفت منه معنى مفهوماً إلى غير مفهوم استحال»^(١)، وبهذا يتحقق إبطال هذا الدليل، بل به يتحقق إبطال غالب أدلتهم في هذه الصفة^(٢).

وهذا التقرير مقول كذلك في بقية الأدلة على صفة اليدين لله، فإنها لا تقبل التأويل إلى معنى القدرة أو النعمة، كقوله ﷻ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكَلَّمَا يَدَيْهِ يَمِينٌ»^(٣).

وقوله: «يَطْوِي اللهُ عَزَّ وَجَلَّ السَّمَاوَاتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِيَدِهِ الْيُمْنَى، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ الْجَبَّارُونَ، أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ. ثُمَّ يَطْوِي الْأَرْضِينَ بِشِمَالِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ الْجَبَّارُونَ، أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ»^(٤).

وكذا قوله: «إِنَّ يَمِينَ اللهِ مَلَأَى، لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةً، سَحَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ.. وَيَبِيدُهُ الْأُخْرَى الْفَيْضُ، أَوْ الْقَبْضُ، يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ»^(٥).

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٩٠ - ٢٩١).

(٢) وانظر بقية أوجه الإبطال لتأويلات المبتدعة لصفة اليد في: مختصر الصواعق المرسله

- ت: د. العلوي (٣/ ٩٤٦ - ٩٩٢).

(٣) أخرجه مسلم (٣/ ١٤٥٨) ح (١٨٢٧).

(٤) أخرجه مسلم (٤/ ٢١٤٨) ح (٢٧٨٨).

(٥) تقدم تخريجه، وهو في الصحيحين.

وفي حديث ابن عمر مرفوعاً: «يَأْخُذُ اللهُ عِزَّ وَجَلِ سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِيهِ بِيَدَيْهِ، فيقول: (أنا الله) - وَيَقْبِضُ أَصَابِعَهُ وَيَبْسُطُهَا - (أنا المَلِكُ) حتى نَظَرْتُ إِلَى الْمُنْبَرِ يَتَحَرَّكُ مِنْ أَسْفَلِ شَيْءٍ مِنْهُ، حتى إني لأَقُولُ: أَسَاقِطُ هُوَ بِرَسُولِ اللهِ ﷺ»^(١).

فالنبي ﷺ قد جعل يمد يديه ويبسطهما، تحقيقاً للصفة، لا تشبيهاً لها^(٢).

فحمل (اليد) و (اليمين) و (الشمال) و (الكف) و (الأصابع) في هذه النصوص - وغيرها^(٣) - على معنى القدرة أو النعمة هو مما لا تحتمله اللغة بحال، فإن يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ (اليد)، ولا يتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية، فلا يقال فيها (كف)، لا للنعمة ولا للقدرة، ولا (أصبع) و (أصابع) ولا (يمين) و (شمال) وهذا كله ينفي أن تكون اليد يد نعمة أو قدرة^(٤).

وكذلك فإن اقتران ألفاظ (الطيِّ باليمين) و (القبض) و (البسط) و (الإمساك) باليد واليمين لله، وتقليب القلوب بأصابعه، وجعل السماوات على إصْبَعٍ، وَالْأَرْضِينَ عَلَى إصْبَعٍ، وَالشَّجَرِ عَلَى إصْبَعٍ، وَالْمَاءِ وَالثَّرَى عَلَى إصْبَعٍ، وَسَائِرِ الْخَلَائِقِ عَلَى إصْبَعٍ^(٥)، وذكره لإحدى اليدين، ثم قوله: «بيده الأخرى»^(٦)، كل هذه القرائن هي مما يُعَيِّنُ حقيقة معنى اليد - على ما يليق

(١) أخرجه مسلم (٢١٤٨/٤) ح (٢٧٨٨).

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٩٤٨/٣).

(٣) ساق ابن القيم كثيراً منها، كما في: الصواعق المرسله (١/٢٧٠ - ٢٨٦)، وفي مختصره (٣/٩٤٧ - ٩٤٩).

(٤) انظر: مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/٩٥٣، ٩٩٠).

(٥) كما في حديث ابن مسعود مرفوعاً عند البخاري (٤/١٨١٢) ح (٤٥٣٣)، ومسلم (٤/٢١٤٨) ح (٢٧٨٦).

(٦) تقدم تخريجه، وهو في الصحيحين.

بالله - ويجعلها نصّاً في مرادها، ويمنع حملها على المجاز، فيكون قولهم تحريفاً بالنصوص ولعياً^(١).

وهذا بخلاف اليد المجازية التي يراد بها النعمة أو القدرة، فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على إرادة حقيقة اليد - كما اقترن باليد المضافة إلى الله تعالى - بل يقترن بها ما يدل على إرادة المجاز، وذلك من مثل الأمثلة التي ضربها المعطلة في استدلالهم السالف، كقولهم: (له عندي يد) و (أنا تحت يده)، وأما إذا قيل: (قبض بيده) و (أمسك بيده) و (خلق بيديه) فهذا لا يكون إلا حقيقة^(٢).

وأختم هذا الوجه بقول الإمام عبد العزيز المكي الكناني رحمته الله في رده على الجهمية: «زعم الجهمي أن يد الله نعمته، فبدّل قولاً غير الذي قيل له، فأراد الجهمي أن يبذل كلام الله إذ أخبر الله أن له يداً بها ملكوت كل شيء، فبدّل مكان (اليد): (نعمة)، وقال: العرب تسمي اليد نعمة، قلنا له: العرب تسمي النعمة يداً، وتسمي يد الإنسان يداً، فإذا أرادت يد الذات جعلت على قولها علماً ودليلاً يعقل بها السامع عنها أنها أرادت يد الذات، وإذا أرادت يد النعمة جعلت على قولها علماً ودليلاً يعقل السامع كلامها أنها تريد باليد النعمة، ولا تجعل كلامها مشتبهاً على سامعه، ومن ذلك قول الشاعر:

ناولت زيدا بيدي عطيةً يرعى بها زمناً كناناً مخصباً
فدلّ بهذا القول على يد الذات بالمناولة وبالياء حين قال (بيدي)،
فجعل الياء استقصاءً للعدد حين لم يكن له غير يدين... [إلى أن قال:] أخبر

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٢٤٣ - ٢٥٥، ٢٨٨)، التوحيد لابن خزيمة (١٩٧/١)، مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (٣/٩٤٧ - ٩٥٧، ٩٨٤ - ٩٩٠).

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (٣/٩٥٠).

سبحانه عن يديه أنهما يدان، لا ثلاثة، وجعل الياء استقصاء للعدد حين قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيْكَ﴾ [ص: ٧٥]، فدلَّ على أنهما يدا^(١) الذات، لا يتعارف العرب في لغاتها ولا أشعارها إلا أن هاتين اليدين يدا الذات لاستقصاء العدد بالياء، وأما أنعم الله فهي أكثر وأعظم من أن تُحصَر وتُعدَّ^(٢).

ومن هنا يعلم أن اختلاف السياق بين اليد المضافة إلى الله تعالى، واليد التي مثلوا بها يدل على أن اليد التي أضيفت إلى الله تعالى يدٌ حقيقية تليق بجلاله.

وهذا هو الوجه الأول من قلب هذا الدليل.

والوجه الثاني من قلب الدليل عليهم:

أن ما ذكروه من الأمثلة وغيرها مما أريد به يد القدرة والنعمة لا يعرف في اللغة استعمالها إلا في حقٍّ من له يدٌ حقيقية، وتتبع أمثلتهم التي أوردوها - وغيرها مما نقل عن العرب - هو مما يشهد، فإن اليد المضافة إلى الحي إما أن تكون حقيقية، أو مستلزمة لليد الحقيقية، وأما إضافتها إلى من هو حيٌّ وليست له يدٌ حقيقية فهذا لا يُعرف البتة^(٣).

«وسرُّ هذا: أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف لمَّا كان باليد، وهي

(١) في الأصل: (يدي الذات)، والصواب المثبت.

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للكتاني، بواسطة: مختصر الصواعق المرسله (٣/ ٩٧١ - ٩٧٤).

(٣) وقد تتبع الإمام ابن القيم كثيراً من الأمثلة - مما ذكره المتكلمون ومما لم يذكره - مما استعملت فيه اليد بغير معناها الحقيقي، وبين أن هذا التعبير لم يأت - مُضافاً إلى حيٍّ - إلا كان مما ثبتت له اليد الحقيقية، فانظر: مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/ ٩٥٩ - ٩٦٨).

التي تباشره، عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد، حتى يصلح استعمالها في مجرد القوة والنعمة والإعطاء، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيما يكون باليد، فثبوت هذا الاستعمال المجازي من أدلّ الأشياء على ثبوت الحقيقة^(١). وبذلك ينقلب عليهم هذا الاستدلال مرة أخرى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «إنهم إذا قالوا: (بيده الملك)، أو: (عملته يداك) فهما شيان: أحدهما: إثبات اليد.

والثاني: إضافة الملك والعمل إليها.

والثاني يقع فيه التجوّز كثيراً، أما الأوّل فإنهم لا يُطلقون هذا الكلام إلا لجنسٍ له يد حقيقة، ولا يقولون: (يد الهوى)، ولا: (يد الماء)، فهب أن قوله: (بيده الملك) قد عُلم منه أن المراد (بقدرته)، لكن لا يُتجوّز بذلك إلا لمن له يد حقيقة^(٢).

وهذا الوجه من القلب قد أشار إليه الإمام عثمان الدارمي رحمته الله، فإنه لما ذكر استدلال بشر المريسي وقياسه الشنيع حيث قال: «أليس يقال لرجلٍ مُقَطَّع اليدين من المنكبين إذ هو كفر بلسانه: (إن كفره ذلك بما كسبت يداه) وإن لم يكن كفره بيديه»^(٣).

فبيّن الإمام الدارمي أن قول بشرٍ هذا متضمن أشنع التشبيه لله بخلقه، بل للناقضين من خلقه، حيث شَبَّهه بالشخص المقطوع، وهذا قلب لدليل التشبيه عليهم، فإنهم إنما نفوا اليد هرباً من التشبيه بزعمهم^(٤)، ثم قلب الإمام

(١) مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (٣/٩٥٩).

(٢) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٧٠).

(٣) نقض الدارمي على المريسي (١/٢٣٥).

(٤) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٢٣٥).

الدارمي الدليل مرّة أخرى مبيّناً أن مثاله المضروب لا يكون إلا لمن كان من ذوي الأيدي الحقيقية، فقال: «ويلك، إنما يقال لمن كفر بلسانه وليست له يدان: (ذلك بما كسبت يداه) مثلاً معقولاً يقال ذلك للأقطع وغير الأقطع من ذوي الأيدي، غير أنه لا يُضرب هذا المثل ولا يقال ذلك إلا لمن هو من ذوي الأيدي، أو كان من ذوي الأيدي قبل أن تُقطعاً، والله بزعمك لم يكن قط من ذوي الأيدي، فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذوي يدين أو لم يك قط ذا يدين: (إن كُفّره وعمّله بما كسبت يداه)، وقد يجوز أن يقال: (بيد فلان أمري، ومالي) و: (بيده الطلاق، والعناق، والأمر) وما أشبهه وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كُفّه، بعد أن يكون المضاف إلى يده من ذوي الأيدي، فإن لم يكن المضاف إلى يده من ذوي الأيدي يستحيل أن يقال: (بيده شيء من الأشياء)... فلذلك يجوز أن يقال للأقطع إذا كفر بلسانه: (إنه بما كسبت يداه)؛ لأنه كان من ذوي الأيدي، قُطعتا أو كانتا معه»^(١).

ثم ذكر احتجاجهم الآخر بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْقُوا الَّذِي يَبْدُوهُ عُقْدَةٌ أَلْتَكَاخُ﴾ [البقرة: ٢٣٧] ويمثل قولهم في الأمثال: (يداك أوكتا وفوك نفخ)، مع أن العقدة بعينها ليست موضوعة في كفه، فدل على أن (يد الله) ليست على الحقيقة كذلك.

فقلب عليه الدارمي ذلك بقوله: «وكذلك الحجّة عليك فيما احتججت به أيضاً في نفي يدي الله عنه أنه عندك كقول الناس في الأمثال: (يداك أوكتا وفوك نفخ)، وكقول الله ﴿يَبْدُوهُ عُقْدَةٌ أَلْتَكَاخُ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فادّعت أن العقدة بعينها ليست موضوعة في كفه، ويجوز أن يقال ذلك في الكلام.

فقلت لك: أجل - أيها الجاهل - هذا يجوز لما أن الموصوف بهما

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٢٣٥ - ٢٣٧).

من ذوي الأيدي، فلذلك جاز، ولولا ذلك لم يَجُزْ، ولو لم يكن الذي بيده عقدة النكاح، ولا للمؤكبي ولا للنافخ يدان أو لم يكونوا من ذوي الأيدي - كمعبودك في نفسك - لم يجوز أن يقال: (بيده).

ولو لم يكن لله تعالى يدان بهما خلق آدم.. لم يجوز أن يقال: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، و: ﴿إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٣]، و: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، للمذهب الذي فسرنا، فإن كنت لا تحسن العربية، فسل من يحسنها ثم تكلم^(١).

هذا حاصل الكلام في استدلالهم وقلبه، وإنما بسطت القول فيه لأن غالب احتجاجاتهم في نفي صفة اليد راجعة إليه، فبيانه يزول لبسها، وينقلب مأخذها.

الدليل الثاني:

احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] على أن المراد باليد: النعمة، لا اليد الحقيقية.

يقول الرازي مبيناً وجه الاستدلال: «وأما قوله تعالى حكاية عن اليهود أنهم قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ فاليد هنا بمعنى النعمة، والدليل عليه: أن اليهود إما أن يقال بأنهم مقرون بإثبات الخالق، أو يقال بأنهم منكرون له. فإن أقروا به، امتنع أن نقول إن خالق العالم جُعِلَ مغلولاً مقهوراً، فإن ذلك لا يقوله عاقل.

وإن أنكروه لم يكن للقول بكونه مغلولاً فائدة.

فثبت أن المراد: أنهم كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوسة عن

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٢٣٨ - ٢٣٩).

الخلق، ممنوعة عنهم، فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة^(١).

قلب الدليل الثاني:

الكلام في قلب هذا الاستدلال مندرج فيما تضمن تقريره في استدلالهم السالف، وذلك أن ما أراده اليهود - عليهم لعائن الله - من نسبة البخل إلى الله بقولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ لا ينفي ثبوت اليد له، كما أن قوله تعالى - في نفس الآية - لهم: ﴿عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ لا ينفي ثبوت اليد لهم، بل يقال فيه كما تقدم: إن هذا الاستعمال - وإن أريد به الإنعام والإفضال - فإنه لم يستعمل عند العرب في حق الحي إلا إذا تحقق كونه متصفاً باليد الحقيقية، فكانت الآية دالة على ثبوت حقيقة اليد لله.

فالآية منقلبة عليهم، متضمنة ما يبطل تأويلهم، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن النعم لا تُغَلَّ، ولا يسوغ القول: بأن المراد: نعمهم مغلولة.

وقد بين ذلك إمام السنة واللغة، ابن قتيبة الدينوري رحمته الله في رده على الجهمية، حيث قال: «وفعلوا في كتاب الله أكثر مما فعل الأولون في تحريف التأويل عن جهته، فقالوا - في قول الله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ - : (إن اليد هنا النعمة)، وما ننكر أن اليد قد تتصرف على ثلاثة^(٢) وجوه من التأويل، أحدها: النعمة، والآخر: القوة من الله . . . والوجه الثالث: اليد بعينها، ولكنه لا يجوز أن يكون أراد في هذا الموضع النعمة، لأنه قال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، والنعم لا تغل، وقال: ﴿عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ معارضة بمثل ما قالوا، ولا يجوز أن يكون أراد: (عُلَّتْ نِعْمُهُمْ). ثم قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ

(١) أساس التقديس (٩٩)، وانظر: إيضاح الدليل لابن جماعة (١٢٥ - ١٢٦).

(٢) في الأصل: (ثلاث).

مَبْسُوطَتَانِ ﴿[المائدة: ٦٤] ولا يجوز أن يريد: (نعمتاه مبسوطتان)... فإن قال لنا: ما اليدان ها هنا؟ قلنا: هما اليدان اللتان تعرف الناس كذلك»^(١).

وقال الإمام ابن خزيمة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن هذه الآية: «والآية دالة أيضا على أن ذكر اليد في هذه الآية ليس معناه النعمة، حكى الله جل وعلا قول اليهود فقال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾ فقال الله عز وجل رداً عليهم: ﴿عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾، وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وبيقين يَعْلَمُ كُلُّ مُؤْمِنٍ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَرِدْ بِقَوْلِهِ: ﴿عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ أي: عُلَّتْ نعمهم، لا ولا اليهود أن نعم الله مغلوبة^(٢)، وإنما ردَّ الله عليهم مقاتلهم، وكذبهم في قولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾ وأَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ يَدَيْهِ مَبْسُوطَتَانِ يَنْفَقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^(٣).

الوجه الثاني: أن اليد في الآية قد نُثِّيت، والتثنية نصٌّ في العدد، فهي دالة على الحصر، ونِعَمُ اللَّهِ لَا تَعُدُّ وَلَا تَحْصَى، فبطل تأويلها بالنعمة، وتعين تفسيرها باليد الحقيقية.

قال الإمام ابن خزيمة رَضِيَ اللهُ رَادًّا عَلَى الْجَهْمِيَّةِ بِهَذِهِ الْآيَةِ: «إِنَّ الْجَهْمِيَّةَ مُبَدَّلَةٌ لِكِتَابِ اللَّهِ، لَا مَتَأَوْلَةٌ، قَوْلُهُ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ لَوْ كَانَ مَعْنَى الْيَدِ النِّعْمَةُ - كَمَا ادَّعَتِ الْجَهْمِيَّةُ - لَقُرِئَتْ: (بل يدها^(٤) مبسوطة)، أو: (منبسطة)؛ لأن نعم الله أكثر من أن تحصى، ومحال أن تكون نِعْمُهُ نِعْمَتَيْنِ لَا أَكْثَرَ، فَلَمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ كَانَ الْعِلْمُ مُحِيطًا أَنَّهُ ثَبَّتَ لِنَفْسِهِ يَدَيْنِ لَا أَكْثَرَ مِنْهُمَا، وَأَعْلَمَ أَنَّهُمَا مَبْسُوطَتَانِ، يَنْفَقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^(٥).

الوجه الثالث: أن اليد التي بمعنى النعمة تجمع على: (أيادي)، لا على

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة لابن قتيبة (٢٦ - ٢٨).

(٢) هكذا، والتقدير: لا ولا اليهود أرادوا بقولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]: أن نعم الله مغلوبة.

(٣) التوحيد لابن خزيمة (١/١٩٨).

(٤) هكذا، ولعل الصواب (بل يده مبسوطة).

(٥) التوحيد لابن خزيمة (١/١٩٨).

(أيدي)، فيقال: غمرتنا بأياديك البيضاء، ولا يجمع على (الأيدي) إلا اليد الحقيقية.

يقول الإمام القصاب الكرجي رحمته الله: «وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَرْفُوعَةٌ﴾ مبطل تأويل الجهمية في معنى اليد، وإعدادهم إياها مرّة نعمة، ومرّة قوّة، ونحن لا ننكر أن العرب قد تخبر عن النعمة والقوّة معاً باليد، غير أن هذا ليس موضعه، بل هو موضع اليدين المسماتين بهما دون القوة والنعمة، إذ اليد إذا كانت بمعنى النعمة جمعت على: (أيادي)، وقد قال كما ترى: ﴿عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤]، فجمعها على (الأيدي) التي لا تكون إلا جمع اليد، لا جمع النعمة، وقد ثنّى يديه، فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، فأبطل تأويل القوة، إذ كانت القوة لا تُثنّى، فالعجب لقوم لا يرضون للخالق بما رضىه لنفسه، فيزهونه بجهلهم عما ليس بتنزيهه، ويمدحونه بما هو ذم، بل داع إلى التعطيل، وتكذيب القرآن، والله المستعان»^(١).

الوجه الرابع، وهو: - كما قيل في الدليل الأول - أن هذا السياق، ولو قيل إن المراد به الإعطاء والإنعام، فإنه دالٌّ على ثبوت اليد الحقيقية لله، إذ إن مثل هذا الإطلاق لم يعهد استعماله في حقِّ حيٍّ إلا كان ذا يد حقيقية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «إن الله تعالى يدين مخصّتين به، ذاتيّتين له، كما يليق بجلاله... وإن ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، ومعنى بسطهما: بذل الجود وسعة العطاء؛ لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدّها، وتركه يكون ضمّاً لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل: هو مبسوط اليد، فهم منه يد حقيقة»^(٢).

(١) نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/٣١٧)، وانظر: الإبانة للأشعري (١٣٠).

(٢) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٦٣).

فعلم بهذه الوجوه بطلان تأويل الجهمية وأتباعهم لهذه الآية، بل كما قرر الإمام الدارمي أن تأويل هؤلاء المتجهمه أفحش من تأويل اليهود، فإن اليهود قالوا: يد الله مغلولة، وهؤلاء قالوا: يد الله مخلوقة، حيث فسروا يد الله بالنعم والأرزاق، وهي مخلوقة^(١).

وثمة وجه آخر من أوجه الاستدلال والقلب في هذه الآية، حيث استدل بها بعض المعطلة بما حاصله: أن الله قد لعن اليهود - في هذه الآية - على إثبات اليد له سبحانه، وأنهم مشبهة بذلك.

والحق أن دلالة الآية هي على النقيض من استدلال هذا المعطل، فإن الله لم ينكر على اليهود إثباتهم اليد له تعالى، وإنما أنكر عليهم ولعنهم لنسبة يده إلى النقص والعيب، فالإنكار إنما وقع على وصف يده بالغل، ولم يقع على أصل إثبات اليد له تعالى، وهذا كافٍ في الدلالة على ثبوتها، فإن القاعدة في كتاب الله أنه «كُلَّمَا حَكَى اللهُ عَنْ قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ عِدَاوَتِهِ شَيْئًا فَكَانَ كَذِبًا لَمْ يَدْعُ ذَلِكَ حَتَّى يُبَيِّنْ كَذِبَهُمْ فِيهِ، وَإِذَا حَكَى عَنْهُمْ شَيْئًا صَدَقُوا فِيهِ لَمْ يُصَدِّقْهُمْ، فَيَكُونُ قَدْ مَدَحَهُمْ وَلَمْ يَكْذِبْهُمْ؛ لِأَنَّهُمْ قَدْ صَدَقُوا، وَلَمْ يَصْدُقِ الْكَاذِبَ أَحْيَانًا»^(٢)، هذا فضلاً عن إثباته لليدين في نفس هذه الآية، مع نفي الغل الذي زعموه، وذلك بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، فالآية ناقضة لقول هذا المستدل، منقلبة عليه^(٣).

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢٩٩/١)، الرد على الجهمية له (٢٠١)، مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٩٥٩/٣).

(٢) قاله الإمام ابن بطه العكبري كما في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية - ت: الأثيوبي (٣١٥/٣).

(٣) انظر هذا الاستدلال وقلبه في: مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٩٥٧/٣)، وكذلك: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطه - ت: الأثيوبي (٣١٦/٣).

الدليل الثالث:

مما احتجوا به على تحريف اليد إلى معنى القدرة في قوله تعالى: ﴿لِيَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ما ذكره الشيرازي بقوله: «اليد هنا يد قدرة، والمراد بالثنية الواحد، كقول الشاعر: خليلي، وصاحبي، والدليل عليه: أن جميع الموجودات والمخلوقات بقدرته..»^(١).

فهو قد استدل بكون الموجودات قد خلقت بقدرة الله على أن خلق الله لأدم بيده أي بقدرته.

قلب الدليل الثالث:

إن الاحتجاج بكون المخلوقات قد خلقت بالقدرة هو مما ينقلب على هؤلاء المعطلة، ويبطل حملهم اليد على القدرة، ويوجب حملها على حقيقتها اللاتقة بالله.

وبيان ذلك: أن هذه الآية: ﴿لِيَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ قد وردت في بيان ما اختص الله به نبيه آدم ﷺ، وشرفه وفضله به على سائر الخلق، كما اختص نبيه موسى ومحمداً - عليهما الصلاة والسلام - بالتكليم، وواختص محمداً ﷺ بالقرآن وبغيره، ولو كانت اليد محمولةً على القدرة لما عاد لأدم مزية على سائر الخلق، ولا حتى إبليس - الذي وردت هذه الآية في خطابه - إذ الجميع بالإجماع مخلوق بقدرة الله، وقد أخبر النبي ﷺ أن أهل الموقف يأتون آدم ﷺ يوم القيامة، فيقولون: «يا آدم، أنت أبو البشر، خلقتك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك، وأسكنك الجنة،

(١) الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي (٢٤٥)، وانظر: الإرشاد للجويني (١٥٦)، أساس التقديس للرازي - ت: السقا (١٤٣)، أبقار الأفكار للآمدي (٤٥٤/١)، وكذلك: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٩ - ٢٩٠).

أَلَا تَشْفَعُ لَنَا إِلَى رَبِّكَ»^(١)، وفي رواية: «وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ»^(٢)، فذكروا خمسة أشياء كلها خصائص لآدم ﷺ.

وكذا قال موسى ﷺ في محاجته لآدم ﷺ: «أَنْتَ آدَمُ الَّذِي خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ، وَفَنَخَّ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَسَجَدَ لَكَ مَلَائِكَتُهُ، وَأَسَكَّنَكَ فِي جَنَّتِهِ»^(٣).

فعلم بذلك أن خلق الله لآدم بيده هو شيء اختص الله به آدم ﷺ عن سائر الخلق، وفضله به عن سواه، وهذا قدر متفق عليه^(٤)، «وأي عقوق لآدم أعظم من أن يقول الله: خلقت أباك آدم بيدي دون من سواه من الخلائق، فتقول: لا، ولكن خلقته بإرادتك، كما خلقت القردة، والخنازير، والكلاب، والخنافس، والعقارب، سواء»^(٥)، وهذا مما يبطل تفسير اليد بالقدرة أو النعمة، فإن هذا التأويل مناقض لحكم الاختصاص الثابت لآدم ﷺ، وبذلك ينقلب استدلال القوم عليهم^(٦).

وقد قرّر هذا الرد بعض المتقدمين من الأشاعرة، كالأشعري، والبيهقي، وغيرهما.

- (١) أخرجه البخاري (١٢١٥/٣) ح (٣١٦٢) ومسلم (١٨٤/١) ح (١٩٤) من حديث أبي هريرة مرفوعاً.
- (٢) أخرجه البخاري (١٦٢٤/٤) ح (٤٢٠٦).
- (٣) هذا اللفظ أخرجه مسلم (٢٠٤٣/٤) ح (٢٦٥٢).
- (٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٦٦/٤).
- (٥) نقض الدارمي على المريسي (٢٦٠/١)، وانظر: مختصر الصواعق المرسلّة - ت.د. العلوي (٩٥٣/٣).
- (٦) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢٣٠/١ - ٢٣١، ٢٤٠ - ٢٤١، ٢٥٥ - ٢٦٠)، التوحيد لابن خزيمة (١٩٩/١)، الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٥)، بيان تلبس الجهمية (٤٠/١ - ٤١)، الصواعق المرسلّة (٢٧٠/١ - ٢٧٢)، ومختصره (٣/٩٥١ - ٩٥٢)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٤١)، فتح الباري لابن حجر (٣٩٤/١٣).

قال أبو الحسن الأشعري: «فلو كان الله تعالى عنى بقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ القدرة لم يكن لآدم ﷺ على إبليس مزية في ذلك، والله تعالى أراد أن يُرِي فضل آدم ﷺ عليه إذ خلقه بيديه دونه، ولو كان خالقاً لإبليس بيده كما خلق آدم ﷺ بيده لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه، وكان إبليس يقول محتجاً على رَبِّهِ: (فقد خلقتني يديك كما خلقت آدم ﷺ بهما).

فلما أراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك، وقال الله تعالى موبخاً له على استكباره على آدم ﷺ أن يسجد له: ﴿مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾، دل على أنه ليس معنى الآية القدرة، إذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعاً بقدرته، وإنما أراد إثبات يدين، ولم يشارك إبليس آدم ﷺ في أن خُلِقَ بهما^(١).

وقال الإمام البيهقي رحمته الله - عن قوله تعالى: ﴿مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ -: «وفي ذلك منع من حملها على النعمة والقدرة..؛ لأنه خرج مخرج التخصيص وتفضيل آدم ﷺ على إبليس، وحملها على القدرة أو على النعمة يزيل معنى التفضيل، لاشتراكهما فيها»^(٢).

وقد اعترض بعض المتكلمين على هذا الرد بأن زعموا أن قوله تعالى في حق آدم ﷺ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ هو من باب إضافة التشريف والإكرام، كما أن البيوت كلها لله وخصَّ الله الكعبة بالذكر، فقال: ﴿طَهَّرْنَا بَيْتَنَا لِلطَّائِفِينَ﴾ [البقرة: ١٢٥]، والنوق كلها ملك لله، وخصَّ الله ناقة صالح بالذكر، فقال: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣]، وكذلك: عبد الله، ومساجد الله، وروح الله، فجعلوا تخصيص الله لآدم بأنه خُلِقَ بيده - أي بقدرته عندهم - من باب

(١) الإبانة عن أصول الديانة (١٣١ - ١٣٢)، وانظر: نفس المرجع (١٣٤ - ١٣٥)،

تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٩٨)، أقاويل الثقات (١٥٠).

(٢) الاعتقاد للبيهقي (٨٨).

تخصيص التشريف والإكرام لا غير، وإن كان جميع الخلائق متحققاً فيهم ذلك^(١).

والجواب: أن هذا الاعتراض منقلب عليهم، فكون إضافة خلق آدم إلى الله من باب إضافة التشريف يقتضي إثبات صفة الالهيّة لا نفيها، وبيان ذلك: أن الإضافة لا تكون تشريفاً حتى يكون في المضاف معنى يختص به عن سائر المخلوقات مما سواه، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البيّنات ما يمتازان به عن سائر النوق والبيوت لما استحقت هذه الإضافة والتشريف.

فقولهم: إن خلق الله لآدم بيده: أي بقدرته، لا يتأتى فيه أي معنى يختص به آدم ﷺ عن إبليس وسائر المخلوقات من جهة الخلق، خصوصاً وأن المقام هنا في مقام محاجة إبليس وبيان فضل آدم عليه، حين افتخر إبليس اللعين على آدم بجنسه الناري، فأتى هذا الخطاب ردّاً لمقاله، وبياناً لوجه من أوجه تفضيل آدم ﷺ عليه، ولو تساوى آدم ﷺ وإبليس في هذا السبب - كما هو مقتضى كلام المخالف - لما ثبتت الحجة لله تعالى على إبليس، وهذا لا يخفى عليه، وكان يسعه أن يقول: (وأنا خلقتني بما خلقت به آدم)، فعلم بهذا بطلان اعتراضهم، بل انقلابه، وتبين أن إضافة التشريف تقتضي أن يتحقق معنى مختص في آدم لم يتحقق في غيره، وذلك يوجب تميزه عن سائر الخلق بأن الله خلقه بيديه الحقيقيتين، وفعله بيديه، بخلاف سائر المخلوقات، فإن الله خلقها بقوله: ﴿كُنْ﴾ فكانت، فمجرد كونه مخلوقاً

(١) انظر: الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي (٢٤٥)، الإرشاد للجويني (١٥٦)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري (١١٤)، دفع شبه التشبيه لابن الجوزي (١١٦)، غاية المرام للأمدى (١٣٩)، شرح المواقف للإيجي (١٤٥/٣)، وانظر كذلك: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٩)، بيان تليس الجهمية - طبعة المجمع (١/٢٦٧).

بالقدرة أو مملوكاً لا يوجب أن يُخصَّصَ بالإضافة^(١).

ومن وجه آخر، فإن صيغ إضافة التشريف الواردة في القرآن وغيره ليست على وفق هذه الآية، فإن التشريف بالنسبة إنما يكون إذا تجرد الكلام عن الإضافة إلى الصفة، فأما إذا اقترنت بذكر الصفة أوجب ذلك إثبات الصفة لله، والتي لولا هي لما تَمَّت النسبة، فإن قولنا: (خلق الله الخلق بقدرته) لَمَّا نُسِبَ الفعل (خلق) إلى تعلُّقه بصفة الله (بقدرته) اقتضى ذلك ثبوت صفة لله، هي القدرة، فكذلك في قوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ أُضيف الفعل (خلق) إلى تعلُّقه بصفة اليدين، مما أوجب ثبوت صفة اليدين لله^(٢).

كما اعترض بعضهم على هذا الرد بأنه لو كان تخصيص آدم بالخلق باليدين يوجب مزيد اصطفاء لكان ذلك متحققاً في تخليق الأنعام والبهائم، واحتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿أَوْلَدٌ بَرَّوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]، فجعل الأنعام مخلوقة بيده كما جعل آدم مخلوقاً بيده^(٣).

وهذا الاعتراض - مع مناقضته لقولهم: (إن إضافة الخلق باليد لآدم إضافة تشريف)، إذ قد جعلوا أباهم مشاركاً للأنعام في ذلك - إلا أنه منقلب عليهم أيضاً، إذ إن التفريق بين لفظي الآيتين يدل على التفريق بين معنيهما، ففي قوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١] قد أضاف الفعل إلى الأيدي،

(١) انظر: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٥ - ٢٨٦)، الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٦٩/٦ - ٣٧٠)، بيان تلبيس الجهمية (٤١/١)، وطبعة المجمع (١/ ٢٦٦ - ٢٦٢)، دره تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٦٦ - ٢٦٧).

(٢) انظر: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٩)، بيان تلبيس الجهمية - طبعة المجمع (١/ ٢٦٧)، أقاويل الثقات (١٥٠ - ١٥١).

(٣) انظر: كتاب العدل والتوحيد للمقاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٧)، دفع شبه التشبيه (١١٥ - ١١٦)، أساس التقديس للرازي - ت: السقا (١٤٣)، إيضاح الدليل (١٢٦).

فصار شبيهاً بقوله: ﴿فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وأما في قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ يَدَيُّ﴾ فإنه قد أضاف الفعل إلى نفسه ﴿خَلَقْتُ﴾، ثم قال: ﴿يَدَيُّ﴾، فنثى لفظ اليد.

فهذه ثلاثة فروق بين الآيتين:

- ١- ففي آية (ص) ﴿يَدَيُّ﴾: أضاف الفعل إلى نفسه بصيغة الإفراد.
- وفي آية (يس) ﴿عَمِلَتْ أَيْدِيًا﴾ [يس: ٧١]: أضاف الفعل إلى الأيدي بصيغة الجمع.
- ٢- وفي آية (ص): عدّى الفعل بالباء، فبيّن أنه خلقه بيديه.
- وفي آية (يس): لم يعدّ الفعل بالباء.
- ٣- وفي آية (ص): ذكر اليد مثناة.

وفي آية (يس): ذكر اليد مجموعة، وقد علّم «أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، أي: يديهما، وقوله: ﴿فَقَدْ صَعَتَ قُلُوبُكُمْ﴾ [التخريم: ٤]، أي قلباكما، فكذاك قوله: ﴿يَمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيًا﴾ [يس: ٧١]»^(١).

فمع هذه الفروق يمتنع حمل إحدى الآيتين على الأخرى، فإن الله لم يقل في حق الأنعام ولا في حق غيرها مما سوى آدم ﷺ: (إنه خلقه بيده). والله تعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١]، ونحوه، ولكن لا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الإفراد تدل على وحدانيته، فهو الواحد الأحد،

(١) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٧٠)، وانظر: مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (٣/٩٥٢ - ٩٥٣)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٤١).

وصيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، دون دلالة على العدد، وأما صيغة التثنية فإنما تدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك، فامتنع حمل قوله: ﴿بِيَدَيْ﴾ [ص: ٧٥] على قوله: ﴿بِمَا عَمِلَتْ أَيْدِيَانَا﴾ [يس: ٧١]، فإن اختلاف السياق دالاً على اختلاف المعنى، فانقلب هذا الاعتراض عليهم^(١)، وثبت أن آية يس السالفة دالة على إثبات اليد، من جهة أن هذا الأسلوب لا يستعمل إلا في حق من له يد، كما في قوله: ﴿فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

وقد اعترض بعضهم على هذا التقرير - الذي ذكره شيخ الإسلام - بقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ كُلٌّ كَقَارِ عَيْنٍ﴾ [ق: ٢٤]؛ حيث زعم هذا المعترض أن هذا خطابٌ بصيغة المثني، وأريد به واحد.

فأجابه الشيخ - قالباً عليه استدلاله بالآية، حيث بين اندراجها ضمن التقرير السابق - وذلك بقوله: «قلت له: هذا ممنوع، بل قوله: ﴿أَلَيْسَ﴾ قد قيل تثنية الفاعل لتثنية الفعل، والمعنى أَلْقَى أَلْقَى^(٢)، وقد قيل: إنه خطاب للسائق والشهيد^(٣)، ومن قال: إنه خطاب للواحد، قال: إن الإنسان يكون معه اثنان، أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، فيقول خَلِيلِي خَلِيلِي، ثم إنه يوقع هذا الخطاب - وإن لم يكونا موجودين - كأنه يخاطب موجودين،

(١) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٤٥)، الصواعق المرسله (١/ ٢٦٨ - ٢٦٩)، ومختصره: (١/٧٣ - ٧٨) (٣/٩٥٢ - ٩٥٣، ٩٧٤ - ٩٧٧)، والرازي بنفسه قد أقر بمثل هذا التفريق كما في: التفسير الكبير (٢٨/٢٣٧).

(٢) قاله المبرد والمازني، انظر: تفسير القرطبي (١٦/١٧)، الكشاف (٤/٣٩٠)، تفسير البحر المحيط (٨/١٢٥).

(٣) وهو اختيار الزجاج، واستظهره ابن كثير، انظر: تفسير البغوي (٧/٣٦٠)، تفسير ابن كثير (٧/٤٠٢)، وكذا: تفسير البحر المحيط (٨/١٢٥).

فقوله: ﴿أَفَيَأْتِيكُمْ﴾ عند هذا القائل إنما هو خطاب لاثنتين يُقَدَّر وجودهما^(١)، فلا حجة فيه البتة^(٢).

الدليل الرابع

وهو احتجاج أورده بشر المريسي الجهمي على قوله: إن اليد في قوله تعالى: ﴿يَدَيُّهُ﴾ إنما هي تأكيد للخلق، لا أنه خلقه بيده^(٣)، حيث احتج - هذا الجهمي - على تأويله السابق بقوله تعالى: ﴿فَصَيَّامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي اللَّحْجِ وَسَعَاءٍ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

قال: فلما كان قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ تأكيداً لما قبله، كان قوله: ﴿يَدَيُّهُ﴾ تأكيداً للخلق، لا إثباتاً لليد^(٤).

قلب الدليل الرابع:

إن استدلال بشر السابق من عجيب الاستدلال، وغريب المقال، وهو مما يَنُتَمُّ عن ضحالة اللغة - بل سذاجة العقل - عند أئمة المعطلة الأوائل، وأن العُجْمَة قد تلاعبت بعقولهم، وأوردتهم شر الموارد، فكون آية الكفارة قد ورد فيها أسلوب من أساليب التأكيد هو حكم لم تختص به هذه الآية، فإن التأكيد أسلوب قد عرفته العرب في كلامها، ونثرته في أشعارها، وورد

(١) قال الفراء: «وأصل ذلك أن أدنى أعوان الرجل في إبله وغنمه وسفره اثنان، فجرى كلام الواحد على صاحبيه، ومنه قولهم في الشعر للواحد: خليلي»، وقال بمثله الخليل والأخفش، انظر: معاني القرآن للفراء (٣/ ٧٨ - ٧٩)، تفسير القرطبي (١٧/ ١٦)، تفسير البغوي (٧/ ٣٦٠)، وكذا: الكشاف (٤/ ٣٩٠).

(٢) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٦٦ - ٣٦٧)، وانظر: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٩٠).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٣٢). وانظر قريباً من هذا الاستدلال في: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٧).

في القرآن والسنة في غير ما مورد، ولكن هل هذا يجيز لنا أن نأتي لكل كلمة في أي سياق ونزعم أنها تأكيد! ونحرفها عن حقيقتها التي نطقت بها العرب؟ إذا لن تبقى لنا لغة ولا شرع، إذ كل من أراد نفي كلمة أو آية من مبطل وملحد ما عليه إلا أن يزعم أنها قد جاءت للتأكيد، وهذا باب من أبواب الإلحاد والزندقة لا يخفى، فأين في كلام العرب أن قولهم: (فعلت بيدي) قد أرادوا به التأكيد، هذا ما لا سبيل لهم إلى إثباته.

ولقد أجاب الإمام الدارمي عن استدلال بشر السابق، وقلب عليه الآية التي احتج بها، فقال: «يقال لهذا التائه الذي سلب الله عقله، وأكثر جهله: نعم، هو تأكيدٌ لليدين كما قلنا، لا تأكيد للخلق، كما أن قوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] تأكيد للعدد، لا تأكيد للصيام؛ لأن العدد غير الصيام، ويد الله غير آدم، فأكد الله لآدم الفضيلة التي كرمه وشرفه بها، وأثره على جميع عباده... فهذا عليك لا لك، وقد أخذنا فالك من فيك، محتجين بها عليك كالشاة التي تحمل حنفاً بأظلافها»^(١).

ثم قال: «فإن أجاب المريسي أعلمناه بتأكيد الخلق - إذ كان به جاهلاً - وهو قوله: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ﴾ [غافر: ٦٤] ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] فهذا تأكيد الخلق وتفسيره، لا ما ادعى الجاهل.

وقوله لإبليس: ﴿لِمَا خَلَقْتُ يَدَيْكَ﴾ تأكيد يديه لا تأكيد خلق آدم، وما كان حاجة إبليس إلى أن يؤكد الله له خلق آدم وقد كان من أعلم الخلق بآدم، رآه قبل أن ينفخ فيه الروح طيناً مصوراً مطروحاً بالأرض، ثم رآه بعدما نفخ فيه الروح... فإنما أكد الله له من أمر آدم ما لم ير، لا ما رأى؛ لأنه لم ير يدي الله وهما تخلقانه، كذا فليعلم الجاهل المريسي بأننا ما ظننا

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٢٣٢).

عنده من رثاء الحجج والبيان وقلة الإصابة والبرهان قدر ما كشف عنه هذا الإنسان، والحمد لله الذي أنطق لسانه، وعرف الناس شأنه، ليعرفوه فيجاوزوا مكانه»^(١).



(١) المرجع السابق (١/٢٣٢ - ٢٣٤).

المبحث الثاني

قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله عز وجل الفعلية.

وفيه توطئة، وأربعة مطالب:

- ❖ المطلب الأول: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام لله تعالى.
- ❖ المطلب الثاني: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الاستواء على العرش.
- ❖ المطلب الثالث: قلب الأدلة على المخالفين في صفة النزول.
- ❖ المطلب الرابع: قلب الأدلة على المخالفين في رؤية المؤمنين لربهم تعالى.



توطئة

لقد تقدم بيان المراد من صفات الله الفعلية الاختيارية، وأنها «هي»: الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته.

مثل: كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبه، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه وإحسانه وعدله، ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك، من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة^(١).

وقد ثبتت هذه الصفات بالأدلة المتواترة من الكتاب والسنة والإجماع، فالقرآن قد دلَّ عليها في أكثر من ثلاثمائة موضع^(٢)، وأما الأحاديث فحصرها متعسرٌ جداً لكثرتها، حيث إن أدلتها من النصوص على سبيل

(١) رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٣/٢).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٣٩٢/٢)، رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٢٣/٢).

الإجمال تزيد على ألف دليل^(١)، كما أن إجماع الأمة مستقر على إثبات هذه الصفات لله من قبل أن يحصل النزاع فيها^(٢)، هذا فضلاً عن دلالة العقل الصريح عليها، وأنها من مقتضى كمال الله، إذ العقل الصريح يقضي بأن من كان فاعلاً بإرادته، أكمل ممن لم يكن كذلك، فإن «كونه قادراً على الفعل بنفسه صفة كمال، كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال، فإننا إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الفعل القائم به والمنفصل عنه ومن لا يقدر على أحدهما عُلِمَ أن الأول أكمل، كما إذا عرضنا عليه من يعلم نفسه وغيره ومن لا يعلم إلا أحدهما وأمثال ذلك»^(٣).

وأفعال الله تعالى على نوعين: لازمة ومتعدية.

١ - فالأفعال اللازمة: مثل الاستواء والنزول والمجيء والإتيان.

٢ - والأفعال المتعدية: مثل الخلق والإعطاء ونحو ذلك^(٤).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعدياً إلى مفعول، أو لم يكن، والفاعل لا بد له من فعل، سواء كان فعله مقتصرأ عليه، أو متعدياً إلى غيره، والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله؛ إذ كان لا بد له من الفاعل، وهذا معلوم سمعاً وعقلاً...»^(٥).

(١) انظر: إعلام الموقعين (٢/٢٩٦).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٣ - ٢٤)، منهاج السنة النبوية (٢/٣٩٠)، رسالة في الجواب عن يقول: إن صفات الرب تعالى نسب وإضافات - ضمن جامع الرسائل (١/١٥٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/٢٢٠).

(٤) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٢/٢٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/١٨ - ٢٠)، درء تعارض العقل والنقل (٢/٣).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٢/٣ - ٤).

وقد افرقت الطوائف في هذا القسم من الصفات إلى ثلاثة أقسام، بينها شيخ الإسلام بقوله:

- ١- «فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون: لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها.
- ٢- والكلائية ومن وافقهم من السالمية^(١) وغيرهم يقولون: تقوم به صفات بغير مشيئته وقدرته.
- فأما ما يكون بمشيئته وقدرته: فلا يكون إلا مخلوقاً منفصلاً عنه، لا يقوم بذات الرب^(٢).
- ٣- وأما السلف وأئمة السنة والحديث فيقولون: إنه متصف بذلك، كما نطق به الكتاب والسنة، وهو قول كثير من أهل الكلام والفلسفة، أو أكثرهم، كما قد ذكرنا أقوالهم بألفاظها في غير هذا الموضوع^(٣).

(١) قال شيخ الإسلام عن السالمية: «اتباع الشيخ أبي الحسن بن سالم صاحب سهل بن عبدالله التستري، لهم من المعرفة والعبادة والزهد واتباع السنة والجماعة في عامة المسائل المشهورة لأهل السنة ما هم معروفون به» الفتاوى (٤٨٣/٥)، وقال: «وأما السالمية فهم والحنبلية كالشيء الواحد إلا في مواضع مخصوصة تجرى مجرى اختلاف الحنابلة فيما بينهم، وفيهم تصوف» الفتاوى (٥٦/٦)، وقال: «السالمية أتباع الشيخ أبي الحسن بن سالم هم في غالب أصولهم على قول أهل السنة والجماعة، لكن لَمَّا وقع في بعض أقوالهم من الخطاء زاد في الرد عليهم من صنف في الرد عليهم، حتى رد عليهم قطعة مما قالوه من الحق» منهاج السنة النبوية (٤٩٩/٢).

(٢) يقول أبو بكر بن العربي المالكي الأشعري: «وأما قوله: «ينزل» و: «يجيء» و«يأتي» وما أشبه ذلك من الألفاظ التي لا تجوز على الله في ذاته معانيها فإنها ترجع إلى أفعاله، وههنا نكتة، وهي أن أفعالك أيها العبد إنما هي في ذاتك، وأفعال الله سبحانه [لا] تكون في ذاته، ولا ترجع إليه، وإنما تكون في مخلوقاته، فإذا سمعت الله يقول كذا فمعناه في المخلوقات، لا في الذات» عارضة الأحوذني (٢٣٦/٢)، والحرف الذي بين المعقوفين: [لا] غير موجود في الأصل، والسياق يقتضيه.

(٣) رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٣/٢ - ٤)، وانظر: رسالة =

«ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثاً كما تقوله الكرامية، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً، وَيُفَرِّقُونَ بين حدوث النوع، وحدث الفرد من أفرادهِ»^(١).

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن مصطلح (الصفات الفعلية) يستعمله السلف من أهل السنة، كما قد يستعمله أيضاً بعض المخالفين من الأشعرية ونحوهم، بل حتى المعتزلة، إلا أن المراد به عند الطائفتين مختلف.

فأما السلف فيريدون به الصفات القائمة بذات الله، والتي ما زال متصفاً بأصلها ونوعها، وأما آحادها فيفعلها إذا شاء، على ما تقدم بيانه.

وأما المخالفون فهم يطلقون مصطلح (الصفات الفعلية) ويريدون به المخلوقات المنفصلة، فما كان من صفات الأفعال عندهم لم يكن أصله ثابتاً لله، ولهذا ذهب المعتزلة القائلون بخلق القرآن إلى أن الكلام صفة فعل لله، وقصدوا بذلك أنه مفعول منفصل عن الله^(٢)، وكذا الأشاعرة النافون للصفات الاختيارية قد يوجد في بعض كلامهم إضافة بعض الأفعال لله، لكنهم يرون أن الفعل هو المفعول، فالفعل مخلوق عندهم، وليس صفة قائمة بالله، يفعلها إذا شاء، لأن هذا يستلزم عندهم قيام الحوادث بالله، وهم قد نفوه تبعاً للمعتزلة، فهؤلاء جميعاً يفسرون صفات

= في الجواب عن يقول: إن صفات الرب تعالى نسب وإضافات - ضمن جامع الرسائل (١٥٩/١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/٨ - ٢٠)، منهاج السنة النبوية (٢/٣٩٠)، درء تعارض العقل والنقل (١٨/٢، ١٤٧، ٣٤٢ وما بعدها).

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٤٨/٢).

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين - للقاضي عبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٩٣/١)، مجموع كتب ورسائل الهادي الزيدي (٢٧٢/١)، غاية المرام للآمدي (٩٤)، أبحاث الأفكار له (٣٧١/١، ٤٧٥، ٥٤٢) (١٤٣/٢).

الأفعال بما هو بائن منفصل عن الرب غير قائم به، حتى صرح بعضهم بأن صفات الأفعال لا يلزم أن تكون من كمالاته تعالى^(١).

والكلام على فساد هذا القول وأوجه بطلانه وتناقضه له مقام آخر، وقد تقدم طرف منه في الكلام على دليل الحوادث، وإنما المقصود هنا أنه لا بد من التفريق بين إطلاق مصطلح (الصفات الفعلية) عند أهل السنة، وعند غيرهم على ما تقدم^(٢).

ولقد كان أبرز أدلة المخالفين على نفي الصفات الاختيارية هو الاحتجاج بدليل الحوادث، وقد سبق الكلام عنه، إلا أنه يشارها هنا إلى حجة مختصة لهم على نفي الصفات الاختيارية، اعتمدها بعض متأخري الأشعرية، وهي:

حجة الكمال والنقصان.

وحاصلها: أن الصفات الفعلية الاختيارية، والتي يسمونها: حلول الحوادث:

- إن كانت صفات نقص: وجب تنزيه الرب عنها.
 - وإن كانت صفات كمال: فقد لزم أن يكون فاقداً لها قبل حدوثها، وعدم الكمال نقص، فيلزم أنه قد كان ناقصاً، وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع.
- فببطلان الاحتمالين يبطل أساس الفرض، ويجب نفي هذه الصفات الفعلية عن الله.

(١) انظر: إيكار الأفكار للآمدي (٣/٣٥٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٣٧٦ - ٣٧٨) (٥/٤١٦)، مجموع الفتاوى (٨/١٩) (١٢/١٢٣، ٣١٣) (١٣/١٦٩) (١٦/٣٨٩ - ٣٩٠)، الصفدية (٢/٨٨)، رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل (٢/٣ - ٧)، درء التعارض (٢/١٤٧).

يقول الرازي: «إن الصفة التي حدثت في ذات الله تعالى: إما أن تكون من صفات الكمال، وإما أن لا تكون من صفات الكمال.

- فإن كانت من صفات الكمال: كانت تلك الذات قبل حدوث تلك الصفة فيها خالية عن صفة الكمال، والخلو عن صفة الكمال نقصان، فيلزم كون تلك الذات ناقصة، والنقصان على الله محال.

- وإن كانت تلك الصفة ليست من صفات الكمال: كان إثباتها في حق الله محالاً، لحصول الاتفاق على أن صفات الله تعالى بأسرها يجب أن تكون من صفات الكمال والمدح»^(١).

قلب حجة الكمال والنقصان.

إن الاحتجاج بالكمال والنقصان هو احتجاج منقلب على المتكلمين، دال على نقيض قولهم، شاهد لإثبات صفات الكمال لله، ومنها الصفات الفعلية، وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أننا لا نسلم أن عدم هذه الأمور قبل وجودها نقص، بل إنها لو وجدت قبل الوقت الذي وقعت فيه لكان ذلك هو النقص على التحقيق والذي ينتزه الرب عنه، مثال ذلك: تكليم الله لموسى ﷺ، ونداؤه له، فنداؤه حين ناداه صفة كمال، ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصاً، فكل منها كمال حين وجوده، ليس بكمال قبل وجوده، بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص.

الوجه الثاني: أنه إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها، وتفعل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها، ولا

(١) المطالب العالية للرازي (٧٣/٢)، وانظر: الأربعين في أصول الدين له (١٧١/١)، أباكار الأفكار للآمدي (٢٧/٢)، غاية المرام له (١٩١ - ١٩٢).

تتصرف بنفسها ألبتة، بل هي بمنزلة الزّمن الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره: قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل.

وحينئذ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص، والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها.

الوجه الثالث: أن هذا ينقلب عليهم فيما يُسَلَّمون به من فعلِ الله - المنفصل عنه بزعمهم - وخالقه، فيقال: خلقُ هذا المخلوق المعين:

- إن كان نقصاً: فقد اتصف بالنقص.

- وإن كان كمالاً: فقد كان فاقداً له، فإن قلت: صفات الأفعال عندنا ليست بنقص ولا كمال، قيل: إذا قلت ذلك أمكن المنازع أن يقول: هذه الحوادث ليست بنقص ولا كمال.

الوجه الرابع: أن يقال: الحوادث التي يمتنع كون كل منها أزلياً، ولا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً، إذا قيل: أيّما أكمل: أن يقدر على فعلها شيئاً فشيئاً أو لا يقدر على ذلك؟ كان معلوماً - بصريح العقل - أن القادر على فعلها شيئاً فشيئاً أكمل ممن لا يقدر على ذلك. وأنتم تقولون: إن الرب لا يقدر على شيء من هذه الأمور؛ وتقولون: إنه يقدر على أمور مباينة له.

ومعلوم أن قدرة القادر على فعله المتصل به قبل قدرته على أمور مباينة له، فإذا قلت: (لا يقدر على فعل متصل به) لزم أن لا يقدر على المنفصل؛ فلزم على قولكم أن لا يقدر على شيء، ولا أن يفعل شيئاً، فلزم أن لا يكون خالقاً لشيء؛ وهذا لازم للنفاة، لا محيد لهم عنه.

ولهذا قيل: الطريق التي سلكوها في حدوث العالم وإثبات الصانع: تناقض حدوث العالم وإثبات الصانع ولا يصح القول بحدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإبطالها؛ لا بإثباتها. فكان ما اعتمدوا عليه وجعلوه أصولاً للدين

ودليلاً عليه هو في نفسه باطل شرعاً وعقلاً وهو مناقض للدين ومناف له، كما أنه مناقض للعقل ومناف له^(١).

وفيما يلي دراسة لأبرز الأدلة في بعض هذه الصفات، وهي: صفة الكلام، والاستواء على العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، وكذا في مسألة رؤية المؤمنين لربهم.

□ المطلب الأول □

قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام لله تعالى.

الفرع الأول: مجمل اعتقاد أهل السنة في صفة الكلام لله.

يعتقد أهل السنة والجماعة فيما يتعلق بصفة الكلام لله:

١- أن الله موصوف بصفة الكلام، وهي صفة قائمة به تعالى، غير بائنة عنه، لم يزل متصفاً بها، فكلمات الله لا نهاية لها^(٢)، لم يزل متكلماً ولا يزال، فلا ابتداء لاتصافه بالكلام ولا انتهاء.

٢- والله تعالى يتكلم بما شاء إذا شاء كيفما شاء، فأصل صفة الكلام ونوعها قديم أزلي لا أول له، وأما أفراد الكلام والصوت المعين منه فليس بقديم، بل يتكلم به الله متى شاء^(٣).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «السلف وأئمة السنة وكثير من أهل الكلام...»

(١) رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٣٣/٢ - ٣٥)، وضمن مجموع الفتاوى (٢٤١/٦ - ٢٤٣) بتصرف يسير، وفيه ذكر بقية أوجه الرد، وانظر: مجموع

الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠/٨ - ٢١)، درء تعارض العقل والنقل (١٥٦/٢، ٢٢٠).

(٢) كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا

بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

(٣) كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

يقولون: إنه [أي كلام الله] صفة ذاتٍ وفعلٍ، هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته، وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم، فكلُّ من وصف بالكلام - كالملائكة، والبشر، والجن، وغيرهم - فكلامهم لا بُدَّ أن يقوم بأنفسهم، وهم يتكلمون بمشيئتهم وقدرتهم^(١).

٣- ويعتقد أهل السنة أن كلام الله ينقسم ويتبعّض ويتجزأ، فالقرآن من كلامه، والتوراة من كلامه، والإنجيل من كلامه.

٤- فالقرآن جميعه من كلام الله على الحقيقة^(٢)، حروفه ومعانيه، وهو منزَّلٌ^(٣) غير مخلوق^(٤)، منه بدأ وإليه يعود^(٥).

(١) رسالة في الصفات الاختيارية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢١٩/٦).
 (٢) كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْنِغْهُ مَأْمَتُهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ [التوبة: ٦].
 (٣) كما قال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾ [التحل: ١٠٢]، وقوله: ﴿نَزَّلَ بِهِ كَانَ الْأَمِينُ ﴿١٦٧﴾ [الشعراء: ١٦٧].

(٤) كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَافِقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] قال الإمام أحمد: «وقد فصل الله بين قوله وبين خلقه، ولم يسمه قولاً، فقال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَافِقُ وَالْأَمْرُ﴾ فلما قال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَافِقُ﴾ لم يبق شيء مخلوق إلا كان داخلاً في ذلك، ثم ذكر ما ليس بخلق فقال: ﴿وَالْأَمْرُ﴾ فأمره هو قوله، تبارك الله رب العالمين أن يكون قوله خلقاً الرد على الزنادقة والجهمية (٢٢٤).

(٥) هذه العبارة اشتهرت عند السلف، ومعنى قولهم: (منه بدأ) أي أن الله تعالى هو الذي تكلم به، ولم يخلقه في غيره كما تقوله الجهمية والمعتزلة أنه بدأ من بعض مخلوقاته، ومعنى قولهم: (إليه يعود) ما جاء في الآثار من أن القرآن يسرى به حتى لا يبقى في المصاحف منه حرف، ولا في القلوب منه آية، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٢٩/٦)، شرح العقيدة الأصفهانية لشيخ الإسلام - ط: الرشد (٢٠ - ٢١)، شرح الطحاوية (١٩٥).

- ٥- والله يتكلم بحرف^(١) وصوت^(٢)، فكلامه تعالى مسموع^(٣)، أسمع الله لمن شاء من خلقه في الدنيا، كنبية موسى ﷺ، ويسمعه عباده المؤمنون في الآخرة.
- والقرآن قد أسمع الله جبريلَ ﷺ، وأسمع جبريلُ محمداً ﷺ، وأسمع محمدٌ ﷺ أمته، وليس لجبريل ولا لمحمد إلا التبليغ والأداء.
- ٦- وكلامه تعالى أحسن الكلام^(٤)، لا يشبه كلام الأنام، فمعاني كلام الله لا تشبه معاني كلام المخلوقين، ولا حروفه تشبه حروفهم، ولا صوت الربِّ يشبه صوت العبد.
- ٧- وكلام الله - ومنه القرآن - يتفاضل، فأية الكرسي أعظم مما سواها من

(١) كما في حديث ابن عباس قال: بينا رسول الله ﷺ وعنده جبريل ﷺ، إذ سمع نقيضاً فوقه، فرفع جبريل بصره إلى السماء، فقال: (هذا باب قد فتح من السماء، ما فتح قط) قال: فنزل منه ملك، فأتى النبي ﷺ، فقال: (أبشر بنورين قد أوتيتهما، لم يؤتتهما نبي قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتم سورة البقرة، لن تقرأ حرفاً منها إلا أعطيته). أخرجه النسائي في الكبرى (٣١٧/١) ح (٩٨٤)، وصححه الألباني كما في صحيح النسائي (١٣٨/٢).

وفي حديث عبد الله بن مسعود يقول قال رسول الله ﷺ: «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول ألم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف». رواه الترمذي في سننه (١٧٥/٥) ح (٢٩١٠) وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي (١٧٥/٥)، وصحيح الجامع (٦٤٦٩).

(٢) كما في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «يقول الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك. فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بغثاً إلى الثار» أخرجه البخاري (٢٧٢٠/٦) ح (٧٠٤٥).

(٣) بدليل قوله سبحانه: ﴿وَأَنَا أَخْرَجَكَ فَأَسْمِعْ لَنَا يُوحَىٰ﴾ [١٣]. [ظه: ١٣].

(٤) قال تعالى: ﴿اللَّهُ زَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

بحروفه ولا معانيه، فالعباد بأفعالهم مخلوقون، والله بصفاته وأفعاله غير مخلوق، فإذا قُرئ القرآن فصوت القارئ مخلوق، والمقروء غير مخلوق، فالصوت صوت القاري، والكلام كلام الباري.

قال الإمام أحمد رحمته الله: «يتوجه العبد بالقرآن إلى الله لخمسة أوجه كلها غير مخلوقة: حفظ بقلب، وتلاوة بلسان، وسمع بأذان، ونظر ببصر، وخط بيد.

فالقلب مخلوق، والمحفوظ غير مخلوق، والتلاوة مخلوقة، والتمتلؤ غير مخلوق، والنظر مخلوق، والمنظور إليه غير مخلوق»^(١).

هذا مجمل اعتقاد أهل السنة والجماعة في صفة الكلام لله، وكلام الأئمة في ذلك كثير يصعب حصره، وهو مشهور معلوم في مظانه^(٢).

الفرع الثاني: قلب أدلة الفرق المخالفة في صفة الكلام.

لقد كثرت أقوال الفرق المخالفة في صفة الكلام لله تعالى.

وكثير من الأقوال المذكورة في كتب المقالات - حول صفة الكلام - قد اندرس، ولم تنقل إلا القليل من استدلالات أصحابها، وغالب النقل عنهم من كتب مخالفهم، ولهذا فقد اكتفيت في بيان أقوال المخالفين

(١) رسالة في أن القرآن غير مخلوق للمحافظ إبراهيم الحربي (٣٢).

(٢) حول معتقد أهل السنة في صفة الكلام لله والقرآن، انظر: الرد على الجهمية للدارمي (١٥٥)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكاني (١/١٥١، ١٧٤ - ١٨٤)، (٢/٢١٦ - ٣٦٢)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٨١ - ٢٨٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/١٧٦، ٢٠٨) (٦/٥٢٧ - ٥٤٤)، (جميع الجزء الثاني عشر، وخصوصاً: ٥٢، ٣٠٤ - ٣١٢، ٣٦٥، ٣٨٢ - ٣٩١، ٤٠٣ - ٤٠٥، ٥٦٤ - ٥٩٨)، درء تعارض العقل والنقل (٢/٣٩ - ٤٠)، شرح الأصفهانية - ط: الرشد (٢٠ - ٢١)، (٨٧)، التسعينية (١/٢٧٦) (٢/٥٧٧)، الصفدية (٢/٨٧)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٠)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٧٩ - ٨١).

بأشهرها، وهما القولان المشهوران منذ ابتداء الخوض في هذه المسألة، قول المعتزلة والجهمية، وقول الكلابية ومن تبعهم من الأشعرية والماتريدية، عارضاً أقوالهم بإجمال، وأبرز أدلتهم النقلية والعقلية، ويتبع ذلك نقضها وقلبها.

وقبل سرد قول الطائفتين، آثرت أن أنقل كلاماً لشيخ الإسلام رحمته الله يبين منشأ الخلاف بين تينك الطائفتين، وكيف افترقتا في صفة الكلام عما كان عليه الرعيل الأول.

قال رحمته الله: «إنه اشتهر أن السلف كانوا يقولون: (القرآن غير مخلوق)، وكانت المعتزلة والكُلابيَّة ومن وافقهم من أهل الحديث والفقه والتصوف ليس عندهم إلا: قديم أو مخلوق.

فالرَّب قديمٌ - إما بدون الصفات عند المعتزلة، وإما بصفاته عند الكُلابية - وما سوى ذلك مخلوقٌ منفصلٌ عن الله، كائنٌ بعد أن لم يكن.

فصار هؤلاء يعتقدون أن من قال: (القرآن غير مخلوق) فمراده أنه قديم لازم لذات الله، وأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ولا يجوز أن يقال: يقدر أن يتكلم أو إنه يتكلم... .

والقول الثاني: وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة وطوائف من أهل الكلام... . فهؤلاء يقولون: ثمَّ قسم ثالث، ليس بمخلوق منفصل عن الله، وليس بقديم العين، وإن كان نوعه قديماً، وقد يقال في الشيء: (إنه قديم) بمعنى: أنه لم يزل شيئاً بعد شيء، وقد يقال: (قديم) بمعنى: أنه موجود بعينه في الأزل»^(١).

ثم أشار الشيخ إلى موقف كلٍّ من الطائفتين المتقابلتين من الأدلة (الأدلة

الدالّة على حدوث أعيان الكلام، والأدلة الدالّة على قدم نوعه وقيامه بذات الرب، وأن كل طائفة أخذت ببعض الأدلة وتركت بعضها، وصارت تحتج بما أخذت به على الطائفة الأخرى، ولم ينعم بالجمع بين مدلول الأدلة العقلية والنقلية إلا أهل السنة والحديث، فقال ﷻ:

«ولمّا صارت المعتزلة والكلائية ومن وافقهما لا يعتقدون^(١) أنه ليس هنا إلا قولان: أنه قديم، ومخلوق، وأنه لا موجود إلا قديم بعينه، لم تنزل عينه، أو مخلوق منفصل عن الله = طال النزاع في مسألة القرآن، وصارت الخليّة^(٢) يحتجّون بما يدلُّ على أن القرآن متعلّق بمشيئة الله وقدرته، وأنّ الكلام مستلزم لفعل المتكلم، ويحتجّون بما يدلُّ على أن الكلام فعل، وأنه متعلّق بمشيئته وقدرته، وأنه يقول كلاماً متعلقاً بالأوقات، كقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكِئَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وقوله: ﴿أَحْكَمْتَ آيَاتِنَا ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١]، وما يدلُّ على أنه متكلم بكلام بعد كلام، كقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وأمثال ذلك.

ومنازعوهم يحتجّون بما يدلُّ على أنه وصفٌ لله، قائمٌ بذات الله، وأنه يمتنع أن لا يكون كلامه إلا ما خلقه في غيره، وأنه لو كان الكلام مخلوقاً لم يختص بالإضافة إليه إضافة قول، بل يضاف إليه كما يضاف إليه سائر المخلوقات، وأنه يلزم أن يكون ما خلقه من الكلام في غيره كلاماً له، وهو خالق كل شيء، فكل كلام كلامه، وأن يكون ما خلقه من الأصوات صوتاً له، وأن الكلام لا يوصف به إلا من قام به، كما لا يوصف بالعلم والحياة والحركة إلا من قام به ذلك.

(١) هكذا، ولعل الصواب: (ومن وافقهما يعتقدون)، بحذف (لا).

(٢) يعني من قال بخلق القرآن من المعتزلة والجهمية.

ويقول هؤلاء: الكلام من صفات الذات، ليس من صفات الفعل. وأما الجمهور من أهل الحديث والكلام والفقهاء والتصوف وغيرهم فيقولون: مدلول الأدلة الصحيحة من الجانبين صحيحة، ولا تناقض بينها، ولا منافاة بين كونه صفة ذات وصفة فعل^(١)، بل «الكلام صفة فعل وهو صفة ذات أيضاً على مذهب السلف والأئمة»^(٢).

أولاً: قول المعتزلة والجهمية.

● المسألة الأولى: بياض قول المعتزلة والجهمية في كلام الله إجمالاً.

لقد ذهبت الجهمية والمعتزلة إلى إنكار قيام صفة الكلام بذات الرب، طرداً لمنهجهم العام في نفي قيام الصفات بالرب تعالى. فعند هؤلاء أن الله لم يتكلم بكلام قائم به، بل خلق خلقاً يسمّى كلام الله.

فكلام الله عندهم - ومنه القرآن - مخلوق كسائر المخلوقات، إما أنه مخلوق قائم بنفسه، أو أنه قائم بما سواه من المخلوقات. قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن الكلام فعلٌ من أفعاله تعالى، يُحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، والزجر والترغيب»^(٣).

وقال عن القرآن: «وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق مُحدث»^(٤).

(١) الصفدية (٢/٨٧ - ٨٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٨٩).

(٣) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/١٩٣).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٥٢٨).

بل إنه قد نَقَلَ اتفاق مشايخهم على ذلك، وأن منهم من كَفَّر من لم يقل بحدوثه^(١).

وعند هؤلاء أن الكلام الذي سمعه موسى ﷺ هو كلامٌ خلقه الله في الشجرة، وسمعه موسى منها.

يقول الزمخشري: «وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ» [الأعراف: ١٤٣] من غير واسطة، كما يُكَلِّمُ الملك، وتكليمه: أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام، كما خلقه مخطوطاً في اللوح^(٢).

وثمة خلاف لفظي بين الجهم والمعتزلة حول كون القرآن كلام الله على الحقيقة أم لا.

فأما الجهم بن صفوان، فقد حُكِيَ عنه أن القرآن ليس كلام الله على الحقيقة، وإنما هو كلامٌ خلقه الله، فنسبته إلى الله كنسبة سائر المخلوقات، كما لو قيل: (سماء الله) و (أرض الله) و (بيت الله) فكذلك عنده (كلام الله).

وأما المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأن القرآن كلام الله على الحقيقة، ثم وافقوا جهماً في المعنى، حيث قالوا: القرآن المؤلَّف من هذه الحروف هو كلام الله، ولكنه خلقه بائناً منه^(٣).

قال القاضي عبد الجبار: «الذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله عزَّ وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروفٌ وأصوات مُقَطَّعة، وهو عَرَضٌ يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يُسْمَع، ويفهم معناه... ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق مُحدَّث مفعول،

(١) انظر: المحيط بالتكليف له (٣٣١).

(٢) الكشف (١٤٢/٢).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٤٨/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١١٩ - ١٢٠)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (١٦٢).

لم يكن ثم كان»^(١).

وقد كان أول من أظهر القول بخلق القرآن الجعد بن درهم^(٢)، والجهيم ابن صفوان، ثم تبعهما على ذلك عامة الجهمية والمعتزلة^(٣).

وهؤلاء قد يقولون عن الله إنه متكلم، إلا أنهم قد فسّروا (المتكلم) بأنه: من فعل الكلام^(٤)، ويعنون به أنه فعله على سبيل الخلق منفصلاً عنه، فعندهم «أن المعنى بكونه متكلماً: خلقه لهذه الأحرف والأصوات في جسم»^(٥)، «فسّروا المتكلم في اللغة بمعنى لا يعرف في لغة العرب ولا غيرهم لا حقيقة ولا مجازاً»^(٦).

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٣/٧).

(٢) هو الجعد بن درهم، مؤدب مروان الحمار، آخر خلفاء بني أمية، أصله من خراسان ويقال انه من موالى بني مروان، وهو رأس البدعة والزندقة، وشيخ إمام الجهمية الجهم بن صفوان، وهو أول من ابتدع القول بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلم موسى تكليماً، ضحى به خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بالكوفة في أوائل المائة الثانية.

انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٥٠/١٢) سير أعلام النبلاء (٥/٤٣٣)، البداية والنهاية (٩/٣٥٠)، ميزان الاعتدال (٢/١٢٥)، مقالة التعطيل والجعد بن درهم - د محمد خليفة التميمي (١٢٧ - ١٦٥).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٢٥١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/٤٨).

(٤) انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (٣٠٩).

(٥) المعالم الدينية في العقائد الإلهية، ليحيى بن حمزة الزبيدي المعتزلي (٧٧)، وانظر: رسالة: العدل والتوحيد، ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي الزبيدي (٥٩١/١).

(٦) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٩ - ٣٠). وحول قول الجهمية والمعتزلة في صفة الكلام، انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٤٨٦، ٥٤٨ - ٥٥٨)، الرد على الجهمية للدارمي (١٧٩ - ١٨٠)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١٩١ - ١٩٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٩ - ٣١، ٣٠٩، ٥٠٢ - ٥٠٤)، الرد =

● المسألة الثانية: بياحُ أدلة المعتزلة والجهمية في صفة الكلام، وقلبها عليهم.

لقد كانت عمدة الجهمية والمعتزلة في قولهم بخلق القرآن ما سبق تقريره من الشُّبه الكلامية الكبرى، وخصوصاً دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل التركيب ونفي تعدد القدماء^(١)، والاحتجاج بالتنزيه ونفي التشبيه^(٢)، وقد سبق بيانها بالتفصيل وقلبها عليهم.

ومع ذلك فقد أورد المعتزلة على قولهم بخلق القرآن بعض الشُّبه النَّقْلِيَّةِ المختصَّة، مما قصدوا به التشبيه على الأعمار والجُهال، وإن كان فساد تلك الاستدلالات مما لا يخفى على من نورَّ الله بصيرته بنور الكتاب، والذي يظهر أنهم إنما لجؤوا إلى هذه الاستدلالات لما افتضح أمرهم، واشتهر ردُّ أهل السنَّة عليهم، وكثرت مناظرتهم لهم، وأيضاً لما رأوه من تعظيم سائر الأمة لنصوص الوحي، فقصدوا إلى ترويح تلك المقالة الشنيعة بالتشبُّث بتلك الشُّبه الساقطة، وإلا فإن المعتزلة قد أبطلوا دلالة النصوص السمعية على العقائد من الأصل، كما سبق تقريره في مبحث تعارض العقل والنقل، فكيف يجعلونها أصلاً في مطلب من أهم المطالب الإلهية!؟

= على البكري (٢٠٩)، ومن كتب المعتزلة، انظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٠٩)، الجزء السابع من المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار (٢٠٨ - ٢٢٣)، وجميع هذا الجزء حول خلق القرآن، وكذلك: المحيط بالتكليف له (٣٠٦ - ٣٣٩)، وشرح الأصول الخمسة له (٥٢٧ - ٥٤٧)، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (١٥٦ - ١٥٨)، حقائق المعرفة في علم الكلام، لأحمد بن سليمان الزيدي (٣٨٣)، الخلاصة النافعة لأحمد بن الرصاص الزيدي (١٥٤)، ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين الزيدي (٣٢٠).

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/٩٣).

(٢) انظر: حقائق المعرفة في علم الكلام، لأحمد بن سليمان الزيدي (٣٨٣).

فهم لم يعتمدوا عليها في تقرير المذهب، وإنما لما سبق بيانه من التشويش والتهويش، والحقّ الذي لا مرية فيه أن جميع ما استدلوا به مما صحّ من نصوص الوحي فإنما يدلّ على الحقّ الذي قال به أهل السنّة، لا على قولهم.

ومما يلزم التنبيه إليه في هذا المقام أن كثيراً من الأدلة التي أوردها المعتزلة إنما تصح في نقض قول الكلاية وأتباعهم من الأشعرية والماتريدية ممن قال بالكلام النفسي، وأزلية كلام الله، وعدم تعلّقه بالمشيئة، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك من كلام شيخ الإسلام^(١)، ومن ذلك إيرادهم على الأشاعرة كثيراً من الآيات التي يمتنع أن يكون الله قد تكلم بها في الأزل، والتي تدل على تكلمه تعالى بالقرآن بعد أن لم يكن متكلماً به، كقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [ق: ٢٨]، إذ يمتنع أن يكون قائلاً بذلك قبل خلقه لهما، وكقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [نوح: ١]، وقوله: ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ﴾ [التنج: ٥٠] ونحو ذلك من الآيات^(٢)، وكاحتجاجهم بما يدل على أن القرآن مسموع، وأنه عربي، وأنه مكوّن من سور كثيرة، وحروف متتالية، وأن هذا هو حقيقة الكلام المعقول، إلى غير ذلك مما ألزم به المعتزلة الأشاعرة^(٣).

والجواب عمّا أورده المعتزلة في هذا المقام إجمالاً هو أننا نقول بموجب هذه الأدلة - وسبق أن القول بالموجب قريب من القدر بالقلب - إلا أن القول بموجب هذه النصوص لا يصحح قول الجهمية والمعتزلة بخلق القرآن، وإنما ينقض قول الأشاعرة، ويصحح قول أهل السنة فيما قرروه من

(١) انظر: الصفدية (٢/٨٧ - ٨٨).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٥٤)، ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين الزيدي (٣٢٠ - ٣٢١).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٣٢)، المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/١٩٤ - ١٩٥).

أن القديم إنما هو جنس الكلام ونوعه، وأن آحاده متعلقة بالمشيئة، يتكلم الله بها إذا شاء متى شاء، وقد يقال إنها حادثة الأعيان، لا على أنها مخلوقة، بل على أنها صفات فعلية قائمة بذات الله، والمقصود أن ما كان هذا سبيله من أدلة المعتزلة فلن أتكلم عن كل دليل منه، إذ الإشارة السابقة تكفي في توجيهه وبيانه، بل وفي قلبه، إذ يكون دليلهم على التحقيق دليلاً لقول السلف، اللهم إلا إذا كان ذلك الاستدلال يتضمن قلباً عليهم من وجه آخر، فإني سأورده لذلك، كالدليل الثالث فيما سيأتي.

وفيما يلي بيان أشهر ما استدلت به الجهمية والمعتزلة، وقلبه عليهم.

الدليل الأول: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى

كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٧﴾ [الزمر: ٦٢].

وقوله ﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿١٦﴾ [الزهد: ١٦]،

وقوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ

كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٥﴾ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ ﴿[الأنعام: ١٠١ - ١٠٢].

وقوله: ﴿ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ ﴿[الأنعام:

١٠٢].

قالوا: لفظ (كل) دالٌّ على العموم، والقرآن شيء، فيدخل في عموم

قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾، مما يدل على أنه مخلوق^(١).

(١) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٣٢)، الإبانة الكبرى لابن بطة -

الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) ت:

الوابل (١٧١/٢)، حجج القرآن لأبي الفضائل الرازي (٦٦)، تاريخ الإسلام للذهبي

(١٠١/١٨)، سير أعلام النبلاء له (٢٤٥/١١)، فتح الباري لابن حجر (٥٣٢/١٣)،

شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٨٣)، الوافي بالوفيات (٢٢٦/٦).

يقول بشر المريسي الجهمي: «قال الله عز وجل بنصر التنزيل: إنه ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وهذه لفظة لم تدع شيئاً إلا أدخلته في الخلق، ولا يخرج عنها شيء يُنسب إلى الشيء؛ لأنها لفظة استقصت الأشياء وأتت عليها مما ذكر الله تعالى ومما لم يذكرها، فصار القرآن مخلوقاً بنصر التنزيل، بلا تأويل ولا تفسير»^(١).

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «على أن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ يدل على حدوث القرآن، وأنه تعالى خَلَقَهُ، بعموم الآية»^(٢).

قلب احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

تقدم الكلام على هذه الآية في قلب الأدلة على نفاة الأسماء الحسنی، إذ كانت هذه الآية مما استدلل به الجهم في نفيه لإطلاق (الشيء) على الله تعالى.

وقد تقدم هناك البيان بأن للعلماء مسلكين في الجواب عن استدلال الجهمية بها:

المسلك الأول: من ذهب من العلماء إلى أن عموم: ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ [الحجر: ١٩] في هذه الآية غير محفوظ، بل مخصوص^(٣).

المسلك الثاني: من ذهب من المُحَقِّقِينَ إلى أن العموم في الآية محفوظ، وأنه لا تخصيص فيه بوجه من الوجوه، وأن ذات الباري وصفاته - ومنها كلامه - لا تدخل في هذه الآية أصلاً.

وهذا هو ما صرح به الإمام الشافعي، وقرره ابن تيمية، وابن القيم

(١) انظر: الحيدة للكناني (٤٣).

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/٩٤).

(٣) وانظر: الحيدة للكناني (٥٨)، الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤٩).

رحمهم الله^(١).

وعلى هذا فيقال: إن هذه الآية تنتقض وتنقلب على الجهمية والمعتزلة من وجوه، ومنها:

الوجه الأول: أن هذه الآية قد دلت بنفسها على أن القرآن غير مخلوق. وتقرير هذه الدلالة بأن يقال: قد دلت هذه الآية على أن الله خالق لكل شيء، فهي دالة بمنطوقها على أن ثمة خالقاً ومخلوقاً.

فالخالق غير مخلوق، والمخلوق غير خالق، فالله تعالى لا يدخل في قوله: ﴿كُلِّ شَيْءٌ﴾ أصلاً.

فإذا قلنا: (الخالق غير مخلوق) فقولنا: (الخالق) يدخل فيه بالتضمن: ذات الخالق واسمه وصفته وفعله.

وإذا تقرر ذلك، فإنه يقال: إن الله - بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله - غير داخل في هذه الآية بدلالة نفس الآية، إذ إن الآيات السابقة قد دلت بنفسها على وجود خالق، وأنه مُسَمَّى بالإله، والرب، والواحد، والخالق، والعليم، والقهار، وهذه الأسماء تدلُّ على ثبوت الذات، وثبوت الأسماء، وثبوت ما دلت عليه هذه الأسماء من الصفات القائمة بالذات، من الألوهية والربوبية، والوحدانية وصفة الخلق، والعلم، والقهر.

فالمباينة بين الخالق والمخلوق متحققة في الذات وما يتبع الذات من الأسماء والصفات والأفعال.

فكما أن البشَرَ وغيرهم مما في العالم هم - بذواتهم وأسمائهم

(١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي (٥٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣١/١٢)، الروح لابن القيم (١٤٦)، شفاء العليل (١/٥٣ - ٥٤)، شرح العقيدة الطحاوية (١/٤٤٢)، التقرير والتحجير - دار الفكر (١/٢٩٠).

وصفاتهم - مخلوقون بدلالة هذه الآية، فإن الله - بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله - غير مخلوق بالدلالة الضرورية لهذه الآية.

وإذا تقررت دلالة الآية على أن صفات الباري غير مخلوقة، فقد تحققت دلالتها على أن كلام الله - وهو من صفاته - غير مخلوق، وأن القرآن - وهو من كلام الله - غير مخلوق، وبهذا تنقلب الآية عليهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «ولهذا لما قال الله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، دخل كل ما سواه في مخلوقاته، ولم تدخل صفاته، كعلمه، وقدرته، ومشيتته، وكلامه؛ لأن هذه داخلة في مسمى اسمه، ليست أشياء مباينة له، بل أسماؤه الحسنی متناولة لذاته المقدسة المتصفة بهذه الصفات، لا يجوز أن يراد بأسمائه ذات مُجَرَّدة عن صفات الكمال، فإن تلك لا حقيقة لها، ويمتنع وجود ذات مُجَرَّدة عن صفة، فضلاً عن وجود ذاته تعالى مجردة عن صفات كماله التي هي لازمة لذاته، فيمتنع تحقق ذاته دونها»^(١).

الوجه الثاني: أن احتجاج المعتزلة والجهمية ينقلب عليهم في ذات الخالق.

فقول المريسي السابق: «إنه ﴿خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وهذه لفظة لم تدع شيئاً إلا أدخلته في الخلق، ولا يخرج عنها شيء يُنسب إلى الشيء» يقال فيه: إنه قد ثبت أن الله شيء، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَىٰ شَيْءٌ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، فعلى استدلالك السابق يلزمك القول بأن الله داخل في عموم قوله: ﴿خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فيكون الخالق مخلوقاً!

(١) الجواب الصحيح (٤/٥٠ - ٥١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٣٣٠)، الصفدية (٢/٧٢)، مدارج السالكين (٣/٣٦٢).

فمن احتجَّ بقوله: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على أن شيئاً من أسمائه أو صفاته مخلوق - بدليل كونه (شيئاً) - كان كمن استدلَّ بها على أن ذاته مخلوقة؛ لأن ذاته شيء، ويكون كمن قال: إن الخالق مخلوق، والصانع مصنوع، والمُحدث مُحدث!! ولا شك أن مثل هذا الكلام لا يقوله عاقل يدرك ما يقول، فضلاً عن أن يقول به من كان فيه أدنى مُسكّة من الديانة والعلم، مما يبين أن احتجاج المعتزلة السابق هو من أسفه الكلام وأسقطه^(١).

الوجه الثالث: أن الكلام في لغة العرب وسائر اللغات إنما تعتبر دلالة بقرائنه وسياقه، لا بمجرد لفظه، فلفظ (كل شيء) يفهم في كل موضع بحسبه.

وقول المعتزلة ينتقض عليهم في مواطن كثيرة في القرآن، جاء فيها إطلاق ألفاظ العموم - كهذا اللفظ: (كل شيء) أو غيره - وعُلم بالضرورة أنها لم تتناول كل ما في الوجود من أشياء، وذلك كقوله تعالى عن ريح عاد: ﴿تَدِيرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وعلم بالضرورة أنها لم تدمر السماء ولا الأرض كلها، بل ولا مساكنهم، ولهذا قال الزمخشري المعتزلي عن هذه الآية: «فعبّر عن الكثرة بالكلية»^(٢)، ومن ذلك قوله تعالى عن ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] مع العلم بأنها لم تؤت ملك السماء والبحار والنجوم، وقوله في نفس الموضع عن ملك سليمان ﷺ: ﴿وَوَرِيثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْ مَنَظِقِ أَطْيَرٍ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ١٦] مع أنه لم يؤت الملك المطلق للسموات ونحوها، بل لم يؤت أحدهما ملك

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرواني (٢/٥٨١)، مجموع

الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٣٣١ - ٣٣٢)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٥٣٢).

(٢) الكشاف (٤/٣١١).

الآخر حينئذ^(١)، ومثله قوله تعالى عن ذي القرنين: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤]^(٢)، وقوله ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤]، وغير ذلك مما يصعب حصره في الشرع واللغة، والمعتزلة كغيرهم يقرّون بعدم إرادة العموم المطلق في هذه النصوص - كما سبق من كلام الزمخشري - وهذا الإقرار ينتقض وينقلب عليهم في استدلالهم السالف^(٣).

قال الإمام أحمد رحمته الله: «ومن الأعلام والدلالات أنه لا يعني كلامه مع الأشياء المخلوقة قوله عز وجل في الريح التي أرسلها على عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وقد أتت تلك الريح على أشياء لم تدمرها: منازلهم، ومساكنهم، والجبال التي بحضرتهم، فأنت عليها تلك الريح ولم تدمرها، وقد قال: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فكذلك إذا قال: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزّعد: ١٦] لا يعني نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة.

- (١) ولذا قال الزمخشري: «فإن قلت: كيف قال: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] مع قول سليمان ﴿وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ١٦] كأنه سؤي بينهما؟ قلت: بينهما فرق بين؛ لأن سليمان عليه السلام عطف قوله على ما هو معجزة من الله، وهو تعليم منطلق الطير، فرجع أولاً إلى ما أوتي من النبوة والحكمة وأسباب الدين، ثم إلى الملك وأسباب الدنيا، وعطفه الهدهد على الملك فلم يرد إلا ما أوتيت من أسباب الدنيا اللاتقة بحالها فيبين الكلامين بون بعيد» الكشاف (٣/٣٦٥).
- (٢) قال الزمخشري: «أي من أسباب كل شيء أراد من أغراضه ومقاصده في ملكه» الكشاف (٢/٦٩٤).
- (٣) انظر: الحيدة للكناني (٤٣)، الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٢/٦٧٩ - ٦٨٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣١/١٢) (١٨/٢٣٢)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٠٠ - ١٠١)، شرح العقيدة الطحاوية (١/١٨٥)، سير أعلام النبلاء (١١/٢٤٥).

وقال لملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وقد كان مُلك سليمان شيئاً، ولم تؤته، وكذلك إذا قال: ﴿خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة^(١).

وقال الإمام ابن بطة العكبري رحمته الله: «وقد عقل من آمن بالله، وعقل عن الله أن كلام الله ونفس الله وعمل الله وقدرة الله، وعزة الله، وسلطان الله، وعظمة الله، وحلم الله، وعفو الله، ورفق الله وكل شيء من صفات الله أعظم الأشياء، وأنها كلها غير مخلوقة؛ لأنها صفات الخالق ومن الخالق، فليس يدخل قوله: ﴿خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ لا كلامه، ولا عزته، ولا قدرته، ولا سلطانه، ولا عظمته، ولا جوده، ولا كرمه؛ لأن الله تعالى لم يزل بقوله وعلمه وقدرته وسلطانه وجميع صفاته إلهاً واحداً، وهذه صفاته قديمة بقدمه، أزليّة بأزليّته، دائمة بدوامه، باقية ببقائه، لم يخل ربنا من هذه الصفات طرفة عين، وإنما أبطل الجهمي صفاته، يريد بذلك إبطاله»^(٢).

الوجه الرابع: وهو ما قرره الإمام ابن القيم رحمته الله في الرد على المعتزلة، حيث قال في بدائع الفوائد: «احتج المعتزلة على مخلوقية القرآن بقوله تعالى: ﴿خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ﴾، ونحو ذلك من الآيات، فأجاب الأكثرون بأنه عامٌ مخصوص، يخص محل النزاع، كسائر الصفات من العلم ونحوه.

قال ابن عقيل في الإرشاد: «ووقع لي أن القرآن لا يتناوله هذا الإخبار، ولا يصلح لتناوله، قال: لأن به حصل عقد الإعلام بكونه خالقاً لكل شيء، وما حصل به عقد الإعلام والإخبار لم يكن داخلاً تحت الخبر. قال: ولو أن شخصاً قال: (لا أتكلم اليوم كلاماً إلا كان كذباً) لم يدخل إخباره بذلك

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٣٣ - ٢٣٤).

(٢) الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) - ت: د الوابل (٢/١٧٢).

تحت ما أخبر به».

قلت [والكلام لابن القيم]: ثم تَدَبَّرت هذا، فوجدته مذكوراً في قوله تعالى في قصة مريم: ﴿فَإِمَّا تَرِينَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، وإنما أَمِرَت بذلك لثلاث تَسْأَل عن ولدها، فقولها: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦] به حصل إخبار بأنها لا تُكَلِّم الإنس، ولم يكن ما أخبرت به داخلاً تحت الخبر، وإلا كان قولها هذا مخالفاً لنذرها «أه»^(١).

وهذا الرد قد أشار إليه من قبل ابن عقيل رحمته: الإمام القصاب الكرجي رحمته، حيث قال - بعد أن ردَّ استدلال المعتزلة بهذه الآية - : «مع أنا لم نعلم أن الله خالق كل شيء إلا بهذا القول، فمحال أن يدخل في الشيء ما عُرفَ به الشيء»^(٢).

(١) بدائع الفوائد (٤/١٠١٩ - ١٠٢٠)، وانظر قريباً من هذا الرد في: الإنصاف للباقلاني (٢٠٢).

(٢) نكت القرآن للقصاب الكرجي (٤/٢٧).

وعلماء أصول الفقه قد تكلموا على مسألة قريبة من هذه المسألة، وهي مسألة: هل يدخل المخاطب في عموم خطابه، أو لا يدخل؟ ففي هذه المسألة - ذهب بعض الأصوليين إلى عدم الدخول، وجعلوا من ذلك آية ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، انظر: تفسير القشيري (٣/٤٩٨)، (٧/٥٣)، الإبهاج (٢/١٦٤).

والذين ذهبوا منهم إلى دخول المخاطب في عموم خطابه فإنهم قد قرروا أن القرائن هي الحاكمة في ذلك، بل صرحوا بأن القرائن غالبية جداً في خروج المخاطب من حكم خطابه، فقد تدل قرينة الكلام على دخول المخاطب في خطابه، كقول السيد لغلامه: من وعظك فاتعظ، ومن نصحك فاقبل نصيحتك، وقد تدل القرينة على عدم دخول المخاطب في خطابه، كقول السيد لغلامه: من دخل البيت ليلاً فاضربه، ونحو ذلك. انظر: المنحول (١/١٤٣)، البرهان في أصول الفقه (١/٢٤٧)، روضة الناظر (١/٢٤١)، الإحكام للأمدى (٢/٢٩٦)، التقرير والتحجير - دار الفكر (١/٢٩٠) =

الوجه الخامس: أن هذا الاستدلال ينتقض وينقلب على المعتزلة فيما قرروه في أعمال العباد، حيث جعلوها مخلوقة لهم، وهذا من أعظم التناقض والاضطراب، حيث أدخلوا في مخلوقات الله ما يعلم بالضرورة أنه داخل في مُسَمَّى اسمه وتابع لذاته تعالى من أسمائه وصفاته، وأخرجوا من مخلوقات الله ما يعلم بالضرورة - بل وبإقرار المعتزلة - أنه خارج عن مُسَمَّى الله، وغير تابع لذاته، بل وقد جاء النصُّ الخاص على دخوله في مخلوقاته، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [١٦] ﴿[الصّافات: ٩٦]﴾^(١) وقوله: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [١٣] ﴿[الأنعام: ١١٠]﴾ وهو اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿[١٤]﴾ [المُلْك: ١٣ - ١٤]، وإسرار القول والجهر به من أعمال

= وهذا التقسيم - واعتبار القرائن فيه - هو المقول قطعاً في هذه الآيات.

ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، ترى القرائن دالةً على دخول ذات الله وصفاته ضمن معلوماته، إذ الآية تدل على وجود عالم ومعلوم، ولا يمتنع أن يدخل في معلومات الله ذاته وصفاته؛ إذ لا إشكال في كون العالم هو المعلوم. وأما قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فإن القرائن دالةً على عدم دخول الله تعالى فيها، إذ تدل الآية على وجود خالق ومخلوق، ويمتنع أن يكون الخالق هو المخلوق، فالله بذاته وأسمائه وصفاته غير داخل في الآية، ومن ذلك صفة الكلام له تعالى.

(١) حيث ذهب بعض العلماء إلى أن (ما) مصدرية، فتدل الآية على خلقه لأفعال العباد، ومن جعلها موصولة - كشيخ الإسلام - فإنه استدل بها على خلق أفعال العباد من وجه آخر، قال الشيخ رحمه الله: «قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصّافات: ٩٦]، فإنه في أصح القولين: (ما) بمعنى: (الذي)، والمراد به: ما تحتونه من الأصنام... لكن قد يستدل بالآية على أن الله خلق أفعال العباد من وجه آخر، فيقال: إذا كان خالقاً لما يعملونه من المنحوتات لزم أن يكون هو الخالق للتأليف الذي أحدثوه فيها، فإنها إنما صارت أوثاناً بذلك التأليف، وإلا فهي بدون ذلك ليست معمولة لهم، وإذا كان خالقاً للتأليف كان خالقاً لأفعالهم» الفتاوى (١٢١/٨)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٣/٢٦٠ - ٢٦١، ٣٣٦ - ٣٣٩)، شفاء العليل (٥٥، ١١٠)، بدائع الفوائد (١/١٥٠ - ١٥٩).

العباد، فضلاً عن النصوص العامة الدالة على خلق أعمال العباد، كالنصوص التي استدلوها بها على خلق القرآن، فاستدلواهم بكلام الله ينقلب عليهم فيما قرروه في أعمال العباد، والعكس.

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي: «وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، والقرآن شيء، فيكون داخلاً في عموم (كل) فيكون مخلوقاً= فمن أعجب العجب، وذلك أن أفعال العباد كلها عندهم غير مخلوقة لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها، لا يخلقها الله، فأخرجوها من عموم (كل)، وأدخلوا كلام الله في عمومها، مع أنه صفة من صفاته، به تكون الأشياء المخلوقة، إذ بأمره تكون المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ رَبِّهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ففرق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقاً للزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر، إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل، وهو باطل، وطرد باطلهم أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، كالعلم والقدرة وغيرهما، وذلك صريح الكفر، فإن علمه شيء، وقدرته شيء، وحياته شيء، فيدخل ذلك في عموم (كل)، فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً^(١).

الدليل الثاني: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣].

وقوله: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوْرًا نُهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِن عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].
قالوا: والجعل بمعنى الخلق، فكل مجعول مخلوق، فدل ذلك على أن القرآن مخلوق.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «وقوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾

(١) شرح الطحاوية (١٨٣)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣٠ - ٣٣٢).

يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة، وكل ذلك وما شاكلة يدلُّ على حدوث القرآن^(١).

قلب الدليل الثاني:

الجواب عن استدلالهم السابق على مقامين: إبطال الدليل، ونقض وقلب الدليل.

أما الإبطال، فبأن يقال: إن احتجاج المعتزلة بأن الجعل في هذه الآية بمعنى الخلق هو مما يدل على جهلهم بحقيقة اللغة، وقلة بضاعتهم فيها، وكما قال الإمام عبد العزيز المكي عن استدلال بشر المريسي وأصحابه بهذه الآية: «وإنما دخل الجهل على بشرٍ ومن قال بقوله . . لأنهم ليسوا من العرب، ولا علم لهم بلغة العرب، ومعاني كلامها، فتناولوا القرآن على لغة العجم التي لا تفقه ما تقول، وإنما تتكلم بالشيء كما يجري على ألسنتها، فكلُّ كلامهم ينقض بعضه بعضاً لا ينتقدون ذلك من أنفسهم، ولا ينتقده عليهم غيرهم لكثرتهم»^(٢)، وينحوه قال الإمام عثمان الدارمي رحمته الله^(٣).

فإن الجعل في لغة العرب ليس ملازماً لمعنى الخلق والإيجاد، بل لعل

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/٩٤)، وانظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٠٩)، الكشف للزمخشري (٤/٢٤٠)، الإنصاف للباقلاني (١٢٢)، غاية المرام للآمدي (١٠٩)، الخلاصة النافعة لأحمد بن الرصاص الزيدي (١٥٧)، وكذلك: الحيدة للكناني (٥٩ - ٦٤)، الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢١٥)، الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٤)، نقض الدارمي على المريسي (١/٥٦٣)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية): د الوابل (٢/١٥٧)، تاريخ الطبري (٥/١٨٨)، التنبيه والرد للملطي (١٢٩).

(٢) الحيدة (٧١).

(٣) نقض الدارمي على المريسي (١/٥٦٤).

غالب موارده في اللغة لا يكون مستلزماً لهذا المعنى^(١)، وذلك أن الجعل في اللغة يأتي على موردين.

المورد الأول: أن يكون متعدياً إلى مفعول واحد.

والمورد الثاني: أن يكون متعدياً إلى مفعولين.

فأما إذا كان متعدياً لمفعول واحد، فالغالب عليه أن يكون بمعنى الخلق والإيجاد، من مثل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

وقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

[التحل: ١٧٨].

وأما المورد الثاني: وهو ما إذا تعدى إلى مفعولين، فإنه لا يكون بمعنى الخلق، وإنما يكون بمعنى: (صير)، الذي هو غير خَلَقِ.

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥].

فليس المراد: اخلق؛ لأن هذا البلد كان مخلوقاً، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤].

وقد بين الإمام أحمد رحمته في ردّه على الجهمية أن (جعل) من الله قد

تكون على معنى الخلق، وقد تكون على معنى غير الخلق^(٢).

وقال ابن قتيبة رحمته: «فإن الجعل يكون بمعنيين: أحدهما الخلق،

والآخر غير الخلق، فأما الموضع الذي يكون فيه خلقاً، فإذا رأيتّه متعدياً

(١) يتبين ذلك بتتبع معاني (جعل) المختلفة في اللغة، انظر مادة (جعل) في لسان العرب (١١/١١٠)، وتاج العروس (٢٨/٢٠٦).

(٢) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢١٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٢٩).

إلى مفعول واحد لا يتجاوزه، كقول الله: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وأما الموضع الذي يكون فيه غير الخلق، فإذا رأيته متعدياً إلى مفعولين^(١).

فتبين بهذا أن الجعل في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾ [الشورى: ٥٢] يمتنع أن يكون بمعنى (خلقناه)، بل هو بمعنى أنزلناه نوراً^(٢)، ودليل ذلك من كتاب الله، إذ القرآن يفسر بعضه بعضاً، فهذه الآية من مثل قوله تعالى: ﴿قَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨]، وقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَهُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكَ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، وقوله: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وعلى هذا فيكون معنى قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]: أي «صيره عربياً، أي أنزله بلغه العرب ولسانها، ولم يصيره أعجمياً فينزله بلغه العجم»^(٣)، ف (الجعل) في هذه الآية هو - كما يقول الإمام أحمد رحمته الله - «فعلٌ من أفعال الله تبارك وتعالى، جعل به القرآن عربياً»^(٤).

(١) الاختلاف في اللفظ (٢٥ - ٢٦)، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢١٥ - ٢١٨)، الحيدة للكناني (٦٩)، إعراب القرآن للنحاس (٩٧/٤)، التنبيه والرد للملطي (١٢٩ - ١٣١)، شفاء العليل (١٣٣).

وقد اعترف بعض أئمة الزيدية المعتزلة بأن (جعل) قد تأتي ولا يراد بها الخلق، انظر: النجاة لمن اتبع الهدى (٢٩٧ - ٢٩٩)، الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢/٢٢٤ - ٢٣٣) كلا الكتابين لأحمد بن يحيى الزيدي المعتزلي، المتوفى عام (٢٩٨هـ).

(٢) انظر: التنبيه والرد للملطي (١٣١).

(٣) الحيدة للكناني (٧١)، وانظر: تفسير الطبري (٢١/٥٦٢)، تفسير البغوي (٧/٢٠٢)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (٤/٨٢)، تفسير ابن كثير (٧/٢١٩).

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٢٠).

أي إن الله «هو الذي تكلم به وأنزله، فجعله قرآناً عربياً بفعل قام بنفسه، وهو تكلم به، واختاره لأن يتكلم به عربياً - عن غير ذلك من الألسنة - باللسان العربي وأنزله به... فاجعل فعل، والفعل قد يكون متعدياً إلى مفعول مباين له، كالخلق.

وقد يكون الفعل لازماً، وإن كان له مفعول في اللغة كان مفعوله قائماً بالفاعل^(١)، مثل التَّكَلَّمَ فَإِنِ التَّكَلَّمَ فِعْلٌ يَقُومُ بِالمُتَكَلِّمِ، والكلام نفسه قائم بالمتكلم، فهو سبحانه جعله قرآناً عربياً، فاجعل قائم به، والقرآن العربي قائم به^(٢).

قال الإمام أبو المظفر السمعاني: «قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزَّخْرَفُ: ٣] قال السُّدِّيُّ: أنزلناه، وقال مجاهد: قلناه، وعن بعضهم: بيَّناه، قاله سفيان الثوري. واستدل بهذا من زعم أن القرآن مخلوق، وذكر أن الجعل بمعنى: الخلق، بدليل قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [طه: ٥٣]، أي: خلق لكم، وعندنا هذا التعلُّق باطل، والقرآن كلام الله غير مخلوق، وعليه إجماع أهل السنة، وزعموا أن من قال إنه مخلوق فهو كافر؛ لأن فيه نفي كلام الله تعالى، وقد بيَّنا وجه الآية عند السلف ومن يعتمد في تفسيره^(٣).

وأما قلب ونقض الدليل: فأن تفسير الجهمية والمعتزلة للجعل في القرآن بمعنى الخلق باطِّراد ينتقض عليهم في أمثلة لا يستطيعون القول بها، فإن الجعل كما توجه في هذه الآية إلى صفة من صفات الله، فجعلها الجهمية

(١) في الأصل (بالفعل)، ولعل الصواب ما أثبتته؛ بدلالة قوله بعده: «التكلم فعل يقوم بالمتكلم». والله أعلم.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٩/٨)، وانظر: نفس المرجع (١٢/٥٢٢).

(٣) تفسير السمعاني (٩٠/٥).

لذلك مخلوقة، فإنه قد توجه في موضع آخر إلى ذات الله تعالى، بل والفاعل غير الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمْ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَيْفِيًّا﴾ [النحل: ٩١]، فهل سيفسرها المعتزلة بالخلق؟! وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤] فهل المعنى عندهم: (ولا تخلقوا..)، وكذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [الذاريات: ٥١]، ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٤٤] إلى غيرها من الأمثلة التي لا يمكن لعاقل أن يجعل الجعل فيها بمعنى الخلق، فما قالوه في مثل هذه الآيات ينتقض وينقلب عليهم فيما قرروه في هذه الآية.

وهذا النقض والقلب هو مما قرره الإمام عبد العزيز المكي في مناظرته لإمام الجهمية، بشر المريسي، حيث استدل المريسي بهذه الآية على خلق القرآن، وزعم أن (جعل) «هو حرف مُحْكَم، لا يحتمل معنى غير الخلق، وما بين (جعل) و (خلق) فرق عندي، ولا عند غيري من سائر الناس، ولا عند أحد من العرب، ولا من العجم، ولا يتعارفون الناس ولا يعقلون غير هذا في كلامهم ولغاتهم، سواء عندهم قالوا: (خلق) أو (جعل)»^(١)، وصرح بأن هذا هو معنى جعل «في سائر القرآن من ذلك، وفي سائر الكلام والأخبار والأشعار»^(٢).

فما كان من الإمام المكي رحمته إلا أن أورد عليه بعض الآيات المتقدمة - كقوله: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمْ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَيْفِيًّا﴾ [النحل: ٩١] و: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤]، ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١]، وغيرها من الآيات، وألزمه - على قاعدته - أن يقول بوجود خالق لله،

(١) الحيدة (٦١).

(٢) المرجع السابق، وانظر: نكت القرآن للقصاص الكرجي (٤/ ٣٨٥)، حيث قرر أن المعتزلة والجهمية يعدون باب (الجعل) خلقاً في جميع الأماكن، ثم نقض هذا القول عليهم.

وخالق مع الله، وأن من البشر من خلق القرآن، تعالى الله عن ذلك، إذ إن المريسي قد أقرّ في تلك المناظرة بكفر قائله وأنه حلال الدم والمال^(١)، فارتد سهمه إليه، وانقلب أصله عليه، وكما قال الإمام المكي: «قد أقر بشر أنه كافر حلال الدم، وكل من قال بقوله ووافقه على مذهبه»^(٢).

وينحو هذا النقض قال الإمام الدارمي رحمته الله^(٣).

كما استعمل هذا القلب عليهم الإمام القصاب الكرجي، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثَاءً﴾ [الزخرف: ١٩] حيث قرّر أنها «ردّ على الجهمية في باب الجعل الذي لا يُعدّونه إلا خلقاً، ليتطرّقوا إلى خلق القرآن، وهم لا يستطيعون أن يجعلوا (الجعل) ها هنا خلقاً، إذ محال أن يكون الكفار خلقوا الملائكة إنثاءً»^(٤).

الدليل الثالث: استدلالهم بما جاء من وصف كلام الله والقرآن بأنه (مُحدَثٌ) و (حديثٌ).

كقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٤٢].

وقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُّعْرِضِينَ﴾ [الشعراء: ٥].

وقوله: ﴿فِي آيٍ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [المُرسلات: ٥٠].

قالوا: (المُحدَث) هو المخلوق، والذكر في الآية هو القرآن، فدلّ ذلك على أن القرآن مخلوق.

(١) انظر: الحيدة (٦٣ - ٦٦).

(٢) الحيدة (٦٣)، وانظر: نكت القرآن للقصاب الكرجي (٤/١٢٥).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٥٦٤ - ٥٦٦).

(٤) نكت القرآن (٤/١٢٦).

يقول أبو الحسين البصري المعتزلي: «قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] يدل على أن القرآن ذكر، وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ تُحَدِّثُ إِلَّا أَسْمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، يدل على حَدَثِ الذِّكْرِ، فوجب من كلا الاثنيين كون القرآن محدثاً»^(١).

قلب الدليل الثالث:

الجواب عن استدلالهم السابق على مقامين: إبطال وقلب.

فأما إبطال الدليل: فمن وجوه، منها:

١- إن ما ذكره المعتزلة من أن (المُحَدَّث) في هذه الآية بمعنى المخلوق هي دعوى عارية عن الدليل، فليس معنى الإحداث في اللغة ولا في الشرع ملازماً لمعنى الخلق، فقد يكون الإحداث بلا خلق، ولا دليل للمعتزلة على دعوى التلازم بين معنى الخلق والإحداث، فإن الحَدَثَ في

(١) المعتمد في أصول الفقه (٢/٣٤٦ - ٣٤٧)، وانظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/١٠٩ - ١١٠)، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (٥٣٢)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/١٩٤)، الخلاصة النافعة لأحمد بن الرصاص الزيدي (١٥٦، ١٥٧)، ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين الزيدي (٣٢١)، وانظر في هذا الاستدلال كذلك: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٤٢)، السنة لعبد الله ابن الإمام أحمد (١/١١٦)، الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٤)، تاريخ الطبري (٥/١٨٨)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (٤/٤٧٤ - ٤٧٥)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية): د الوابل (٢/١٨٣)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/٥٧٥)، تفسير القرطبي (٧/٢٢٢)، المنتظم لابن الجوزي (١١/١٩)، حجج القرآن لأبي الفضائل الرازي (٦٧)، التفسير الكبير للرازي (٢٢/١٢١)، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة له (٦٤)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٣٢١)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/٢٢٤)، شرح المقاصد (٢/١٠٢)، شرح المواقف (٣/١٣٠).

اللغة بمعنى كون الشيء بعد أن لم يكن^(١)، وأما الخلق فهو بمعنى التقدير^(٢)، وبمعنى ابتداء الشيء على مثال لم يُسَبَقْ إليه^(٣)، فبين المعنيين فرق بين، فقد يكون الإحداث خلقاً، كخلق الله للحيوانات، وقد لا يكون، كاتصاف الله بالخلق للشيء المعين بعد عدمه، مع أنه ما زال خالقاً، ومثل كلامه تعالى بالكلام المعين بعد أن لم يتكلم به، مع أنه لم يزل متكلماً.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «الفرق بين المخلوق والمُحدث هو اصطلاح أئمة أهل الحديث، وهو موافق للغة التي نزل بها القرآن»^(٤).

و(المحدث) في الآية ليس هو بمعنى المخلوق، وإنما هو الذي أنزل جديداً، فقد كان القرآن ينزل مُنْجَمًا، شيئاً فشيئاً، فما أنزل أولاً فهو قديمٌ بالنسبة لما أنزل آخرًا، وما أنزل آخرًا فهو مُحدثٌ بالنسبة لما أنزل أولاً^(٥).

٢- مما يدل على عدم التلازم بين معنى الحدوث ومعنى الخلق أن المُحدث في اللغة ضد القديم، والقِدَم قد وصف الله به بعض المخلوقات، كما قال تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾^(٦) ليس: [٣٩]، فلما جاز أن يوصف بعض المخلوقات بالقدم، جاز أن يوصف ما ليس بمخلوق بالحدث، أشار لهذا الرد العلامة يحيى العمراني، وابن تيمية، وغيرهما^(٦).

- (١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣٦/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢٩/٦).
- (٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢/٢١٣).
- (٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٦/٧).
- (٤) التسعينية (٢/٤٢٨).
- (٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١٠٥، ٥٢٢) (٦/١٦٠)، الصفدية (٢/٨٥)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٥٦).
- (٦) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/٥٧٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١٠٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٧٥)، الفتاوى الكبرى (١/٣٠١).

وببطلان دعوى التلازم بين معنى الخلق ومعنى الإحداث يبطل أصل استدلال الجهمية بهذه الآية.

٣- على أن من أهل العلم من جعل (الحديث) في الآية راجعاً إلى الإنزال، وإلى المُنزَل إليهم ممن استمع إليه، وليس راجعاً للقرآن نفسه، فيكون معنى قوله: ﴿تُحَدِّثُ﴾ [الأنبياء: ٢] أي: جديدٌ إنزاله على النبي ﷺ، وحدوثه لمن سمعه وعلم به وأتعتظ به بعد أن لم يكن به عالماً، ولا له سامعاً، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَنْقُورُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [١١٣] لا أن القرآن مُحدثٌ ومخلوق^(١).

قال الإمام أحمد رحمته الله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ﴾ [الأنبياء: ٢] إنما هو مُحدثٌ إلى النبي ﷺ؛ لأن النبي ﷺ كان لا يعلم فعلمه الله تعالى، فلما علمه الله تعالى كان ذلك محدثاً إلى النبي ﷺ^(٢).

وقال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام عن استدلال الجهمية هذا: «وأما تحريفهم: ﴿مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ﴾ [الأنبياء: ٢] فإنما حَدَثَ عند النبي ﷺ وأصحابه لَمَّا عَلَّمَ اللهُ ما لم يكن يُعَلِّمُ»^(٣).

وقال الإمام القصاب الكرجي رحمته الله: «إنما معنى الحديث في اللغة: ما يحدث عند الناس، مما لم يكن لهم به عهد، ولا عرفوه، وكان توحيد الله وخلع الأنداد، وتلاوة القرآن مما لم يكن لهم به عهد، فحدث عندهم،

(١) انظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٦)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) ت: د الوابل (١٨٤/٢ - ١٨٥)، تفسير البغوي (١٠٧/٦)، شرح السنة للبغوي (١٨٢/١ - ١٨٣)، تفسير السمعاني (٣٦٧/٣)، الحجة في بيان المحجة (٤٣٠/١)، تفسير ابن كثير (٣٣٢/٥)، العلو للذهبي (١٦٩)، سير أعلام النبلاء له (٤٤٧/١٠)، تاريخ الإسلام له (٤٤٠/١٦).

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٤٦ - ٢٤٧)، وانظر: البداية والنهاية (٣٢٧/١٠).

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري - ط: دار المعارف (٤٤).

وكان ما عهدوا من آبائهم ومن سلف قبلهم ترك توحيد الله، وجعل الشركاء معه، وعهد الشعر، والخطب، فكان توحيد الله وتلاوة كلامه معاً حديثين عندهما، لا أنهما أحدثا بالخلق»^(١).

وعلى هذا القول أيضاً يبطل تعلق الجهمية بالآية على خلق القرآن.

وأما قلب الدليل، فمن وجوه:

١ - أن هذه الآية الكريمة إنما تدل على ما قرره أهل السنة والحديث في صفة الكلام لله تعالى، فقولهم: ﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ [لقمان: ٥] يدل على أن هذا الذكر صفة من صفات الله القائمة بذاته، ولو لم تكن صفة له لما صح أن تكون منه، إذ إن الذكر والكلام من الصفات التي لا تقوم بذاتها، بل لا بد لها من ذات تقوم بها، فلو كانت قائمة بشيء من المخلوقات لكان الكلام من ذلك المخلوق، وصفة من صفاته، ولبطل كونها ﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ [مخمد: ٢]، فلم يبق إلا أن تكون من صفات الله القائمة بذاته.

ومما يشهد لذلك أن الله قال في نفس الموضع الذي استدلوا به - في سورة الشعراء - : ﴿إِن نُّشَأُ نُّزُلًا عَلَيْنَا مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٤ - ٥]، فوصف الآية التي تخضع لها أعناقهم بأنها ﴿مِن السَّمَاءِ﴾ [الحديد: ٤] ؛ لأنها آية من الآيات الكونية المخلوقة التي يرونها، ولذا قال ابن جريج: «معناه: لو شاء الله لأراهم أمراً من أمره، لا يعمل أحد منهم بعده بمعصية»^(٢)، وأما الذكر فوصفه بأنه: ﴿مِن الرِّحْمَانِ﴾، فأضافه إلى الله، وفرق بينه وبين الآية المخلوقة التي أضيفت إلى السماء، مما دل على أن الذكر صفة من صفاته القائمة به.

(١) نكت القرآن (٤/١٣٩)، وانظر: نفس المرجع (٤/٤٧٥).

(٢) تفسير الطبري (١٩/٣٣١)، تفسير البغوي (٦/١٠٦).

كما أن قوله تعالى: ﴿تُحَدِّثُ﴾ يدلُّ على ما قرَّره أهل السنة أيضاً - وخالفوا به الكَلَّابِيَّة والأشعرية - من أن الله يتكلم إذا شاء، وأن نوع الكلام قديم، وأما أحاده فحادثة.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «إن نفس الكلام - أي هذه الصفة ونوعها - ليس بحادث، ولا مُحدث ولا مَخْلُوق.

وأما الكلام المُعَيَّن - كالقرآن - فليس بمخلوق، لا في ذاته، ولا خارجاً عن ذاته، بل تكلم بمشيئته وقدرته، وهو حادث في ذاته، وهل يقال: أحدثه في ذاته؟ على قولين، أصحُّهما أنه يقال ذلك، كما قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ تُحَدِّثُ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقال النبي ﷺ: «إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة»^(١)، ... ولفظ الإحداث يريدون به ابتداء ما لم يكن قبل ذلك»^(٢).

فكل ما يقوم بالرب من أفعاله الاختيارية التابعة لإرادته ومشيئته يصح أن تسمَّى (حادثةً) و (مُحدثةً)، لا بمعنى أنها مخلوقة، بل بمعنى أن فرداً من أفرادها وجد بعد أن لم يكن، وإن كان نوعها قديماً^(٣)، وهذا هو ما دلت عليه هذه الآية، فكانت الآية شاهدةً لمذهب أهل السنة، ناقضة لمذهب من خالفهم من الجهمية والمعتزلة، وبذلك تنقلب عليهم.

٢ - لو سُلم لهؤلاء أن المحدث في الآية بمعنى المخلوق فإن الآية

(١) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً من حديث ابن مسعود - مرفوعاً (٦/٢٧٣٥)، وأخرجه أبو داود (١/٢٤٣) ح (٩٢٤)، والنسائي في السنن الكبرى (١/١٩٩) ح (٥٥٩)، وابن حبان وصححه (٦/١٥) ح (٢٢٤٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٢٨ - ٣٢٩)، وانظر: نفس المرجع (٨/٢٨)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٥٦)، البداية والنهاية لابن كثير (١٠/٢٧٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٨٣ - ٣٨٤).

تكون حجة عليهم، وتنقلب عليهم من وجه آخر، إذ إنها ستكون دالةً على أن من الذكر محدثاً (أي مخلوقاً على رأيهم) ومنه ما ليس بمخلوق، وهذا مناقض لما يقررونه من أن الذكر جميعه مخلوق.

قال قوام السنّة الأصبهاني رحمته الله - مجيباً على استدلال الجهمية بهذه الآية - : «يقال لهم: قوله: ﴿مَنْ ذَكَرَ﴾ [الشُّعْرَاءُ: ٥] (من) للتبعض، وهذا يدلُّ أن ثَمَّ ذكراً قديماً، وعندهم ليس ثم ذكر قديم»^(١).

وقال شيخ الإسلام رحمته الله: «وإن احتج بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ﴾ [الأنبياء: ٢] قيل له: هذه الآية حُجَّةٌ عَلَيْكَ، فإنه لَمَّا قال: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ﴾ [الأنبياء: ٢] عَلِمَ أن الذِّكْرَ مِنْهُ مُحَدَّثٌ، ومنه ما ليس بمحدث؛ لأن التُّكْرَةَ إِذَا وُصِفَتْ مُيِّزٌ بَهَا بَيْنَ الْمَوْصُوفِ وَغَيْرِهِ، كما لو قال: ما يأتيني من رجل مسلم إلا أكرمته، وما أكل إلا طعاماً حلالاً، ونحو ذلك»^(٢).

٣- أن تفسيرهم للحدوث بمعنى الخلق مطلقاً ينقلب ويتنقض عليهم في ذات الله، وفي مواضع أخرى من كلام الله.

قال الإمام القصاب الكرجي: «قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ حَدِيثٍ بَعَدَ اللَّهُ وَءَايَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [الجنائنة: ٦] حجةٌ على من يقول بخلق القرآن من الجهمية، والمعتزلة، ويحتجُّ بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ﴾ [الأنبياء: ٢]، فهلاً يزعمون - ويحهم - أن الله مخلوق؛ إذ قد سمى نفسه وآياته

(١) الحجّة في بيان المحجّة (١/٤٣٠).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٥٢١ - ٥٢٢)، وانظر: نفس المرجع (١٢/١٠٥)، الفتاوى الكبرى (١/٣٠١)، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٧٤)، منهاج السنة النبوية (٢/٢٥٦)، الصفدية (٢/٨٥)، وانظر كذلك: الإبانة للأشعري (١٠٢ - ١٠٣)، الاعتقاد لليهقي (٩٨).

حديثاً كما ترى»^(١).

وقال: «والذي يزيل الرّيب عن (الحديث) أنه لا يكون بمعنى المخلوق والمصنوع في كل موضع: قوله عز وجل في سورة الجاثية: ﴿فَأَيُّ حَدِيثٍ بَعَدَ اللَّهُ وَعَائِنِيهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [الجاثية: ٦]، فسَمَّى نفسه وآياته معاً حديثاً، فهل بقي بعد هذا لهم مقال يتعلّقون به؟»^(٢).

كما أن هذا التفسير للحدوث بالخلق ينتقض عليهم - بل ينقلب - في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [الأنعام: ١١٣].

فقد نسب الإحداث إلى القرآن، فهل يقولون: إن القرآن المخلوق - عندهم - هو الذي يخلق الذّكر؟!، وإذا كان المُحدَث هو المخلوق باطّراد، فإن المُحدَث سيكون غير مخلوق، فيلزمهم على هذا أن يقولوا بأن القرآن غير مخلوق، وهو نقيض قولهم، فينقلب القول عليهم^(٣).

الدليل الرابع: قياسهم للقرآن على المسيح عيسى ابن مريم ﷺ بجامع التسمية بالكلمة.

فقد احتجّت الجهمية بأن الله تعالى قد سمّى عيسى ﷺ: (كلمته) فقال: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ [النساء: ١٧١].

وقال: ﴿يَمْرُؤٌ إِنْ أَلَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٥].

(١) نكت القرآن (٤/١٣٩).

(٢) نكت القرآن (٤/٤٧٥).

(٣) انظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٦).

فيعسى قد سُمِّي بكلمة الله، وهو مخلوق، فالقرآن لَمَّا سمي كلام الله كان مخلوقاً أيضاً^(١).

قلب الدليل الرابع:

الجواب عن استدلالهم السابق على مقامين: إبطال وقلب.

فأما الإبطال: فيبانه بما يلي:

١ - أن ما أضيف إلى الله - في الكتاب والسنة^(٢) - أو أخبر عنه أنه من الله، فهو على قسمين:

القسم الأول: أن تكون عيناً قائمةً بنفسها، أو معنى قائماً بشيء من المخلوقات.

مثال العين القائمة بنفسها: ﴿مَسْجِدَ اللَّهِ﴾، و: ﴿نَافَةَ اللَّهِ﴾، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣].

ومثال المعنى القائم بالمخلوق: قوله في عيسى ﷺ: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، وقوله: ﴿وَمَا يَكُم مِّن نِّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ [التحل: ٥٣].

فهذا القسم لا يكون إلا مخلوقاً، والإضافة تكون إضافة مخلوق مربوب إلى خالقه، ويمتنع أن يكون صفة لله، لأن ما قام بنفسه لا يكون صفة

(١) انظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٠٩)، وضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي الزبيدي (١/٥٩١)، وكذلك: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٤٩)، نقض الدارمي على المريسي (٢/٦٧٤)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) - ت: دالوابل (٢/١٩٨)، تبیین کذب المفتري (٣٥٣)، الجواب الصحيح (٤/٦٦ - ٦٧).

(٢) ومفهوم الإضافة هنا أوسع من مفهومها النحوي، فهي تشمل إضافة الاسم إلى الاسم، أو نسبة الفعل إلى الاسم، أو الخبر بالاسم عن الاسم، انظر: مجموع الفتاوى (٦/١٤٤).

لغيره، وما كان صفة قائمة بمخلوق امتنع أن يكون صفة للخالق.

والقسم الثاني: أن تكون صفة لا تقوم بنفسها، ولم يذكر لها محل غير الله: فهذا يكون من صفات الله القائمة به، ولا يكون مخلوقاً، وذلك من مثل علم الله، وقول الله.

فثمة فرق بين وصف عيسى ﷺ بأنه كلمة الله، ووصف القرآن بأنه كلام الله، فإن عيسى ﷺ عين قائمة بنفسها، فيكون مخلوقاً، وأما الكلام فإنه لا يقوم بنفسه، فيكون صفة لمن أضيف إليه، وهو الله تعالى^(١).

٢- وعلى هذا، فإن معنى كون عيسى ﷺ كلمة الله، أي أنه خُلِقَ بكلمة الله، وهذا المعنى يستفاد من نفس الآيات السابقة، فكلام الله يُفسَّر بعضه بعضاً، وقد قال تعالى بعد آية آل عمران السابقة: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾ [آل عمران: ٤٧]، وقال بعدها بآيات: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٥٩]. فتبين من هذه الآيات أن كلمة الله التي ألقاها إلى مريم هي قوله: (كن)، فكان عيسى بـ (كن)، فمعنى كون عيسى (كلمة الله) أي أنه مخلوق بكلمة الله، وهي قوله: (كن)، وليس عيسى هو الكلمة (كن) التي تكلم الله بها، ف (كن) من الله قول، وليس بمخلوق، وإنما المخلوق ما كان بها^(٢).

(١) انظر: شرح الأصفهانية - ط: الرشد (٩٣ - ٩٤)، دره تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٦٥ - ٢٧٠)، الجواب الصحيح (٢/ ١٥٥ - ١٦١)، مجموع الفتاوى (٦/ ١٤٤ - ١٥٠) (٩/ ٢٩٠ - ٢٩١)، الروح (١٥٤).

(٢) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٤٩ - ٢٥٠)، خلق أفعال العباد للبخاري - ط: دار المعارف (٤٤)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) ت: د الوابل (٢/ ١٩٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٤١٨) (١٧/ ٢٧٦)، الجواب الصحيح (٤/ ٦٦ - ٦٧)، الروح لابن القيم (١٤٦)، تفسير ابن كثير (٢/ ٤٧٧).

قال قتادة: «قوله: ﴿يَكَلِمَةَ رَبِّهِ﴾، قال: قوله: (كن)، فسماه الله عز وجل (كلمته)؛ لأنه كان عن كلمته، كما يقال لما قدر الله من شيء: (هذا قدر الله وقضاؤه)، يعني به: هذا عن قدر الله وقضائه حدث»^(١).

وقال الإمام عثمان الدارمي رحمته الله في رده على من احتج بالآية السالفة: «فيقال لهذا المعارض: أويحتاج في هذا إلى تفسير ومخرج؟! قد عقل تفسيره عامة من آمن بالله: أنه إذا أراد شيئاً قال له: (كن فيكون)، ومتى لا يقول له: (كن) لا يكون، فإذا قال: (كن) كان، فهذا المخرج من أنه كان بإرادته وبكلمته، لا أنه نفس الكلمة التي خرجت منه، ولكن بالكلمة كان، فالكلمة من الله (كن) غير مخلوقة والكائن بها مخلوق»^(٢).

وهذا الاستعمال هو مما تشهد له اللغة، وذلك أنه من المعلوم أن المصدر يُعبر به عن المفعول به عند أهل اللغة، كقولهم: (هذا درهم ضرب الأمير) أي مضروبه، ومنه قوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ١١] أي مخلوقه، ومن ذلك تسمية الأمور به: (أمراً)، والمقدور: (قدرة)، والمرحوم به (رحمة)، فكذاك تسمية المخلوق بالكلمة: (كلمة)، ولكن هذا إنما يستعمل مع ما يقترن به مما يبين المراد، كما في الآيات السالفة التي سُمي المسيح بها (كلمة)^(٣).

وإنما خصَّ عيسى عليه السلام بأنه خلق بالكلمة لأنه لم يخلق على الوجه المعتاد الذي خلق عليه سائر البشر، بل خرج عن العادة - إذ خلق من أم بلا أب - فخلق بالكلمة من غير السُنَّة المعروفة في البشر^(٤).

(١) رواه ابن جرير في تفسيره (٤١١/٦).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (٦٧٤/٢ - ٦٧٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٩٣/٢٠)، التسعينية (٨٦٤/٣)، وضمن الفتاوى الكبرى (٢٧٦/٥).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢١٩/٤ - ٢٢٠)، (٢٧٦/١٧)، تفسير ابن كثير (٤٧٨/٢).

وأما قلب الدليل، فيما يلي:

١- إذا تبين معنى كون عيسى كلمة الله، أي أنه خلق بكلمة الله (كن) فإن هذا المعنى هو مما يدلُّ على ثبوت صفة الكلام لله، وامتناع أن يكون مخلوقاً، وهو ما احتجَّ به جمع من السلف - كسفيان بن عيينة، وأحمد بن حنبل، ونعيم بن حماد، والبويطي صاحب الشافعي وعثمان بن سعيد الدارمي، وأبي عبيد، وغيرهم - على أن القرآن غير مخلوق.

وذلك أن الآيات السالفات قد دلَّت على أن الله إنما يخلق الخلق بقوله: (كن)، فلو كان قول الله وكلامه مخلوقاً لكانت (كن) مخلوقة، فلزم أن تكون مخلوقة بـ (كن)، ولزم أن تكون هذه أيضاً مخلوقة بـ (كن)، وهذا من التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء، وهو تسلسل في أصل الخلق التأثير، وفي أصل كون المؤثر مؤثراً، وهو تسلسل ممتنع لذاته، كالتسلسل في ذات الخالق، بل للزم أن لا يوجد شيء من المخلوقات أصلاً، فلما كانت جميع المخلوقات إنما خُلقت بالكلمة (كن) دلَّ ذلك على أن كلام الله قبل خلقه، مما يدل على أن كلام الله غير مخلوق، فانقلب استدلالهم عليهم^(١).

٢- ومما ينقلب به استدلال الجهمية السابق ما قرره الإمام أحمد وغيره

(١) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري - ط: دار المعارف (٣٤، ٤٤)، نقض الدارمي على المريسي (١/٢٤٠) (٢/٦٧١ - ٦٧٢)، السنة لعبد الله بن أحمد (١/١٦٣)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/٣٩١)، اللمع للأشعري (٣٣ - ٣٤)، الإبانة له (٦٥)، رسالة إلى أهل الثغر له (٢٢٣)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٢/٢١٧ - ٢١٨)، شعب الإيمان للبيهقي (١/١٨٦)، الاعتقاد له (٩٤)، الحجة في بيان المحجة (١/٢٢٨، ٢٣٧، ٢٤٣) (٢/٢٠٤، ٢٠٩)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي (٢/٥٤٦)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٧٤)، الصفدية (٢/٦٨ - ٧١، ١٢١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/٩٤ - ٩٥).

في الردّ عليهم بقوله: «عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن؛ لأنه يجري عليه تسمية: مولود، وطفل، وصبي وغلام، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهي، يجري عليه الوعد والوعيد، ثم هو من ذرية إبراهيم، فلا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى. فهل سمعتم الله يقول في القرآن ما قال في عيسى؟!»^(١).

وعند التأمل في رد الإمام أحمد نرى أنه مندرج ضمن ما سمّاه أهل الأصول بـ (قلب التّسوية)^(٢)، وبيان ذلك: أن استدلال الجهمية هذا هو قياسٌ منهم للقرآن على المسيح عيسى ابن مريم ﷺ، بجامع التسمية بالكلمة، فهو قياس مكوّن من أصل وفرع وعلّة ووصف جامع، فالأصل هو عيسى ﷺ، والفرع هو القرآن، والوصف الجامع كون كلٍّ من عيسى والقرآن قد سمّي بـ (كلمة الله)، والحكم هو الخلق.

فقلب الإمام أحمد عليهم هذا القياس قلبَ تسوية، حيث بيّن أن الأصل (عيسى ﷺ) فيه حكمان: الأول: أنه (مولود، وطفل، وصبي وغلام، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهي، يجري عليه الوعد والوعيد، ثم هو من ذرية إبراهيم)، وهذا الحكم منفيٌّ عن الفرع (القرآن) باتفاق من أهل

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٤٩ - ٢٥٠)، كما ذكر الإمام ابن بطة هذا الرد بنحو ما ذكره الإمام أحمد مع بعض البسط، كما في: الإبانة الكبرى - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) ت: د الوابل (١٩٨/٢ - ١٩٩).

(٢) سبق تفصيل القول فيه في الباب الأول من الرسالة، وتعريفه: «أن يكون في الأصل حكمان: أحدهما: منتفٍ عن الفرع باتفاق الخصمين. والثاني: مختلف فيه بينهما. فإذا قام المستدل بإثبات ذلك الحكم المختلف فيه في الفرع بالقياس على ذلك الأصل، اعترض المعترض بوجوب التسوية بين الحكمين في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل. وواضح أنه يلزم من التسوية بين الحكمين في الفرع عدم ثبوت الحكم الثاني فيه، ضرورة أنّهما متفقان على انتفاء الحكم الأول عنه، وبذلك يبطل مذهب المستدل التزاماً».

السنة والجهمية.

والحكم الثاني في عيسى: أنه مخلوق، وهذا الحكم مُخْتَلَفٌ فيه بين أهل السنة والجهمية في الفرع (القرآن)، فالجهمية يثبتونه، وأهل السنة ينفونه.

فلَمَّا أراد الجهمية في قياسهم السابق أن يثبوا ذلك الحكم المختلف فيه (الخلق) في الفرع (القرآن) بالقياس على ذلك الأصل (عيسى)، اعترض عليهم الإمام أحمد بأنه يجب أن يُسَوَّوا بين الحكمين (الخلق والولادة..)، في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل (عيسى).

ولَمَّا وجبت التسوية بين الحكمين إثباتاً ونفيّاً في الفرع، وكان الاتفاق منعقدّاً على نفي أحدهما، صار من اللازم عليهم أن ينفوا الحكمين عن الفرع، فكما لم يثبتوا للفرع الولادة ونحوها، وجب ألا يثبتوا فيه الخلق، فانقلب قياسهم عليهم قلب تسوية.

الدليل الخامس: استدلالهم بتكليم الله لموسى ﷺ وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمْوَسَّجْ إِيَّتِ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [القصص: ٣٠].

قالوا: إن الله أحدث النداء في الشجرة، وقد كان ابتداء الكلام منها، فهي التي كلمت موسى ﷺ، فالكلام الذي سمعه موسى ﷺ كلام قد خُلِقَ فيها^(١).

قلب الدليل الخامس:

الجواب عن استدلالهم بتكليم الله لموسى ﷺ على مقامين: إبطال وقلب.

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار (٢٨٢)، الكشاف للزمخشري (٤١٢/٣)، التفسير الكبير للرازي (٢٠٩/٢٤)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١٨٦).

أولاً: إبطال الدليل.

وتقريره: أن قوله تعالى: ﴿نُودِيَ... مِنْ الشَّجَرَةِ﴾ إنما يُراد به بيان المكان الذي نُودي فيه موسى ﷺ، لا بيان من صدر منه النداء، أي إن النداء كان من البقعة المباركة من عند الشجرة، وقوله تعالى: (من الشجرة) هو بدل من قوله: ﴿مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ﴾ [الْقَصَص: ٣٠]، فهو كقول القائل: (سمعت كلام زيد من البيت)، فقوله: (من البيت) يراد به ابتداء الغاية، ولا يقول عاقل إن البيت هو المتكلم.

هذا هو المعنى المعقول من معنى الآية، وعليه فيبطل مستمسك الجهمية بها^(١).

ثانياً: قلب الدليل: وهو بما يلي:

١- أن هذه الآية قد تضمنت ما يدل على فساد كون الكلام صادراً من غير الله، فإن الكلام الذي سمعه موسى ﷺ وهو قوله: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الْقَصَص: ٣٠] يمتنع أن يصدر من غير رب العالمين ويكون صادراً، إذ إن الكلام هو ما قام بالمتكلم، لا ما قام بغيره، وذلك أن الصفة إذا قامت بمحل كانت صفة له لا لغيره، ولو كان الكلام الذي سمعه موسى ﷺ مبتدأً من الشجرة لكان صفةً لها، ولكانت هي المتكلمة به، والقائلة له، ويلزم على ذلك أن تكون الشجرة هي القائلة: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الْقَصَص: ٣٠]، وهي القائلة: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِرِّ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، وهذا من أفسد اللوازم، ولو صح ذلك لكان قول فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [التَّوْبَات: ٢٤] صدقاً، إذ كل من الكلامين عند المعتزلة مخلوق قد قاله غير الله، فصارت الآية دالة على أن ما سمعه

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٦٣/٥)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١٨٦)

موسى ﷺ لم يقله إلا الله، وانقلب استدلالهم عليهم^(١).

٢- أن عموم الاستدلال بتكليم الله لموسى ﷺ هو من أبلغ الحجج على الجهمية، ومن أقوى الأدلة المثبتة لمعتقد أهل السنة في إثبات صفة الكلام لله، ونفي الخلق عنه، وأنه بصوت يسمع، وأنه متعلق بمشيئته وقدرته.

فقد قال الله تعالى ذاكراً تكليمه لموسى ﷺ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] وقد نصَّ جمعٌ من أهل التحقيق في اللغة أن التوكيد بالمصدر ينفي المجاز، ويثبت حقيقة الصفة، بل قد نُقل الإجماع على ذلك. ولهذا «قال الأئمة: هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة.

قال النحَّاس: أجمع النحويون على أن الفعل إذا أُكِّد بالمصدر لم يكن مجازاً، فإذا قال: (تكليماً) وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة التي تُعقل^(٢).

وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «قال الله في كتابه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] فهذا لا يحتمل تأويلاً غير نفس الكلام^(٣).

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٥٥٩/١)، التوحيد لابن خزيمة (٣٣٤/١)، الشريعة للأجوري (١١٠٩/٣)، مسألة القرآن لأبي الوفاء ابن عقيل (٧٣)، الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٦٨٢/٢)، تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣١٦/٦)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١٨٧).

(٢) فتح الباري (٤٧٩/١٣)، وكلام النحَّاس في كتاب: إعراب القرآن له (٥٠٧/١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥١٥/١٢).

(٣) الرد على الجهمية (١٥٥).

وقد وصف الله كلامه بالنداء في الآية التي احتجوا بها، والنداء لا يكون إلا بصوت، كما أن موسى سمع كلام الله، مما دل على أن كلامه تعالى مسموع، كما تدل الآية على أن تكليم الله بهذا الكلام لموسى ﷺ إنما كان بعد إتيانه للشجرة، فقال: ﴿فَلَمَّا أَنهَا تُورِي﴾ [طه: ١١] فرتب النداء على الإتيان بالفاء، مما دلّ على أن النداء متعلق بمشيئته، وليس هذا النداء المعين أزلماً كما يقوله الكلائية وأتباعهم.

وكل هذه الدلائل - من هذه الآية وغيرها مما فيه ذكر تكليم الله لموسى ﷺ - شاهدة لمعتقد أهل السنة في الكلام، ناقضة لما يقوله الجهمية فيه، وبه تنقلب الآية عليهم^(١).

٣- أن تكليم الله ونداءه لموسى ﷺ - والذي قررته هذه الآية وغيرها من الآيات - إنما ورد في سياق التكريم والتشريف لنبي الله وكليمه موسى ﷺ، ولهذا قال تعالى: ﴿يَمُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتَكَ عَلَىٰ النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلِمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤]، وجاء في حديث محاجة آدم لموسى أن آدم قال لموسى - عليهما السلام - : «يا موسى، اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ...»^(٢)، كما جاء في حديث الشفاعة الطويل أن الناس يأتون إلى أولي العزم من الرسل في الموقف، فيذكرون لكل نبي منهم ما اختص به من الفضل، ويرد كل نبي منهم الشفاعة إلى من بعده، فيقول لهم نبي الله إبراهيم ﷺ: «أثتوا موسى، عبداً أتاه الله التوراة، وكلمه تكليماً»^(٣)، وفي لفظ: «عليكم بموسى، فإنه كليم الله»^(٤) فيأتون إلى موسى ﷺ فيقولون: «يا موسى، أنت رسول الله،

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٦٣/٥) (٢٢٣/٦) (١٣٠/١٢)، التحبير شرح

التحرير للمرداوي (١٣٢٣/٣)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢٢٥/١).

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٣٩/٦) ح (٦٢٤٠)، ومسلم (٢٠٤٢/٤) ح (٢٦٥٢).

(٣) أخرجه البخاري (٢٦٩٦/٦) ح (٦٩٧٥).

(٤) أخرجه البخاري (٢٧٢٧/٦) ح (٧٠٧٢)، ومسلم (١٨٢/١) ح (١٩٣).

فَضَّلَكَ اللهُ بِرِسَالَاتِهِ وَبِكَلَامِهِ - وفي لفظ مسلم: وَبِتَكْلِيمِهِ - على الناس^(١).
 فإذا تقرر أن تكليم الله لموسى هو مما مُيز به، وَفُضِّلَ به على الناس -
 وهذا مما يقر به المعتزلة^(٢) - فأبي شرف وخصيصة يكونان له إن كان الكلام
 الذي سمعه إنما سمعه من الشجرة؟! ولو كان كذلك لكان من يسمع الوحي
 من الملائكة أفضل ممن يسمعه من الشجرة، ومن يسمع الوحي من أحد
 الأنبياء أفضل ممن سمعه من الشجرة، فكان من عداه من الأنبياء - بل
 وغيرهم من أصحاب الأنبياء - أعلى مرتبة منه، وهذا اللازم باطل، وببطلانه
 نعلم أنه لا تتأتى هذه الخصيصة لموسى ﷺ إلا أن يكون قد سمعه من رب
 العالمين، وبه يندحض احتجاج الجهمية بهذه الآية وينقلب^(٣).

الدليل السادس: استدلالهم بنصوص إنزال القرآن، وإنزال غيره.

كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]،
 وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١].

مع ما ورد من إنزال بعض المخلوقات، كقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾
 [المؤمنون: ١٨]، وقوله: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمِينَةَ زُرُوحٍ﴾ [الزمر: ٦].

وقد جمع بين الأمرين في قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
 النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥].

قالوا فلما سوى الله بين القرآن والحديد في الإنزال، دلّ على أن حكم

(١) أخرجه البخاري (١٧٤٦/٤) ح (٤٤٣٥)، ومسلم (١٨٥/١) ح (١٩٤).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٥٠).

(٣) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٥٩ - ٦٠)، مجموع الفتاوى لشيخ
 الإسلام (٥١٥/١٢)، دره تعارض العقل والنقل (٢١١/١٠ - ٢١٢)، بغية المرئاد
 (السبعينية) (٣٨١ - ٣٨٢).

الجميع في الخلق واحد^(١).

قلب الدليل السادس

وذلك من وجهين:

١ - أن النصوص التي ورد فيها إنزال القرآن وإنزال غيره إنما تدل - عند التأمل - على نفي التسوية بين هذين الإنزالين، مما يقتضي التفرقة بينهما في الحكم، وذلك موجب للقول بعدم خلق القرآن، وبيان ذلك:

أن النزول جاء في القرآن على ثلاثة أنواع:

الأول: نزول مقيد بأنه من الله.

والثاني: نزول مقيد بأنه من السماء.

والثالث: نزول غير مقيد.

فأما الأول (المقيد بأنه من الله) فإنه لم يرد إلا في القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤].

وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [التحل: ١٠٢] وغيرها من الآيات.

وأما الثاني (المقيد بأنه من السماء) فكقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [المؤمنون: ١٨].

وأما الثالث: المطلق، فهو كإنزال الحديد، والأنعام، والسكينة،

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٣٢)، التفسير الكبير للرازي (٤٩/١٩)، الخلاصة النافعة لأحمد بن الرصاص الزيدي (١٥٧)، ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين الزيدي (٣٢٢)، وكذلك: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار للعمراني (٥٨١/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٤٦/١٢)، مختصر الصواعق المرسلّة - ت: العلوي (١١٠٦/٣)، شرح الطحاوية (١٩٥).

والنُّعاس، وغير ذلك.

فالتفريق بين إنزال القرآن، وإنزال ما سواه من هذه المخلوقات، وما حُصِّصَ به القرآن بأنه من الله: دليلٌ على مفارقة القرآن لهذه المنزلات، وأنه صفة من صفات الله، منزَّلٌ غير مخلوق، لأنه صفة لا تقوم بنفسها، ولم تضاف لعين مخلوقة تقوم بها، فكان صفة الله، على ما تقدم تقريره، بخلاف تلك المنزلات، فإنها أعيان قائمة بأنفسها، ولم تضاف إلى الله، فكانت مخلوقة، وقد علم من هذه الآيات ومن غيرها أنها إنما نزلت من مخلوقات أخرى، عالية عليها، وهذا معنى نزولها من السماء، إذ من معاني السماء في اللغة: العُلُوُّ، فالمطر نزل من السحاب، والحديد نزل من أعالي الجبال، ونحو ذلك، وبهذا يكون ما ورد من نصوص التنزيل وتخصيص القرآن بأنه منزل من الله دون ما سواه من المنزلات دليلاً على عدم خلقه، وبه ينقلب استدلالهم عليهم^(١).

٢- أن قياسهم نزول القرآن على نزول الحديد ونحوه ينقلب عليهم قلب تسوية.

قال العلامة العمراني رحمته الله مجيباً على استدلال المعتزلة السابق: «لا يمتنع أن يتفق الشيثان في الاسم لمعنى، ويختلفان في الصفة لمعنى، ألا ترى أن الله سبحانه يوصف بالوجود، والإنسان وغيره من الأجسام يوصف بالوجود، وإن اختلفا في الخلق... ولم يكن الحديد والماء مخلوقين لكونهما منزلين، ولو جاز لهم ذلك لجاز لغيرهم أن يدَّعي أن القرآن جسم كالحديد والماء لاجتماع الجميع بالوصف بالإنزال»^(٢).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٨/١٢ - ١٢٠ - ٢٤٦ - ٢٥٧ - ٥١٩ - ٥٢٠)، الفتاوى الكبرى (٣٠٠/١)، مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٣/ ١١٠٧ - ١١٠٨)، شرح الطحاوية (١٩٥ - ١٩٦).

(٢) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٥٨١ - ٥٨٢).

فحاصل الاستدلال والرد أن المعتزلة قاسوا القرآن على الحديد في الخلق بجامع النزول.

فالأصل عندهم: الحديد، والفرع: القرآن، والعلة: النزول، والحكم: الخلق.

وهذا القياس ينقلب عليهم قلب تسوية، فإن الأصل (الحديد) فيه حكمان:

الأول: أنه (جسم)، وهذا الحكم منفي عن الفرع (القرآن) باتفاق من أهل السنة وعامة المعتزلة^(١).

والحكم الثاني في الحديد: أنه مخلوق، وهذا الحكم مُختلف فيه بين أهل السنة والجهمية في الفرع (القرآن)، فالجهمية يثبتونه، وأهل السنة ينفونه.

فلما أراد الجهمية في قياسهم السابق أن يثبتوا ذلك الحكم المختلف فيه (الخلق) في الفرع (القرآن) بالقياس على ذلك الأصل (الحديد)، اعترض عليهم الشيخ العمراني بأنه يجب أن يُسووا بين الحكمين (الخلق، والجسمية)، في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل (الحديد)، ومعنى التسوية هنا أنه يلزمهم أن يثبتوا الحكمين في الفرع، أو ينفوهما عن

(١) عامة المعتزلة يقولون: إن القرآن عرض قائم بجسم، وليس بجسم، على خلاف بينهم في ذلك، انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٩٢ - ١٩٣).

قال شيخ الإسلام رحمته: «ليس في المسلمين من يقول: (الكلام جوهر قائم بنفسه) إلا ما يذكر عن النظام أنه قال: الكلام الذي هو الصوت جسم من الأجسام التسعينية (٣/ ٨٦٤). وحتى من قال بأنه جسم، فإن قلب التسوية مقول عليه فيما سوى الجسمية من صفات أخرى تحققت في الحديد، ولا يقول عاقل بتحققها في القرآن، كاللونية أو الانصهار أو غيرها.

الفرع، ولما كان الجهمية وغيرهم لا يثبتون حكم الجسمية في الفرع (القرآن)، لزم من قياسهم السابق أن ينفوا الحكمين (الجسمية والخلق) عن الفرع (القرآن)، وبه ينقلب قياسهم عليهم.

الدليل السابع:

مما احتج به عبد الجبار المعتزلي في نفي كون الله متكلماً لذاته قوله: «إنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه؛ لأن ضروب الكلام وأجناسه غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض... فكان يجب أن يكون متكلماً بالحسنى والرّفث والكذب، وأن يكون شاتماً لنفسه، ومثيئاً على نفسه سوء الثناء، تعالى الله عن ذلك»^(١).

قلب الدليل السابع:

ما ذكره عبد الجبار من أن من قال بأنه متكلم بذاته لزمه أن يكون متكلماً بالحسنى والرّفث والكذب.. إلخ هو إلزام ينقلب عليه وعلى كل من قال بخلق القرآن.

وبيان ذلك: أن الجهمية يقولون: إن كلام الله هو كلام قد خلقه في محلّ، ومعنى تكلم الله: أنه خلق كلاماً في غيره، فإن حدّ المتكلم عندهم: من فعل الكلام ولو في غيره، وعلى هذا قالوا: إن الله لما كلم موسى خلق صوتاً في الشجرة، فكان ذلك الصوت المخلوق في الشجرة هو كلامه، ومن المعلوم أن الله هو الذي قد أنطق كل ناطق، كما أنطق الجلود يوم القيامة: ﴿وَقَالُوا لِيُجْودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [تصلت: ٢١]، فلو كان ما يخلقه من الكلام في غيره كلاماً له لزم أن يكون كل كلام في الوجود - حتى الكفر الكذب والفسوق والهديان، بل حتى كلام

(١) شرح الأصول الخمسة (٥٥٢).

الحيوانات، بل حتى كلام إبليس - كلاماً لله تعالى؛ لأنه خالقه، تعالى الله وتقدس، ولتماثلها بالنسبة إلى الله، ولهذا آل الحال بغلاة الجهمية الحلولية إلى التصريح بهذا اللازم، حتى قالوا:

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نشره ونظامه

وهذا الإلزام قد ألزمهم إياه جماعة من السلف، كما قد قال الإمام سليمان بن داود الهاشمي رحمته الله^(١): «من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر، وإن كان القرآن مخلوقاً كما زعموا فلم صار فرعون أولى بأن يخلد في النار إذ قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [التَّازِعَات: ٢٤]، وزعموا أن هذا مخلوق، والذي قال: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]، هذا أيضاً قد ادّعى ما ادّعى فرعون، فلم صار فرعون أولى بأن يخلد في النار من هذا؟! وكل منهما عنده مخلوق»، فأخبر بذلك أبو عبيد فاستحسنه وأعجبه^(٢).

كما قرر هذا الإلزام عليهم الإمام عبد العزيز المكي رحمته الله في مناظرته لبشر المريسي، حيث قرر أن من قال: إن الله قد خلق الكلام في غيره «فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه الله في غيره هو كلام الله، لا يقدر أن يفرق بينهما، فيجعل الشعر كلاماً لله تعالى^(٣)، ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذمه الله وذم قائله كلاماً لله عزّ وجل، وهذا محال لا يجد السبيل إليه، ولا إلى القول به، لظهور الشناعة والفضيحة على قائله، تعالى

(١) قال عنه شيخ الإسلام: «نظير أحمد بن حنبل الذي قال فيه الشافعي: ما تحلّفت ببغداد أعقل من رجلين: أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمي» مجموع الفتاوى (٦/٣١٧).

(٢) خلق أفعال العباد للبخاري - ط: المعارف (٣٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣١٧)، درء تعارض العقل والنقل (٢/٢٥٣)، منهاج السنة النبوية (٥/٤٢٦).

(٣) في درء التعارض (٢/٢٤٩): «فيجعل كلامه كلاماً لله».

الله عن ذلك عُلُوًّا كبيراً»^(١).

وقد ذكر نظير ذلك عبد الله بن المبارك وعبد الله بن إدريس^(٢)، ويحيى ابن سعيد القطان^(٣).

وحتى المعتزلة الذين لا يقولون: إن الله خالق لأفعال العباد، فإن هذه الحجة لازمة لهم، إذ تلزمهم فيما يخلقه الله من الكلام في غير الحي المختار، مثل إنطاق الجلود، وتسبيح الحصى، وتسليم الحجر على النبي

(١) الحيدة والاعتذار (٨٣)، ونقلها عنه شيخ الإسلام، كما في درء التعارض (٢/٢٤٩)، وابن أبي العز، كما في شرح الطحاوية (١٨٥)، وحول هذا القلب والإلزام، انظر: مجموع الفتاوى (٦/٣١٦ - ٣١٧، ٥١٩) (٨/١٢٥ - ١٢٦) (١٢/١٤٩، ١٧٤، ٢٨٥، ٥١٠ - ٥١١) (١٧/٨٣ - ٨٤) (١٨/١٥٣ - ١٥٤)، الفتاوى الكبرى (١/٢٨٣، ٢٩٤ - ٢٩٥، ٤١٢) (٥/٣١٥)، درء التعارض (٢/٢٥٢ - ٢٥٣) (٧/٢٦٧)، منهاج السنة النبوية (٢/٣٧٢ - ٣٧٣)، (٥/٤٢٥ - ٤٢٦)، جامع الرسائل (١/١٥٦ - ١٥٧)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (٩٠ - ٩١، ١٦٢)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤١٩)، بغية المرئاد (٣٤٨ - ٣٤٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٤ - ١٨٥).

(٢) هو عبد الله بن إدريس بن يزيد بن عبد الرحمن بن الأسود الأودي الزعافري أبو محمد الكوفي، إمام ثقة ثبت صاحب سنة وجماعة، ولد سنة (١١٥هـ) وكان عابداً فاضلاً، وكان يسلك في كثير من فتياه ومذاهبه مسلك أهل المدينة، وكان بينه وبين الإمام مالك صداقة، مات سنة (١٩٢هـ).

انظر: التاريخ الكبير (٥/٤٧)، طبقات ابن سعد (٦/٣٨٩)، تاريخ بغداد (٩/٤١٥)، تهذيب التهذيب (٥/١٢٧).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/٢٥٣).

والإمام القطان هو يحيى بن سعيد بن فروخ أبو سعيد القطان الأحول، من أهل البصرة، ولد سنة (١١٢هـ)، وكان من الأئمة الأثبات، والشيوخ الثقات، رأساً في العلم والعمل، عالماً بالحديث والرجال، وتوفي سنة (١٩٨هـ).

انظر: تاريخ بغداد (١٤/١٣٥)، الكاشف (٢/٣٦٦)، تهذيب التهذيب (١١/١٩٠).

ﷺ، وشهادة الألسنة والأيدي والأرجل، فإن هذا ليس من أفعال العباد، بل ذلك من خلق الله بلا نزاع^(١)، بل إنها تلزمهم على التحقيق حتى في أعمال العباد، ولذا «اعترف حُذَّاقهم - كأبي الحسين البصري - أن الفعل لا يوجد إلا بِدَاعٍ يدعو الفاعل، وأنه عند وجود الداعي مع القدرة يجب وجود الفعل، وقال: إنَّ الداعي الذي في العبد مخلوق لله، وهذا تصريح بمذهب أهل السنة، وإن لم ينطق بلفظ خلق أفعال العباد، فإذا قال: إن الله خلق الداعي والقدرة - وخلقها يستلزم خلق الفعل - فقد سلَّم المسألة»^(٢).

والمقصود أن هذا اللازم ثابت على الجهمية والمعتزلة، وبه ينقلب استدلال عبد الجبار عليه، والحقُّ أن الله تعالى لا يتَّصف بشيء من خلقه، فلا يتَّصف بما يخلقه في غيره من الألوان والصفات والأصوات والروائح والحركة والعلم والقدرة والسمع والبصر، فكيف يتصف بما يخلقه في غيره من الكلام؟ وإنما صفاته قائمة به سبحانه على ما يليق بجلاله وكماله، «ولهذا كان من الأمر البين للخاصة والعامة أن من قال: (المتكلم لا يقوم به كلام أصلاً) فإن حقيقة قوله أنه ليس بمتكلم، إذ ليس المتكلم إلا هذا، ولهذا كان أوَّلَهم يقولون: (ليس بمتكلم)، ثم قالوا: (هو متكلمٌ بطريق المجاز) وذلك لما استقر في الفطر أن المتكلم لا بد أن يقوم به كلام، وإن كان مع ذلك فاعلاً له، كما يقوم بالإنسان كلامه وهو كاسبٌ له، أما أن يُجعل مجرد إحداث الكلام في غيره كلاماً له فهذا هو الباطل»^(٣).

الدليل الثامن.

وهو قياس أورده عبد الجبار المعتزلي، حيث قاس إضافتنا للقرآن إلى

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (٩١) جامع الرسائل لشيخ الإسلام (١/١٥٧).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/٣٧٢).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣١٦)، وانظر: (١٢/١٥٠).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/١٥٤).

الله على إضافتنا كلام امرئ القيس إليه، فقال: «القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق مُحدث... وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن مُحدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن مُحدثاً لها من جهته الآن»^(١).

قلب الدليل الثامن:

إن ما أورده عبد الجبار من القياس السابق هو مما ينقلب عليه في قوله بخلق القرآن، وذلك أن ما ننشده من قصيدة امرئ القيس - وإن لم يكن مُحدثاً لها من جهته الآن - إلا أنه هو الذي تكلم بها على الحقيقة، وقامت صفة الكلام به، ولا يصح أن ننسب القول أو الشعر إليه ما لم تقم صفة الكلام به، وهكذا صفة كل موصوف، لا يصح أن تضاف إليه على الحقيقة ما لم تكن قائمة به، فكلام الله لا تصح إضافته إليه إلا إذا كان وصفاً قام به على الحقيقة، فكلام عبد الجبار هذا - وإن كان ضمن سياق الرد على من قال: إنه متكلم بذاته من المعتزلة - إلا أنه ينقلب عليه وينقض قوله في خلق القرآن.

هذا أبرز ما استدل به المعتزلة من أدلة خاصة على قولهم بخلق القرآن، وبيطلان أدلتهم وانقلابها يبطل قولهم.

ثانياً: قول الأشاعرة والماتريدية.

● المسألة الأولى: بياح قول الأشاعرة والماتريدية في صفة الكلام.

لقد ذهب الأشاعرة إلى أن الكلام - على سبيل الإجمال - إنما هو اسمٌ لمجرد المعنى، وأما إطلاق الكلام على اللفظ والحروف فإنه مجاز؛

(١) شرح الأصول الخمسة (٥٢٨).

لأن اللفظ دالٌّ على المعنى.

كما ذهبوا إلى أن المتكلم: هو من قام به الكلام^(١)، ولو لم يكن بفعله ومشيئته.

ومذهب الأشاعرة والماتريدية في صفة الكلام لله يتلخّص في النقاط التالية:

- ١- ذهب الأشاعرة إلى القول بإثبات الكلام لله على أنه صفة قائمة بذاته، مغايرة للعلم والقدرة والإرادة وغيرها مما أثبتوه من الصفات، غير مخلوقة، مخالفين بذلك مذهب الجهمية والمعتزلة نفاة الكلام.
- ٢- ولكن كلام الله عند الأشاعرة هو: معنى، نفسي، واحد، قديم.
- ٣- ولأن هذا المعنى واحد غير متعدّد، لا يتجزأ ولا يتبعّض، ولا يتغاير ولا يتفاضل، فإن هذا المعنى هو الأمر بكل ما أمر الله به، والنهي عن كل ما نهى الله عنه، والخبر عن كل ما أخبر به^(٢)، فعندهم أن معنى التوراة والإنجيل والقرآن واحد.
- والأمر والنهي والخبر ليست أنواعاً ينقسم الكلام إليها، وإنما كلها صفات له إضافية، كما يوصف الشخص الواحد بأنه ابن لزيد، وعمّ لعمرو، وخالٌّ لبكر.
- ٤- ولأن هذا المعنى قديم العين، غير متجدد النوع ولا الأعيان، فإنه تعالى لا يتكلّم بمشيئته وقدرته، ولا يتكلم بكلام بعد كلام، بل كلامه معنى واحد أزلي.

(١) انظر: الإرشاد للجويني (١٠٩).

(٢) هذا قول عامة الأشاعرة، وقد ذهب ابن كُلاب وبعض الأشعرية إلى أنه عدّة معانٍ، هي: الأمر والنهي والخبر والاستخبار، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١٦٥ - ١٦٦)، لباب العقول للمكلاّتي (٢٨٢).

- ٥- وبما أن الكلام عندهم هو المعنى النفسي فحسب، دون الألفاظ، فإن كلام الله عندهم ليس بحرف ولا صوت^(١)، وكثير منهم قال: إنه لا يُسَمَع^(٢).
- ٦- وأما الحروف المسموعة عندهم فليست هي كلام الله، وإنما هي عبارة عن كلام الله^(٣)، وقد تسمّى كلام الله مجازاً، فكلام الله إن عبّر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبّر عنه بالعبرانية كان تورا، وإن عبّر عنه بالسريانية كان إنجيلاً^(٤).
- ٧- ومن هنا يتبيّن مذهبهم في القرآن الذي بين دفتي المصحف، المسموع من القُرَاء، والملتوُّ بالألسن، فإن هذا القرآن عندهم ليس بكلام الله على الحقيقة، ولكنه عبارة عن كلام الله، أي أنه يدلُّ عليه، وليس

- (١) انظر: الإنصاف للباقلاني (١٤٩)، التبصير للإسفرائيني (١٦٧)، لمع الأدلة للجويني (١٠٥)، أصول الدين للغزنوي (١٠٢)، معالم أصول الدين للرازي (٦٥)، أباكار الأفكار للأمدى (٣٥٣/١)، المسامرة شرح المسامرة (٩١).
- (٢) يقول أبو منصور الماتريدي: «الأصل أن الكلام والقول لا يسمعان، وإنما المسموع منهما الصوت الذي يعرف الكلام والقول به، ويدل عليه، لا أن يكون كلامه في الحقيقة صوته، فينسب أيضاً هذا القرآن إلى كلام الله تعالى لما يدل على كلامه، لا أن يكون المسموع في الحقيقة هو كلامه» تأويلات أهل السنة (١٨٩/١٠).
- وانظر خلافهم في إمكان سماع الكلام النفسي في: تبصرة الأدلة للنسفي (٣٠٣/١) - (٣٠٥)، التفسير الكبير للرازي (٢٠٩/٢٤)، المسامرة شرح المسامرة (٩٤).
- (٣) هذا مذهب الأشاعرة ومتأخري الماتريدية، وأما الكلاية ومتقدمو الماتريدية فقالوا: هو حكاية عن كلام الله، هذا هو المشهور في كتب الأشاعرة، والغريب أن هناك من عكس، فجعل الحكاية للأشعري، والعبارة لابن كُلاب (انظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (١٢٥١/٣) والفرق بينهما طفيف، فإن «الأشعري» قال: الحكاية تقتضي أن تكون مثل المحكي، وليست الحروف مثل المعنى، بل هي عبارة عن المعنى ودلالة عليه» التسعينية (٤٣٨/٢)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (٣٠١/١).
- (٤) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (٢٥٩/١)، شرح المقاصد (٩٩/٢).

نفس كلام الله الذي هو صفة من صفاته، وهذه العبارة عن كلام الله مخلوقة، فالقرآن عندهم مخلوق.

والقول بأن القرآن مخلوق قد صرَّح به بعض الأشاعرة والماتريدية، كما نصَّ بعضهم على أنه «لا يقال: القرآن غير مخلوق»^(١)، وبعضهم يقرر ذلك في مقام التعليم فقط^(٢).

٨ - وقال هؤلاء: «إن تكليم الله لملائكته، وتكليمه موسى ﷺ، وتكليمه لعباده يوم القيامة، ومناداته لمن ناداه، ونحو ذلك: إنما هو خلق إدراك في المستمع، أدرك به ما لم يزل موجوداً»^(٣).
هذا حاصل مذهب الأشاعرة والماتريدية في كلام الله^(٤)

- (١) قاله التفتازاني، كما في شرح العقائد النسفية (١١٢)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (٢٩٩/١)، رسالة التوحيد لمحمد عبده (٢٤)، كبرى اليقينيات الكونية للبوطي (١٢٥)، وكذا: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢٥/١٢).
- (٢) انظر: تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد (١٣٣).
- (٣) درء تعارض العقل والنقل (٣٠٦/٢)، وانظر: أبحاث الأفكار للآمدي (٣٦٤/١).
- (٤) حول ما سبق من مذهب الأشاعرة والماتريدية في كلام الله، انظر: منهاج السنة النبوية (١٦٥/١ - ١٦٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨٣/٩) (١٦٥/١٢) (١٦٧/١٦٥)، التسعينية (٤٣٨/٢ - ٤٣٩)، النبوات - المطبعة السلفية (١٤٦)، شرح الطحاوية (١٨٠)، فتح الباري لابن حجر (٤٥٥/١٣).
- ومن كتب الأشاعرة والماتريدية، انظر: التوحيد للماتريدي (٥٧ - ٥٩)، تأويلات أهل السنة له (١٨٩/١٠، ٤٣٥) الإنصاف للباقلاني (١١٥ - ١٩٩)، تمهيد الأوائل له (٢٨٣)، التقريب والإرشاد له (٣١٧/١)، مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (٦٩)، التبصير للإسفرائيني (١٦٧)، أصول الدين للبغدادي (١٠٦)، لمع الأدلة للجويني (١٠٢ - ١٠٦)، الإرشاد له (١٠٤ - ١١٨)، التلخيص له (٢٣٩/١)، أصول الدين للبيزوي (٦٢ - ٧٥)، إحياء علوم الدين للغزالي (٩١/١)، الاقتصاد في الاعتقاد له (١١٤ - ١٢٩)، المستصفي له (٨٠/١)، قواعد العقائد له (١٨٢) تبصرة الأدلة للنسفي (١/٢٥٩، ٢٩٩)، التمهيد له (٤٤ - ٤٩)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٢٦٨ - ٣٤٠)، =

ومن هنا نعلم أن الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة في كون القرآن مخلوقاً، وقد صرّح كثير منهم بموافقتهم للمعتزلة في ذلك^(١)، فضلاً عما قرر ذلك من أهل السنة^(٢)، بل من المعتزلة^(٣)، وإنما خالفوا المعتزلة في أمرين:

- ١- أن الأشاعرة يثبتون الكلام على أنه صفة قائمة بالله، على ما في إثباتهم له من الضلال، وهم من هذا الوجه خير من المعتزلة.
- ٢- أن المعتزلة يقولون: إن هذا القرآن المسموع هو كلام الله على الحقيقة، ولكنه مخلوق، وأما الأشاعرة فيقولون: إنه ليس بكلام الله على الحقيقة، بل هو عبارة عنه، وهذه العبارة مخلوقة، ومن هذه الناحية فإنهم أضلُّ من المعتزلة، وإن كانت المحصلة العامة أن قول المعتزلة شرٌّ من قول الأشعرية.

= المحصل للرازي - ت: حسين آتاي (٤٠٣)، الأربعين في أصول الدين له (٢٤٤) - (٢٥٨)، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة له (جميع الكتاب)، معالم أصول الدين له (٦٥ - ٦٩)، غاية المرام للآمدي (٨٨)، أباكار الأفكار له (٣٥٣/١)، شرح المقاصد للفتازاني (٩٩/٢ - ١١٩)، شرح العقائد النسفية له (١٠٨)، المسامرة شرح المسامرة (٩١)، تحفة المرید شرح جوهره التوحيد (١٣٣).

(١) فقد قال الرازي حاكياً قول المعتزلة: «إنه تعالى إذا أراد شيئاً أو كره شيئاً خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام، لتدلُّ هذه الأصوات على كونه تعالى مریداً لذلك الشيء المعين، أو كارهاً له.. وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلماً»، ثم أشار إلى منازعة أصحابه - الأشاعرة - للمعتزلة في ذلك بأنه «يتمتع أن يكون متكلماً بكلام قائم بالغير»، ولكنه عاد وبيّن أن هذه المنازعة ضعيفة، وقال: «إن كونه تعالى متكلماً بالمعنى الذي يقوله المعتزلة مما نقول به، ونعترف به، ولا ننكره بوجه من الوجوه، إنما الخلاف بيننا وبينهم في أن ثبت أمراً آخر وراء ذلك، وهم ينكرونه.. إلخ» خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للرازي (٥٨ - ٥٩)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (٤٩/١٩) (١٢١/٢٢)، تبصرة الأدلة للنسفي (٢٩٩/١)، رسالة التوحيد لمحمد عبده (٢٤)، كبرى اليقينيّات الكونية للبوطي (١٢٥ - ١٢٧).

(٢) انظر: لوامع الأنوار للسفاريني (١٦٥/١).

(٣) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار (١٥٦ - ١٥٨).

● المسألة الثانية: بياحُ أكلة الإشاعرة والماتريدية في صفة الكلام، وقلبها عليهم.

ما قيل في حق المعتزلة من أنهم قد بنوا مذهبهم في الكلام على الأدلة الفلسفية الكلامية يقال مثله في حق الأشاعرة وأشباههم، فإنهم في هذا المضمار شركاء، فقد بنى الأشاعرة أصل مذهبهم في صفة الكلام وإنكارهم للحرف والصوت عن كلام الله على نفس الأدلة والأصول الكلية الفلسفية التي اعتمدها المعتزلة، كدليل الأعراض، ودليل التركيب، ودليل التنزيه^(١)، وما شابه ذلك من طرقهم الكلامية، وإن اختلفت بعض مقدمات الطائفتين في هذه الأدلة، وقد سبق بيان تلك الأدلة وقلبها عليهم بالتفصيل^(٢)، ومع ذلك

(١) وقد صرَّح بذلك إمامهم السبكي، فإنه - بعدما أورد بعض الحجج من القرآن والسنة واللغة على قولهم بالكلام النفسي - قال ما نصُّه: «قال أصحابنا: ولسنا نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسي؛ فإن هذه الأدلة قابلة للتأويل، ولكننا لما دَلَّلنا بالبراهين القاطعة المودعة في الكتب الكلامية على إثبات معنى في النفس يزيد على العلوم والقدر والإرادات دللنا بهذه الألفاظ على أنه سُمِّي كلاماً الإبهاج شرح المنهاج (٤/٢).

(٢) وذلك من مثل نفيهم للحرف والصوت عن كلام الله بشبهة أن الحروف والأصوات أعراض، والأعراض لا تقوم بالله، وهذا راجع لشبهة الأعراض وحدوث الأجسام، وقد سبق تفصيل القول فيها، وقلبها على المتكلمين، وأن الصوت والألفاظ مركبة من حروف متعاقبة، والتركيب ممتنع عن صفات الله، وهذا راجع لشبهة التركيب، انظر: الإنصاف للباقلاني (١٤٩) مع حاشية المحقق، لمع الأدلة للجويني (١٠٥)، شرح العقائد النسفية (١٠٩)، وقد تقدم بيان شبهة التركيب وقلبها عليهم، وكزعهم أن الصوت لا يكون إلا من ذي مخارج (كاللسان والشفتين والحلق والجوف)، وأن الله ليس بذي مخارج، انظر: الإنصاف للباقلاني (١٤٩)، غاية المرام للآمدي (١٠٨)، وهذا راجع لشبهة التشبيه، وقد سبق تفصيلها، وأنها تنقلب عليهم بلزوم التشبيه لهم، وأن ما زعموه من لزوم الصوت للمخارج محض تشبيه منهم لله بخلقه، تعالى الله وتقدس، يقول الحافظ ابن حجر في الرد على من نفى الحرف والصوت بهذه =

فقد أورد الأشاعرة بعض الأدلة المختصة من النقل والعقل واللغة التي توهموها شاهدة لمذهبهم، والحق أنها منقلبة عليهم كما انقلبت عليهم الأدلة العامة.

وقبل تفصيل القول في أدلتهم، يُشار إلى أمرين:

١- نظراً لاشتراك الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة في قولهم بخلق القرآن - على ما تقدم بيانه - فإنهم قد اشتركوا في كثير من أدلة المعتزلة^(١)، بل وأجابوا عن أدلة المعتزلة في خلق القرآن بأنها تُحمل على خلق القرآن والحروف المسموعة، وأنهم موافقون لهم في ذلك، وعلى هذا فإن ما تقدم من قلب لأدلة المعتزلة يُقال في حق الأشعرية في قولهم بخلق الألفاظ والحروف.

٢- ثم إن من أدلة الأشاعرة التي احتجوا بها في صفة الكلام أدلة تدل على قيام هذه الصفة بالله، وهي الأدلة التي احتجوا بها على المعتزلة، فهذه الأدلة يقال بموجبها، إلا أنها لا تدل على قول الأشاعرة في الكلام النفسي القديم، إذ لا حقيقة لهذا الكلام النفسي على التحقيق، وإنما يقال فيها بما ذهب إليه أهل السنة من تعلق الكلام بمشيئة الله،

= الشبهة: «ويلزم منه أن الله لم يُسمع أحداً من ملائكته ورسله كلامه، بل ألهمهم إياه، وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين؛ لأنها التي عُهدَ أنّها ذات مخارج، ولا يخفى ما فيه، إذ الصوت قد يكون من غير مخارج» فتح الباري (١٣/٤٥٨)، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: دغش العجمي (٢٦٨)، الرد على من أنكروا الحرف والصوت للسجزي (١٥٣ - ١٥٤)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٥٨٦/٢).

(١) ولذا فإن الرزاي لما عدّد شبه المعتزلة على خلق القرآن قال في الجواب عنها: «فالجواب عنها شيء واحد، وهو أن تُصرف كل تلك الوجوه إلى هذه الحروف والأصوات، فإنّ معترفون بأنها مُحدثة» خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للرازي (٧٠)، وانظر: التفسير الكبير له (٤٩/١٩) (١٢١/٢٢).

وإن كان نوعه قديماً.

وفيما يلي عرض لأبرز ما احتجوا به على قولهم بالكلام النفسي القديم، ونفي الحرف والصوت عن كلام الله:

الدليل الأول: احتجاجهم بالأدلة التي قيّدت القول بالنعفس.

كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وقوله: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥].

وقول النبي ﷺ: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي...»^(١)، ونحوها من الأدلة.

قالوا: دلت هذه النصوص على أن المراد بالقول إنما هو قول النفس وإن لم يُنطق به، مما دلّ على أن حقيقة الكلام إنما هي القول القائم بالنعفس فحسب^(٢).

قلب الدليل الأول:

وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن الكلام الذي تكلم به اليهود - في الآية - قد نطقوا به بألسنتهم، ولكن ذلك كان سرّاً فيما بينهم، يحدث بعضهم بعضاً بذلك، هذا

(١) أخرجه البخاري (٢٦٩٤/٦) ح (٦٩٧٠)، ومسلم (٢٠٦١/٤) ح (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة -.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٨٣ - ٢٨٤)، الإنصاف له (١٦٠)، مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (٦٩)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (١٠٢)، حز الغلاصم لشيث بن إبراهيم (٩٣)، المستصفي للغزالي (٨٠/١)، تبصرة الأدلة للنسفي (٢٨٢/١)، التفسير الكبير للرازي (٨٦/١٥)، غاية المرام للأمدى (٩٧)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٣/٢)، شرح المقاصد (١٠٢/٢). وكذلك: درء تعارض العقل والنقل (٨٦/٢).

الذي عليه أكثر المفسرين^(١)، وعليه فيكون قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨] كقوله: ﴿فَسَلِمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ [التور: ٦١] أي: ليسلم بعضكم على بعض^(٢)، وكقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، أي: لا يقتل بعضكم بعضاً^(٣)، وكقوله ﷻ: «يقول الله: .. فَإِنْ ذَكَرْتَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرْتَنِي فِي مَلَأْ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأْ خَيْرٍ مِنْهُمْ»^(٤)، ليس المراد أنه لا يتكلم به بلسانه، بل المراد أنه ذكر الله بلسانه، فعلى هذا يبطل استدلال الأشاعرة بهذه الآية على الكلام النفسي المجرد من الحرف والصوت^(٥)، بل ينقلب، إذ إن القول هنا - حتى مع تقييده بأنه في النفس - لم يخل من ملازمة النطق اللفظي، مما دلّ على أن القول لا يكون إلا مع النطق.

ومثل ذلك يقال في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، فإن المراد به نطق اللسان مع ما في القلب، لا ما في القلب فحسب، ولذا قال بعدها: ﴿تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، قال الحافظ ابن كثير رحمته الله «أي: اذكر ربك في نفسك رهبة ورغبة، وبالقول لا جهراً؛ ولهذا قال: ﴿وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، وهكذا يستحب

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٥٨٧ - ٥٨٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٥) (١٥/ ٣٥)، فتح القدير للشوكاني (٥/ ١٨٧).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٩/ ٢٢٥ - ٢٢٦).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٨/ ٢٢٩).

(٤) أخرجه البخاري (٦/ ٢٦٩٤) ح (٦٩٧٠)، ومسلم (٤/ ٢٠٦١) ح (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٥٨٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٥) (١٥/ ٣٥)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٧٦).

أن يكون الذكر لا يكون نداء ولا جهرًا بليغًا... وقد يكون المراد من هذه الآية كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا يَخَافُ يَهَا وَأَبْتَعُ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠]، فإن المشركين كانوا إذا سمعوا القرآن سبوه، وسبوا من أنزله، وسبوا من جاء به؛ فأمره الله تعالى ألا يجهر به؛ لثلاثين من المشركون، ولا يخافت به عن أصحابه فلا يسمعهم، وليتخذ سبيلًا بين الجهر والإسرار. وكذا قال في هذه الآية الكريمة: ﴿وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]»^(١).

ولهذا فُسر الذكر في هذه الآية بالذكر في الصلاة، كما فسرها بذلك ابن عباس وغيره^(٢)، والأشاعرة - كسائر فقهاء الأمة - يقرون بأن الذكر في الصلاة لا يُكتفى فيه بما في القلب، بل لا بد أن يكون معه نطق باللسان^(٣)، فكان الذكر في الآية شاملاً للفظ والمعنى، فانقلبت عليهم.

الوجه الثاني: ومما يتعلّق بذلك أن يقال: إن الله قد رتب الوعيد في آخر آية المجادلة على أشياء، ومنها هذا القول الذي قاله اليهود في أنفسهم،

(١) تفسير ابن كثير (٣/٥٣٩)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/١٣٥).
(٢) انظر: تفسير البغوي (٣/٣٢١)، تفسير السمعاني (٢/٢٤٤ - ٢٤٥)، تفسير القرطبي (٧/٣٥٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥/٣٤).
وقد أقر بذلك كبير الأشاعرة الرازي، حيث بيّن في تفسيره أن الذكر الوارد في هذه الآية قد قيّد بقيود، ومن تلك القيود ما ذكره بقوله: «أن يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطاً بين الجهر والمخافة»، وقال: «المعنى: أن يذكر ربه على وجه يُسْمَعُ نفسه، فإن المراد حصول الذكر اللساني» التفسير الكبير (١٥/٨٨)، فاعترف بأن الذكر المذكور في هذه الآية إنما هو ما كان مسموعاً باللسان، ومع ذلك فقد ناقض نفسه أشد المناقضة حين قرر - وفي نفس الموضع - أن «هذه الآية تدلُّ على إثبات كلام النفس؛ لأنه تعالى لمَّا أمر رسوله بأن يذكر ربه في نفسه وجب الاعتراف بحصول الذكر النفساني، ولا معنى لكلام النفس إلا ذلك»!! (التفسير الكبير ١٥/٨٦).

فقال تعالى: ﴿حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصَلَوْنَهَا فَيُنْسَ الْمَصِيرُ﴾ ﴿٨﴾ [المجادلة: ٨]، وهذا يدل على أنهم قد نطقوا به بألسنتهم، ولم يكن بقلوبهم فحسب؛ وذلك لأن الشارع قد رفع الوعيد عما يكون خاطراً وعارضاً في النفس مجرداً عن النطق والبيان، بدليل قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ»^(١)، فدل ذلك على أن القول الذي قالوه بأنفسهم مصحوب بالنطق به سرّاً بينهم، كما دلّ الحديث على أن حديث النفس لا يكون كلاماً^(٢).

الوجه الثالث: وعلى القول بأن قول اليهود - في آية المجادلة - إنما قالوه في نفوسهم من غير نطق ظاهر: فإن هذا الدليل ينقلب عليهم أيضاً، وذلك أن القول قد ذكر في هذه الآية مرتين:

في إحداهما: جاء القول مُطلقاً دون تقييد بالنفس، وهو في قوله: ﴿لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وإنما أرادوا به قولاً نطقوا به بألسنتهم، من التناجي بالإثم والعدوان ومعصية الرسول فيما بينهم، وقولهم في تحيتهم للنبي ﷺ - لعنهم الله - : (السام عليكم)^(٣).

وفي الموضع الثاني: جاء القول مقيداً بالنفس، وذلك في قولهم: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨] فأرادوا به ما أسروه في أنفسهم بلا نطق.

وهذا التفريق في التعبير يدل على التفريق بين دلالة القول المُقيد والقول المطلق، وأن القول لا يراد به القول النفسي إلا إذا قُيد بكونه (في النفس)، وهذا لا نخالفهم فيه، وأما إذا أطلق وعُري عن القرائن فإنه لا يدل إلا على

(١) أخرجه البخاري (٢٠٢٠/٥) ح (٤٩٨٦).

(٢) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي (٥٨٨/٢).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٣٨/٢٣ - ٢٤٠)، تفسير البغوي (٥٥/٨).

القول المسموع، ولو كان مطلق القول إنما يدل على كلام النفس - على ما يقولون - لما كان هناك حاجة لتقييد قول اليهود بأنه في أنفسهم، فلَمَّا قَيَّدَهَا عُلِمَ أن المطلق لا يكون إلا بحروف مسموعة، هذا ما دَلَّتْ عليه الآية، فإذا ما أعملنا هذه الدلالة في النصوص الدالة على كلام الله وجدناها مطلقة غير مقيدة بالنفس، مما بطل معه قولهم بالكلام النفسي في تلك النصوص، وثبت به أن الكلام والقول المطلق المضاف إلى الله لا يكون إلا مسموعاً بحروف^(١).

قال شيخنا ابن عثيمين رحمته الله: «إذا قالوا: إن الله تعالى يقول: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، قلنا: هذا رد عليكم وليس لكم، بل هو دليل عليكم وليس لكم؛ لأن الله لما أراد حديث النفس قال: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾ ولما أراد حديث اللسان قال: ﴿بِمَا نَقُولُ﴾ فأطلق، ولم يقولوا: بما يقولون في أنفسهم؛ لأنهم يقولون بألسنتهم، لكن يحدثون أنفسهم ويقولون: ﴿لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ فحديث النفس لا يسمى قولاً ولا كلاماً ولا حديثاً إلا مقيداً، وأما القول والحديث والكلام عند الإطلاق فإنما هو قول اللسان، وهذا بالنسبة للآدمي، لكنه القول المسموع الذي يكون بالحروف^(٢).

وكذا يقال في آية الأعراف ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّنَا فِي نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، فلو قيل - تنزلاً - إن الذكر الوارد فيها يراد به ذكر القلب دون نطق اللسان، لكان ذلك بقرينة تقييدها بقوله: ﴿فِي نَفْسِكَ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقد جاء في

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣٥/٧) (١٣٥/١٥)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (١٢٥٦/٣، ١٢٧٦)، شرح مختصر التحرير (١٥/٢)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر لعبد الباقي المواهي (٧٧)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٣٥٧).

(٢) شرح السفارينية للعثيمين (١٨١).

الآية قبلها ذكر القول بدون هذا القيد، وذلك في قوله: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، وعُلِمَ قطعاً أن المراد بهذا القول المُطلق: نطق اللسان مع ما في القلب، بدليل قوله: ﴿فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾، ولا يكون الاستماع والإنصات إلا للنطق الظاهر، فاستقامت دلالة الآية على أن القول إذا أُطلق لم يدل إلا على القول المسموع، ولا يدل على قول النفس إلا بالقييد، والقول المضاف إلى الله لم يُقَيَّد بالنفس قط، فعلم قطعاً أنه لا يكون إلا قولاً مسموعاً، وانقلبت هذه الآية - كسابقتها - على الأشاعرة^(١).

الوجه الرابع: أن هذا القول الذي قالوه في أنفسهم - بغض النظر عن النطق به من عدمه - إنما قالوه بمشيئتهم وإرادتهم، بعد أن لم يكونوا قائلين، ثم إن القول الذي قالوه - ما قُيِّد بالنفس منه وما لم يُقَيَّد - هو قول متعاقب، يتلو بعضه بعضاً، ولا يعقل القول في اللغة إلا كذلك، وكل هذا مما ينقلب على الأشاعرة قلب تسوية؛ فإنهم لا يقولون بهذا في الكلام النفسي^(٢).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣/١٥ - ٣٥).

(٢) بيان قلب التسوية ها هنا: أن استدلال الأشاعرة السالف عبارة عن حمل كلام الله على كلام العباد الذي وصف بأنه (في النفس)، فهو قياس فيه أصل (كلام العباد) وفرع (كلام الرب) وحكم (كونه في النفس) على التنزل والتسليم لهم بذلك، فنحن نقلب عليهم قلب تسوية ونقول: إن الأصل (كلام العباد) فيه حكمان: الحكم الأول: أنه متتابع، منقسم، بل أنه مخلوق، مَقُولٌ بعد أن لم يكن مقولاً. والحكم الثاني: أنه في النفس (على التنزل كما سبق). إذا تبين هذا قلنا لهم: يلزمكم أن تسوا بين الحكمين - نفيًا أو إثباتًا - في الفرع (كلام الله) كما سويتم بينهما في الأصل (كلام العباد)، وبما أنكم تنفون الحكم الأول عن الفرع (فتقولون: إن كلام الله غير منقسم ولا متتابع ولا مخلوق) فيلزمكم نفي الحكم الثاني في الفرع (فتقولون: إن كلام الله ليس كلاماً نفسياً)، وبه ينقلب استدلالكم عليكم.

الوجه الخامس من قلب استدلالهم: وهو مختص بما أجاب به البعض عن القلب السابق (الثالث) - الذي ذكر فيه أن الآية لو سلّمت دلالتها على الكلام النفسي لكان ذلك لم يفهم إلا بقريئة قوله: ﴿فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ - حيث زعم ذلك القائل بأن هذا يرثه قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧]، وقوله: ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [الفتح: ١١]، قال: «لو كان مجرد ذكر: ﴿فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ قريئة على كون القول مجازاً في النفسي، لكان ذكر: ﴿بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ و﴿بِأَلْسِنَتِهِمْ﴾ قريئة على كونه مجازاً في العبارة، واللازم باطل فكذا الملزوم»^(١).

والواقع أن هذا الرد ينقلب على قائله، إذ إن الآيتين اللتين أوردهما هذا المعترض هما مما ينقض استدلال الأشاعرة بآية المُلْك، كما أشار إلى ذلك العلامة يحيى العمراني رحمته الله، حيث ذكر أن استدلالهم بما ورد من تقييد بعض الأقوال بأنها في النفس - كآية المُلْك - يُعارض بما ورد من تقييد بعض الأقوال بأنها ليست متحققة في النفس، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧]، وقوله: ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [الفتح: ١١]، وهاتان الآيتان أقوى في نقض قولهم مما استدلوا به لإثباته، فإن الآية التي احتجوا بها: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨] ليس فيها أن نطقهم باللسان لا يسمى قولاً، بل غاية ما تدل عليه أن ما في النفس يسمى قولاً عند التقييد - على ما سبق بيانه - وأما هاتان الآيتان ففيهما النصُّ على إطلاق القول على نطق اللسان مع عدم تحققه في النفس، على النقيض تماماً مما زعمه الأشاعرة من أن القول إنما هو ما في النفس دون ما في القلب^(٢).

(١) روح المعاني للآلوسي (١/١٥).

(٢) احتجَّ بذلك عليهم العلامة يحيى العمراني رحمته الله كما في: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار (٢/٥٨٧).

ونحن لسنا نقول إن الكلام هو ما في اللسان مجرداً عما في القلب - حتى تصح المعارضة بين المجازين كما ذكر هذا المستدل - ولكننا نقول: إن الكلام هو ما يدلُّ على اللفظ والمعنى معاً، ولا يدل على أحدهما إلا بقرينة، فإذا أُطلق الكلام شمل اللفظ والمعنى، وإن دلت القرينة على إرادة المعنى فقط حمل عليه، وإن دلت على إرادة اللفظ فقط حمل عليه، وبذلك تجتمع في قولنا هذه الأدلة، وتنقلب على من قصر الاستدلال ببعضها دون بعض، والله أعلم.

الدليل الثاني: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَأَيِّرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [المك: ١٣].

قالوا: دلت الآية على إطلاق القول على السرّ، والسرّ هو ما كان في النفس، فصحت دلالتها على إثبات القول النفسي^(١).

قلب الدليل الثاني:

آية الملك التي احتج بها الأشاعرة إنما تدل على نقيض قولهم في كلام الله، وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَأَيِّرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ﴾ [المك: ١٣] يدل على أن القول ينقسم إلى: سرّ وجهر، وكلاهما يكون بالنطق وخروج الصوت والحروف المسموعة مع ما قام في القلب، كما يُقال: أسرّ القراءة وجهر بها، وصلاة السرّ وصلاة الجهر، وأما ما قام بالنفس دون نطق ظاهر فهو ما قال الله عنه بعد ذلك: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الأنفال: ٤٣]، فلم يسمّه الله قولاً، بل القول سرّ وجهر، وكلاهما بنطق، أحدهما أرفع صوتاً من الآخر^(٢)،

(١) انظر: المستصفي للغزالي (١/٨٠)، حز الغلاصم (٩٣)، مجموع الفتاوى لشيخ

الإسلام (١٥/٣٥)، الإبهاج شرح المنهاج (٣/٢)، البحر المحيط للزركشي (١/

٣٥٨)، التحبير شرح التحرير (٣/١٢٤٨)، مواهب الجليل (٣/٣١٠).

(٢) قال إمام المفسرين الطبري رحمته: «وقوله: ﴿وَأَيِّرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ﴾ [المك: ١٣] =

ولو كان ما في النفس يسمى قولاً بمفرده، لاكتفى بذكر السر والجهر عن ذكر ما في الصدور، فقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الأنفال: ٤٣] هو «من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، فإنه إذا كان عليمًا بذات الصدور فعلمه بالقول المُسرَّ والمَجْهُور به أولى»^(١).

وهذه الآية نظير قوله تعالى: ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾ [طه: ٧]، وقوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَن الله يعلم سرهم ونجوتهم وأن الله عندهم الغيوب﴾ [التوبة: ٧٨]، فذكر ثلاث مراتب لذلك: الأولى: الجهر، والثانية: السر، والثالثة: ما هو أخفى من السر، وهو ما سمي في الآية الأخرى: غيباً، فليس بظاهر، وهو ما وصف في الآية المُستدلُّ بها بأنه في الصدور، فلم يخرج للسان، والذي سُمي قولاً هو المرتبة الأولى والثانية، وكلاهما بالقلب وبالنطق، دون الثالثة القلبية، وبه يتقلب استدلالهم عليهم^(٢).

الدليل الثالث: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: ٤٠] في سورة الحاقة، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩].

وهاتان الآيتان هما مما احتج به المعتزلة والأشعرية معاً على أن القرآن

= يقول جل ثناؤه: وأخفوا قولكم وكلامكم أيها الناس أو أعلنوه وأظهروه. ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الأنفال: ٤٣] يقول: إنه ذو علم بضمائر الصدور التي لم يتكلم بها، فكيف بما نطق به وتكلم به، أخفى ذلك أو أعلن؛ لأن من لم تخف عليه ضمائر الصدور فغيرها أخرى أن لا يخفى عليه» تفسير الطبري (٥١١/٢٣).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٦/١٥).
 (٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣٦/٧)، (٣٥/١٥ - ٣٦)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (١٢٥٦/٣)، روح المعاني للآلوسي (١٥/١)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٣٥٨).

المسموع مخلوق، وإنما أخرت ذكر هذا الاستدلال لشهرته عن الأشاعرة، حيث زعموا أن الآيتين تدلان على نفي الحرف والصوت عن كلام الله، وأن الحرف والصوت هو من قول الرسول، لأن الهاء في قوله ﴿إِنَّهُ﴾ عائدة على القرآن، فجعل القرآن المسموع قولاً للرسول، أي صفة له، وصفة الرسول مخلوقة، فكان هذا القرآن المسموع مخلوقاً، ويكون الرسول هو الذي أحدث حروفه.

يقول العز بن عبد السلام في آية الحاقّة: «وقول الرسول صفة الرسول، ووصف الحادث حادث، يدل على الكلام القديم، فمن زعم أن قول الرسول قديم فقد ردّ قول ربّ العالمين»^(١).

ويقول التفتازاني: «المشهور في كلام الأصحاب أن ليس إطلاق: (كلام الله) تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دالٌّ على كلامه القديم، حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله، لكن المرضي عندنا أن له اختصاصاً آخر بالله، وهو أنه أخبر عنه بأنه أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ؛ لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البُرُوج: ٢١ - ٢٢]، أو الأصوات في لسان الملك؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٤﴾﴾ [الحاقّة: ٤٠]، أو لسان النبي؛ لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٦٣﴾ عَلَيَّ قَلْبِكَ ﴿١٦٤﴾﴾ [الشّعراء: ١٩٣ - ١٩٤]، والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ»^(٢).

(١) طبقات الشافعية (٨/٢٢٤).

(٢) شرح المقاصد (٢/١٠٣)، وانظر حول استدلالهم بذلك: الإنصاف للباقلاني (١٤٧ - ١٤٨)، حجج القرآن لأبي الفضائل الرازي (٦٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٣٧٧)، الفتاوى الكبرى له (٥/٣٢٠، ٣٢١) الرد على الأخنائي له (٢٠٩ - ٢١٠)، الكليات للكفوي (٧٢٠).

قلب الدليل الثالث :

قبل بيان انقلاب هذا الدليل عليهم لا بد أن نشير إلى قاعدة مهمة فيما يضاف من الأقوال إلى من قاله، فإن الكلام والقول إذا أضيف إلى أحد، فله حالتان :

١- أن يضاف إلى من قاله وأنشأه وتكلم به ابتداءً.

٢- أن يضاف إلى من بلغه عن من قاله ابتداءً.

فمثلاً بيت الشعر القائل : قفا نيك... (١)

إذا قيل : إنه قول امرئ القيس، فإننا نعلم أنه أضيف إليه إضافة قول إلى قائله المبتدئ به.

وإذا قيل : إنه قول الراوي، أو قاله الراوي فلان، عُلم أنه ليس من قاله مبتدئاً به، بل قاله مبلغاً مؤدياً.

فالفرق ثابت بين إضافة القول إلى المتكلم به ابتداءً، أو إلى المبلغ عن المتكلم به، كما أن الفرق ثابت أيضاً بين سماع القول من المتكلم به، أو من المؤدي عنه.

قال شيخ الإسلام رحمته الله : «وقد علم المسلمون الفرق بين أن يسمع كلام المتكلم منه، أو من المبلغ عنه، وأن موسى عليه السلام سمع كلام الله من الله بلا واسطة، وأنا نحن إنما نسمع كلام الله من المبلغين عنه، وإذا كان الفرق ثابتاً بين من سمع كلام النبي صلى الله عليه وسلم منه وبين من سمعه من الصَّاحِبِ المُبَلِّغِ عنه، فالفرق هنا أولى؛ لأن أفعال المخلوق وصفاته أشبه بأفعال المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته.

فإن المسلمين... إذا قالوا في إنشاد لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله

(١) ديوان امرئ القيس (٨) [دار المعارف، ط ٥]، وهو مطلع ملقته الشهيرة.

باطل^(١): هذا شعر لبيد، وكلام لبيد، لم يريدوا بذلك أن صوت المنشد هو صوت لبيد، بل أرادوا أن هذا القول المؤلف لفظه ومعناه هو للبيد، وهذا مُنشد له^(٢).

فإن قيل: فكيف نفرق بين القسمين، قيل: ذلك يعلم بالقرائن.

فإذا نظرنا إلى الآيتين المذكورتين، رأينا أن القرائن دالة بما لا يدع مجالاً للشك أن الإضافة هنا إضافة أداء وتبليغ، لا إضافة ابتداء وإحداث للفظ والمعنى، وذلك لما يلي:

١ - أن الآيتين - مع تطابقهما في اللفظ - إلا أن المراد بالرسول في الآية الأولى غير المراد به في الآية الثانية، فإن المراد بالرسول في آية الحاقة: الرسول البشري، محمد ﷺ، والمراد بالرسول في آية التكوير الرسول المَلَكِيّ، جبريل ﷺ.

وأما المراد بالضمير في قوله: ﴿إِنَّهُ﴾ فإنه واحد، وهو القرآن المسموع.

إذا تبين ذلك فيقال: إن من المعلوم بالضرورة أن اللفظ الواحد يستحيل أن يكون صادراً ابتداءً من ناطقين، بل لا يكون إلا من متكلم واحد، فلما كان هذا اللفظ الواحد (القرآن) قد أضيف في هاتين الآيتين إلى ذاتين (الرسول البشري والملكي) عُلِمَ بالضرورة أن هذا السياق - وهو قوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ - لم يُرد به ذكر إضافة الابتداء، ولم يُنسب القول إلى الرسولين نسبة كلام إلى مُتَكَلِّم به ومنشئ لحروفه ومعانيه، فإن ذلك لا يكون إلا من متكلم واحد، فلما كان هذا اللفظ الواحد (القرآن) قد أضيف إلى هذا تارة وإلى هذا تارة علم بالضرورة أنه أضافه إلى الواحد منهما لأنه بَلَّغَهُ

(١) ديوان لبيد بن أبي ربيعة ﷺ (٨٥) [دار المعرفة، ط ١، ١٤٢٥هـ].

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٥٩ - ٢٦٠)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٢/٢٦١ - ٢٦٤)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٨)، وكذلك: المفردات في غريب القرآن (٤١٦).

وأداه، لا لأنه أنشأه من جهة نفسه وابتدأه، لا للفظه ولا لمعناه.

٢ - ومما يشهد لذلك: اللفظ الذي عبّر به عن المبلّغ في الآيتين، فإنه لم يقل: إنه قول ملك كريم، أو نبي كريم، بل أتى بلفظ الرسالة؛ وذلك ليبين أن قولهما قول تبليغ وأداء، إذ هذه وظيفة الرسول، والتي هي أداء ما بُلِّغ به على أتمّ وجه دون تحريف وتبديل، فهو واسطة في الكلام وسفير، والكلام إنما هو كلامٌ لمن اتصف به مبتدئاً مُنشئاً، لا لمن تكلم به مبلغاً مؤدياً، هذا هو المعروف في جميع كلام الناس، فكيف بكلام الله؟^(١).

قال ابن قتيبة رحمته الله: «لم يرد أنه قول الرسول، وإنما أراد أنه قول رسولٍ عن الله جلّ وعزّ، وفي (الرّسول) ما دلّ على ذلك، فاكتفى به من أن يقول: عن الله»^(٢).

وقال شيخ الإسلام رحمته الله: «قوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩] بمنزلة قوله: (لتبليغ رسولٍ)، أو: (مبلّغ من رسولٍ كريم) أو: (جاء به رسولٌ كريم) أو: (مسموعٌ عن رسولٍ كريم)، وليس معناه أنه أنشأه أو أحدثه أو أنشأ شيئاً منه، أو أحدثه رسول كريم، إذ لو كان مُنشئاً لم يكن رسولاً فيما

(١) انظر حول هذين الوجهين: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٣٨٨ - ٣٨٩)، (٦/ ٥٤١ - ٥٤٢) (١٢/ ٥٠، ١٣٥ - ١٣٦، ٢٦٥ - ٢٧١، ٣٠٧ - ٣٠٨، ٣٧٧ - ٣٧٨، ٤١٦، ٥٢١، ٥٥٥) (١٧/ ٨٢ - ٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٨)، الجواب الصحيح (٢/ ٢٢٢) (٥/ ٣١٢)، الرد على البكري (١/ ٥٦٠)، الفتاوى الكبرى (١/ ٢٧٤، ٣٠١، ٣٢٠)، الرد على الأحنائي (٢٠٩ - ٢١٠)، إعلام الموقعين (٢/ ٣٠٠)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٧)، تفسير السمعاني (٦/ ٤٢)، التسهيل لعلوم التنزيل (٤/ ١٨١)، فتح الباري (١٣/ ٤٩٣)، معارج القبول (١/ ٢٦٥)، أضواء البيان (٣/ ١٨٨) (٧/ ٤٦٦).

(٢) تفسير غريب القرآن (٢١٩) بواسطة العقيدة السلفية للجديع، وانظر: زاد المسير (٨/ ٣٥٤).

أنشأه وابتدأه، وإنما يكون رسولاً فيما بلغه وأداه، ومعلوم أن الضمير عائد إلى القرآن مطلقاً^(١).

وقال العلامة ابن القيم رحمته الله - عن آية الحاقّة: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقّة: ٤٠] - : «وهذا رسوله البشري محمد صلى الله عليه وسلم، وفي إضافته إليه باسم الرسالة أبين دليل أنه كلام المرسل، فمن أنكر أن يكون الله قد تكلم بالقرآن فقد أنكر حقيقة الرسالة، ولو كانت إضافته إليه إضافة إنشاء وابتداء لم يكن رسولاً، ولناقض ذلك إضافته إلى رسوله الملكي في سورة التكويد^(٢).

هذان وجهان من القرائن الدالة على أن إضافة القول في الآيتين إنما هي إضافة تبليغ وأداء، فلا يكون المتكلم به ابتداءً إلا الله تعالى، وهما وجهان مما تنقلب به الآية عليهم، ومن أوجه القلب أيضاً:

٣ - أن ما ذكروه من أن القرآن هو قول أحد غير الله على سبيل الابتداء به والكلام هو من أفسد الكلام، بل إن سياق الآية التي احتجوا بها يردّه، فقد قال تعالى بعد آية الحاقّة: ﴿وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤١﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٢﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [الحاقّة: ٤٤ - ٤٦]، فنفى أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد تقوّل هذا القرآن على الله ابتداءً من نفسه، وإنما هو مؤدّ مبلغ، ولو كانت الآية على ما قالوه لكان قولهم موافقاً - من وجه - لقول الوحيد الذي أصلاه الله سقر، والذي ذكر الله عنه أنه قال عن القرآن: إن هذا إلا قول البشر^(٣)، «ولا ريب أنه لم يرد بقوله: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٤٥﴾﴾ [المدثر: ٢٥] كما أراد الله بقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقّة: ٤٠]، فإنه لو أراد أن البشر بلغوه عن غيرهم - كما يتعلمه الناس بعضهم من بعض - لم يكن هذا باطلاً، وإنما أراد أن البشر أحدثوه وأنشؤوه عنه، فمن جعل لفظه ونظمه من

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٦٦).

(٢) التبيان في أقسام القرآن (١١٠).

إحداث محمد فقد جعل نصفه قول البشر، ومن جعله من إحداث جبريل فقد جعل نصفه قول الملائكة... فدل ذلك على أنه ليس شيء من القرآن - لا لفظه ولا معناه - من قول أحد من المخلوقين ولا من كلامه، بل هو كلام الله تعالى^(١).

٤- أن قوله تعالى في آية الحاقّة: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٦﴾﴾ [التكوير: ١٩] والتي أريد بها الرسول البشري ﷺ - كما سبق - قد قال الله بعدها: ﴿تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الواقعة: ٨٠]، وهذا مما يبين أن إضافة القول إلى الرسول ﷺ إضافة تبليغ وأداء، لا كلام وابتداء، لأن قول الرسول الذي ابتداء به لا يصح أن يقال عنه: إنه منزل من رب العالمين، ومما يبين ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٧﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٦٨﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٦٩﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٧٠﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥]، فبيّن أن هذا القرآن - الذي هو بلسان عربي مبين - مُنَزَّلٌ من عند الله، فظهر بذلك أنه قوله تعالى ووحيه الذي تكلم به - حرفاً ومعنى - ونزل به الرسول الملكي على الرسول البشري، تكلم به الله ابتداءً ونزله، وبلغه الرسولان وأدياه، فبطل بذلك تأويل الأشاعرة للمراد من هذه الآيات^(٢).

٥- ومما تنقلب به هذه الآية على الأشاعرة أن يُقال: إن الضمير في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقّة: ٤٠] راجع إلى لفظ القرآن وإلى معناه، لا يراد به اللفظ دون المعنى، كما لا يراد به المعنى دون اللفظ، فإن اللفظ المجرد عن المعنى لا يصح وصفه بأنه ﴿لَتَذَكُرًا لِلَّذِينَ ﴿٤١﴾﴾ [الحاقّة: ٤١].

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٥٤٣ - ٥٤٤)، وانظر: المرجع السابق (١٢/٥٠، ١٣٦، ٢٥٩، ٢٦٦، ٢٧٨، ٥٥٦) (١٧/٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٥٨)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٧١)، الفتاوى الكبرى (١/٢٧٥)، معارج القبول (١/٢٦٥)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٢١٩).

[٤٨]، وأنه ﴿لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [الحاقة: ٥٠]، كما جاء في وصف هذا القول بعد آية الحاقة.

إذا تقرر ذلك تبين أن هذه الآية تدل على نقيض ما قرره الأشاعرة حولها، فإنهم جعلوا لفظ القرآن من إحداث الرسول ابتداءً، وأما المعنى فمن الله، فإذا جعلوا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩] دالاً على أن القرآن من قول الرسول ابتداءً كان ذلك مناقضاً لما قرره من أن المعنى من الله، والألفاظ والحروف من الرسول.

قال شيخ الإسلام رحمته: «فقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: ٤٠] ضميرٌ يعود إلى القرآن، والقرآن يتناول معانيه ولفظه، ومجموع هذا ليس قولاً لغير الله بإجماع المسلمين، وإطلاق القول بأن القرآن كلام جبريل، أو محمد، أو غيرهما من المخلوقين كفرٌ لم يقله أحد من أئمة المسلمين»^(١).

الدليل الرابع: ومما احتجوا به قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا شَهِدْ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١].

قالوا: إن الله قد كذب المنافقين، وهذا التكذيب لم يتوجه للفظ (أن محمداً رسول الله) فإن هذا حق، وإنما توجه التكذيب للمعنى، وهو ما قام في نفوسهم، فدل على أن القول هو ما قام في النفس^(٢).

قال الجويني: «الكلام الحقيقي شاهداً: حديث النفس . . . ومن الشواهد على ذلك من كتاب الله عز وجل في الإخبار عن المنافقين، قوله

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٥٥٥ - ٥٥٦)، وانظر: نفس المرجع (٦/٥٤٤).
 (٢) انظر: التمهيد للباقلاني (٢٤٨)، الإنصاف له (١٦٠)، القرطبي (١٨/١٢٣)، التفسير الكبير للرازي (١/٢٨)، (٣٠/١٢)، المحصول له (٢/٣٦ - ٣٧)، وكذلك: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/١٢٧٦)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر (٨٢).

تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، ونحن نعلم أن الله تعالى لم يُكذِّبهم في إقرارهم، وإنما يكذبهم فيما تجنه سرائرهم، وتكنه ضمائرهم^(١).

قلب الدليل الرابع:

وذلك بأن يقال: إن تكذيب الله للمنافقين لم يتوجه لما قام في نفوسهم فحسب، بل إنه قد توجه لما نطقوا به بألستهم، فإن قول المنافقين: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] هو قول نطقوا به بألستهم، وأظهروه بأفاظهم، وقد تضمن هذا القول حكيمين:

١ - أن محمداً رسول الله. ٢ - أنهم يشهدون بذلك.

وكلا هذين الحكمين قد نطقوا به.

فالله تعالى بيّن صدق الحكم الأول بقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ [المنافقون: ١] وبين كذب الحكم الثاني بقوله: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١].

فالتكذيب متوجه لما زعموه ونطقوا به من الشهادة بألستهم، وهو متوجه كذلك لما في قلوبهم، فكان متوجهاً للفظ والمعنى، فالشهادة هي الإخبار بالشيء مع اعتقاده^(٢)، وقال بعضهم: هي دعوى موافقة اللسان لما في القلب^(٣)، فهي إخبار باللسان، ودعوى بالنطق، وقد قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ

(١) لمع الأدلة للجويني (١٠٤ - ١٠٥).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/١٢٧٦) (٤/١٧١٦)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر (٨٢).

(٣) انظر: المنشور للزرکشي (٢/١١٧ - ١١٨)، البحر المحيط له (٣/٢٢٧ - ٢٢٨)، تيسير التحرير (٣/٢٩)، وانظر كذلك: معجم مقاييس اللغة (٣/٢٢١)، لسان العرب (٣/٢٣٩).

شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ [الزَّخْرَفُ: ٨٦]، ففرَّق بين الشهادة وبين علم القلب، مما دل على أن الشهادة هي النطق والإخبار الظاهر بما قام في الباطن، والتكذيب - في آخر آية المنافقون - توجه لهذا الإخبار وتلك الدعوى المنطوقة، فإذا قيل إن الكذب لا يتوجه إلا إلى الأقوال كانت هذه الآية دالة على أن القول يتناول اللفظ والمعنى، وبه تنقلب عليهم^(١).

هذا كُلُّهُ على فرض أن الكذب لا يتوجه إلا إلى الأقوال، ولا موجب لهذا الحصر، فإن الكذب خلاف الصدق، والصدق يكون بالأقوال والأعمال والاعتقادات، فيكون الكذب كذلك^(٢)، وكما قال تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ۗ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ ۖ﴾ [الوَاقِعَةُ: ١ - ٢]، «فقد نسب الكذب إلى نفس الفعل، كقولهم: فَعَلَةٌ صَادِقَةٌ، وَفَعَلَةٌ كَاذِبَةٌ»^(٣)، وقال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى بَنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الرَّئْيِ، أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ، فَرِنَى الْعَيْنِ النَّظْرُ، وَرِنَى اللِّسَانِ الْمَنْطِقُ، وَالنَّفْسُ تَتَمَنَّى وَتَشْتَهِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ أَوْ يُكَذِّبُهُ»^(٤)، فالتكذيب هنا متوجه للأعمال والأقوال.

وبذلك يبطل استدلالهم من أصله، بل ينقلب على فرض صحته، ولهذا فإن الرازي - وإن كان قد قرر هذا الاستدلال في غير ما موضع على إثبات كلام النفس - إلا أنه قد تنبّه لضعفه وتهافته، فرجع مرّة أخرى وأبطله بنحو

(١) انظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (١٢٧٦/٣) (١٧٣٢/٤)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر (٨٢)، وهذا التوجيه للآية قد أقرّ به إمام الماتريدية - أبو منصور - كما في: تأويلات أهل السنة (١٩/١٠).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين (٣٨٧/٤ - ٣٩١)، مدارج السالكين (٢٧٠/٢ - ٢٧٣)، المفردات للراغب (٤٢٧).

(٣) المفردات في غريب القرآن (٤٢٧).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٢٤٣٨/٦) ح (٦٢٣٨)، ومسلم (٢٠٤٦/٤) ح (٢٦٥٧).

ما سبق حيث قال: «والجواب . . أن الشهادة هي الإخبار عن الشيء مع العلم به، فلمَّا لم يكونوا عالمين به، فلا جرم كَذَّبهم الله تعالى في ادعائهم كونهم شاهدين»^(١).

الدليل الخامس: احتجاجهم بقول عمر رضي الله عنه في قصَّة السقيفة: (زورت في نفسي مقالة)^(٢).

حيث توهموا أنه دالٌّ على أن القول هو ما قام في النَّفس، مما دل على إثبات الكلام النفسي^(٣).

قلب الدليل الخامس:

احتجاج الأشاعرة والماتريدية بقول عمر رضي الله عنه ينقلب عليهم من وجهين:

الأول: أن نصَّ كلام الفاروق _ يدل على نفي اسم الكلام عمَّا قام بنفسه، وذلك أنه قد قال - كما في لفظ البخاري - : «فلما سَكَتَ أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمُ، وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ مَقَالَهَ أَعْجَبْتَنِي أَرَدْتُ أَنْ أَقْدَمَهَا بَيْنَ يَدَيَّ أَبِي بَكْرٍ..» فبيَّن أن الذي حصل منه إنما هو تزوير الكلام، وأما الكلام فقد أراداه ولكنه لم يحصل منه، ولو كان ما في النفس يسمى وحده كلاماً لما أطلق على ما حصل منه أنه تزويرٌ فحسب، بل لسماه كلاماً، فلمَّا فرَّق بين الأمرين، عُلم أن ما في النفس لا يسمى وحده كلاماً، وبذلك ينقلب استدلالهم.

(١) المحصول في أصول الفقه (٣٧/٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٢٥٠٦/٦) ح (٢٤٤٢)، وأحمد في المسند (٥٥/١) ح

(٣٩١)، كلاهما بلفظ: «وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ مَقَالَهَ أَعْجَبْتَنِي» ولم أجدها في الكتب

المسندة بلفظ (زورت في نفسي)، إلا في تاريخ دمشق لابن عساكر (٣٠/٢٨٥).

(٣) انظر: التفسير الكبير للرازي (٢٨/١)، المحصول له (٣٧/٢)، شرح العقائد النسفية

(١٠٨)، شرح المقاصد (١٠٢/٢)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٣/٢).

ولو صحَّ أن يُسمَّى ما في النفس كلاماً، لما صحَّ أن ينفيه الإنسان بقوله: ما تكلمت وإنما زورت ذلك في نفسي، والمعلوم خلافه^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله قاليباً هذا الدليل عليهم: «وقول عمر رضي الله عنه: (زوّرت في نفسي مقالة أردت أن أقولها) حُجَّةٌ عليهم.

قال أبو عبيد: (التزوير: إصلاح الكلام وتهيئته)^(٢)... وقال غيره: (زوّرت في نفسي مقالة، أي: هيأتها لأقولها) فلفظها يدلُّ على أنه قدّر في نفسه ما يريد أن يقوله، ولم يقله، فعُلم أنه لا يكون قولاً إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولاً، لكن كان مُقدِّراً في النفس، يُراد أن يُقال، كما يُقدَّر الإنسان في نفسه أنه يَحُجّج، وأنه يصلي، وأنه يسافر، إلى غير ذلك، فيكون لما يريد من القول والعمل صورة ذهنية مُقدَّرة في النفس، ولكن لا يسمى قولاً وعملاً إلا إذا وُجِدَ في الخارج، كما أنه لا يكون حاجباً ومصلياً إلا إذا وجدت هذه الأفعال في الخارج^(٣).

الثاني: أنه لو سلّم لهم هذا الاستدلال جديلاً، وأن عمر رضي الله عنه سمّى ما في نفسه كلاماً، لكان الدليل ينقلب عليهم بنحو ما سبق بيانه في دليلهم الأول من أن هذا قيّد بأنه في النفس، ودلالة المطلق مخالفة لدلالة المقيد، فلم يطلق الكلام على ما في النفس وحده إلا لقرينة، وهي قوله: (زوّرت) وقوله: (في نفسي)، فما خلا عن القرينة كان شاملاً للفظ وللمعنى معاً^(٤).

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار للعمري (٢/٢٨٩).

(٢) انظر: غريب الحديث لأبي عُبيد (٣/٢٤٢).

(٣) كتاب الإيمان الكبير ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/١٣٧)، وانظر: الرد على من أنكّر الحرف والصوت للسجزي (١٥٠)، دره تعارض العقل والنقل (٥/١٢٤)، منهاج السنة النبوية (٥/٤٥٠).

(٤) انظر: العين والأثر في عقائد أهل الأثر لعبد الباقي المواهي (٧٧)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٣٥٢).

الدليل السادس: احتجاجهم بالبيت المنسوب إلى الأخطل^(١):

لا يعجبنا من أثير لفظه حتى يكون مع الكلام أصيلاً
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً^(٢)

قالوا: فدل ذلك على أن حقيقة الكلام ما قام بالنفس^(٣).

قلب الدليل السادس:

إن احتجاج المتكلمين بهذا البيت المشكوك في نسبه ولفظه، والمعزوّ إلى شاعر نصراني لهو مما يبعث على العجب، خصوصاً مع ما يُرى من

(١) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة التغلي النصراني، من شعراء العصر الأموي، واشتهر في أيام الخليفة عبد الملك بن مروان، توفي سنة (٥٩٠هـ).

انظر: طبقات فحول الشعراء (٢/٢٩٨)، سير أعلام النبلاء (٤/٥٨٩)، الأغاني (٨/٢٩٠)، اكتفاء القنوع (٤٢).

(٢) البيت نسب للأخطل، ونُسب إلى غيره، وهو لم يوجد في ديوان الأخطل، وإنما طبع ضمن الزيادات عند طباعة شعر الأخطل في بيروت (ص ٥٠٨)، ونسبه إلى الأخطل: ابن هشام في شذور الذهب (٢٨)، وابن عصفور في شرح الجمل للزجاجي (٨٥/١)، وانظر: معجم شواهد العربية (٢٧١).

ومن أهل اللغة من ذكره دون نسبة: كالجاحظ في البيان والتبيين (١/٢١٨)، وابن يعيش الحلبي في شرح المفصل للزمخشري (١/٢١).

(٣) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٨٤)، الإنصاف له (١٦٢)، التقريب والإرشاد له (٣١٧/١)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (١٠٢)، لمع الأدلة للجويني (١٠٤)، الإرشاد له (١٠٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (١/١٠٩) قواعد العقائد له (١٨٣)، الاقتصاد في الاعتقاد له (١١٧)، المستصفى له (١/٨٠)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/٢٨٣)، أصول الدين للغزنوي (١٠٢)، حز الغلاصم لثيث بن إبراهيم (٩٣)، المحصل للرازي - ت: طه عبد الرؤوف (٢٥٢)، التفسير الكبير له (١/٢٨)، المحصول له (٢/٣٨)، غاية المرام للآمدي (٩٧)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٤/٢)، شرح المقاصد (٢/١٠٢)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/١٣٤)، وانظر كذلك: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤١).

تتابع الأشعرية على الاحتجاج به، وذلك مما ينبئ بتناقض منهج الاستدلال وتهافته عند أهل الكلام، وما حالهم في تشبُّثهم بهذا البيت الشارد - وقد أحسوا بتساقط حججهم الأخرى - إلا كالغريق الذي يتشبَّث بأدنى قسَّة عليها تخلصه وتنجيه، بل ما حالهم إلا (كمن يستجير من الرمضاء بالنار).

قبحاً لمن ترك الكتاب وراءه وإذا استدل يقول: (قال الأخطل!)^(١)

قال أبو المعالي أسعد بن المنجا^(٢) رحمته الله: «كنت يوماً عند الشيخ أبي البيان رحمته الله، فجاءه ابن تميم - الذي يدعى: الشيخ الأمين - فقال له الشيخ - بعد كلام جرى بينهما - : ويحك، الحنابلة إذا قيل لهم: (ما الدليل على أن القرآن بحرف وصوت؟) قالوا: قال الله كذا، وقال رسوله ﷺ كذا، وسرَدَ الشيخُ آيات والأخبار، وأنتم إذا قيل لكم: (ما الدليل على أن القرآن معنى في النفس؟)، قلتُم: (قال الأخطل: إن الكلام لفي الفؤاد..). إيش هذا؟! الأخطل نصرانيٌّ خبيث، بنيتم مذهبكم على بيت شعر من قوله، وتركتم الكتاب والسنة!»^(٣).

وقال شيخ الإسلام رحمته الله: «ولو احتج مُحتجٌ في مسألة بحديث أخرجه في الصحيحين عن النبي ﷺ لقالوا: (هذا خبر واحد)!. ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقَّيه بالقبُول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح، لا واحد ولا أكثر من واحد، ولا تلقَّاه أهل العربية بالقبُول،

(١) من لامية ابن تيمية، وقد ذكره في مجموع الفتاوى (٢٩٧/٦).
 (٢) هو أسعد بن المنجا بن بركات بن المؤمل أبو المعالي وجيه الدين ابن أبي المنجا التنوخي المعري الأصل الدمشقي المولد الفقيه الحنبلي، رحل إلى بغداد وتفق بها وبرع في المذهب وولي قضاء حران، من مصنفاته: النهاية في شرح الهداية توفي سنة (٦٠٦هـ).

انظر: الوافي بالوفيات (٢٨/٩)، الضوء اللامع (٢٧٩/٢).

(٣) العلو للذهبي (٢٦٥ - ٢٦٦).

فكيف يُبْتَّ به أدنى شيء من اللُّغة، فضلاً عن مسمى الكلام؟!«^(١).

والرازي بنفسه قد قال عن الاحتجاج بأشعار المتقدمين في معرفة معاني نصوص الشرع ما نصُّه: «إن التمسك بتلك الأشعار مبني على مقدمتين ظنيتين:

إحدهما: أن هذه الأشعار رواها الأحاد، ورواية الأحاد لا تفيد إلا الظن.

وأيضاً إن الذين رووها روايتهم مرسلة لا مسندة، والمرسل غير مقبول عند الأكثرين إذا كان خبراً عن رسول الله ﷺ، فكيف إذا كان خبراً عن شخص لا يؤبه له، ولا يلتفت إليه!

وثانيهما: هب أنه صح هذا الشعر عن هذا الشاعر، لكن لم قلت: إن ذلك الشاعر لا يلحن؟! أقصى ما في الباب أنه عربي، لكن العربي قد يلحن في العربية، كما أن الفارسي قد يلحن كثيراً في الفارسية»^(٢) ثم ضرب بعد ذلك كثيراً من الأمثلة على أغلاط فحول شعراء الجاهلية وأكابرههم في الإعراب.

على أن هذا البيت قد شكك في نسبته للأخطل جمع من العلماء، فقد قال الإمام ابن قدامة رحمته الله: «سمعت شيخنا أبا محمد بن الخشاب^(٣) - إمام أهل العربية في زمانه - يقول: قد فُتِّشت دواوين الأخطل القديمة فلم أجد

(١) الإيمان الكبير ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣٨/٧)، وانظر: الفصل في

الملل والأهواء والنحل لابن حزم (١٢٢/٣)، شرح الطحاوية (١٩٨).

(٢) المحصول (١/٥٤٨ - ٥٤٩).

(٣) هو أبو محمد بن الخشاب، عبد الله بن أحمد البغدادي، محدِّث حافظ فقيه، عالم

بالتفسير والحديث، وإمام حجَّة في النَّحو واللغة، مات سنة (٥٦٧هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/٥٢٣)، شذرات الذهب (٤/٢٥٥).

هذا البيت فيها»^(١).

ثم إن من الناس من يروي هذا البيت بلفظ: (إن البيان من الفؤاد)، وهو أقرب إلى الصحة، فيطَّل بذلك استدلالهم أيضاً^(٢).

ثم إن الأخطل من الشعراء المولَّدين - كما قال بذلك شيخ الإسلام،

(١) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤١ - ٤٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٩٧/٦) (١٣٨/٧)، العلو للذهبي (٢٦٦)، شرح الطحاوية (١٩٨)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (١٢٧٧/٣)، الدر المصون للسمين الحلبي (٤٤١/١).

(٢) انظر: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤٢)، مجموع الفتاوى (١٣٨/٧)، الصواعق المرسله (٣٤٤/١)، شرح الطحاوية (١٩٨)، شرح الكوكب المنير (٤٢/٢).

وهذا البيت قد وقع اضطراب كبير في نسبه، فعامة المراجع تنسبه للأخطل (وتقدم بيان الشك الكبير في هذه النسبة)، ومنهم من نسبه إلى الحطيثة، كما في مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (٦٨)، ومنهم من نسبه إلى ابن ضمضم، كما في: التحبير شرح التحرير للمرداوي (١٢٧٧/٣)، وشرح الكوكب (٢٣/٢)، بل إن منهم من نسبه إلى علي عليه السلام كما في النبراس (٢١٥) [المرجع الأخير بواسطة الماتريدية للسلفي].

كما وقع اضطراب في لفظه، فقيل: (إن الكلام)، وقيل: (إن البيان)، كما سبق، وقيل: (لفي الفؤاد)، وقيل: (عن الفؤاد) كما في التبصرة للنسفي (٢٨٣/١)، وقيل: (من أثير حُطْبَة)، وقيل: (من أثير حُطْهُ)، كما في التمهيد للباقلاني (٢٨٤)، وقيل: (من خطيب قوله) كما في البيان والتبيين للمجاهد (١٢٣/١)، وقيل: (من أثير حُطْطَة) كما في التقريب والإرشاد للباقلاني (٣١٧/١)، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (١١٧). ثم إنه قد روي (مع الكلام أصيلاً) كما في أغلب المراجع، وقيل: (مع اللسان أصيلاً) كما في البيان والتبيين للمجاهد (١٢٣/١)، وآخر البيت الثاني قيل فيه: (جعل اللسان على الفؤاد دليلاً) في أكثر المراجع، وقيل: (جعل اللسان على الكلام دليلاً) كما في التقريب والإرشاد للباقلاني (٣١٧/١).

وهذا الاضطراب في الضبط والنسبة لو وقع مثله في كلام المعصوم عليه السلام لما قبله أهل الحديث، ولعدوه مضطرباً مردوداً ضعيفاً، فكيف وهو من كلام نصرانيٍّ مؤلِّد؟!!

بل واعترف به الرازي الأشعري - وليس من الشعراء القدامى^(١)، فلأخطل حَظَّ من اسمه، حيث إن الحَظَل: فسادُ الكلام^(٢)، كما أنه نصرانيٌّ كافرٌ مُثَلَّث، وقد عُلمَ ما عند النصارى من خلط في كلمة الله، حيث جعلوا المسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله، كل هذا مما يبين فساد الاعتماد في مسمى الكلام على مثل هذا البيت^(٣).

والإمام ابن تيمية قد ذكر عدة أوجه للمشابهة بين قول هؤلاء الكلاية وقول النصارى في الكلمة^(٤)، كما قرر هذا المعنى الإمام ابن أبي العز الحنفي بقوله: «وهنا معنى عجيب، وهو: أن هذا القول له شبه قَوِيٌّ بقول النصارى القائلين باللاهوت والنَّاسوت، فإنهم [يعني الأشاعرة] يقولون: (كلام الله هو المعنى القائم بذات الله الذي لا يمكن سماعه، وأما النَّظْم المسموع فمخلوق) فإفهام المعنى القديم بالنَّظْم المخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت الذي قالته النصارى في عيسى ﷺ، فانظر إلى هذا الشَّبه ما أعجبه»^(٥).

وها هنا قضية مهمة في رد احتجاجهم بهذا البيت، ألا وهي: أن الكلام في مسمى الكلام، وما يتناوله من اللفظ والمعنى ليس من القضايا التي يرجع فيها إلى أقوال آحاد الشعراء، «فالحقائق العقلية أو مسمى لفظ الكلام الذي

(١) قال الرازي عن بيت الأخطل: «لا نُسَلِّم كون الشَّعر عربياً محضاً»: المحصول (٢) / (٤٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٧/١٣٩ - ١٤٠).

(٢) وقد أقر بذلك إمامهم الغزالي من حيث لا يشعر، حيث قال - قبل استدلاله بهذا البيت - : «وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء، ولم يلتبس على جهلة الشعراء» ثم أورد بيت الأخطل، إحياء علوم الدين (١/١٠٩)، قواعد العقائد (١٨٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٧/١٣٩ - ١٤٠)، شرح الطحاوية (١٩٨).

(٤) انظر: التسعينية (٣/٨٦٣ - ٨٦٦).

(٥) شرح الطحاوية (١٩٨ - ١٩٩).

يتكلم به جميع بني آدم لا يُرجع فيه إلى قول ألف شاعر فاضل، دع أن يكون شاعراً نصرانياً»^(١).

قال ابن حزم في رد احتجاج الأشاعرة بهذا البيت على مسمى الكلام: «وليس هذا من باب اللُّغة التي يُحتجُّ فيها بالعربيِّ، وإن كان كافراً، وإنما هي قضية عقلية»^(٢).

وذلك أن أقوال الشعراء إنما يرجع إليها في بيان إعراب الكلام وتصريفه ونحو ذلك، أما في مثل هذه الحدود الشرعية العقلية فإن الغلط فيها وارد على أهل اللغة كما يرد على غيرهم، ولا ترى عند أصحاب المعاجم اللغوية أنهم ينقلون تعريفات المفردات اللغوية عن العرب، بل ينقلون كلام العرب، فيعرفون معاني المفردات من استعمالهم، بل إن هذه القضية لا تختصُّ بأهل اللسان العربي، وإنما هي عامة لأصحاب اللغات، ولذلك قال شيخ الإسلام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر، فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة، وعرفوا معناه في لغتهم، كما عرفوا مسمى الرأس واليد والرجل، وأيضاً فالناطقون باللغة يُحتجُّ باستعمالهم للألفاظ في معانيها، لا بما يذكرونه من الحدود، فإنَّ أهل اللغة الناطقين لا يقول أحد منهم إن الرأس كذا، واليد كذا، والكلام كذا، واللون كذا، بل ينطقون بهذه الألفاظ دالةً على معانيها، فتعرف لغتهم من استعمالهم»^(٣).

هذا ما يتعلَّق بإبطال الدليل.

(١) قاعدة في أن جميع ما يحتج به المبتدع فإنما يدل على الحق، لشيخ الإسلام، ضمن مجموع الفتاوى (٦/٢٩٧).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/١٢٢).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/١٣٨ - ١٣٩)، وانظر: نفس المرجع (٦/٢٩٧).

وأما قلب الدليل فمن وجهين:

الأول: أن بيت الأخطل - على التَّنَزَلِ والتَّسْلِيمِ بكل ما سبق - ينقلب على الأشاعرة، ويدل على نقيض قولهم في صفة الكلام، فإن الأخطل إنما أراد بهذا البيت (إن الكلام..). أن يبين أن أصل الكلام يكون من القلب، فإذا قال الإنسان بلسانه ما ليس في قلبه فلا تثق به، كالمناقين الذين ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧].

قال الموفق ابن قدامة رحمته الله مُبَيَّنًا معنى قول الأخطل: (إن الكلام..). «أراد به: أن الكلام من عقلاء الناس في الغالب إنما يكون بعد التروِّي فيه، واستحضار معانيه في القلب، كما قيل: (لسان الحكيم من وراء قلبه، فإن كان له محل قاله^(١)، وإن لم يكن له سكت، وكلام الجاهل على طرف لسانه)»^(٢).

وأما البيت الأول: (لا يعجبنيك..). ففيه النهي عن الإعجاب بالقول الظاهر للأثير حتى يعلم هل وافق ظاهره باطنه أم لا، ولهذا قال: (حتى يكون مع الكلام أصيلاً).

فمعنى هذا البيت: لا يعجبنيك لفظ الأثير إلا إذا كان هذا الكلام نابعاً من الأصل، أي من القلب.

-
- (١) في الصراط المستقيم: (فإن كان له قال)، والمثبت من العين والأثر، وهو أضبط.
- (٢) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤٢)، وقد نقلها عنه عبد الباقي المواهي الحنبلي في كتابه العين والأثر في عقائد أهل الأثر (٨٥).
- وقد اعترف بهذا المعنى إمام الأشاعرة وفخرهم: الرازي، حيث قال في رد الاستدلال ببيت الأخطل: «إنا لا نسلم كون الشعر عربياً محضاً، ولو سلّمناه فمعناه: أن المقصود من الكلام ما حصل في القلب». المحصول في أصول الفقه (٢/٤٠)، مع أن الرازي بنفسه قد استدل بهذا البيت في مواضع عديدة على الكلام النفسي - كما سبق في المراجع - مما يضيف معلماً جديداً من معالم التناقض عنده خصوصاً، وعند الأشاعرة عموماً.

ولو تأملنا في هذا البيت، لوجدنا أن الأخطل قد سمى اللفظ كلاماً، فإن (ال) في قوله: (مع الكلام) راجعة إلى كلمة (لفظه) المذكورة في الشطر الأول، فسمى اللفظ كلاماً، سواء وافق القلب أم لم يوافق، إلا أنه نهى السامع أن يُعجبَ بذلك اللفظ ما لم يكن موافقاً لما في الفؤاد، وهذا بين لمن نظر في معنى البيت الأوّل، وقوله في البيت الثاني: (إن الكلام لفي الفؤاد) (ال) في قوله: (الكلام) للعهد، ويراد به الكلام المذكور في البيت الأول الشامل للفظ المسموع، ولأصله القلبيّ، وبذلك يكون بيت الأخطل دالاً على إطلاق الكلام على اللفظ والمعنى معاً، بل يدل على إطلاقه على اللفظ حتى ولو لم يوافق ما في القلب، على النقيض تماماً مما يقرره الأشاعرة، وبهذا ينقلب بيت الأخطل عليهم^(١).

والوجه الثاني من قلب الدليل: أن الاحتجاج ببيت الأخطل يلزمهم أن يقولوا بأن الكلام متتابع، من أحرف وكلمات، وأنه ذو صوت مسموع، بل يلزمهم أن يضيفوا إلى الله من النقص أشد مما فروا منه - مما لا يقولون هم ولا أهل السنة بإثباته - كالفؤاد، واللسان، وكل هذا مما ينكرونه، واحتجاجهم بهذا الشعر - الذي يزعمون أنه قد كشف عن حقيقة الكلام - يلزمهم بالقول به، وهذا داخل في قلب التسوية.

وقد كشف عن ذلك الموفق ابن قدامة رحمته الله، فقال: «لا تصح إضافة ما ذكروه إلى الله تعالى، فإنه جعل الكلام في الفؤاد، والله لا يوصف بذلك، وجعل اللسان دليلاً عليه؛ ولأن الذي عبّر عنه الأخطل بالكلام^(٢) هو:

(١) انظر: الإيمان الكبير ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣٩/٧)، شرح السفارينية للعثيمين (١٨١ - ١٨٢).

(٢) في الصراط المستقيم: (ولأن الذي عنى الأخطل بالكلام هو التروي..)، والمثبت من: التحبير شرح التحبير، ومن: العين والأثر.

التروي والفكر واستحضار المعاني وحديث النفس ووسوستها، ولا يجوز إضافة شيء من ذلك إلى الله تعالى بلا خلاف بين المسلمين.

ومن أعجب الأمور أنَّ خصومنا ردوا على الله وعلى رسوله ﷺ، وخالفوا جميع الخلق من المسلمين وغيرهم فراراً من التشبيه على زعمهم، ثم صاروا إلى تشبيه أقبح وأفحش من كل تشبيه، وهذا نوع من التَّغْفِيل، ومن أدل الأشياء على فساد قولهم: تركُّهُم قوله تعالى، وقول رسوله ﷺ وما لا يحصى من الأدلة، وتَمَسُّكُهُم^(١) بكلمة قالها هذا الشاعر النصراني^(٢) جعلوها أساس مذهبهم، وقاعدة عقدهم، ولو أنها انفردت عن مبطل، وخلت عن معارض لما جاز أن يُبْنَى عليها هذا الأصل العظيم، فكيف وقد عارضها ما لا يمكن رده؟! فَمَثَلُهُم كمثل من بنى قصرأ على أعواد الكبريت في مجرى النيل^(٣)،^(٤).

الدليل السابع: ومما احتج به بعضهم على أن الكلام ليس بحرف ولا صوت:

ما قاله أبو المعالي الجويني: «إذا سُمِّي كلام الله مسموعاً، فالمعنيُّ به كونه مفهوماً معلوماً عن أصوات مدركة ومسموعة، والشاهد لذلك من القضايا الشرعية: إجماع الأمة على أن الربَّ تعالى خصَّص موسى وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة، فلو كان السامع لقراءة القارئ مدركاً لنفس كلام الله تعالى، لما كان موسى

- (١) في الصراط المستقيم: (وتمسكوا)، والمثبت من العين والأثر.
- (٢) في الصراط المستقيم: (قالها الأخطل)، والمثبت من التحير، ومن العين والأثر.
- (٣) في الصراط المستقيم: (السَّيْل)، والمثبت من التحير، ومن العين والأثر.
- (٤) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤٢ - ٤٣)، وقد نقلها عنه المرادوي في التحبير شرح التحرير (١٢٩١/٣)، و: عبد الباقي المواهي الحنبلي في كتابه العين والأثر (٨٦).

صلوات الله عليه مختصاً بالتكليم، وإدراك كلام الله من غير تبليغ مُبَلَّغ، وإنهاء مُرْسِل^(١).

قلب الدليل السابع:

إن ما قرره أهل السنة من كون كلام الله حرفاً وصوتاً لا يلغي ما اختص الله به موسى ﷺ وغيره ممن اصطفاهم الله ممن سمعوا كلامه، فإن الذي اختص الله به موسى هو أن أسمع كلامه مباشرة بلا واسطة، فالله تعالى كَلَّمَ موسى ﷺ تكليماً بصوت سمعه موسى، فسمع كلام الله من الله، وهذا شرف اختص به الله من اصطفاه عن سائر المرسلين، والخلق أجمعين، وأما سائر الخلق ممن سمع القرآن فإنما يسمعون كلام الله بواسطة، وقد استقر الفرق عند سائر الخلق بين سماع الكلام من المتكلم به ابتداءً، وبين سماعه من المبلَّغ عنه^(٢)، فالصوت الذي يسمعه الخلائق إنما هو صوت القارئ، ولكن الكلام كلام الباري، فبطل معه ما زعمه الجويني.

بل إن الاحتجاج بما اختصَّ الله به موسى ﷺ - وغيره ممن اصطفاه الله بالتكليم - هو مما يبطل قول الأشاعرة وينقلب عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن الله قد خاطبنا بلسان عربي مبين، ومما خاطبنا الله به ما ذكره بقوله مخاطباً موسى ﷺ: ﴿وَأَنَا أَخَذْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ [طه: ١٣]، ولا يُعَقَّل في لغة العرب ولا غيرهم أن السماع يكون من غير صوت، فليس تكليم الله لموسى ﷺ من جنس الإلهام، بل ولا من مطلق الوحي، وإنما هو كلام مسموع بالآذان.

فالنصُّ على إثبات سماع موسى لكلام الله دليل على أن كلامه تعالى

(١) الإرشاد للجويني (١٣٤).

(٢) انظر تفصيلاً شافياً من شيخ الإسلام في الفرق بين السماع بواسطة وبلا واسطة في: مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٧٥ - ٢٨٣) وكذلك: (١٢/ ١٣٧، ٢٦٤ - ٢٦٥، ٣٠٠).

بصوت مسموع، مما بطل معه ما يقرره الأشاعرة من إثبات الكلام والسماع بلا صوت.

قال عبد الله ابن الإمام أحمد: «سألت أبي ﷺ عن قوم يقولون: لَمَّا كَلَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مُوسَى لَمْ يَتَكَلَّمْ بِصَوْتٍ، فَقَالَ أَبِي: بَلَى، إِنْ رَبِّكَ عَزَّ وَجَلَّ تَكَلَّمَ بِصَوْتٍ، هَذِهِ الْأَحَادِيثُ نَرُويهَا كَمَا جَاءَتْ»^(١).

وقيل للإمام أحمد: «إن عبد الوهاب قد تكلم، وقال: من زعم أن الله كَلَّمَ مُوسَى بِلا صوت فهو جَهْمِيّ عَدُو الله وعدو الإسلام، فتبسم أبو عبد الله، وقال: ما أحسن ما قال، عافاه الله»^(٢).

وقال الموفق ابن قدامة ﷺ - مخاطباً الأشاعرة - : «أجمعنا على أن موسى سمع كلام الله من الله، لا من شجرة ولا من حجر... فإذا ثبت هذا لم يجوز أن يكون الكلام الذي سمعه موسى إلا صوتاً وحرفاً، فإنه لو كان معنى في النفس، وفكرة وروية لم يكن ذلك تكليماً لموسى، ولا موسى يسمع، ولا يتعدى الفكرة، ولا يسمّى مناداة»^(٣).

الوجه الثاني: أن الله قد أخبر أنه نادى موسى ﷺ، فقال: ﴿هَلْ أَنْتَ حَدِيثُ مُوسَى﴾ [١٥] إِذْ نَادَهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾ [النَّازِعَات: ١٥ - ١٦] ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ آتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الشُّعْرَاء: ١٠].

والنداء لا يكون إلا بصوت.

قال في اللسان: «النداء - ممدود - : الدعاء بأرفع الصوت»^(٤).

- (١) السنة لعبد الله بن أحمد (٢٨١/١) رقم (٥٣٣).
- (٢) انظر: دره تعارض العقل والنقل (٣٩/٢)، شرح العقيدة الأصبهانية - ط: الرشد (٥٣).
- (٣) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم (٤٧).
- (٤) لسان العرب (٣١٥/١٥) مادة (ندي).

وقال الإمام أبو نصر السجزي رحمته الله: «النداء عند العرب صوت لا غير، ولم يرد عن الله تعالى ولا عن رسوله ﷺ أنه من الله غير صوت»^(١).

وقد حكى شيخ الإسلام اتفاق أهل اللغة على أن النداء لا يكون إلا صوتاً مسموعاً^(٢)، وقال رحمته الله: «النداء في لغة العرب هو صوت رفيع، لا يطلق النداء على ما ليس بصوت لا حقيقة ولا مجازاً»^(٣).

فدل على أن كلام الله بصوت مسموع.

الوجه الثالث: أن ما احتج به الجويني من تخصيص الله لموسى بالتكليم إنما يدل على سماعه لكلام الله من الله، وذلك شاهد لقول السلف بأن كلام الله مسموع.

فإن الله تعالى قد قال: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالذِّكْرِ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوشَعَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآدَمَ دَاوُدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٣ - ١٦٤].

«ففرق بين إحيائه إلى سائر النبيين وبين تكليمه لموسى، كما فرق أيضاً بين النوعين في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١]، ففرق بين الإحياء والتكليم من وراء حجاب، فلو كان تكليمه لموسى إلهاماً ألهمه موسى من غير أن يسمع صوتاً لم يكن فرق بين الإحياء إلى غيره والتكليم له، فلما فرق القرآن بين هذا وهذا وعلم بإجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي ﷺ من تخصيص موسى بتكليم الله إياه، دل

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٦٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٠/١٢).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٣١/٦)، وانظر: مسألة القرآن لأبي الوفاء ابن عقيل (٧٢، ١٠٨ - ١٠٩).

ذلك على أن الذي حصل له ليس من جنس الإلهامات، وما يدرك بالقلوب إنما هو كلامٌ مسموع بالآذان، ولا يسمع بها إلا ما هو صوت»^(١).

الوجه الرابع: مما ينقض به قول الجويني في تكليم موسى ﷺ الله أن يقال: هل موسى قد سمع كل كلام الله أو بعضه؟

فإن قالوا: سمعه كلّه، كان لازم ذلك أن يكون قد علم كل علم الله، ما كان وما سيكون مما تكلم الله به، وفساد ذلك لا يخفى.

وإن قالوا: بل قد سمع بعضه، كان ذلك مناقضاً لقولهم من أن كلام الله واحد لا يتبعض ولا يتعدد، فعلى الوجهين يبطل قولهم^(٢).

الدليل الثامن: احتجاجهم بالإجماع.

حيث حكى جمع منهم الإجماع على أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت.

قال أبو الحسين ابن القطان^(٣): «وأجمعوا على أن كلام الله عزّ وجلّ ليس بحروف ولا أصوات»^(٤).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٣٢/٦)، وانظر: نفس المرجع (٥٠/١٢)، ٣٩٦ - (٣٩٧)، وكذلك: الرد على الجهمية للدارمي (١٨٢)، الإبانة للأشعري - ت: فوقية (٧٦).

(٢) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٦٠٢/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٩/١٢ - ٥٠، ١٣٠).

(٣) هو علي بن محمد بن عبد الملك الحميري الكتامي الفاسي، ولد بفاس بالمغرب سنة (٥٦٢هـ)، في، ثم انتقل إلى مراكش وطلب بها العلوم، وولي القضاء، من مصنفاته: النظر في أحكام النظر، والإقناع في مسائل الإجماع، وتوفي سنة (٦٢٨هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٣٠٦/٢٢)، الوافي بالوفيات (٤٧/٢٢).
(٤) الإقناع في مسائل الإجماع (٤٠/١)، وانظر: أباكار الأفكار (٣٦٤/١)، حاشية السيف الصقيل (٤٤).

قلب الدليل الثامن:

إن ما ادعاه بعض المتكلمين من الإجماع السابق دعوى عرية عن البرهان، فإن الإجماع لم ينعقد من المتكلمين أنفسهم من الأشاعرة والماتريدية، فضلاً عن سلف هذه الأمة ممن سبقهم.

فقد خالف قول هؤلاء المتكلمين الجرجاني من الماتريدية، وبين أن مذهبهم في الكلام النفسي «له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أنه عُلم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية»^(١).

ثم رجَّح أن يكون الكلام شاملاً للفظ وللمعنى، قائماً بذات الله، وبين أن هذا هو الأقرب إلى قواعد الملة، بل إنه نسب هذا القول إلى الإيجي صاحب المواقف، وإلى الشهرستاني، خلافاً لقول متأخري أصحابه^(٢).

وبهذا تنتقض دعوى الإجماع السالفة من أقوال المتكلمين أنفسهم.

ثم يُقال: إن إجماع السلف منعقد على نقيض ما قرره هؤلاء، حيث أجمع السلف على أن كلام الله بحرف وصوت، هذا ما حكى عن كبار الأئمة، كالإمام أحمد وغيره.

قال أبو نصر السجزي رحمته الله: «فقول خصومنا: (أن أحداً لم يقل إن القرآن كلام الله حرف وصوت) كذبٌ وزور».

بل السلف كلهم كانوا قائلين بذلك، وإذا أوردنا فيه المسند وقول

(١) شرح المواقف (٣/١٤٢).

(٢) المرجع السابق (٣/١٤١ - ١٤٢)، وانظر: نهاية الإقدام (٣١٢ - ٣١٣).

الصحابة من غير مخالفة وقعت بينهم في ذلك صار كالإجماع^(١).

كما نقل إجماع السلف على ذلك: ابن الحنبلي^(٢)، وابن قدامة، وشيخ الإسلام - رحمهم الله - وغيرهم.

قال الموفق ابن قدامة رحمته الله: «وقد ثبت بما ذكرنا من الأدلة القاطعة اليقينية من الكتاب والسنة والإجماع أن القرآن هو هذا الكتاب العربي الذي هو سورٌ وآيات وحروف وكلمات...»^(٣).

وقال شيخ الإسلام رحمته الله: «والنداء - باتفاق أهل اللغة - لا يكون إلا صوتاً مسموعاً فهذا مما اتفق عليه سلف المسلمين وجمهورهم وأهل الكتاب، يقولون: إن موسى ناداه ربه نداء سمعه بأذنه، وناداه بصوت سمعه موسى، والصوت لا يكون إلا كلاماً، والكلام لا يكون إلا حروفاً منظومة^(٤)»، «ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف»^(٥).

كما قرر أبو الوفاء ابن عقيل أن «إجماع أهل اللسان على أن الممسك عن الحروف والأصوات من غير آفة ساكت»^(٦)، مما يدل على إجماعهم على أن المتكلم لا يكون إلا من نطق بالحرف والصوت، ثم قرر أنه قد «أجمع فقهاء شريعة الإسلام على أن من حلف لا يتكلم فتفكر لم يحنث»^(٧)، مما يبين

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٦٩)، وانظر: المرجع السابق (١٦٦).

(٢) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٢/ ٤٨٠ - ٤٨١).

(٣) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم (٥٠)، وانظر: المرجع السابق (٢٢)،

(٣٦)، حكاية المناظرة في القرآن (٤٠)، رسالة في القرآن وكلام الله (٤٩ - ٥٠).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٠/١٢).

(٥) المرجع السابق (٣٠٥/١٢).

(٦) مسألة القرآن (٧٠).

(٧) المرجع السابق (٧١).

اتفاقهم على أن ما في النفس لا يسمى كلاماً.

بل إن الشهرستاني الأشعري قد أقر بأن هذا هو قول السلف^(١)، وبنحوه قال الآمدي^(٢).

هذا أبرز ما استدل به الأشاعرة في مذهبهم حول صفة الكلام، وقد تبين بما سبق تهافت أدلتهم في الكلام النفسي، واضطرابها، وانقلابها، فلم يسلم لهم دليل عقلي ولا نقلي، وهذا مما اعترف به جمع من أئمتهم ممن وقف على حقائق أقوالهم، ونهاية استدلالهم، وخذ برهان ذلك:

فهذا إمامهم الآمدي قد أقر - ونقل عن بعض أصحابه الإقرار - بضعف الأدلة العقلية للأشاعرة في إثبات الكلام، ومصير إخوته إلى الاستدلال بالأدلة النقلية من القرآن والسنة، ثم إن هذه الأدلة النقلية لم تسلم أيضاً من قدحه فيها، حيث بين عدم إفادتها اليقين، وأنها لا تفيد إلا الظن والتخمين، بل أشار إلى عدم صحة الاستدلال من الأصل على هذه المطالب!

وهذا نص كلام الآمدي، فقد قال - بعد ذكره لأدلة الأشاعرة العقلية في إثبات الكلام النفسي - : «ولما تخيل بعض الأصحاب ما في طي هذه المسالك من الزيف، واستبان ما في ضمنها من الحيف، جعل مستنده في ذلك جَمَلاً من الأحاديث الواردة من السنة، وأقاويل الأمة، وهي - مع تقاصرها عن ذروة اليقين، وانحطاطها إلى درجة الظن والتخمين من جهة المتن والسند - فالاحتجاج بها إنما هو فرع إثبات الكلام، إذ مستند قول

(١) انظر: نهاية الإقدام (٣١٣)، وإن كان ما قرره الشهرستاني في صفة الكلام وما نسبة إلى السلف ليس هو قولهم على التحقيق، ولكنه أقرب إلى الحق من قول الأشاعرة، وبعض ما قرره هو قول السلف، كالقول بأن كلام الله حروف وأصوات، كما بينه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل (٢/٣١٥ - ٣٢٥).

(٢) انظر: غاية المرام للآمدي (١١٢).

الأمّة ليس إلا قول الرسول، والرسول لا معنى له إلا المبلّغ لكلام المرسل، فإذا لم يكن للمرسل كلام لم يكن من ورد الأمر والنهي على لسانه رسولاً، بل هو الأمر والنهي، وسواء كان ذلك مخلوقاً له، أو لغيره، على اختلاف المذاهب، ولا يكون ذلك حُجَّةً، وصار كما في الواحد إذا أمر غيره أو نهاه، فإذا حصل الاستدلال على ثبوت الكلام يرجع إلى ما الاحتجاج به فرع ثبوت الكلام، وهو دور ممتنع، ولا حاصل له عند منكري النبوات، وجاحدي الرّسالات^(١).

فلم يبق الآمدي لأصحابه حجة سالمة من العقل ولا من النقل^(٢)، وقد أقرّ بنحو ذلك السبكي الأشعري فيما يتعلّق بأدلة النقل على مذهبهم في الكلام، حيث نصّ على قابليتها للتأويل، وأشار إلى عدم قطعيتها في الدلالة^(٣)، وبهذا يسقط مذهب الأشاعرة في الكلام من أصله، باعتراف أصحابه وأهله، والله المستعان.



(١) غاية المرام للآمدي (٩٠).

(٢) بل إن الآمدي قد أقرّ واعترف بعدم بُعْد مذهب السلف، حيث قال: «لو قيل: إن كلامه بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا كما قال بعض السلف فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلاً» غاية المرام (١١٢)، وقد أقرّ بنحو ذلك - وأوضح منه - الرازي كما في المطالب العالية فيما حكاه عنه الحافظ في فتح الباري (٤٥٥/١٣)، ونحن لسنا بحاجة لإقرار هؤلاء واعترافهم، وإنما المقصد بيان شك كبار أئمة الأشاعرة في مذهبهم المتهافت في الكلام، وتذبذبهم بين تضعيف أدلة أصحابهم، وتقوية كلام مخالفهم، مما ينبئ عن سقوط مذهبهم.

(٣) الإبهاج شرح المنهاج (٤/٢).

□ المطلب الثاني □

قلب الأدلة على المخالفين في صفة الاستواء على العرش.

لقد كانت صفة استواء الله تعالى على العرش من أشهر الصفات الفعلية التي خالف فيها أهل البدع، حيث نقل إنكار هذه الصفة عن إمامي المعطلة الأولين: الجعد بن درهم^(١)، والجهم بن صفوان^(٢)، ثم تبعهما عليه عامة فرق المعطلة، ولهذا اشتهر كلام أئمة السلف الأوائل في إثبات هذه الصفة ورد كلام الجهمية حولها، وفيما يلي عرض مجمل لأدلة الاستواء، ومعناه عند السلف، يتبعه بيان مذهب الجهمية فيه، وقلب أدلتهم حوله.

الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة في صفة الاستواء، وأدلتهم.

● المسألة الأولى: أدلة صفة الاستواء، ومذهب السلف فيها.

لقد جاء ذكر استواء الله على عرشه في سبعة مواضع من كتاب الله.

- في ستة منها بلفظ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣، الرعد: ٢ الفرقان:

٥٩ السجدة: ٤ الحديد: ٤].

- وفي موضع منها بلفظ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

وبهذه الآيات نطق أهل السنة، وبنوا مذهبهم في هذه الصفة الكريمة، تبعاً لمنهجهم العام في أبواب الاعتقاد، حيث أقروا بأن الله موصوف بالاستواء على العرش، وأن هذه الصفة من الصفات الفعلية القائمة به

(١) وهو أول من قال: ليس على العرش حقيقة، وإن معنى (استوى): استولى، وعنه أخذ الجهم وأتباعه، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠/٥).

(٢) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (٣٨)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الرد على الجهمية - ت: دالوايل (٩٢/٢)، التنبيه والرد للملطي (٩٩).

تعالى، حيث استوى سبحانه على العرش بعد خلقه للسموات والأرض في ستة أيام.

● المسألة الثانية: معنى الاستواء في اللغة والشرع.

◆ الاستواء في اللغة

الاستواء في كلام العرب يرد على ضربين: إما مطلقاً وإما مُقيّداً، والمُقيّد إما أن يقيّد بـ (إلى)، أو بالواو، أو بـ (على)، فهذه أربعة موارد: المورد الأول: (الاستواء) المطلق، وهو ما لم يوصل معناه بحرف، وهو بمعنى: انتهى وكمل وتمّ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [القَصص: ١٤].

والمورد الثاني: المقيّد بالـ (إلى)، وهو بمعنى القصد إلى الشيء علوّاً وارتفاعاً، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [فُصِّلَتْ: ١١].

والمورد الثالث: المقيّد بالواو، وهو بمعنى المساواة، كقولك: استوى الماء والخشبة، واستوى الليل والنهار.

والمورد الرابع: المقيّد بـ (على) فهذا لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو العلوّ والارتفاع، وذلك بإجماع أهل اللغة^(١)، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَكَ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وقوله: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣].

◆ الاستواء في الشرع.

إذا تبيّن معنى الاستواء المقيّد بـ (على) في اللغة، فإن المعنى الشرعي للاستواء موافق للمعنى اللغوي، فاستواء الله تعالى على عرشه قد نُقِلَ عن

(١) انظر: الصواعق المرسلّة (١/١٩٥ - ١٩٦)، مختصر الصواعق المرسلّة - ت: العلوي (٣/٨٨٨ - ٨٨٩)، وكذلك: تفسير الطبري (١/٤٢٩)، نكت القرآن للقصاب (١/٤٢٧ - ٤٢٨).

السلف أربعة ألفاظ في تفسيره، كلها ترجع إلى معنى العلو، وقد جمع ابن القيم هذه الألفاظ بقوله^(١):

فلهم عبارات عليها أربع قد حُصِّلت للفارس الطعَّان
وهي استقر وقد علا وكذلك أر تفع الذي ما فيه من نكران
وكذاك قد صعد الذي هو رابع وأبو عبيدة صاحب الشيباني
يختار هذا القول في تفسيره أدري من الجهمي بالقرآن
فاستواء الله على العرش بمعنى علُوِّه، وارتفاعه وصعوده واستقراره
عليه، على ما يليق بجلاله وعظمته.

هذا ما روي عن أئمة السلف في معنى الاستواء، من أئمة التفسير والحديث واللغة وغيرهم، وكلامهم مشهور معروف في مظانِّه^(٢).

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٤٤٠).

(٢) حول أقوال السلف في تقرير صفة الاستواء، وبيان معانيها، انظر: صحيح البخاري (٦/٢٦٩٨)، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٢٧١)، نقض الدارمي على المريسي (١/٤٥٠)، تفسير مقاتل (٢/١٠٩، ٣٢٤)، تفسير ابن أبي حاتم (١/٧٥) (٦/١٩٢٥) (٧/٢٢١٦)، تفسير الطبري (١٨/٢٧٠)، مجاز القرآن لأبي عبيدة (١/٢٧٣)، (٢/١٥، ٥٧)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/٢٣١ - ٢٥٤)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/٤٢٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/٣٩٧ - ٤٠٠)، تفسير البغوي (٣/٢٣٥)، شرح السنة له (١/١٧١)، المختار في أصول السنة لابن البنا الحنبلي (١٣٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥١٩ - ٥٢٣) (١٣/٣١٠) (١٦/٣٩٤ - ٣٩٥)، درء تعارض العقل والنقل (٢/٢٠ - ٢٢)، بيان تلبس الجهمية (١/٤٣٤، ٦٢٢) (٢/٣٣٢)، شرح الأصبهانية - ط: الرشد (٤٩)، التسعينية (٢/٥٦١)، اجتماع الجيوش الإسلامية (٧٩، ١٢٠، ١٤٦، ١٥٧، ١٦١ - ١٦٨، ١٨٩)، مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٣/٩٢٦ - ٩٢٨، ٩٣٣)، تفسير ابن كثير (٣/٤٢٦)، العلو للذهبي (٧٣، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٥، ٢١٣، ٢٤٧، ٢٦١ - ٢٦٢)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٤٠٥).

وإذا ما فُسِّر الاستواء على العرش بالعلوِّ عليه، فإنما هو علوٌّ خاصٌّ، فإن الله عالٍ على كلِّ شيءٍ، ولكن لا يقال إنه مستوٍ على كلِّ شيءٍ، بل الاستواء مختصٌّ بالعرش.

قال شيخ الإسلام رحمته: «فإن قيل: فإذا كان إنما استوى على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض في ستة أيام، فقبل ذلك، لم يكن على العرش؟ قيل: الاستواء علوٌّ خاصٌّ؛ فكلُّ مستوٍ على شيءٍ عالٍ عليه، وليس كلُّ عالٍ على شيءٍ مستوٍ عليه، ولهذا لا يقال لكل ما كان عالياً على غيره: إنه مستوٍ عليه، وأستوى عليه، ولكن كل ما قيل فيه إنه استوى على غيره فإنه عالٍ عليه»^(١).

فقد ذكر رحمته فرقاً بين العلوِّ والاستواء، وهو أن العلوَّ عامٌّ على كل من سوى الله، وأما الاستواء فهو علوٌّ خاصٌّ على العرش، إذ إنَّ «الاستواء مختص بالعرش باتفاق المسلمين»^(٢)، وما ثبت للخاص لم يلزم ثبوته للعام، بخلاف العكس.

وثمة فرقان آخران بين مطلق العلوِّ والاستواء:

أحدهما: أن العلوَّ صفة ذاتية لازمة للرب، وأما الاستواء فهو صفة فعلية متعلّقة بالمشيئة والقدرة.

والثاني: أن صفة العلوِّ قد عُلِّمت بالعقل والفطرة، مع شهادة النص لها، وأما الاستواء فإنما ثبت بالسمع، ولم يشبته العقل ابتداءً، ولكنه لم يعارضه، بل شهد به تبعاً لشهادة النص.

فهذه ثلاثة فروق بين العلوِّ والاستواء، فالفرق الأول باعتبار العموم

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٥/٥٢٢ - ٥٢٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٩٦).

والخصوص، والثاني باعتبار لزوم الصفة وعدمه، والثالث باعتبار طريق العلم بالصفة، وقد أشار الشيخ ابن تيمية إلى الفرقين الأخيرين - بعد كلامه السابق - حيث قال: «فالأصل أن عُلوّه على المخلوقات وصفٌ لازم له، كما أن عَظَمَتَهُ وكبريائه وقُدْرَتَهُ كذلك، وأما (الاستواء) فهو فعل يفعله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته، ولهذا قال فيه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى﴾ [الحديد: ٤]، ولهذا كان الاستواء من الصفات السَمْعِيَّة المَعْلُومَة بالخبر، وأما عُلوّه على المخلوقات فهو عند أئمة أهل الإثبات من الصفات العقلية المَعْلُومَة بالعقل مع السمع، وهذا اختيار أبي محمد بن كلاب وغيره، وهو آخر قولي القاضي أبي يعلى، وقول جماهير أهل السنة والحديث، ونظار المثبتة»^(١).

الفرع الثاني: بيان أدلة المخالفين في صفة الاستواء، وذكر أدلتهم، وقلبها.

● المسألة الأولى: بياض مذاهب المعطلة في صفة الاستواء.

لقد ذهب عامة فرق المعطلة - من الجهمية والمعتزلة والماتريدية وغالب الأشعرية - إلى إنكار صفة الاستواء، وحرفوها عن معناها المعروف في اللغة والشرع، وذلك أن مسألة الاستواء متعلقة بمسألتين: مسألة علو الله، ومسألة قيام الأفعال الاختيارية به، وعامة هذه الفرق قد أنكرت الأمرين جميعاً، وتبعاً لذلك أنكروا صفة الاستواء.

فأما الجهمية، فقد تقدمت الإشارة إلى أن الجهم قد أنكر استواء الرب، تبعاً لمنهجه العام في نفي الأسماء والصفات، وتبعه على ذلك عامة الجهمية، ففسروا الاستواء بالاستيلاء^(٢).

قال الإمام ابن القيم رحمته الله: «إن أئمة السُنَّة متفقون على أن تفسير

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٥٢٢/٥ - ٥٢٣)، وانظر: المرجع السابق (٢٢٧/٥) (٣٩٣/١٦).

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٤٥٤/١)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/٢٣٣).

الاستواء بالاستيلاء إنما هو متلقًى عن الجهمية والمعتزلة والخوارج، وممن حكى ذلك أبو الحسن الأشعري في كتبه^(١)، وحكاه ابن عبد البر^(٢)، والطمنكي عنهم خاصة^(٣).

وأما المعتزلة، فقد أنكروا صفة الاستواء كذلك، وفسروها بالاستيلاء والقهر.

يقول القاضي عبد الجبار: «إن المراد بالاستواء: الاستيلاء والافتداز، كما يقال: استوى الخليفة على العراق»^(٤).

وأما متكلمة الصفاتية، فقد أنكروا صفة الاستواء - بمعناها الشرعي - أيضاً، إلا أن لهم في هذه الصفة ثلاثة أقوال:

الأول: من تابع الجهمية والمعتزلة، ففسر الاستواء بالاستيلاء والقهر والغلبة، وهو قول عامتهم، وعليه سار كثير من متأخري الأشاعرة الذين نفوا علو الله^(٥).

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٥٧، ٢١١)، والإبانة له (١٠٨)، ورسالة إلى أهل الثغر (٢٣٣ - ٢٣٤).

(٢) انظر: التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٣) مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٩٢٨/٣ - ٩٢٩).

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن (١٦٦)، وانظر: المرجع السابق (٢٣٦)، شرح الأصول الخمسة (٢٢٦)، المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٦)، رسالة في تفسير العرش والكرسي ضمن رسائل القاسم الرسي الزيدي (١/ ٦٨٢)، الكشف للزمخشري (٣/ ٥٤)، تلخيص البيان في مجازات القرآن - للشريف الرضي المعتزلي (٨٠ - ٨١)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٧٣ - ٧٤)، حقائق المعرفة في علم الكلام لأحمد بن سليمان الزيدي (٣٩٠)، وكذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٥٧، ٢١١).

(٥) انظر: لمع الأدلة للجويني (١٠٨)، الإرشاد له (٤٠ - ٤١)، الشامل له (٥٥١)، قواعد العقائد للغزالي (١٦٥ - ١٦٧)، تفسير العز بن عبد السلام (٤٨٦)، =

الثاني: من فسّر الاستواء بأنه فعلٌ من أفعال الله، وليس صفة قائمة به، بل هو فعلٌ بائنٌ عنه^(١)، فَعَلَهُ اللهُ فِي الْعَرْشِ، وَسَمَّاهُ اسْتِوَاءً، فعندهم أن الاستواء «هو مجرد نسبة وإضافة بين الله وبين العرش، من غير أن يكون البارئ تصرف بنفسه بصعود أو عُلوٍّ ونحو ذلك»^(٢)، بل هذه النسبة «تجددت بخلقه للعرش، من غير أن يكون هو في نفسه تحركاً أو تصرف بنفسه شيئاً»^(٣).

وهذا القول قال به متقدمو الأشاعرة ممن أثبتوا العلوَّ لله، ونفوا قيام الصفات الفعلية به.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ولهذا كان قول ابن كلاب والأشعري والقلانسي^(٤) ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم من أصحاب أحمد وغيرهم: أن الاستواء فعل يفعلُه الرب في العرش... ومعنى ذلك:

= الإشارة إلى مذهب أهل الحق، لأبي إسحاق الشيرازي (٢٣٩ - ٢٤٠)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥٠ - ٥٦)، أساس التقديس للرازي (١١٩)، غاية المرام للآمدي (١٤٢)، أبقار الأفكار له (٤٦٢/١)، شرح المواقف للجرجاني (١٥٠/٣ - ١٥١) إيضاح الدليل لابن جماعة (٥٧ - ٥٨، ١٠٣)، المواقف للإيجي مع شرحه للجرجاني (٣٢/٣، ٣٧، ١٤٤، ١٥١)، تحفة المرید علی جوهره التوحيد للباجوري (١٣٠).

(١) وبهذا يفارق قولهم قول السلف، فعند هؤلاء أن الاستواء فعل بائنٌ عن الله، إذ الفعلُ عندهم هو المفعول، وليس صفة من صفاته، أما السلف فعندهم أن الاستواء فعلٌ من أفعال الله، وهو صفة من صفاته القائمة به، والتي تحصل بمشيئته وقدرته، فاستوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٩٧ - ٣٩٨)، الاستقامة (١/١٦٢)، بيان تليس الجهمية (١/٥٦٥).

(٢) الاستقامة (١/١٦٢).

(٣) بيان تليس الجهمية (١/٥٦٥).

(٤) هو أبو العباس أحمد بن عبدالرحمن بن خالد القلانسي الرازي، من معاصري الأشعري، كان يقول بقول الكلابية، له كتاب في الرد على النظام. انظر: تبين كذب المفتري لابن عساكر (٣٩٨).

أنه يُحدِث في العرش قُرباً، فيصير مستويّاً عليه، من غير أن يقوم به - نفسه - فعل اختياري»^(١).

والماتريدية - القائلون بالتكوين^(٢) - قد قاربوا هذا القول وسابقه،

(١) شرح حديث النزول (٢٦٢)، وضمن مجموع الفتاوى (٤٣٧/٥)، وانظر: المرجع السابق (٢٥٠/١٢ - ٢٥١) (٣٩٧/١٦)، درء تعارض العقل والنقل (٣٢١/٦) - (٣٢٢)، بيان تلبيس الجهمية (٥٦٥/١) (٢٠٦/٢، ٣١٦)، الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢٣)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة - د.المحمود (١٢١٤/٣)، وانظر كذلك: الأسماء والصفات للبيهقي - ت: الحاشدي (٣٠٨/٢)، أصول الدين للبغدادي (١١٣)، الشامل للجويني (٥٥٥ - ٥٥٦).

(٢) صفة التكوين هي صفة ابتدعها الماتريدية، وجعلوها مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، ورَجَعُوا إليها جميع الأفعال المتعدية، وهي عبارة عن: الإيجاد، والتخليق، والترزيق، والإحياء، والإماتة. وقالوا: إن التكوين صفة قائمة بذات الله، كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، وهي غير هذه الصفات، ولكنها صفة أزلية، لا تتجدد، ولا تتعلق بالمشيئة، فالتكوّن عندهم غير المُكوّن، فالتكوين أزليٌّ، وأما المُكوّن فحدث، وجعلوا الصفات الفعلية كلها من متعلقات التكوين، وليست صفات حقيقية.

وأما الأشاعرة فلم يقرّوا بصفة التكوين، بل عندهم أن صفات الأفعال حادثة، وليست من صفات الله، بل هي إضافات واعتبارات، وليس التكوين عندهم غير الإرادة والقدرة باعتبار تعلقها بالمقدور، فمرجع صفات الأفعال عندهم مجموع القدرة والإرادة، والتكوين عند هؤلاء هو المُكوّن، إذ الخلق عندهم هو المخلوق، والفعل هو المفعول، والبعض جعل هذا الخلاف بينهم خلافاً لفظياً.

ونظرية التكوين قد اعترف مؤسسها بوعورتها وانغلاقها، حيث صرح أبو منصور الماتريدي بأن «معنى التكوين.. لا يبلغه فهم البشر»، وأن «وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين الذي لا يشغل ولا يتعب» التوحيد للماتريدي (٤٩)، وانظر: المرجع السابق (٤٧ - ٤٩)، تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤٥٣/٤ - ٤٥٥)، أصول الدين للبزدوي (٧٦ - ٨٢)، تبصرة الأدلة للنسفي (٣٠٦/١ - وما بعدها)، التمهيد له (٥٠ - ٥٨)، أصول الدين للغزنوي الماتريدي (١١٢ - ١١٤)، شرح العقائد النسفية للفتازاني (١٠٧، ١١٩ - ١٢٤)، المسامرة شرح المسامرة (١٠٣ - ١٠٦).

فإنهم قد نفوا صفة الاستواء بمعناها الشرعي، وحرّفوها إلى معنى الاستيلاء ونحوه^(١)، إلا أنهم قد ردوا صفة الاستواء - كسائر الصفات الفعلية - إلى صفة التكوين، فالاستواء عندهم فعل قديم قام بالرب بغير مشيئته^(٢).

الثالث: مذهب أهل التفويض، وهم الذين يقولون: نؤمن بأن الله استوى على العرش، ولا ندري ما معنى الاستواء، فإيمانهم مقتصر على الألفاظ دون المعاني، وهذه طريقة يُسوِّغها كثير من المتأخرين من المتكلمين^(٣)، وفي بعض

(١) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤/٤٤٣ - ٤٥٥) (٧/٢٦٧ - ٢٦٩)، التوحيد للماتريدي (٦٧ - ٧٢)، أصول الدين للبزدي الماتريدي (٤٠ - ٤١)، التمهيد لقواعد التوحيد للماشي الماتريدي (٦٤)، التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٧)، تبصرة الأدلة له (١/١٨٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٣٩٤)، منهاج السنة النبوية (٢/٣٩١). يقول أبو منصور الماتريدي - بعد أن حرّف معنى الاستواء إلى معنى الاستيلاء ونحوه - : «إن قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] إخبار عن فعله في التحقيق، يُضاف إليه في خلق الخلق على اختلاف المخرج في القول، نحو: أن ذكر مرة (أبدع) ومرة (فطر)، و(جعل)، و(أنزل) و(أثبت) و(كتب) و(أعطى) و(أنشأ) وغير ذلك من الألفاظ. حقيقة ذلك: أنه خلق إذ ذلك معنى فعله في الحقيقة، وعلى ذلك (كوّن) و(فعل) و(أمر) في بعض المواضع، ثم يجب توجيه كل من ذلك إلى الوجه الذي يليق فيه القول بالخلق.. فكذلك في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣] يجب أن يقابل ذلك بخلق، إذ هو إضافة إلى فعله»، ثم أشار إلى القول بأن الله «خالق بذاته، ليكون جميع الخلائق إلى الأبد بتكوينه الذي يعبر عنه بقوله: ﴿كُنْ﴾ من غير أن كان (كاف) أو (نون) على كون كل شيء عليه من غير تغيير عليه، ولا زوال عما كان عليه، إذ لا شيء غيره، فكل معنى لو حُقّق أوجب تغييراً أو زوالاً أو قراراً أو نحو ذلك فالله يجعله عنه ويتعالى؛ إذ ذلك عَلَمُ الْحَدَثِ، وأمانة الغيرية» تأويلات أهل السنة - دار الكتب العلمية (٤/٤٥٣ - ٤٥٥).

(٣) انظر: الشامل للجويني (٥٥٠)، أصول الدين للغزنوي الماتريدي (٧٥)، إيضاح الدليل لابن جماعة (٥٧ - ٥٨)، إدرار الشروق، هامش الفروق لمحمد علي بن حسين المكي المالكي (٤/٤٦٣)، تحفة المريد على جوهره التوحيد للباجوري (١٣٠).

كلام متقدميهم ما يومئ إليها^(١).

وأشهر هذه المذاهب هو المذهب الأول، مذهب نفاة صفة الاستواء، وتحريفها إلى معنى الاستيلاء، إذ هو القول الذي تبنته غالب كتب المتكلمين من المعتزلة والزيدية، والماتريدية ومتأخري الأشعرية، واستطردوا في الاحتجاج له^(٢)، وفيما يلي عرض لأبرز ما احتجوا به.

● المسألة الثانية: بياح أدلة المنكرين لصفة الاستواء، وقلبها.

لقد اعتمد المعتزلة في نفیهم لصفة الاستواء على أدلة عامة وخاصة.

فأما الأدلة العامة، فإنها راجعة إلى ما استدلوا به منها في نفیهم العلو، وهي حجة نفی التجسيم والتركيب وتعدد القدماء^(٣)، ونفی الافتقار والحاجة^(٤)، ونفی التشبيه عن الله^(٥)، وكذلك قالوا فيما يتعلق بصفة الاستواء على العرش، حيث إنهم قد توهموا للاستواء لوازم هي من جنس ما يفهمونه من استواء البشر على كراسيهم وعروشهم، من مثل حاجة البشر إلى تلك العروش، وإحاطتها بهم، ونحو ذلك، ثم رأوا أن من لازم نفی هذه المعاني أن تُنفى حقيقة الاستواء عن الله، وأصل غلطهم في ذلك أنهم

-
- (١) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤/٤٥٢ - ٤٥٣).
- (٢) وقد استطرد الإمام ابن القيم في الرد على هذا المذهب، فأبطله بما يزيد على أربعين وجهاً، وذلك في: مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٣/٨٨٨ - ٩٤٦).
- (٣) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٠)، الإرشاد للجويني (٤١)، الشامل له (٥٥١)، أصول الدين للبزدوي (٤٠)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥١)، ينابيع النصيحة للحسين ابن بدر الدين الزيدي (٧٣ - ٧٤)، تلخيص البيان في مجازات القرآن - للشريف الرضي المعتزلي (٨٠ - ٨١).
- (٤) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٥).
- (٥) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٤)، تأويلات أهل السنة له - دار الكتب العلمية (٤/٤٥٠) (٧/٢٦٩)، الشامل للجويني (٥٥١)، التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٧ - ٣٨).

قد جعلوا تلك المعاني الناقصة من لوازم الاستواء المطلق، ثم فرضوا إضافة تلك المعاني لله فيما لو اتصف بتلك الصفة، فهم قد شبهوا أولاً، ثم عطلوا ثانياً.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «والله تعالى استواء على عرشه حقيقة، وللعبد استواء على الفلك حقيقة، وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين؛ فإن الله لا يفتقر إلى شيء، ولا يحتاج إلى شيء، بل هو الغني عن كل شيء».

والله تعالى يحمل العرش وحمَلته بقدرته، ويمسك السماوات والأرض أن تزولا، فمن ظن أن قول الأئمة: (إن الله مستوٍ على عرشه حقيقة) يقتضي أن يكون استواؤه مثل استواء العبد على الفلك والأنعام لزمه أن يكون قولهم: (إن الله له علم حقيقة، وسمع حقيقة، وبصر حقيقة، وكلام حقيقة) يقتضي أن يكون علمه وسمعه وبصره وكلامه مثل [علم] ^(١) المخلوقين وسمعهم وبصرهم وكلامهم ^(٢).

وإن كان أشهر ما احتج به المعطلة لنفي الاستواء: حجة الأعراض وحلول الحوادث، حيث زعموا أن إثبات استواء الرب على العرش بعد خلقه يستلزم قيام الحوادث به، والتغير ^(٣)، وهذا ممتنع على الرب بزعمهم، وقد سبق تفصيل القول في هذه الأدلة العامة، وبيان انقلابها عليهم.

وأما الأدلة الخاصة فإن المتأمل فيها يرى ملحظاً مهماً، ألا وهو أن

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٩/٥)، وانظر: مسألة في العلو، ضمن جامع المسائل (المجموعة الثالثة/٢٠١).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٥)، تأويلات أهل السنة له - دار الكتب العلمية (٤/٤٥٠، ٤٥٥)، تنزيه القرآن عن المطاعن لعبد الجبار المعتزلي (١٦٦)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، لأبي إسحاق الشيرازي (٢٣٥)، أصول الدين للبيزدي (٤٠)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٧٣).

هذه الأدلة - لغوية كانت أو قرآنية - ليس فيها ما يُعَيَّن تفسير معنى الاستواء بالاستيلاء ونحوه مما ذهبوا إليه، كما أنه ليس فيها ما يمنع حمل الاستواء على معنى العُلُوّ، وهؤلاء المعطلة لا تكاد تجد فيهم من ينفي كون العلو من معاني الاستواء المطلق (غير المضاف إلى الله)، بل إن كثيراً منهم من يصرّح باحتمال الاستواء لمعنى العلو، وإنما غاية ما تصل إليه أدلتهم الخاصة - على حسب تقريرهم - أن تثبت معاني أخرى للاستواء غير معنى العُلُوّ، دون أن تنفي معنى العُلُوّ الذاتي.

ولا شك أن بين المقامين فرقاً بيناً، وبنواً شاسعاً، إذ لو تَنَزَّل لهم المعارض وسلّم لهم أن الاستواء قد يحتمل معنى الاستيلاء أو غيره، فإنه يبقى لهم مقام آخر في الاستدلال، بل مقامان:

أحدهما: منع حمل الاستواء على معنى العُلُوّ في ذلك السياق القرآني.

والثاني: تعيين حمله على معنى الاستيلاء ونحوه.

وهذا ما لا تساعد عليهم عليه أدلتهم الخاصة أبداً، وإنما يرجعون فيه إلى الأدلة الكلامية، الموروثة عن قدماء الفلاسفة، وعلى الأخص دليل الأعراض وحدوث الأجسام ونفي التغير عن الله.

ومع ذلك يقال: كما انقلبت على هؤلاء أصولهم العامة وأدلتهم الكلية، فإن أدلتهم الخاصة تنقلب عليهم أيضاً، وتدلل على نقيض مقصودهم، وفيما يلي بيان ذلك:

الحجة الأولى: احتجاجهم الأخطل ببيت الأخطل:

قد استوى بشرٌ على العراق من غير سيفٍ أو دمٍ مهراق^(١)

(١) اشتهرت نسبة البيت إلى الأخطل - كما في المراجع التالية - ولم أجده في ديوانه، وقد ذكره الجوهري في الصحاح (٦/٢٣٨٥) من دون عزو لأحد.

قالوا: معنى استواء بشر على العراق: استيلاؤه عليها، فدل على أن استوى بمعنى استولى^(١).

قلب الحجة الأولى: وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا البيت - على التسليم بصحته^(٢)، وسلامة الاحتجاج به^(٣) - لا يدل على المعنى الذي ادَّعوه، وإنما يدل على نقيض

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار (١٦٦)، لمع الأدلة للجويني (١٠٨)، الشامل له (٥٥٣)، إحياء علوم الدين للغزالي (١٠٨/١)، قواعد العقائد له (١٦٧)، الاقتصاد في الاعتقاد له (٥٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١٨٤/١)، التفسير الكبير للرازي (٧/٢٢) (١٤٨/٢٥)، أساس التقديس له (١١٩)، غاية المرام للآمدي (١٤١)، أبكار الأفكار له (٤٦٢/١)، إيضاح الدليل لابن جماعة (٥٧ - ٥٨)، المواقف للإيجي مع شرحه للجرجاني (٣/٣٢، ٣٧، ١٤٤، ١٥٠)، تحفة المريد على جوهرة التوحيد للباجوري (١٣٠).

(٢) حيث إن جمعاً من أهل العربية قد أنكروا هذا البيت، وقالوا: إنه ليس من شعر الأخطل، ولم يوجد في ديوانه المعتبر، ولا يعرف قائله، وإنه بيت مصنوع، لا يعرف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها، وممن قرَّر ذلك: إمام اللغة وفارسها: ابن فارس، والإمام الخطابي، وغيرهما، انظر: نكت القرآن للقصاب (١/٤٢٧ - ٤٢٨)، المحرر الوجيز لابن عطية (٣/١٠٤)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/٢١٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/١٤٦) (١٦/٤٠٤)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٤٧)، مختصر الصواعق المرسلّة - ت: العلوي (٣/٨٩٠ - ٨٩١، ٩١٢)، ثم إن منهم من نسبه إلى البعيث، كما في ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٧٣).

ومتهم من جعله بلفظ: (بشراً قد استولى على العراق)، فلا يكون فيه دلالة من الأصل، انظر: مختصر الصواعق المرسلّة - ت: العلوي (٣/٩١٢).

(٣) حيث إنه لم يثبت له سند أصلاً، وفي نسبه شك كما سلف، فكيف يثبتون به عقيدة وهم الذين لا يقبلون فيها إلا المتواتر، ويردّون الأحاد من الحديث، فكيف بهذا الشعر، وقد تقدّم أن الرازي بنفسه قال عن بعض شعر الأخطل: «لا نُسلم كون الشعر عربياً محضاً»: المحصول (٢/٤٠)، كما أنه رد التمسك بأشعار المتقدمين في معرفة =

مقصودهم، فها هنا مقامان:

المقام الأول: بطلان تفسير الاستواء في البيت بمعنى الاستيلاء.

وذلك أن المقصود بهذا البيت هو بشر بن مروان، أخو الخليفة عبد الملك بن مروان^(١)، وبشر لا يَصْدُقُ عليه أن يقال: قد استولى على العراق؛ لأنه قد كان والياً لأخيه ونائباً عنه، ولم يَنزاع أخاه المُلْكَ ولم يُغالبه، فالمستولي على العراق عبد الملك لا بشر، بل المستولي عليها هو من فتحها، وهو عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومعلوم أنهم لم يقولوا: قد استوى عمر رضي الله عنه على العراق لَمَّا فتحها، ولا: استوى عثمان رضي الله عنه على خراسان، ولا: استوى رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن، مع أنهم قد استولوا عليها، فبطل تفسير الاستواء في البيت بالاستيلاء.

والمقام الثاني: أن الاستواء في هذا البيت محمول على القاعدة العامة، وهو أنه بمعنى العلو والاستقرار.

وذلك أن هذا البيت قد قيل لَمَّا علا بشرٌ على كرسي المُلْك، إذ من عادة الملوك ونوَّابهم أن يجلسوا فوق سرير المُلْك، كما يقال: جَلَسَ الخَلِيفَةُ على سرير المُلْك، فلم يصف الاستواء إلا لمن استوى بنفسه على تلك البلد، وارتفع على سرير ملكها، وهو بشر، لم يُقَل في عبد الملك وغيره.

كما أن هذا البيت يدل على معنى آخر للاستواء، وهو: الاستقرار، كما

= معاني نصوص الشرع وإعرابها، نظراً لأن تلك الأشعار آحاد لا تفيد اليقين، وأنها مرسل والمرسل مردود في الأحاديث النبوية «فكيف إذا كان خبراً عن شخص لا يؤبه له، ولا يلتفت إليه» وأن الشاعر ولو كان عربياً قُحّاً فإن اللحن منه وارد. انظر: المحصول للرازي (١/٥٤٨ - ٥٤٩). وانظر الأوجه الأخرى لبطلان الاستدلال بهذا البيت - وقد اكتفيت منها بما فيه قلبٌ للدليل - في مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/١٤٦ - ١٤٩).

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (٧/٩).

في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله: ﴿فَأَسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُقُوتِهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله: ﴿لِيَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، فلا يقول عاقل إن المعنى: استولت السفينة على الجودي! أو: استولت السنبلة على ساقها! بل المقصود من الاستواء هنا: الاستقرار، مع دلالة على العلو أيضاً، وهو المقول في هذا البيت: (قد استوى بشرٌ على العراق)، إذ يتضمّن ذلك معنى استقراره وثباته عليها، ودخوله دخولَ مستقرٍّ ثابتٍ غير مُزلزل.

وبذلك يكون بيت الأخطل دالاً على تفسير الاستواء بالعلو والارتفاع والصعود والاستقرار، وهي معاني الاستواء عند السلف، وبه ينقلب بيت الأخطل عليهم^(١).

الوجه الثاني: أنه لو سلم لهم - تنزلاً - أن الاستواء في البيت بمعنى الاستيلاء، وأن هذا البيت صحيح ثابت يجوز الاحتجاج به والاعتماد عليه في إحداث معنى جديد للاستواء، لو سلم ذلك لهم ل قيل:

إن تفسير الاستواء بالاستيلاء لو صح في حق بشر، لما صح في حق الله، بل كان ممتنعاً.

وذلك لأن تفسير الاستواء بالاستيلاء يستلزم لوازم، يمتنع إضافتها إلى الله، وإن صحت إضافتها إلى المخلوق، ومن هذه اللوازم:

أ - أن لا يكون الله مالكاً ومستولياً على العرش، ثم ملكه واستولى عليه، إذ إننا نعلم أن العرش قد كان موجوداً قبل خلق السماوات والأرض بأكثر من خمسين ألف عام، ثم خلق الله تعالى السماوات والأرض^(٢)، ثم

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٩٧/١٦) (٣٧٥/١٧)، مختصر الصواعق المرسلّة - ت: العلوي (٩١٣/٣ - ٩١٦).

(٢) بدليل قوله ﷻ: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض» أخرجه البخاري (٢٦٩٩/٦) ح (٢٩٨٢).

استوى على العرش^(١)، فلازم التفسير بالاستيلاء ألا يكون قادراً ومستولياً على العرش ولا مالكاً له حتى خلق السماوات والأرض، وفي هذا أعظم القدح في الله، وفي عموم ملكه وقدرته^(٢).

قال الحافظ ابن كثير: «وليس في بيت هذا النصراني حُجَّة ولا دليل على ذلك، ولا أراد الله عز وجل باستوائه على عرشه استيلاءه عليه، تعالى الله عن قول الجهمية علُوّاً كبيراً؛ فانه إنما يقال: (استولى على الشيء) إذا كان ذلك الشيء عاصياً عليه قبل استيلائه عليه، كاستيلاء بشرٍ على العراق، واستيلاء الملك على المدينة بعد عصيانها عليه، وعرش الرب لم يكن ممتعاً عليه - .. حتى يُقال: .. معنى الاستواء الاستيلاء - ولا تجد أضعف من حجج الجهمية، حتى أذاهم الإفلاس من الحجج إلى بيت هذا النصراني المقبوح، وليس فيه حجة، والله أعلم»^(٣).

ب - كما يلزم من هذا التفسير أن يكون لله مُضادٌ ومغالِب، فغالبه الله واستولى عليه، تعالى الله وتقدّس.

= وقوله: «كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» قال وَعَرَّشُهُ عَلَى الْمَاءِ» أخرجه مسلم (٢٠٤٤/٤) ح (٢٦٥٣).

(١) بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ رَبُّكُمْ أَنْتَهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) انظر: نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/٤٢٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/١٤٥)، مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٣/٨٩٢ - ٨٩٣).

(٣) البداية والنهاية (٩/٢٦٢)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/١١٣)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي (٢/٦١٩ - ٦٢٠)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/٢١٣)، بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٣٦)، اجتماع الجيوش الإسلامية (١٠٧، ١٩٣)، العلو للذهبي (٢٣٢)، وانظر كذلك: أصول الدين للبيغدادي الأشعري (١١٢)، والإشارة إلى مذهب أهل الحق، لأبي إسحاق الشيرازي (٢٣٩) فقد ردّا على المعتزلة تأويلهم الاستواء بالاستيلاء أو القهر والغلبة بهذا اللزوم، مع أنهما لم يُصيّبا الحق في المسألة.

وهذا ما قرره إمام العربية في زمنه: ابن الأعرابي^(١) رحمته الله، حيث سأله رجل عن معنى قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فقال: «هو على عرشه كما أخبر»، قال الرجل: «ليس كذاك هو يا أبا عبد الله، إنما معنى قوله: ﴿اسْتَوَى﴾: استولى» فقال ابن الأعرابي: «اسكت، ما يدريك؟! ما هذا؟! العربُ لا تقول للرجل: (استولى على الشيء) حتى يكون له فيه مُضَادًّا، فأَيُّهما غلب قيل: استولى عليه، والله لا مُضَادًّا له، وهو على عرشه كما أخبر، والاستيلاء بعد المغالبة، قال النابغة:
إِلَّا لِمِثْلِكَ أَوْ مِنْ أَنْتَ سَابِقُهُ سَبَقَ الْجَوَادُ إِذَا اسْتَوْلَى عَلَى الْأَمْدِ»^(٢)

(١) هو محمد بن زياد الأعرابي مولى العباس ابن محمد بن علي بن العباس، كان أحد العالمين بالغة والمشار إليهم في معرفتها، وكان من أحفظ الناس للغات والأشعار والأيام والأنساب، قال أبو العباس أحمد بن يحيى (الملقب بثعلب): انتهى علم اللغة والحفظ إلى بن الأعرابي، توفي سنة (٢٣١هـ).

انظر: فهرسة ابن الخير الأشبيلي (١/٣٣١)، تاريخ بغداد (٥/٢٨٢)، معجم الأدباء (٥/٣٣٦).

(٢) هذه الرواية أخرجها اللالكائي بسنده في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/٣٩٩)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٥/٢٨٣ - ٢٨٤)، كما أخرجها أبو الحسن الطبري صاحب أبي الحسن الأشعري في كتابه الذي ألفه في مشكل الآيات، - بواسطة بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٣٦)، وحاشية ابن القيم على سنن أبي داود (١٣/١٨) - ورواها أبو إسماعيل الهروي في كتابه الفاروق - بواسطة فتح الباري لابن حجر (١٣/٤٠٦). واللفظ رواية الخطيب، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار للعمراني (٢/٦٢٠)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/٢١٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/١٤٢)، والبيت في ديوان النابغة الذبياني (٢٠).

وممن أنكر تفسير الاستواء بالاستيلاء من أئمة اللغة - سوى ابن الأعرابي - الخليل بن أحمد، كما حكاه عنه ابن المظفر في كتابه: الإفصاح، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/١٤٦)، أقاويل الثقات (١٢٤)، وابن عرفة النحوي، المعروف بنفطويه، انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (١٦٨).

وقد أشار الإمام الدارمي إلى بطلان هذين اللازمين بقوله: «ادعى المعارض أن بعض الناس قال في قوله: ﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السَّجْدَة: ٤] قال: استولى،... وهذه تأويلات محتملة.

فيقال لهذا المعارض العايمه التائه المأبون، الذي يهذي ولا يدري: هذه تأويلات محتملة لمعان هي أقبح الضلال وأفحش المحال، ولا يتأولها من الناس إلا الجهَّال، وكل راسخ في الضلال، ويحك، وهل من شيء لم يستول الله عليه في دعواك ولم يعلمه حتى خصَّ العرش به من بين ما في السماوات وما في الأرض؟!، وهل نعرف من مثقال ذرة في السماوات وفي الأرض ليس الله مالكة، ولا هو في سلطانه، حتى خص العرش بالاستيلاء عليه من بين الأشياء؟! وهل نازع الله من خلقه أحدٌ أو غالبه على عرشه فيغلبه الله ثم يستوي على ما غالبه عليه مغالبة ومنازعة؟! مع أنك قد صرَّحت بما قلنا، إذ قستَه في عرشه بِمُتَغَلَّبٍ على مدينة، فاستوى عليها بغلبة، ففي دعواك: لم يأمن الله أن يُغَلَّبَ؛ لأن الغالب المستولي ربما غَلَبَ، وربما غُلِبَ.

فهل سمع سامع بجاهل أجهل بالله ممن يدعي أن الله استولى على عرشه مغالبةً، ثم يقيسه في ذلك بمتغلب..»^(١).

ثم قلب على الجهمية احتجاجهم بنفي التشبيه على نفي الاستواء بقوله: «وأين ما انتحلت أنه لا يجوز لأحد أن يُشَبَّه الله بشيء من خلقه، أو يتوهم فيه ما هو موجود في الخلق، وقد شَبَّهتَه بمتغلب غلب على مدينة بغلبة فاستولى عليها، لو ولدتك أمك أصم أخرس كان خيراً لك من أن تتأول هذا وما أشبهه في الله تعالى وفي عرشه»^(٢).

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٤٥٤ - ٤٥٦).

(٢) المرجع السابق.

وببطلان هذين اللازمين يبطل تفسير الاستواء بالاستيلاء.

وإبطال التفسير ببطلان هذين اللازمين داخلٌ في عموم قلب التَّسوية، وذلك يتبين بإعادة النظم للاستدلال وللرد:

فحاصل استدلال المعطلة أنهم قاسوا استواء الرب على استواء بشر على العراق.

فالأصل عندهم هو استواء بشر، والفرع هو استواء الله، والحكم هو تفسير الاستواء بالاستيلاء.

فيقال لهم - على التسليم بصحة البيت، والاحتجاج به، وحمله على الاستيلاء - : إن الأصل (استواء بشر) فيه حكمان، أحدهما منفيٌّ عن الفرع (استواء الله) بالاتفاق، والآخر مختلف فيه.

فأما المختلف فيه فهو تفسير الاستواء بالاستيلاء.

وأما المتفق على نفيه عن الله: فهو لزوم المنازعة والمغالبة لله، وكونه لم يكن مستولياً مالكاً على العرش ثم استولى عليه ومَلَكه بعد تلك المنازعة، بل إن أصل الإطلاق منتفٍ عن الله باتفاق، إذ يلزم من استدلالهم هذا صحة أن يقال: قد استوى الله على العراق!!، وهذا إطلاق لا شك في بطلانه، ولا يقول به أحد، إذ قد ثبت اتفاق المسلمين وإجماعهم على أن استواء الرب لا يطلق على غير العرش، كما حكى ذلك الإجماع الأشعري وغيره^(١).

فلما كانت هذه الأحكام المتحققة في الفرع منتفيةً عن الرب باتفاق لزم التسوية بينها وبين ما اختلف في إثباته، وهو تفسير الاستواء بالاستيلاء،

(١) انظر: الإبانة للأشعري (١٠٨ - ١٠٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤٥/٥) (٣٩٦/١٦)، وكذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٩٧/٢).

ومن لازم هذه التسوية في النفي أن ينفي هذا التفسير، وبذلك يتحقق قلب التسوية عليهم، والله أعلم.

وبما سبق يتبين بطلان - بل انقلاب - ما زعمه الرازي من أنه «يستحيل أن يقال: إنه تعالى صار مستقراً على العرش بعد أن لم يكن كذلك»^(١)، فيقال: إن هذه الاستحالة دعوى مجردة، وقد عُلم أن الاستواء علوٌ خاصٌّ على العرش، وأما العلو العام فثابت قبل الاستواء وبعده، وإنما المستحيل هو ما لزم من قول الرازي وغيره من أن الله صار مستولياً على العرش بعد أن لم يكن كذلك، للمحدورين السابقين وغيرهما.

الحجة الثانية: زعمهم أن الاستواء على معنى العلو في الذات ليس فيه تمدُّح للرب.

يقول القاضي عبد الجبار: «ولو أراد بالاستواء الجلوس لم يكن تمدُّحاً للرب»^(٢).

ويقول أبو منصور الماتريدي: «إنه ليس في الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس شرفٌ ولا علوٌ ولا وصفٌ بالعظمة والكبرياء، كمن يعلو السطوح أو الجبال، إنه لا يستحقُّ الرفعة على من دونه عند استواء الجواهر»^(٣).

ويقول أبو المعين النسفي: «كون جهة تحت ذمٌ ونقيصة غير مُسلم؛ إذ لا نقيصة في ذلك، ولا رفعة في علو المكان»^(٤).

(١) أساس التقديس (١١٩).

(٢) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١٨٦/١).

(٣) التوحيد للماتريدي (٧٠)، وبنفس اللفظ في تأويلات أهل السنة له - دار الكتب

العلمية (٢٦٧/٧)، وانظر: المرجع السابق (٤/٤٥٠)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٧٤ -

١٧٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (١/١٦٢ - ١٦٣).

(٤) تبصرة الأدلة له (١/١٧٤ - ١٧٥).

قلب الحجة الثانية

والجواب: أن ما زعمه المتكلمون من أن الأماكن متساوية في الشرف والمنزلة، وأنه لا فرق بين أعلى عليين وأسفل سافلين، لهو من أكبر الشواهد على مكابرتهم للبهيات والضروريات، في سبيل نصره أصولهم الفلسفية الباطلة.

وبطلان قولهم لا يفتقر إلى طرق نظرية، إذ إن الفطر المركوزة لا يُحتجُّ على ثبوتها بالنظريات، فلقد علم بالضرورة أن العلوَّ المكاني أشرف منزلة وقدراً من الدون.

فقد عُلم من عادة الملوك والرؤساء أنهم إذا ما أرادوا تكريم أحدٍ رفعوه إلى عروشهم، وهذا يوسف عليه السلام لما أراد أن يكرم أبويه، آواهما إليه، ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يوسف: ١٠٠]، ولو لم يكن في هذه الرفعة المكانية مزيد تشریف لما كلّفهما العناء بالصعود، ولنزل إليهما، وبهذا ينتقض وينقلب ما قاله الماتريدي - معللاً نفي المكان عن الله - : «لأنه ليس في كون أحد في مكان - وإن جُلَّ قدره وعظم خطره - رفعة ولا نباهة فيما يتعارف من أمر الملوك والأجلّة»^(١)، بل العرف مستقر عند الملوك والأجلّة على شرف المكان العالي على ما دونه^(٢).

(١) تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤/٤٥٠).

(٢) وقد اعترف بذلك بعض متحذلقهم، حين تكلموا على مسألة تكفير معتقد الجهة!، فقال: «إن اعتقد جهة العلوِّ لم يكفر؛ لأن جهة العلوِّ فيها شرف ورفعة في الجملة، وإن اعتقد جهة السُّفل كفر؛ لأن جهة السُّفل خِسة ودناءة» تحفة المرید على جوهره التوحيد للباجوري (١٣٨)، ونحن نقول لهذا المتحذلق: قد اعترفت بأن جهة السُّفل: «خِسة ودناءة»، فهل تُنزّه ربِّكَ عنها؟ وهل تجرؤ على التصريح بأن معبودك خارج عن هذه الجهة الخسيسة، ومباين لها، فإن اعترفت هدمت أصل مذهبك، وإن لم تعترف كنت كالذي حكمت عليه بالكفر.

ومما يشهد لذلك أيضاً: أن الله تعالى لما ذكر تكريمه لنبيه إدريس عليه السلام، قال: ﴿وَرَفَعْتَهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۝٥٧﴾ [مريم: ٥٧]، وليس المراد رفعة الشرف فحسب، بل هي رفعة مكانية، حيث رآه نبينا عليه السلام في معراجة في السماء الرابعة، وجاء في الصحيح - في ذكر هذه القصة - أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرأ هذه الآية عند ذكر رؤيته لإدريس عليه السلام في السماء الرابعة، ومن المعلوم أن الجنة مراتب ومنازل بعضها فوق بعض، وكلما زادت رفعة المنزلة مكانياً زاد قدرها وشرف أهلها، حتى تصل إلى الفردوس الأعلى الذي سقفه عرش الرحمن، ويضد ذلك النار ودركاتها.

ولو لم يكن في رفعة المكان شرف لما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه»^(١)، وقد علم أن العلو هنا ليس علو الشرف دون المكان، بل يراد به علو المكان أيضاً، ولذا نصَّ الفقهاء على منع تعلية ببيان الكافر على ببيان المسلم ولو رضي المسلم، واختلفوا في حكم مساواته في البناء له^(٢)، وما ذلك إلا لما استقر العلم به من تفضيل المكان الأعلى على الأسفل،

= كما اعترف بذلك الآمدي من المتكلمين، وبين أن «جهة العلو أشرف من جهة السفلى، فالاختصاص بها يكون من صفات المدح» أباكار الأفكار (٢/٣٩ - ٤٠).

(١) أخرجه البيهقي في سننه (٦/٢٠٥) ح (١١٩٣٥)، والدارقطني في سننه (٣/٢٥٢) مرفوعاً، وحسنه ابن حجر (الفتح ٣/٢٢٠)، والألباني (إرواء الغليل ٥/١٠٦) وصحیح الجامع، رقم (٢٧٧٨)، كما أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً موقوفاً على ابن عباس (١/٤٥٤)، وصحح ابن حجر الموقوف كما في: الفتح (٣/٢٢٠)، (٩/٤٢١) وتغليق التعليق (٢/٤٩٠).

(٢) انظر من كتب الحنابلة: المغني لابن قدامة (٩/٢٨٥)، الكافي له (٤/٣٦٠)، أحكام أهل الذمة لابن القيم (٣/١٢٢٠)، كشاف القناع للبهوتي (٣/١٣٢)، الروض المربع (٢/١٩)، ومن الشافعية: الحاوي الكبير للماوردي (١٤/٣٢٤)، المهذب للشيرازي (٢/٢٥٤)، فتح الوهاب لزكريا الأنصاري (٢/٣١٥)، مغني المحتاج للشربيني (٤/٢٥٥)، ومن المالكية: الشرح الكبير لأبي البركات (دردير) (٣/٣٧٠)، حاشية الدسوقي (٣/٣٧٠)، بلغة السالك للصاوي (٣/٣٠٩).

وتتبع الأدلة والشواهد لذلك يطول، فهي حقيقة نقلية فطرية عقلية، وليست خطابية كما زعم بعضهم^(١)، فإنه قد عُلِمَ «أن الجهة العالية أشرف بالذات من السافلة، ولهذا اتفق العلماء على أن جهة السماوات أشرف من جهة الأرض، وجهة الرأس أشرف من جهة الرجل»^(٢).

والحق أن قولهم: (إن علو المكان لا مدح فيه) هو مما ينقلب عليهم، وذلك بأن يقال: بل تأويلكم هو الذي لا مدح فيه، فإن تفسير الاستواء بالاستيلاء فيه من النقص ما يمنع من إضافته لله، وتفسير آيات الاستواء به، وذلك فيما تقدم بيانه من لزوم معنى المغالبة له، وأنه لم يكن مالكا له ثم ملكه.

قال الألويسي^(٣) رحمته الله: «وإن تفسير الاستواء بالاستيلاء تفسير مردول، إذ القائل به لا يسعه أن يقول: كاستيلائنا، بل لا بد أن يقول: هو استيلاء لائق به عز وجل، فليقل من أول الأمر: هو استواء لائق به جل وعلا»^(٤).

وقال العلامة الشنقيطي رحمته الله: «فيقولون: (استوى) ظاهره مشابهة استواء المخلوقين، فمعنى استوى استولى، ويستدلون بقول الراجز في إطلاق

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٧ - ٩)، الصواعق المرسله (٤/١٣٠٨)، وكذا: الأربعين في أصول الدين للرازي (١/١٦٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/٧)، وانظر: الصواعق المرسله (٤/١٣٠٨).

(٣) هو محمود شكري بن عبد الله بن شهاب الدين محمد الألويسي الحسيني، مؤرخ، عالم بالأدب وبالدين، ولد في رصافة بغداد سنة (١٢٧٣هـ)، تصدر للتدريس في داره وفي بعض المساجد، وحمل على أهل البدع برسائل، فعاداه كثيرون منهم، ووشوا به إلى الوالي فنفاه إلى الأناضول، ثم سمح له بالرجوع لبغداد، من مصنفاته: بلوغ الإرب في أحوال العرب، وفتح المنان في الرد على أهل البدع في الدين، وصب العذاب على من سب الأصحاب توفي سنة (١٣٤٢هـ).

انظر: الأعلام (٧/١٧٢).

(٤) روح المعاني (٨/١٣٦)، وانظر: نفس المرجع (٣/٨٧ - ٨٨).

الاستواء على الاستيلاء:

قد استوى بشرٌ على العراق من غير سيفٍ أو دمٍ مهراق

ولا يدرون أنهم شبهوا استيلاء الله على عرشه الذي زعموه باستيلاء بشر بن مروان على العراق، فأى تشبيه بصفات المخلوقين أكبر من هذا؟! وهل يجوز لمسلم أن يُشبهه صفة الله - التي هي الاستيلاء المزعوم - بصفة بشرٍ التي هي استيلاؤه على العراق؟! وصفة الاستيلاء من أوغل الصفات في التشبيه بصفات المخلوقين؛ لأن فيها التشبيه باستيلاء مالك الحمار على حماره، ومالك الشاة على شاته، ويدخل فيها كل مخلوق قهر مخلوقاً واستولى عليه، وفي هذا من أنواع التشبيه ما لا يحصيه إلا الله^(١).

الحجة الثالثة: استدلالهم بسياق آية الاستواء.

قال الماتريدي بعد أن حرف الاستواء إلى معنى الاستيلاء ونحوه في سورة الأعراف: «وأيد الذي ذكرت بما ختم به الآية من قوله: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وصف ذاته بالربوبية، وبالتعالى عن جميع معاني المربوبين؛ إذ من حيث التشاكل يوجب خروجه من أن يكون رباً، والآخر من أن يكون مربوباً، فإذا ثبت أن كل شيءٍ من كل جهة مربوبٌ ثبت سبحانه من ذلك الوجه»^(٢).

ومثله احتجاجه بما بعد آية طه، وهو قوله: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [طه: ٦] على أنها دالة على العظمة والسلطان والقدرة، وأن تفسير الاستواء بالعلو ينافي ذلك^(٣).

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (٤٩ - ٥٠)، وانظر: أضواء البيان له (٧/ ٢٧٩ - ٢٨٠).

(٢) تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤/ ٤٥٥)، وانظر: (٤/ ٤٦٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (٧/ ٢٦٧).

قلب الحجّة الثالثة:

قول الماتريدي السابق يُقلّب بما تقدم بيانه من أن تفسيرهم للاستواء بالاستيلاء هو المنافي لكمال عظمة الله وسلطانه ومُلكه، وأن تفسيره بالعلو هو الموافق لعظمته وسلطانه.

وإن تعجب فعجب قوله: «وَصَفَّ ذاته بالربوبية، وبالتعالى عن جميع معاني المربوبين»، حيث جعل من لازمه نفي تفسير الاستواء بالعلو بالذات، فإذا كان تعالي الربّ عن (جميع معاني المربوبين) مستلزماً لنفي العُلُوّ الذاتي عنه فليّم لا يكون مستلزماً لنفي الاستيلاء أيضاً؟!، وهل هذا إلا من التناقض البيّن الصّراح، بل إن قوله هذا ينقلب عليه في جميع المعاني التي يفسّر بها الآية، إذ لا يخلو شيء من تلك المعاني من وجود أصله عند المخلوق، وبيت الأخطل الذي احتجوا به هو مما يُثبت ذلك.

ثم إن سياق آية طه هو مما ينقلب عليه أيضاً، فإن قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [طه: ٦] نصّ في مُلك الله للسموات والأرض وما بينهما، ومن المعلوم أن المالك العظيم غير المملوك، فلا يجوز أن يكون حالاً فيه أو جزءاً منه، بل هو خارج عنه، فدلّ على مباينة الربّ للسموات والأرض وللعالم أجمع، على النقيض مما يقررونه من أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

قال الشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ: «اعلموا أنّ هذه الصفة التي هي الاستواء صفة كمال وجلال تمدّح بها ربّ السموات والأرض، والقرينة على أنها صفة كمال وجلال: أنّ الله ما ذكرها في موضع من كتابه إلا مصحوبةً بما يبهر العقول من صفات جلاله وكماله التي هي منها...»^(١)

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (٢٨).

ثم سرد الآيات السبع التي جاء فيها ذكر صفة الاستواء، وبيّن ما اشتملت عليه تلك الآيات من ذكر صفات الجلال والكمال، والتي منها صفة الاستواء، ثم قال: «فالشاهد أن هذه الصفات التي يظن الجاهلون أنها صفة نقص، ويتَهَجَّمون على رب السماوات والأرض بأنه وصف نفسه صفة نقص، ثم يسيبون عن هذا أن ينفوها ويؤولوها، مع أن الله جل وعلا تَمَدَّح بها، وجعلها من صفات الجلال والكمال، مقرونة بما يبهر من صفات الجلال والكمال، هذا يدل على جَهْلٍ وهَوَسٍ من ينفي بعض صفات الله جل وعلا بالتأويل»^(١).

ومما يبطل به تفسيرهم للاستواء بالاستيلاء أن يقال:

إنه لو كان قوله: ﴿أَسْتَوَى﴾ بمعنى: استولى، لما كان ذلك مختصاً بالعرش، فإن الله قد ملك كل الأكوان، فلا يكون ثمة فرق بين العرش وغيره، وقد ثبت خلافه، فبطل قولكم^(٢).

وهم قد أجابوا عن هذا الإيراد بقولهم: إنما خصَّ الله ذكر العرش لكونه أعظم المخلوقات، فدلَّ على استيلائه على ما عداه من باب أولى^(٣).

وقاسوا استيلاء الرب في ذلك على ربوبيته، فقالوا: كما أن الله ذكر ربوبيته للعرش، فقال: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، وذلك لم يمنع من أن يكون رباً لما عداه، فكذلك استيلاؤه على العرش لا يمنع

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (٣٢).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٩٧/٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٦/١٦).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٠ - ٧١)، الإرشاد للجويني (٤٠ - ٤١)، الشامل له (٥٥٣ - ٥٥٤)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٨٤)، أبقار الأفكار للآمدي (١/٤٦٢)، شرح المواقف للجرجاني (٣/١٤٤، ١٥١).

من أن يستولي على ما عداه^(١).

والجواب عن قولهم أن يقال: إن الاحتجاج ثابتٌ عليكم ولازم، وقياسكم السابق منقلب عليكم، وبيان ذلك: أن كون الله رباً للعرش لم يمنع من أن يكون رباً لما عداه، كما أقررتم بذلك، وكما جاء في نفس السياق - في سورة المؤمنون - : ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [المؤمنون: ٨٦]، فهل تقولون: إن الرب لَمَّا استوى على العرش كان مستوياً على ما عداه، وهل يقول مسلم إنه تعالى مستوٍ على الأشياء الوضيعة، كالمزابل والحشوش، تعالى الله وتقدَّس؟!

هذا القول لا يقول به مسلم، ولا يعتقد معناه مؤمن، وقد تقدم قريباً بيان الاتفاق على ذلك، وأن الاستواء مختصٌ بالعرش بالإجماع، فإن قالوا باستوائه على كل ما عدا العرش - كربوبيته لكل ما عدا العرش - فقد قالوا منكرًا من القول وزورًا، وخالفوا إجماع المسلمين، وإن لم يقولوا به كان استدلالهم السابق بآية التوبة منقلباً عليهم قلب تسوية، وقد تبين تقريره وذكر أمثله^(٢).

(١) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٧/ ٢٦٨ - ٢٦٩)، التوحيد له (٧٣)، المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/ ١٨٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٨٤)، تلخيص البيان في مجازات القرآن - للشريف الرضي المعتزلي (٨١)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٧٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٤٥)، مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٣/ ٩٢٠ - ٩٢١).

□ المطلب الثالث □

قلب الأدلة على المخالفين في صفة النزول.

● المسألة الأولى: بياض عقيدة السلف في صفة النزول، وأدلتها.

صفة النزول هي من الصفات الفعلية الثابتة لله، والتي ثبت نقلها بالتواتر عن النبي ﷺ، وأجمع عليها أهل السنة والجماعة^(١).

فمما يقرُّ به أهل السنة والجماعة أن الله ينزل في الثلث الأخير من كل ليلة إلى السماء الدنيا، نزولاً يليق بجلاله، لا يماثل نزول المخلوقين، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفر لي فأغفر له؟ كما صحَّت بذلك الأحاديث.

قال الإمام ابن الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: حدثنا أبو شعيب وأبو ثور عن أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمته الله قال: «القول في السنة التي أنا عليها، ورأيت أصحابنا عليها، أهل الحديث الذين رأيتهم، وأخذت عنهم، مثل: سفيان، ومالك، وغيرهما: الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن الله تعالى على عرشه، في سمائه، يقرب من خلقه كيف شاء، وأن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا كيف شاء»^(٢).

(١) انظر حكاية الإجماع عليها في: الرد على الجهمية للدارمي (٩٧)، أصول السنة لابن أبي زمنين (١٢٠)، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني، ت: د الجديع (١٩١)، التمهيد لابن عبد البر (١٤٣/٧ - ١٥١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٢٢/٥ - ٥٧٧ - ٥٧٨)، درء تعارض العقل والنقل (٦/٢٥٠)، الاستقامة (١/١٦)، جامع الرسائل (٢/٢٦)، اجتماع الجيوش الإسلامية (٩٤)، مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/١٢١٤)، العلو للذهبي (١٦٥).

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية (٩٤)، العلو للذهبي (١٦٥).

وقال الإمام أبو عثمان الصابوني: «ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين، ولا تمثيل، ولا تكييف، بل يثبتون ما أثبتته رسول الله ﷺ، وينتهون فيه إليه، ويُمرُّون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكَلِّون علمه إلى الله»^(١).

وحقيقة (النزول) في اللغة والشرع هي مجيء الشيء من العلوِّ إلى السفلى^(٢)، كما قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا﴾ [ق: ٩]، وقال: ﴿نَزَّلَ الْمَلَكُوتُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤].

ولا منافاة بين نزول الربِّ تعالى وفوقيته، كما لا تنافي بين قربه وعلوه، بل يُقال: يَنزِلُ نزولاً ليس كمثله شيء، نزل نزولاً لا يماثل نزول المخلوقين، نزولاً يختص به، كما أنه في ذلك وفي سائر ما وصف به نفسه ليس كمثله شيء في ذلك، وهو مُنَزَّه أن يكون نزوله كنزول المخلوقين وحركتهم وانتقالهم وزوالهم مطلقاً، لا نزول الآدميين ولا غيرهم.

فالمخلوق إذا نزل من علُوِّ إلى سفلى زال وصفه بالعلوِّ، وتبدَّل إلى وصفه بالسفول، وصار غيره أعلى منه.

والرب تعالى لا يكون شيء أعلى منه قط، بل هو العليُّ الأعلى، ولا يزال هو العليُّ الأعلى، مع أنه يقرب إلى عباده، ويدنو منهم، وينزل إلى حيث شاء، ويأتي كما شاء، وهو في ذلك العليُّ الأعلى، الكبير المتعالي، عليُّ في دُنُوِّه، قريب في علوه، فهذا - وإن لم يتصف به غيره - فلعجز

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ت: د الجديع (١٩١)، والمراد بقوله: (ويكَلِّون علمه إلى الله) أي علم حقيقته وكيفيته.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٤١٧/٥)، مختصر الصواعق المرسله - ت: العلوي (٣/١١٠٠).

المخلوق أن يجمع بين هذا وهذا، كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر، والظاهر والباطن»^(١).

ونزول الرب لا يلزم منه تفريغ مكان وشغل مكان آخر - كما يلزم من نزول المخلوق - بل من المخلوقات ما لا يلزم منه ذلك، كالروح والملائكة، فكيف برب العالمين تعالى^(٢).

أدلة صفة النزول.

لقد تواترت الأحاديث في ذكر صفة النزول عن النبي ﷺ، حيث رواها أكثر من عشرين نفساً من الصحابة بمحضر بعضهم من بعض، والمستمع لها منهم يصدق المحدث بها ويؤثره، ولم ينكرها منهم أحد»^(٣)، ومن ذلك:

ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ»^(٤).

قال الإمام ابن عبد البر رحمته الله: «وهو حديث منقول من طرق متواترة، ووجوه كثيرة، من أخبار العدول عن النبي ﷺ»^(٥).

وقد روى هذا الحديث - وغيره من أحاديث النزول - ما يقارب

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٢٤/١٦)، وانظر: المرجع السابق (٣٥٠/١٧)، مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (١١٢١/٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٥٠/١٧)، الروح لابن القيم (١٠١).

(٣) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٢٩٧/٥).

(٤) أخرجه البخاري (٣٨٤/١) ح (١٠٩٤)، ومسلم (٥٢١/١) ح (٧٥٨).

(٥) التمهيد (١٢٨/٧).

الثلاثين صحابياً، وقاربت أحاديثهم أربعين حديثاً^(١)، فهو حديثٌ «قد استفاضت به السنة عن النبي ﷺ، واتفق سلف الأمة وأئمتها وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك، وتلقيه بالقبول... والنبي ﷺ قال هذا الكلام وأمثاله علانية، وبلغه الأمة تبليغاً عاماً، لم يخص به أحداً دون أحد، ولا كتبه عن أحد، وكانت الصحابة والتابعون تذكره وتأثره وتبلغه وترويه في المجالس الخاصة والعامة، واشتملت عليه كتب الإسلام التي تُقرأ في المجالس الخاصة والعامة»^(٢).

قال الحافظ الذهبي رحمته الله: «وأحاديث نزول الباري تعالى متواترة، قد سقت طرقها، وتكلمت عليها بما أسأل عنه يوم القيامة»^(٣).

● المسألة الثانية: بياح أقوال المخالفين في صفة النزول.

لقد أنكرت عامة الفرق المخالفة صفة النزول لله تعالى - تبعاً لإنكارهم لعلوه ولصفاته الفعلية الاختيارية - فنفوا نزول الربّ بذاته، ثم راحوا يتخبطون في أنواع التأويلات لهذه الصفة.

وحاصل تأويلاتهم لصفة النزول يرجع إلى أمرين:

الأول: أن يكون النزول حسيّاً.

ولهؤلاء قولان:

١- تأويل النزول بنزول ملكٍ من الملائكة، وقال بهذا كثير من المتأخرين

(١) مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (٣/١١٠٨)، صفة النزول الإلهي - للجعدي (٤٨ - ٥٥).

وانظر سياق طرق حديث النزول في: مختصر الصواعق (٣/١١٢٥ - ١٢١٣)، التوحيد لابن خزيمة (١/٢٨٩ - ٣٢٧)، الشريعة للأجري (٣/١١٢٤ - ١١٤٦)، صفة النزول الإلهي - للجعدي (٥٦ - ١٤٨).

(٢) شرح حديث النزول (٦٩)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/٣٢٢ - ٣٢٣).

(٣) العلو (٩١)، وانظر (١٠٠).

من الأشاعرة، وغيرهم ممن جمع نفي علو الله بذاته، ونفي أفعاله الاختيارية^(١).

٢- تأويل النزول بفعل يفعله الله في السماء الدنيا، كتقريبه للسماء الدنيا إليه، وهذا هو مذهب أبي الحسن الأشعري ومتقدمي أصحابه ممن أثبت العلو الذاتي لله، ونفى عنه الصفات الاختيارية القائمة به^(٢).
الثاني: أن يكون النزول معنوياً.

فيؤولون نزول الرب بنزول رحمته وإحسانه أو أمره، أو أنه من باب التَّنَزُّل، كتنزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا إذا حلم عن رعيته. وقد قال بهذا عامة الجهمية والمعتزلة، والماتريدية، ومتأخري الأشاعرة^(٣).

● المسألة الثالثة: بياح أدلة المنكرين لصفة النزول، وقلبها.

احتج المعطلة على نفهم لصفة النزول بأدلة عامة وخاصّة.
فمن أدلتهم العامة على نفي النزول: حجّة الأعراض وحلول

(١) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٢٠٤)، الشامل للجويني (٥٥٩)، الإرشاد له (١٦١)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥٧)، شرح النووي على صحيح مسلم (٦/٣٧)، أساس التقديس - ت: السقا (١٢٦)، مرقاة المفاتيح (٣/٢٧٠).

(٢) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي (٢/٣٧٩ - ٣٨١)، مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٢٠٤)، شرح حديث النزول (١٨١ - ٢٢٦)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/٣٨٦).

(٣) انظر في هذه الأقوال والرد عليها: نقض الدارمي على المريسي (١/٢١٤)، مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٢٠٤)، تفسير القرطبي (١٧/٩٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/٢٣٩)، الشامل للجويني (٥٥٩ - ٥٦٠)، الإرشاد له (١٦٢)، شرح النووي على صحيح مسلم (٦/٣٧)، دره التعارض (٢/٥٠)، شرح المواقف (٣/٣٨)، فتح الباري (٣/٣٠).

الحوادث^(١)، وُحِجَّة نفي التشبيه، وقد سبق بيان هذه الحجج وقلبها بما أغنى عن إعادتها^(٢).

وأما الأدلة الخاصة فمن أشهرها ما يلي:

الدليل الأول:

استدلال بشر المريسي على نفي الحركة عن الله - ومنها نزوله إلى السماء الدنيا - بقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

حيث زعم أن معنى القيوم: الذي لا يزول، وجعل من لازم ذلك نفي جميع الصفات التي هي من جنس الحركة، كالمجيء والإتيان والنزول ونحو ذلك.

وقد كان مما اعتمد عليه المريسي في قوله هذا ما حكاه عن بعض أصحابه غير مُسَمَّى، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: (القيوم: الذي لا يزول).

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٢٤٤، ٢٤٨)، الشامل للجويني (٥٥٨)، الإرشاد له (١٦١).

(٢) يقول الإمام ابن بطة العكبري في قلب احتجاجهم بالتشبيه على نفي النزول خصوصاً: (فإذا قامت على الجهمي الحجة... قال: الحديث صحيح، وإنما معنى قول النبي ﷺ: «ينزل ربنا في كل ليلة»: ينزل أمره... فيقول: إن قلنا: ينزل، فقد قلنا: إنه يزول، والله لا يزول، ولو كان ينزل لزال؛ لأن كل نازل زائل. فقلنا: أو لستم تزعمون أنكم تنفون التشبيه عن رب العالمين؟ فقد صرتم بهذه المقالة إلى أقبح التشبيه وأشد الخلاف؛ لأنكم إن جحدتم الآثار وكذبتهم بالحديث رددتم على رسول الله ﷺ قوله وكذبتهم خبره.

وإن قلتم: لا ينزل إلا بزوال فقد شبهتموه بخلقه، وزعتم أنه لا يقدر أن ينزل إلا بزواله، على وصف المخلوق الذي إذا كان بمكان خلا منه مكان، لكننا نصدق نبينا ﷺ، ونقبل ما جاء به، فإننا بذلك أمرنا، وإليه ندبنا، فنقول كما قال: ينزل ربنا عز وجل، ولا نقول: إنه يزول، بل ينزل كيف شاء، لا نصف نزوله ولا نُحُدُّه، ولا نقول: إن نزوله زواله الإبانة الكبرى - ت: الأثيوبي (٣/٢٣٩ - ٢٤٠).

وقد حكى هذا الاستدلال عن بشر: الإمام عثمان بن سعيد الدارمي، وابن بطة العكبري وغيرهما^(١).

قلب الدليل الأول:

استدلال المرسي السالف يجاب عنه بمقامين: إبطال وقلب.

فأما إبطال الدليل: فهو من وجهين:

١- أن هذه الرواية ضعيفة في سندها، باطلة من أصلها.

يقول الإمام الدارمي رحمته الله: «ومع روايتك هذه عن ابن عباس دلائل وشواهد أيضاً باطل^(٢)»:

إحداها: أنك أنت رويتها، وأنت المتهم في توحيد الله.

والثانية: أنك رويته عن بعض أصحابك غير مسمى، وأصحابك مثلك في الظنة والتهمة.

والثالث: أنه عن الكلبي، وقد أجمع أهل العلم بالأثر على أن لا يحتجوا بالكلبي في أدنى حلال ولا حرام، فكيف في تفسير توحيد الله وتفسير كتابه، وكذلك أبو صالح^(٣).

٢- وعلى فرض صحتها، فإنه لا يلزم من نفي الزوال عن الله نفي

(١) انظر: نقض الدارمي على المرسي (١/٢١٤)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/٢٣٩)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد - (٦٠ - ٦١)، درء التعارض (٢/٥٠).

(٢) هكذا، وكان في الكلام نقصاً، والتقدير: (على بطلانها) أو نحو ذلك.

(٣) نقض الدارمي على المرسي (١/٣٥٤ - ٣٥٥)، وانظر: نفس المرجع (١/٢١٥)، درء التعارض (٢/٧١ - ٧٢).

والكلبي هو: محمد بن السائب بن بشر الكلبي أبو النضر الكوفي النسابة المفسر، كان سبياً ينكر موت علي عليه السلام ويقول بنزول الوحي عليه، قال ابن حجر في التقريب =

الحركة والنزول عنه.

وذلك أنه لا تلازم بين معنى الزوال في اللغة ومعنى الحركة، فإن الزوال في اللغة يحتمل معنى الفناء^(١)، و«معنى (لا يزول): لا يفنى ولا يبِيد، لا أنه لا يتحرَّك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء، كما كان يُقال للشيء الفاني: هو زائل، كما قال لبيد ابن ربيعة:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
يعني: (فانٍ)، لا أنه: (متحرك)»^(٢).

ومما يؤيد ذلك: أن الكلبي - راوي هذا الأثر المزعوم - قد فسَّر استواء الرب على العرش بالاستقرار، وفسَّر استوائه إلى السماء بأنه صعد إلى السماء^(٣)، ولا يتفق هذا مع ما فهمه المريسي من نفي الزوال عن الله^(٤).

وأما قلب الدليل، فبيانُه:

أن الآية التي استدل بها المريسي، وهي قوله تعالى: ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ

= (١/٤٧٩): «تهمم بالكذب، ورمي بالرفض»، وفي هذا السند بالذات قال سفيان الثوري: قال قال لي الكلبي: «ما سمعته مني عن أبي صالح عن بن عباس فهو كذب»، مات سنة (١٤٦هـ).

انظر: التاريخ الكبير للبخاري (١/١٠١)، الضعفاء للنسائي (١/٩٠)، المجروحين (٢/٢٥٣)، الكامل في الضعفاء (٦/١١٤).

(١) وإن كان (الزوال) يحتمل معنى الحركة في اللغة، كزوال الشمس وزوال القوم، ولكنه غير ملازم لهذا المعنى، بل يحتمل معنى الفناء أيضاً، فلا يصح الاستدلال بهذا الأثر على نفي الحركة، بل يحمل - لو صح - على معنى الفناء، انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/٣٨)، تهذيب اللغة، مادة (زول) (١٣/١٧٢).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/٣٥٥ - ٣٥٦)، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية (١٢٤ - ١٢٥).

(٣) انظر: مطلب قلب الأدلة على المخالفين في صفة الاستواء على العرش من هذه الرسالة.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/٤٢٣)، بيان تليس الجهمية (١٦٢٢).

﴿٢٠﴾، إنما تدل على إثبات الصفات الفعلية التي هي من جنس الحركة، ومنها النزول، وذلك أن صفة الحياة، الْمُتَضَمِّنَةُ في اسم الله (الحي) من لازمها كون المتصف بها يفعل ما يشاء إذا شاء، ويتحرك إذا شاء، كما بين ذلك الإمام الدارمي، وقرّر أن «أمارة ما بين الحيّ والميت: التَّحَرُّكُ، وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة، كما وصف الله تعالى الأصنام الميتة فقال: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ ﴿٢١﴾ [النحل: ٢٠ - ٢١]، فالله الحيّ القيوم القابض الباسط، يتحرك إذا شاء، ويفعل ما يشاء، بخلاف الأصنام الميتة التي لا تزول حتى تُزَالَ»^(١).

الدليل الثاني:

احتجاجهم ببعض الآيات التي ورد فيها لفظ النزول والإنزال، والتي زعموا أنه لم يقصد بها النزول بالانتقال والحركة من أعلى إلى أسفل. فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمِينَةَ أَرْبَعٍ﴾ [الزمر: ٦]. قال الرازي: «ونحن نعلم بالضرورة أن الجمل أو البقر ما نزل من السماء إلى الأرض على سبيل الانتقال»^(٢). وقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥].

حيث زعموا أن النزول هنا لم يكن من المكان الأعلى إلى الأسفل^(٣).

-
- (١) نقض الدارمي على المريسي (١/٣٥٦ - ٣٥٧)، وانظر: نفس المرجع (١/٢١٥)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد - (٦٠ - ٦١)، درء التعارض (٢/٥١).
 (٢) أساس التقديس (٨٧)، وانظر: إيضاح الدليل (٩٠ - ٩١).
 (٣) انظر: دفع شبه التشبيه (١٩٤ - ١٩٥)، أساس التقديس (٨٧)، إيضاح الدليل (٩٠ - ٩١)، دفع شبهة من شبه وتمرد (١٣ - ١٤).

وكذلك قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣].

وقوله: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٦].

قالوا: والانتقال على القرآن وعلى السكينة محال^(١).

ثم قالوا: لما كان نزول هذه المذكورات (الأنعام، والحديد، والقرآن، والسكينة) لا يراد به نزول انتقال من الأعلى للأسفل، كان ما ورد من نزوله تعالى إلى السماء الدنيا كذلك.

قلب الدليل الثاني:

حاصل استدلال المعطلة السالف يقوم على أن لفظ النزول قد يُطلق في اللغة على غير معنى الانتقال من أعلى إلى أسفل، وليس فيه ما يدلُّ على تَعَيُّنِ حمل النزول في كلِّ مواردِه على ذلك، فلو سُلِّمَتْ لهم الأمثلة السالفة، وقيل بموجبها، لما حصل لهم المقصود من إنكار حقيقة النزول الإلهي.

ومع ذلك يُقال: إن النزول الوارد في أحاديث نزول الربِّ إلى السماء الدنيا يمتنع حمله على غير معنى النزول الحقيقي من الأعلى إلى أسفل، كالمعاني التي ابتدعوها من نزول الرحمة أو المَلَك، أو غير ذلك، سواء قيل بصحة ورود النزول في اللغة على غير معنى الانتقال إلى الأسفل، أو لم يُقل به، وذلك لما يلي:

١ - أنه قد جاء في الحديث ما يمنع حمل النزول على غير معناه الحقيقي، كقوله: «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا، فيقول: من يدعوني.. من يسألني.. من يستغفرنني..»^(٢) ولا يمكن أن تقول الرحمة أو الأمر: (من يدعوني)، ولا المَلَكُ يقول ذلك، وكذلك قوله: «لا أسأل عن عبادي

(١) انظر: الشامل للجويني (٥٥٨)، الإرشاد له (١٦٢)، أساس التقديس للرازي (٨٧).

(٢) سبق تخريجه، وهو في الصحيحين.

غيري»^(١)، وقوله: «ثم يصعد إلى السماء»^(٢)، و«ثم يرتفع»^(٣) و«ثم يعلو»^(٤)، ونحو ذلك من القرائن^(٥).

٢- ثم لو سُلم لهؤلاء أن النزول يَرد على غير معناه الحقيقي، فماذا يفعلون بالألفاظ الأخرى لهذا الحديث، والتي لا تحتل تأويلهم المذكور، وذلك كلفظ «هبط الرب»^(٦)، ولفظ «يهبط»^(٧)، والهبوط هو الانحدار في

- (١) هذا اللفظ أخرجه النسائي في الكبرى (١٢٢/٦) ح (١٠٣٠٩)، وابن ماجه في السنن بنحوه (٤٣٥/١) ح (١٣٦٧)، وأحمد في المسند بنحوه (١٦/٤) ح (١٦٢٦٠)، والدارمي (عبد الله بن عبد الرحمن) في سننه (٤١٣/١) ح (١٤٨١) بنحوه، وابن حبان في صحيحه (٤٤٥/١) ح (٢١٢)، وعثمان الدارمي في نقضه على المريسي (١/٢١٣)، والطبراني في المعجم الكبير (٤٩/٥) ح (٤٥٥٦)، وصححه المحقق، والآجري في الشريعة (١١٣٧/٣) وصححه المحقق، وابن بطة في الإبانة الكبرى - ت: الأثيوبي (٢/٢١٤)، وابن خزيمة في التوحيد (١/٣١٤) ح (٣٧)، والحديث صححه ابن حبان، وابن القيم كما في مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٣/١١٤٩)، وابن عيسى في شرحه للنونية (١/٤١٤)، والألباني في الإرواء (٢/١٩٨).
- (٢) رواها الدارقطني في النزول ص (١٣٣) ح (٥٥)، وحسنها، وص (١٥٣ - ١٥٤) رقم (٧٤)، وبنحوه عند عثمان الدارمي في الرد على الجهمية ح (١٣٥) وصححها المحقق.
- (٣) رواها ابن أبي عاصم في السنّة، (٢١٩/١) ح (٥٠١)، والدارقطني في النزول ص (١٣٩) ح (٦٤)، من حديث أبي هريرة وأبي سعيد مرفوعاً، قال الألباني في: ظلال الجنة في تخريج السنة: (إسناده جيد).
- (٤) رواه الطبراني في الأوسط (١٥٩/٦) ح (٦٠٧٩)، والصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢١٣) من حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً.
- (٥) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٤٩٤ - ٤٩٥)، إبطال التأويلات لأبي يعلى (٢٦٣ - ٢٦٤).
- (٦) رواه الدارقطني في النزول ح (٤٨) (٥٧) (٥٩) (٦١)، والدارمي في الرد على الجهمية ح (١٢٤).
- (٧) رواه ابن أبي الدنيا في التهجد ح (٢٤٦)، وصححه المحقق.

هَبوط (المكان الأسفل) من صَعُود (المكان الأعلى)^(١)، ولفظ: «إن الله عز وجل يتدَلَّى في جوف الليل»^(٢)، والتدلي هو النزول والدُنُو، ولا يكون إلا من العُلُوِّ إلى الاستفال^(٣).

فالنزول لو خلا عن هذه القرائن لما صحَّ حمله على غير حقيقته، فكيف مع هذه القرائن؟! كل هذا يجعل تفسيراتهم السالفة من التفسير الممتنع، بل من اللعب الذي تُنَزَّه الشريعة عنه^(٤).

٣- ثم يقال: إن نزول أمر الله، أو رحمته أو ملائكته غير مختصَّ بآخر الليل، بل رحمة الله وأمره تنزل في كل وقت، والملائكة يتعاقبون على العباد في الليل والنهار، «فما بال النبي ﷺ يحد لنزوله الليل دون النهار؟! ويوقَّت من الليل شطره أو الأسحار؟!، أفأمره ورحمته يدعو العباد إلى الاستغفار؟!، أو يقدر الأمر والرحمة أن يتكلَّما دونه فيقولوا: (هل من داع فأجيب، هل من مستغفر فأغفر له، هل من سائل فأعطي)؟! فإن قررت مذهبك لزمك أن تدَّعي أن الرحمة والأمر اللذين يدعوان إلى الإجابة والاستغفار بكلامهما دون الله، هذا محال عند السفهاء فكيف عند الفقهاء»^(٥).

- (١) انظر: معجم مقاييس اللغة، مادة: (هبط)، (٣٠/٦)، تهذيب اللغة، مادة هبط (١٠٤/٦).
- (٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣٨٥/٤)، وابن بطة في الإبانة الكبرى - ت: الأنيوبي (٢١٩/٣ - ٢٢٢) ح (١٧١)، وابن منده في التوحيد (٢٩٨/٣) ح (٨٨٣)، والدارقطني في النزول ص (١٤٣) رقم (١٤٣)، وصححه المحقق د.علي الفقيهي، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٤٤٦/٣) (٧٦١).
- (٣) انظر: لسان العرب (٢٦٦/١٤ - ٢٦٧).
- (٤) انظر: إبطال التأويلات لأبي يعلى (٢٦٤/١ - ٢٦٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤١٦/٥).
- (٥) نقض الدارمي على المريسي (٢١٤/١)، وانظر: نفس المرجع (٤٩٥/١)، إبطال التأويلات لأبي يعلى (٢٦٣/١ - ٢٦٤)، التمهيد لابن عبد البر (١٤٣/٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤١٥/٥).

٤- كما يقال أيضاً: إن رحمة الله وأمره لا يقف عند السماء الدنيا، بل يتنزلان إلى الأرض، مما يبطل تفسير نزول الله إلى السماء الدنيا بنزول الرحمة أو الأمر.

قال الإمام الدارمي رحمته في نقضه على المريسي: «أرأيت إن كان نزوله: أمره ورحمته، فما بال أمره ورحمته لا تنزل إلا في ثلث الليل، ثم إلى السماء الدنيا؟! وما بال أمره ورحمته في دعواك لا تنزل إلى الأرض، حيث مستقرُّ العباد، ممن يريد الله أن يرحمه ويعجيب ويعطي؟! فما بالها تنزل إلى السماء الدنيا، ثم لا تجوزها؟ وما بال رحمته تبقى على عباده من ثلث الليل إلى انفجار الفجر، ثم ترجع من حيث جاءت بزعمك»^(١).

كل هذه الأوجه وغيرها مندرجة ضمن إبطال الدليل الذي احتجوا به.

وأما قلب الدليل، فهو بأن يُقال: إن كل ما احتجوا به من النصوص السالفة إنما يدلُّ على ما أثبتته أهل السنة من معنى النزول، فهي شاهدة لقولهم، مُصَدِّقَةٌ لمذهبهم، إذ لفظ النزول الوارد فيها دالٌّ على الانتقال من الأعلى إلى الأسفل.

فأما قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمِينَةَ آزُوجٍ﴾ [الزمر: ٦].

فإن هذه الأنعام تنزل من أصلاب آبائها إلى أرحام أمهاتها، ثم تنزل من بطون أمهاتها إلى الأرض، ولذا يُقال للرجل: قد أنزل الماء، وغالب إنزال الأنعام مع قيام رجليها، وارتفاعها على ظهور الإناث، فالنزول باق هنا على معناه، والذي هو الانتقال من الأعلى إلى الأسفل^(٢).

(١) نقض الدارمي على المريسي (٤٩٩/١)، وانظر: شرح ديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤١٥/٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٨/١٢، ٢٥٤، ٥٢٠)، الفتاوى الكبرى (٣٠٠/١)، مختصر الصواعق المرسلّة - ت: العلوي (٣/١١٠٤ - ١١٠٥)، شرح العقيدة الطحاوية (١٩٦).

«ومما يبين هذا: أنه لم يستعمل النزول فيما خلق من السفليات، فلم يُقَل: أنزل النبات، ولا: أنزل المرعى، وإنما استُعمل فيما يُخلَق في محل عال، وأنزله الله من ذلك المحل، كالحديد والأنعام»^(١).

وكذلك إنزال الحديد، فإن الحديد إنما يكون في المعادن التي في الجبال العالية، وقد قيل: إن كل ما كان معدنه أعلى كان حديده أجود، فالحديد ينزله الله من معادنه التي في الجبال لينتفع به بنو آدم فهو ينتقل من المكان العالي للمكان الأسفل^(٢).

على أنه ليس هناك ما يمنع - في العقل أو النقل - أن تكون الأنعام قد نزلت من مكان عالٍ - من السماء أو غيرها - إلى الأرض، والحديد كذلك، فإنه «قد عُهِدَ نزول أصل الإنسان - وهو آدم - من علُوِّ إلى سفل.. فما المانع أن يُنزل أصل الأنعام من أنزل أصل الأنام؟ وقد رُوِيَ في نزول الكبش الذي فدى الله به إسماعيل ما هو معروف... ونحن وإن لم نجزم بذلك، فالمُدَّعي أن الحديد لم ينزل من السماء ليس معه ما يبطل ذلك»^(٣).

والرازي بنفسه قد فسّر آية نزول الأنعام بما يتوافق مع معنى النزول المعروف من المكان الأعلى إلى الأسفل، حيث قال: «وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ﴾ [الثلث: ٦٠] وجوه:

الأول: أن قضاء الله وتقديره وحكمه موصوف بالنزول من السماء؛ لأجل أنه كتب في اللوح المحفوظ كلَّ كائن يكون.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٥٤/١٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٨/١٢، ٢٥٤، ٥٢٠)، الفتاوى الكبرى

(٣٠٠/١)، مختصر الصواعق المرسلّة - ت: العلوي (١١٠٢/٣ - ١١٠٥).

(٣) مختصر الصواعق المرسلّة - ت: العلوي (١١٠٢/٣ - ١١٠٣).

الثاني: أن شيئاً من الحيوان لا يعيش إلا بالنبات، والنبات لا يقوم إلا بالماء والتراب، والماء ينزل من السماء، فصار التقدير كأنه أنزلها.
الثالث: أنه تعالى خلقها في الجنة، ثم أنزلها إلى الأرض^(١).

وكل هذه الوجوه مبنية على المعنى المعروف للنزول من الجهة العليا إلى السفلى، وقد قال بمثل ذلك فيما يتعلق بإنزال اللباس والحديد^(٢)، ومال إلى صحّة القول بأن الحديد قد أنزله الله من السماء^(٣)، فاستدلّ الرازي السابق منقلب عليه بإقراره، وتأمّل الوجه الثالث الذي ذكره الرازي في نزول الأنعام، مع ما ادّعاه من أنه «يُعَلَّمُ بالضرورة أن الجَمَلَ أو البقر ما نزل من السماء إلى الأرض»^(٤)، وتأمّل ما ذكره من إنزال الحديد من السماء، مع ما ادّعاه من قوله: «ومعلوم أن الحديد ما نزل جرّمه من السماء إلى الأرض»^(٥)، يتبيّن لك ما آل إليه حاله من التناقض في الأقوال، والتلاعب بالضروريات، في سبيل نصره بدعته ومذهبه! وما أصدق ما قاله الإمام الدارمي في بعض أشباهه: «ولكنك تدّعي الشيءَ فتنساه، حتّى تدّعي بعدُ خلافه، فيأخذ بحلقك، غير أنني أظنك تكلمت به بالخراف^(٦)، وأنت آمن من الجواب»^(٧).

وكذا يُقال فيما ورد من الآيات في إنزال القرآن، كقوله تعالى: ﴿نَزَّلَ بِهِ

(١) التفسير الكبير (٢٦/٢١٣).

(٢) انظر: التفسير الكبير (١٤/٤٣)، وانظر: تفسير العز بن عبد السلام (١/٤٧٩ - ٤٨٠).

(٣) انظر: التفسير الكبير (٢٩/٢١٠ - ٢١١)، وانظر: تفسير العز بن عبد السلام (٣/٢٨٨ - ٢٨٩).

(٤) انظر: أساس التقديس (٨٧).

(٥) أساس التقديس (٦٧).

(٦) من الخرف، وهو فساد العقل.

(٧) نقض الدارمي على المريسي (٢/٦٨٢).

أَرْحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ [الشُّعْرَاءُ: ١٩٣]، فإنها مندرجة في هذا المعنى أيضاً، فالقرآن كلام الله منزَّل منه تعالى، نزل به جبريل من الله في علوه، من فوق سماواته، إلى نبيه محمد ﷺ في هذه الأرض^(١).

وكذلك نزول السكينة من الله على المؤمنين، وإنما يكون ذلك بنزول الملائكة من السماء العالية إلى المؤمنين في الأرض لتثبيتهم وتسكين قلوبهم. قال شيخ الإسلام ﷺ: «والملائكة قد تنزل على قلوب المؤمنين، كقوله: ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [الأنفال: ١٢]، فذلك الثَّبَات، نزل في القلوب بواسطة الملائكة، وهو السكينة، قال النبي ﷺ: «من طلب القضاء واستعان عليه وُكِّلَ إليه، ومن لم يطلب القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملكاً يُسَدِّدُهُ»^(٢). فالله ينزل عليه ملكاً، وذلك الملك يلهمه السداد، وهو يَنْزِلُ في قلبه»^(٣).

فالسكينة ونحوها من الصفات والأعراض إنما يُعَقَّلُ في حقها الانتقال بانتقال الأعيان التي قامت بها، فإذا قيل: جاء البرد أو جاء الحر، وإنما يراد مجيء الهواء الذي يحمل البرد والحر، وهذا الهواء عين قائمة بنفسها، وإذا كان كذلك فإنزاله تعالى العدل والسكينة والنعاس والأمانة - وهذه صفات تقوم بالعباد - إنما تكون إذا أفضى بها إليهم، فالأعيان القائمة توصف بالنزول، كما توصف الملائكة بالنزول بالوحي والقرآن، فإذا نزل بها الملائكة قيل: إنها نزلت»^(٤).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٤٨)، الفتاوى الكبرى (١/٢٩٩ - ٣٠٠).

(٢) أخرجه أبو داود (٣/٣٠٠) ح (٣٥٨٧)، وأحمد في مسنده (٣/٢٢٠) ح (١٣٣٢٦)، والحاكم في المستدرک (٤/١٠٣) ح (٧٠٢١)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠٠/١٠٠) ح (٢٠٠٣٦)، والطبراني في المعجم الأوسط (٦/١١١) ح (٥٩٥٨)، كلهم من حديث أنس بن مالك ﷺ مرفوعاً.

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/٢٤٩).

(٤) المرجع السابق (١٢/٢٥١).

فالمراد أن نزول السكينة إنما كان بنزول الملائكة، وهذا النزول للملائكة إنما يكون من الجهة العليا للسموات إلى الأرض، فكان النزول باقياً على أصل معناه.

وبذلك تنقلب الآيات السالفة وغيرها مما أوردوه في هذا المقام عليهم، إذ جميع الآيات التي ورد فيها لفظ النزول - والتي توهموها دالة على غير معناه الحقيقي - إنما تدلُّ على معناه المعهود في اللغة والشرع، والذي هو النزول من المكان الأعلى للأسفل، وهذا مطّرد في كل المواضع، فإنه «ليس في القرآن ولا في السنة لفظ (نزول) إلا وفيه معنى النزول المعروف، وهذا هو اللائق بالقرآن، فإنه نزل بلغة العرب، ولا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطاباً بغير لغتها، ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى في معنى آخر بلا بيان، وهذا لا يجوز.. وبهذا يحصل مقصود القرآن واللغة، الذي أخبر الله تعالى أنه بيّنه وجعله هدى للناس»^(١).

الدليل الثالث:

مما احتجوا به على تعطيل نزول الرب عن حقيقته ما ذكره الرازي بقوله: «إنه إن كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا أن يُسمع نداؤه: فهذا المقصود ما حصل.

وإن كان المقصود مجرد النداء، سواء سمعناه أم لم نسمعه، فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى السماء الدنيا، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش، ومثاله: أن يريد من في المشرق إسماع من في المغرب ومناداته، فيتقدم إلى جهة المغرب بأقدام معدودة، ثم يناديه، وهو يعلم أنه لا يسمعه البتّة، فهذا هنا تكون تلك الخطوات عملاً باطلاً، وعبثاً

(١) المرجع السابق (٢٥٧/١٢).

فاسداً، فيكون كفعل المجانين، فعلمنا أن ذلك غير لائق بحكمة الله تعالى^(١)، وقال بنحو ذلك من قبله: الجويني والغزالي^(٢).

قلب الدليل الثالث.

إن ما تفوه به هؤلاء المتجهمة في استدلالهم السابق لهو مما ينم عن سوء أدبهم مع الله، وقلة تعظيمهم لوحيه، حيث أعملوا عقولهم القاصرة، وآراءهم الزائفة، وجعلوها حاكمة على نصوص الشرع، فهم لم يحققوا تمام الاستسلام لله، والانتقاد له.

فالله تعالى له الإرادة النافذة، والحكمة البالغة فيما يفعل، وفيما يخلق، وفيما يأمر به.

وهو سبحانه: ﴿بِخَلْقِ مَا يَشَاءُ وَبِخْتَارِ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [الْقَصص: ٦٨].

وهو سبحانه: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

والله تعالى قد يُطَّلِعُ بعض خلقه على شيء من أوجه الحكمة، سواء في أفعاله القائمة به، أو في شرائعه، أو في مخلوقاته، ويحجب عنهم أوجهاً كثيرة من حكمه البالغة، إذ الوقوف على نهايات الحكم مما اختص الله به، وحجبه عن ملائكته وسائر خلقه^(٣): ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

والواجب على جميع الخلق اتباع ما أمر الله به، وتصديق ما أخبر عنه،

(١) أساس التقديس - ت: السقا (١٢٤).

(٢) انظر: الشامل للجويني (٥٥٩)، إجماع العوام عن علم الكلام للغزالي، ضمن مجموع رسائله (٥٤/٤).

(٣) والرازي بنفسه قد أقر بأنه: «لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى» التفسير الكبير (١٨٦/٤).

سواء ظهرت لهم الحكمة في ذلك أم لم تظهر، إذ هم مُخاطبون بالشرع، عبيد للشارع، فإن ظهر لهم شيء من أوجه تلك الحكمة حمدوا الله على هذا البيان، وإن لم يظهر لهم رجعوا إلى التصديق للشرع والإذعان، مع الإقرار بالحكمة للواحد الديان، وقالوا كما قالت الملائكة: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢].

وما أحسن ما قاله الإمام يحيى بن معين رحمته الله: «إذا سمعت الجهمي يقول: أنا كفرت برب ينزل، فقل: أنا أومن برب يفعل ما يريد»^(١).

وأما من أنكر شيئاً من شرائع الدين وأخباره لعدم ظهور الحكمة له فليس ممن أسلم وجهه لله، بل هو ممن أسلم وجهه لهواه، واعترض على شرع الله، وفيه شبه - من وجهه - بإبليس حين قال معترضاً على أمر ربه: ﴿أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: ٦١]، ﴿لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْتَوِينَ﴾ [الحجر: ٣٣]، وعلل عدم سجوده بقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧٦]، فجعل قياسه الفاسد معارضاً لأمر ربه، وكذا المشركون حين اعتراضوا على أن يبعث الله بشراً رسولاً، ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَنْشَى فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُتُبُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ [٧] أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكْوِينٌ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ [٨] انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوها فلا يستطيعون سيلاً﴾ [٩] [الفرقان: ٧ - ٩].

ومثلهم المنافقون، حيث اعتراضوا على ما جاء في القرآن من ضرب الأمثال، وقالوا: «الله أعلى وأجل من أن يضرب هذه الأمثال»^(٢)، فحجبتهم

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكاني (٣/٤٥٣)، وبنحوه قال الفضيل بن عياض، كما في المرجع السابق (٣/٤٢٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١/١٧٧).

في هذا الإنكار: دعوى تنزيه الله!! تماماً كما يزعم المتكلمون!، فقال تعالى راداً عليهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]، ثم بين الله بعد ذلك منهج أهل الإيمان، ومنهج الذين في قلوبهم مرض تجاه ما يسمعون من شرع الله وخبره، فقال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ يَهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦].

إذا تقرر هذا تبين أن ما تفوه به الرازي وغيره إنما يرجع إلى فرض توهموه، وهو ما زعموه من أن الحكمة في النزول الإلهي لا تتأتى إلا بأحد أمرين: فإما أن يُسمع الله نداءه لعباده حين ينزل، أو أن تكون الحكمة هي مجرد النداء، ثم لما رأوا أن هذين الفرضين غير متحققين، زعموا أن النزول بدون تحقق هذين الأمرين هو مما لا حكمة فيه، و (لا حاجة إليه) حسب تعبيرهم - والعجب ممن يقول ذلك وهو ينكر صفة الحكمة لله - ثم إنهم أتبعوا ذلك بثلاثة الأثافي حين عطلوا حقيقة النزول عن الله تعالى، فهم قد جعلوا غياب الحكمة الإلهية عن أذهانهم القاصرة موجباً لنفي وقوع النزول في نفس الأمر، ثم ضربوا الله ذلك المثل المشين فيمن يريد نداء شخصٍ بالمشرق وهو بالمغرب، وهذا الكلام ليس اعتراضاً على الحنابلة أو المشبهة كما يدعون، وإنما هو اعتراض على الله تعالى، واعتراض على رسول الله ﷺ حيث قال: «ينزل ربنا... فيقول: من يدعوني... الحديث»، والاعتراض على رسول الله ﷺ اعتراض على الله، فمن أين لهم أن الحكمة منحصرة في هذين الفرضين؟

فإن الحكمة من النزول ليست في سماع القائمين لربهم في آخر الليل، فإن سماع كلام الله من الله شرف اختص الله به من يشاء من عباده، كالكليم موسى ﷺ، وأما المؤمنون الممتقون - الذين ابتداء الله كتابه بوصفهم بأنهم

﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٣] فإنهم قد آمنوا بكلام ربهم، وكلام نبيهم ﷺ، وكان من ذلك ما تواتر عن نبيهم ﷺ من نزول الرب إلى السماء الدنيا ثلث الليل الآخر، حيث قرره عشرات المرات، ونقله عنه عشرات الصحابة: مما دل على أنه كان يبلغه في كل موطن ومجمع^(١)، فأهل التقوى والإيمان بالغيب - وإن لم يسمعوا كلام الله بأذانهم - إلا أنهم قد آمنوا به، واستيقنت به قلوبهم، فنصبوا أرجلهم في آخر الليل مناجين لربهم، مصدقين خبر نبيهم، مستشعرين قرب خالقهم، حتى وكأنهم يسمعون الله يناديهم بذلك النداء، لِمَا تحقَّق في قلوبهم من مراتب التصديق واليقين بنزول ربهم، وندائه لهم، إذ قد علموه ممن لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى.

بل إننا نقول قولاً لا شك فيه: ألا وهو أن النبي ﷺ لما أخبرنا بأنه «ينزل ربنا.. فيقول: من يدعوني...» وكان الحال أننا لا نسمع هذا الكلام آخر الليل من الله، فإننا نعلم يقيناً أن مقتضى الحكمة البالغة إنما هي في نزول الله وتكلمه بذلك مع عدم سماعنا له، ومن حكَم ذلك - والله أعلم - أن هذا القول والنداء لو سمعه جميع الناس لما تميَّز أهل الإيمان بالغيب من غيرهم، بل لو سمعوه لبطل التكليف، ولآمن من في الأرض جميعاً، وهذا خلاف المعلوم من حكمة الله وسنته في الكون.

ولهذا نظائر كثيرة في الشرع، كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة - مرفوعاً: «ما من يوم يُضْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ، فيقول أحدهما: اللهم أعطِ مُنْفِقًا خَلْفًا، وَيَقُولُ الْآخَرُ: اللهم أعطِ مُمْسِكًا تَلْفًا»^(٢).

وكما في حديث أنس رضي الله عنه المرفوع: «إن الله عز وجل ملكاً ينادي عند كل صلاة: يا بني آدم، قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها على أنفسكم

(١) انظر: الصواعق المرسله - ت: العلوي (١١٠٨/٣).

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٢/٢) ح (١٣٧٤)، ومسلم (٧٠٠/٢) ح (١٠١٠).

فأطفؤها بالصلاة»^(١).

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «من عَادَ مَرِيضًا أو زَارَ أَخًا له في الله نَادَاهُ مُنَادٍ: أَنْ طِبَّتْ وَطَابَ مَمْسَاكَ، وَتَبَوَّأَتْ من الْجَنَّةِ مَنْزِلًا»^(٢)، وغير ذلك مما هو مشهور في السُّنة.

فعلى مقتضى رأي الرازي وأضرابه أن هذه الأقوال والنداءات هي مما (لا حاجة لنا إليها)، ولا حكمة فيها، ولا داعي لنزول المَلَكِين ليقولا: «اللهم أعط منفقاً خلفاً..»، بل كان يمكن للملك أن ينادينا وهو في السماء، إذ لم نسمع نحن هذا الكلام، ولم نَرِ أولئك الملائكة، وهذا مسلك لا شك في فساده، بل الحكمة كل الحكمة إنما هي في حصول ذلك وإخبار العباد بوقوعه، مع عدم سماعهم له، فبذلك يتبين المؤمن من المنافق.

وبهذا نصل إلى قلب الدليل، وذلك بأن يقال: إن الشبهة التي ذكرها الرازي واردة على قوله الذي اختاره في حديث النزول، ومبطله له، تماماً كما توهم ورودها على أهل السُّنة.

وبيان ذلك: أن حاصل حجة الرازي: أن عدم سماعنا لنداء الله من الله مبطل للحكمة من النزول، مما دل على عدم وقوعه.

فيقال: إن القول الذي أشرت إليه في حديث النزول، واختاره كثير من

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (١٧٣/٩) ح (٩٤٥٢)، وفي المعجم الصغير (٢٦٢/٢) ح (١١٣٥)، وحسنه الألباني كما في صحيح الترغيب والترهيب، (١/٢٦٥)، رقم (٣٥٨).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه (٣٦٥/٤) ح (٢٠٠٨) وقال: حسن غريب، وابن ماجه في سننه (٤٦٤/١) ح (١٤٤٣)، وابن حبان في صحيحه (٢٢٨/٧) ح (٢٩٦١)، وفيه أن القائل هو الله تعالى، والحديث جَوْدُ إِسْنَادِهِ ابن حجر (فتح الباري ١٠/٥٠٠)، وصححه الألباني (صحيح ابن ماجه ١/٤٦٤)، وصحيح الترغيب والترهيب (١/١٦٧)، رقم (٦٨٦).

الجهمية، ألا وهو أن المراد به نزول ملك ينادي بذلك^(١)، هذا القول يتوجه عليه هذا الإيراد، فإن القائمين في آخر الليل لم يسمعوا قول هذا الملك، فلم تتحقق الحكمة التي توهمتها على قولك، فيكون هذا على قولك مماثلاً للمثال الذي ضربته، وزعمت أنه (عمل باطل، وعبث فاسد، فيكون كفعل المجانين)، فحججتك لازمة لقولك، منقلبةً على أصلك.

بل إنه لم ينكر أحدٌ من المعطلة وقوع هذه الكلمات (من يدعوني.. من يسألني..)، وإنما وقع الخلاف من المبتدعة في كونها مقولة من الله على الحقيقة، وفي كون النازل هو الله، فنقول لهم كما قالوا: إنه إن كان المقصود من نزول الملك أن يُسمع نداؤه: فهذا المقصود ما حصل، وإن كان المقصود مجرد النداء، سواء سمعناه أم لم نسمعه، فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول إلى السماء الدنيا، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو في مكانه، فصار قولهم منقلباً عليهم، وصار تعليلهم منقلباً على تأويلهم^(٢)، ومهما أجاب عن هذا المثال كان جوابه جواباً من أهل الإثبات عليه، بل أهل الإثبات لا يلزمهم من الأصل الجواب، إذ إنهم قد سلموا الحكمة في ذلك لرب الأرياب، فإن ظهرت لهم الحكمة حمدوا الله وازدادوا يقيناً، وإن لم تظهر لهم، آمنوا بوجودها وتحققها وإن خفيت عليهم، وقالوا: ﴿ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

ومن العجب أن الرازي قد قال بعد استدلاله السالف: «واعلم أن تمام التقرير في هذا الخبر أن من نزل من الملوك عند إنسان لإصلاح شأنه، والاهتمام بأمره فإنه يكرمه جداً، بل يكون نزوله عنده مبالغة في إكرامه، فلما كان النزول موجباً للإكرام أُطلق اسم النزول على الإكرام»^(٣).

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥٧)، أساس التقديس - ت: السقا (١٢٦).

(٢) انظر: صفة النزول الإلهي - عبد القادر الجعدي (٥١٦ - ٥١٧).

(٣) أساس التقديس - ت: السقا (١٢٦).

فيقال له: إن مثالك هذا هو مما يتقلب عليك كما انقلب عليك، فإن هؤلاء الملوك الكرماء لم يكتفوا بإرسال نوّابهم إلى من أرادوا إكرامه وإصلاح شأنه، بل قد نزلوا بأنفسهم قُربهم، وكان ذلك القرب من مظاهر كرمهم، ومما يأنس به ضيوفهم، فالنزول لم يطلق على الإكرام، وإنما كان النزول والقرب من مظاهر الإكرام، كما هي الحال في ملوك الدنيا، والله المثل الأعلى، إذ كل كمال للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولى به، وما لزم من النقص في ذلك في حق المخلوق نُزّه الخالق عن ذلك النقص، ولم يلزم نفي أصل الصفة، فهو تعالى ينزل بنفسه، نزولاً لا يماثل نزول الملوك ولا غيرهم، ويقول: «لا أسأل عن عبادي غيري» «من يدعوني فأستجيب له»^(١).

الحجة الرابعة: احتجاجهم بقول الإمام أحمد في النزول.

حيث ذكروا عن الإمام أحمد رواية رواها عنه حنبل أنه قال: «ينزل قدرته»^(٢).

(١) انظر: صفة النزول الإلهي للجعدي (٥٨٩).

(٢) انظر: تبديد الظلام للكوثري (٥٣)، تعليقات الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي (٤٨٨).

ولم أجد من ذكر هذا التأويل عن الإمام من المتقدمين في صفة النزول، إنما المشهور هو ما نقله حنبل عن الإمام في تأويل صفة الإتيان، إلا أن البعض - كابن الزاغوني - قد قاس عليها ما هو من جنس الحركة كالنزول والمجيء ونحوه، فإن النزول إتيان من علوّ إلى سفلى، ولهذا استدل إسحاق بن راهويه على النزول بقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رُؤُكَ وَالْمَلَكُ صَفْحًا صَفْحًا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقال - في سياق الاستدلال بهذه الآية على النزول: «من يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم؟! عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (١٩٨) [ت: د ناصر الجديع، دارالعاصمة، ط ٤، ١٤١٩هـ]، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥٦/٦)، الاستقامة لابن تيمية (١/٧٤ - ٧٥)، شرح حديث النزول (٢٠٥ - ٢٠٩).

قلب الحجة الرابعة:

الجواب عن احتجاجهم بقول الإمام أحمد في النزول على مقامين: إبطال روايتهم المزعومة، وتحقيق مذهب الإمام في المسألة، وبه ينقلب الاحتجاج عليهم.

أما المقام الأول، فقد أجاب الأصحاب على الرواية المنقولة عن الإمام أحمد بأنها غلط عليه، حيث ذكروا أن حنبلاً قد تفرّد بها، وهو كثير المفاريد المخالفة للمشهور من المذهب، والتي ينقلها عنه الجماهير، وإذا تفرّد برواية ما عن غيره فالتحقيق عند الأصحاب أنها رواية شاذة مخالفة لجادة مذهب الإمام، هذا إذا كان في مسائل الفروع، فكيف في هذه المسألة؟! فالأصح أن هذه الرواية مغلوطة على الإمام.

وعلى التنزل بصحتها عنه فإنها تكون قد صدرت على سبيل الإلزام منه والمعارضة للجهمية، لا أنها مذهبه - وذلك في صفة الإتيان لا في صفة النزول - فإن الجهمية قد استدلوا على خلق القرآن بما ورد من مجيئه يوم القيامة يحاجّ عن أصحابه، فبين لهم الإمام أن المراد به مجيء ثوابه، فالتقدير أنه قال مُلْزماً لهم: «إذا كان أخبر عن نفسه بالمجيء والإتيان، ولم يكن ذلك دليلاً على أنه مخلوق، بل تأوّلتم ذلك على أنه جاء أمره، فكذلك قولوا: جاء ثواب القرآن، لا أنه نفسه هو الجائي، فإن التأويل هنا ألزم، فإن المراد هنا: الإخبار بثواب قارئ القرآن، وثوابه عمَلٌ له، لم يقصد به الإخبار عن نفس القرآن.

فإذا كان الرب قد أخبر بمجيء نفسه، ثم تأوّلتم ذلك بأمره، فإذا أخبر بمجيء قراءة القرآن، فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى»^(١).

(١) شرح حديث النزول (٢٠٨)، وضمن مجموع الفتاوى (٤٠٠/٥).

«فأحمد ذكر ذلك على وجه المعارضة والإلزام لخصومه بما يعتقدونه في نظير ما احتجوا به عليه، لا أنه يعتقد ذلك، والمعارضة لا تستلزم اعتقاد المعارض صحة ما عارض به»^(١).

وأما قلب الاحتجاج فهو بتحقيق قول الإمام أحمد في النزول، فإن الثابت عن الإمام أحمد رضي الله عنه، والمتواتر عنه هو الإقرار بنزول الربّ على حقيقته، وإنكار تأويل هذه الصفة بما يخالف ظاهرها.

قال شيخ الإسلام رضي الله عنه: «ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية، ويبين أنه لا يقول: إن الرب يجيء ويأتي وينزل أمره، بل هو ينكر على من يقول ذلك»^(٢).

فمن ذلك: أنه قد قيل للإمام أحمد رضي الله عنه: «إن الله تبارك وتعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة؟ قال: نعم، قيل له: وفي شعبان كما جاء الأثر؟ قال: نعم»^(٣).

وسئل: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء من غير وصف؟

(١) مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (٣/١٢٣٦)، وانظر: نفس المرجع (٣/١٢٣٥ - ١٢٣٧)، إبطال التأويلات للقاضي أبي يعلى (١/١٣٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/١٥٦)، الاستقامة (١/٧٤ - ٧٦)، شرح حديث النزول (٢٠٥ - ٢٠٩).

(٢) شرح حديث النزول (٢٠٩)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/٤٠١).

(٣) انظر: إبطال التأويلات (١/٢٦٠).

والنزول ليلة النصف من شعبان قد جاء من حديث جمع من الصحابة، منها: حديث عائشة رضي الله عنها، وقد رواه أحمد في مسنده (٦/٢٣٨)، والترمذي، ح (٧٣٩)، وابن ماجه (١/٤٤٤) ح (١٣٨٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/١٣٩)، وغيرهم، وصححه الألباني بمجموع طرقه، حيث روي عن ثمانية من الصحابة، (الصحيحه ٣/١٣٨) رقم (١١٤٤)، ظلال الجنة (١/٢٢٣) ح (٥٠٩)، وإن كان قد ضعفه جمع من الأئمة، وانظر: لطائف المعارف لابن رجب (٢٦١)، صفة النزول الإلهي (١١٦ - ١٢٦).

قال: نعم»^(١).

وحنبل نفسه - صاحب هذه الرواية المزعومة - قد سأل الإمام أحمد عن الأحاديث التي تروى عن النبي ﷺ: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا». فقال أبو عبد الله «نؤمن بها، ونصدق بها، ولا نرد شيئاً منها، إذا كانت أسانيد صحاح، ولا نردُّ على رسول الله قوله، ونعلم أن ما جاء به الرسول حقٌّ». حتى قلت لأبي عبد الله: «ينزل الله إلى سماء الدنيا» قال: قلت: نزوله بعلمه أم بماذا؟».

فقال لي: «اسكت عن هذا [وغضب، وقال:]، ما لك ولهذا؟ أمضِ الحديث على ما رُوي بلا كيف ولا حدٍّ، وإنما جاءت به الآثار، وبما جاء به الكتاب قال الله عز وجل: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [التحل: ٧٤]، ينزل كيف يشاء بعلمه وقدرته وعظمته، أحاط بكل شيء علماً، لا يبلغ قدره واصف، ولا ينأى عنه هرب هارب»^(٢).

فالحاصل أن الاحتجاج بمذهب الإمام أحمد في صفة النزول هو مما يتقلب على أهل التأويل، والله أعلم.

= قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن هذا الباب ليلة النصف من شعبان فقد روى في فضلها من الأحاديث المرفوعة والآثار ما يقتضي أنها ليلة مفضلة وأن من السلف من كان يخصصها بالصلاة فيها . . . ومن العلماء من السلف من أهل المدينة وغيرهم من الخلف من أنكروا فضلها وطعن في الأحاديث الواردة فيها كحديث إن الله يغفر فيها لأكثر من عدد شعر غنم بني كلب وقال لا فرق بينها وبين غيرها، لكن الذي عليه كثير من أهل العلم أو أكثرهم من أصحابنا وغيرهم على تفضيلها، وعليه يدل نص أحمد؛ لتعدد الأحاديث الواردة فيها، وما يصدق ذلك من الآثار السلفية، وقد روى بعض فضائلها في المسانيد والسنن». اقتضاء الصراط المستقيم (٣٠٢).

(١) إبطال التأويلات (١/٢٦٠).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة لللاكائي (٣/٤٥٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للمقدسي (١١١) ط: مكتبة العلوم والحكم.

الحجة الخامسة:

احتجاجهم بما قاله بعض السلف - ضمن كلامه على النزول - :
«إن الله يفعل ما يشاء».

ومن هؤلاء الفضيل بن عياض، حيث قال: «إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب [ينزل] ينزل عن مكانه، فقل: أنا أومن برب يفعل ما يشاء»^(١).

وقد قال بنحوه يحيى بن معين^(٢)، وإسحاق بن راهويه^(٣)، والأوزاعي^(٤)، وغيرهم.

فقال بعض المؤرّلة - مِمَّنْ يُعَظَّم هَوْلَاءِ الْأَثْمَةِ، وينفي الأفعال الاختيارية القائمة بالله - : إن مراد السلف بقولهم: «يفعل ما يشاء»: أن الله يحدث ويخلق شيئاً منفصلاً عنه، من دون أن يقوم به هو فعل أصلاً^(٥).

قلب الحجة الخامسة:

قبل الإجابة عن هذه الشبهة وقلبها، يُشار إلى أن ما ذكره المعطلة من

(١) ذكره البخاري في: خلق أفعال العباد (٣٦)، وأخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى - ت: الأثوبي (٢٠٥/٣)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/٤٥٢) رقم (٧٧٥)، والهروي في كتابه الفاروق، نقلاً عن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦٢/٥).

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/٤٥٣) رقم (٧٧٦)، أقاويل الثقات (٢٠٠).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/٢٨ - ٢٩)، شرح الأصفهانية - ط: الرشد (٥١)، العلو للذهبي (١٧٧).

(٤) انظر: مشكل الحديث لابن فورك (٢٠٥)، عارضة الأحوذى لابن العربي المالكي (٢/٢٣٦)، شرح حديث النزول لابن تيمية (١٥٥)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٧٧/٥)، أقاويل الثقات (٢٠٠).

(٥) انظر: مشكل الحديث لابن فورك (٢٠٥).

حمل كلام الأئمة على أن مرادهم: حصول مخلوق منفصل، قد أوجبه أصلاً:

أحدهما: أن الفعل عندهم هو المفعول، والخلق هو المخلوق، فهم يفسرون أفعال الله المتعدية - كالخلق ونحوه - بأن ذلك وجد بقدرته، من غير أن يكون منه فعل قام بذاته، بل حاله قبل أن يخلق ويعد أن خلق سواء، لم يتجدد إلا إضافة ونسبة، وهي أمر عديم لا وجودي، وهم يطردون ذلك في جميع أفعال الله، ككلامه، وسماعه، واستوائه...

والأصل الثاني: نفيهم أن تقوم بالله أمور تتعلق بقدرته ومشئته، ويسمون ذلك: حلول الحوادث، فلما كانوا نفاة لهذا امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشئته، لا لازم ولا متعّد، ولهذا فسّروا كلام السلف في النزول بأنه (يفعل ما يشاء) على مرادهم: حصول مخلوق منفصل^(١).

والحق أن ما نطق به السلف لا يدل على ما قصده هؤلاء، وإنما يدل على نقيض قولهم.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك، وإنما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به، والفضيل بن عياض رحمته الله لم يُرد أنه يخلو منه العرش، بل أراد مخالفة الجهمية، فإن قوله: (يفعل ما يشاء) لا يتضمن أنه لا بد أن يكون تحت العرش، بل كلامه من جنس كلام أمثاله من السلف، كالأوزاعي، وحماد بن زيد، وغيرهما»^(٢).

فهؤلاء الأئمة لم ينطقوا إلا بما أجمعت عليه الأمة، بل بما نطق به

(١) شرح حديث النزول (١٥٦ - ١٦٠) بتصرف يسير.

(٢) شرح حديث النزول (١٦٠)، وانظر: نفس المرجع (١٨٢).

القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الْحَجَّ: ١٨]، فهذا القول يقر به جميع المسلمين من أهل السنة وغيرهم ممن يقول بحقيقة النزول لله، فكيف يحمل ذلك على قول مُحدّث، فمعنى كلام الأئمة: أن الله متى شاء نزل، ومتى شاء لم ينزل.

قال الشيخ أبو نصر السجزي - في كتاب الإبانة له - : «فأئمتنا - كسفيان الثوري.. . وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي - متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش.. وأنه ينزل إلى سماء الدنيا»^(١).

بل إن في نفس كلام الفضيل ما يرد على التأويل، لأن الذين أولوا النزول بأنه فعل يفعله الله في العرش إنما هربوا من إثبات النزول الحقيقي لله من الأعلى للأسفل، والذي سموه زوالاً، وكلام الفضيل إنما أورده ردّاً على من قال: (أنا أكفر بربّ يزول عن مكانه) كما في بعض الروايات، فكيف يُجعل قول الرادّ راجعاً إلى قول المردود عليه؟! ولو كان كلام الفضيل على ما حملوه لقال: (وأنا أيضاً لا أقول بزوال الربّ ولا نزوله بذاته، وإنما أقول إن هذا فعله، أي مفعوله المفارق له، المنفصل عنه)، فتبيّن أن كلامهم من التحريف البيّن، والتلبيس المكشوف، ولا غرور، فإن من حرّف قول الله وقول رسوله ﷺ فإنه على قول من دونهما أجراً، والله المستعان.

قلب لطيف على من أوّل النزول بنزول الأمر.

ومن الطف ما ذُكر في الرد على مؤوِّلة النزول: أن بعض النفاة قال لبعض المثبتين: «ينزل أمره ورحمته»، فقال له المثبت: «فمن ينزل؟! ما عندك فوق شيء، فلا ينزل منه لا أمر، ولا رحمة، ولا غير ذلك» فُبّهت

(١) بواسطة دره تعارض العقل والنقل (٦/٢٥٠).

النافي، وكان كبيراً فيهم^(١).

فقد بين هذا المثبت للنزول أن تأويل النافي منقلب عليه، إذ لم يدفع هذا المعطل لنفي حقيقة النزول إلا نفيه لعلو الرب بذاته، فزعمه أن الذي ينزل من المكان الأعلى إلى الأسفل إنما هو أمر الله ورحمته يستلزم الإقرار بأن الله عالٍ بذاته، لتتنزل الرحمة والأمر منه، إذ الأمر أمره، والرحمة رحمته، وإلا لما كان هناك معنى لنزولهما.

وقريب من ذلك ما قاله بعض متأولي النزول، حيث اضطرب قوله بين ثلاثة تأويلات (= تحريفات)، ثم ذكر الرابع بقوله: «المراد بنزوله: نزول رحمته، وانتقاله من مقتضى صفة الجلال التي تقتضي الغضب والانتقام إلى مقتضى صفة الإكرام المقتضية للرحمة والإنعام»^(٢).

فيقال به: فمن الذي ينتقل؟ وكيف جاز له الانتقال؟ فأنت لم تنفِ النزول إلا لنفي الأفعال الاختيارية عن الله، ولم تنفها إلا لنفيك لحلول الحوادث في ذاته، والانتقال الذي ذكرته هو من الحوادث التي تنفون مثلها عن الله، فتأويلك منقلب على دليلك، راجع على قولك بالإبطال^(٣)، والله أعلم.

□ المطلب الرابع □

قلب الأدلة على المخالفين في رؤية المؤمنين لربهم تعالى.

لقد كانت مسألة رؤية الله تعالى من أشهر المسائل المطروقة في أبواب الاعتقاد، فلا يكاد يخلو مصنف في أصول الدين من ذكرها، وإفراد الأبواب

(١) شرح حديث النزول (٢٤٣)، وانظر: نفس المرجع (١٣٨).

(٢) فيض القدير للمناوي (٣١٦/٢).

(٣) ولهذا اعترف إمامهم الرازي بأن القول بحلول الحوادث لم تنفك منه أي طائفة من الطوائف، حتى الأشاعرة، كما في المطالب العالية للرازي (٧١/٢)، والأربعين في أصول الدين له (١٦٨/١).

في بيانها والاحتجاج لها، حتى صنّفت فيها المصنفات المختصّة في بيانها^(١)، وذلك لنصّ القرآن عليها، وتواتر الأحاديث فيها، وشهرة المخالفة والضلال من قبل أهل البدع والكلام فيها منذ بداية الافتراق.

والرؤية ها هنا - وإن كانت صفة مضافة للعباد - إلا أن أهل العلم قد درجوا على الكلام عليها ضمن صفات الله، لكون المرئي فيها هو الله تعالى، ولاتصال الكلام عنها ببعض الصفات الأخرى، كصفة العلوّ، ولأن القول بثبوت رؤية الله يستلزم القول بثبوت الصفات له تعالى، إذ لا يعقل وجود مرئيّ بلا صفات، ولأن أدلة النفاة في إنكارها راجعة إلى أدلتهم التي نفوا بها بقية الصفات، فرؤية الله لها تعلق بالرائي من وجه، وبالمرئي من وجه، فتوجه ذكرها ضمن الصفات.

وفيما يلي بيان معتقد أهل الحق في هذه الصفة، وبيان طرف من أدلتهم، ثم بيان مذهب المخالفين فيها وقلب ما استدلوا به على نفيها.

الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة في رؤية الله. وأدلتهم.

● المسألة الأولى: بيان مذهب أهل السنة في رؤية الله

يعتقد أهل السنة والجماعة أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة، يرونه معاينةً بأبصارهم، وينظرون إلى وجهه الكريم من العلوّ كما يشاء سبحانه، كما يرون القمر ليلة البدر، وكما يرون الشمس ليس دونها سحب^(٢)، تشبيهاً

(١) مما أفرده في (رؤية الله) من المصنفات: رؤية الله لابن النّحاس، (رؤية الله) للدارقطني، و(تثبيت رؤية الله) لأبي نعيم الأصبهاني، و(التصديق بالنظر إلى الله في الآخرة) للأجري (وهو موجود ضمن كتابه الشريعة)، و(ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري) لأبي شامة .

(٢) كما ثبت ذلك في الصحيحين من حديث أبي هريرة وغيره. انظر: صحيح البخاري (١) / (٢٧٧) ح (٧٧٣)، ومسلم (١) / (١٦٤) ح (١٨٢).

للرؤية بالرؤية، لا تشبيهاً للمرئي بالمرئي^(١).

ورؤية المؤمنين لربهم هي أفضل نعيمهم، وغاية مطلوبهم، لا يعدله شيء من النعيم، فرؤية الله «هي الغاية التي شمر إليها المُشْمَرُونَ، وتنافس فيها المتنافسون، وتسبق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون، إذا ناله أهل الجنة نسوا ما هم فيه من النعيم، وحرمانه والحجاب عنه لأهل الجحيم أشد عليهم من عذاب الجحيم، اتفق عليها الأنبياء والمرسلون، وجميع الصحابة والتابعون، وأئمة الإسلام على تتابع القرون، وأنكرها أهل البدع المارقون، والجهمية المُتَهَوِّكُونَ، والفرعونية المُعْطَلُونَ، والباطنية الذين هم من جميع الأديان منسلخون، والرافضة الذين هم بحبائل الشيطان متمسكون، ومن حبل الله منقطعون، وعلى مسبة أصحاب رسول الله عاكفون، وللجنة وأهلها محاربون، ولكل عدو لله ورسوله ودينه مسالمون، وكل هؤلاء عن ربهم محجوبون، وعن بابه مطرودون، أولئك أحزاب الضلال، وشيعة اللعين، وأعداء الرسول وحزبه»^(٢).

فالمؤمنون يرون ربهم عياناً في الآخرة، وأما في الدنيا «فإن أئمة السنة

- (١) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني - ت: د. الجديع (٢٦٤)، منهاج السنة النبوية (٣٣٢/٢)، درء تعارض العقل والنقل (٢٥٢/١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٧/٣) (١٠٧/٥، ١٧٥) (٤٨١/١١) (٢٠٠/١٨).
- (٢) حادي الأرواح لابن القيم (١٩٦)، وحول مذهب أهل السنة في رؤية الله، انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: دغش العجمي (١٨٥، ٢٥٩ - ٢٦٤)، الرد على الجهمية للدارمي (١٠٢ - ١٢٣)، نقض الدارمي على المريسي (٣٦٥/١) - (٣٦٧)، صريح السنة للطبري (٢٠)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (٤٣٧/٢ - ٥٦٢)، الشريعة للأجري (٩٧٨/٢ - ١٠٥٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (١/٣ - ٩٠)، الشرح والإبانة له (١٩٣)، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني - ت: د. الجديع (٢٦٣ - ٢٦٤)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكاني (٣/٤٥٤ - ٥١٦)، حادي الأرواح (٢٠٥ - ٢٣٩)، شرح الطحاوية (٢٠٣).

والجماعة متفقون على أن الله لا يراه أحد بعينه في الدنيا، ولم يتنازعو إلا في نبينا ﷺ خاصة^(١).

● المسألة الثانية: بياحُ أدلة أهل السنة على رؤية الله

لقد ثبتت رؤية المؤمنين لربهم بأدلة الكتاب والسنة والإجماع، كما أن إمكان الرؤية وجوازها ثابت بالعقل.

فمن أدلة الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣].

وهذه الآية من أصرح ما جاء في إثبات الرؤية، وينقطع دونها كل تحريف وتأويل.

فإن (النظر) في اللغة والشرع يأتي على ثلاثة استعمالات حسب تعديته وما يتصل به:

- فإن عُدِّيَ بنفسه، فمعناه: التَّوَقُّفُ والانتظار، كقوله تعالى: ﴿أَنْظُرُونَا نَقْيَسَ مِنْ تَوْرِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣].
- وإن عُدِّيَ بـ (في) فمعناه: التفكير والاعتبار، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].
- وأما إن عدى بـ (إلى) فمعناه المَعَايِنَةُ بالأبصار، كقوله تعالى: ﴿أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾ [الأنعام: ٩٩]، «فإذا قلت: (نظرتُ إليه) لم يكن إلا بالعين»^(٢)، فكيف إذا عُدِّيَ بـ (إلى) ثم إلى الوجه الذي هو محل البصر، فإنه يكون نصاً على رؤية

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٤٩٠)، وانظر: نفس المرجع (١/١٧٣) (٢/٢)

(٢٣٠)، الرد على الجهمية للدارمي (١٢٤)، شرح العقيدة الطحاوية (٢١٣).

(٢) قاله إمام اللغة الأزهرى، كما في: تهذيب اللغة (١٤/٢٦٦).

البصر، وصرفه عن ذلك هو من قبيل اللعب والتحريف^(١).

فَعَلِمَ بِذَلِكَ أَنَّ آيَةَ: ﴿إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [الْقِيَامَةُ: ٢٣] «يستحيل فيها تأويل النظر بانتظار الثواب^(٢)»، فإنه أضاف النظر إلى الوجوه التي هي محله، وعداه بحرف (إلى) التي إذا اتصل بها فعل (النظر) كان من نظر العين ليس إلا، وَوَصَفَ الْوَجُوهَ بِالنَّضْرَةِ التي لا تحصل إلا مع حضور ما يُتَنَعَّمُ به، لا مع التنغيص بانتظاره، ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بغير الرؤية^(٣).

(١) انظر هذا التفصيل في: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٣١)، تهذيب اللغة للأزهري (١٤/٢٦٦)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار للعلامة العمراني (٢/٦٣٩ - ٦٤٠)، حادي الأرواح (٢٠٤)، وكذلك: الإنصاف للباقلاني (٧٣)، نهاية الإقدام (٣٦٩)، غاية المرام للآمدي (١٧٤ - ١٧٥).

(٢) كما حرفها إلى ذلك الجهمية والمعتزلة، انظر: المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن مجموع كتبه ورسائله - (١/٤٨٣)، العدل والتوحيد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن نفس المجموع - (١/٥٨٧)، الرد على المشبهة ضمن رسائل الجاحظ (٤/٨)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٢٤٥)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٩٠)، تنزيه القرآن عن المطاعن (٣٨٧)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠٥)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨١)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٢٧). وكذلك: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٣٠ - ٣١)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/٧٢).

وقد أنكر هذا التحريف جمع من أهل اللغة، كمحمد بن عرفة (نفظويه)، وعلي بن سليمان (الأخفش الصغير)، وابن النحاس، والأزهري، انظر: إعراب القرآن لابن النحاس (٥/٨٤)، تهذيب اللغة للأزهري (١٤/٢٦٦).

وقد أشار الإمام الدارمي إلى أن تفسير الآية بالانتظار - على التَّنَزُّل به - لا يتعارض مع إثبات الرؤية، بل يرجع إليها، ويفسّر بها، فقال: «واحتج محتج منهم بقول مجاهد: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاطِرَةٌ﴾ [الْقِيَامَةُ: ٢٢ - ٢٣] قال: تنتظر ثواب ربها. قلنا: نعم، تنتظر ثواب ربّها، ولا ثواب أعظم من النظر إلى وجهه تبارك وتعالى». الرد على الجهمية (١٢٨).

(٣) الصواعق المرسله (١/١٩٤).

قال الحافظ ابن منده رحمته: «قال الله عز وجل: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [الْقِيَامَةُ: ٢٢ - ٢٣] أجمع أهل التأويل - كابن عباس وغيره من الصحابة، ومن التابعين محمد بن كعب وعبد الرحمن بن سابط والحسن بن أبي الحسن وعكرمة وأبو صالح وسعيد بن جبير وغيرهم - أن معناه: إلى وجه ربها ناظرة»^(١).

٢ - وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يُونُس: ٢٦].

فالحسنى هي الجنة، والزيادة: النظر إلى وجهه الكريم، كما فسرها بذلك رسول الله ﷺ.

روى مسلم في صحيحه عن ضَهَبِ بْنِ أَبِي ذَرٍّ رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إذا دخل أهلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ قال: يقول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا، أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ. قال: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فما أعطوا شيئاً أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عز وجل، ثُمَّ تلا هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يُونُس: ٢٦]»^(٢).

٣ - وقوله تعالى عن الفُجَّارِ الْمُكذِّبِينَ: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُورُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥].

ووجه الاستدلال بها أن الله قد أخبر عن هؤلاء الكفار أنهم محجوبون عن ربهم، أي عن رؤيته واستماع كلامه، فلو لم يره المؤمنون ويستمعوا كلامه لكانوا أيضاً محجوبين عنه، وبطلان ذلك لا يخفى، «فإذا كان الكافر يُحجَّب عن الله، والمؤمن يُحجَّب عن الله، فما فضل المؤمن على الكافر»^(٣)، ولذا قال الله بعد هذه الآية عن المؤمنين: ﴿عَلَى الْأَرْأْيِكِ

(١) الدرر على الجهمية لابن منده (٥٥).

(٢) أخرجه مسلم (١/١٦٣) ح (١٨١).

(٣) قاله الإمام أحمد، كما في الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٦٤).

يَنْظُرُونَ ﴿١٥﴾ [المطففين: ٢٣].

وهذا الوجه من الاستدلال قد ذكره الإمام الشافعي رحمته، فقد جاءته رقعة من الصعيد فيها: «ما تقول في قول الله عز وجل: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُورُونَ﴾ [المطففين: ١٥]»، فقال الشافعي: «لما أن حجب هؤلاء في السخط كان في هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضا»، قال الربيع^(١): فقلت: «يا أبا عبد الله، وبه تقول؟»، قال: «نعم، وبه أدين الله، ولو لم يوقن محمد بن إدريس أنه يرى الله لما عبد الله عز وجل»^(٢).

كما ذكره من قبله الإمام مالك بن أنس^(٣)، وسفيان بن ابن عيينة^(٤)، ومن بعده الإمام أحمد بن حنبل^(٥)، رحمهم الله، وغيرهم^(٦).

وأما من السنة: فقد تواترت أحاديث رؤية المؤمنين لربهم عن رسول الله

(١) هو الربيع بن سليمان ابن عبد الجبار بن كامل الإمام المحدث الفقيه الكبير أبو محمد المرادي مولاهم المصري صاحب الإمام الشافعي وناقل علمه، ولد سنة (١٧٤هـ)، وتوفي سنة (٢٧٠هـ).

انظر: طبقات الشافعية (١/٦٥)، سير أعلام النبلاء (١٢/٥٨٧).

(٢) رواه الحاكم، والطبراني في شرح السنة - ذكره عنهما ابن القيم في حادي الأرواح (٢٠١) - واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٥٠٥ - ٥٠٦)، والثعلبي في تفسيره (١٠/١٥٤)، وذكره الثعالبي في تفسيره (١٠/١٥٣)، وانظر: الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/٥٩ - ٦٠)، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر (٧٩).

(٣) انظر: تفسير القرطبي (١٩/٢٦١)، وتفسير الثعلبي (١٠/١٥٤)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/٦٤١).

(٤) انظر: حلية الأولياء (٧/٢٩٦)، تاريخ بغداد (٧/٦٥)، سير أعلام النبلاء (٨/٤٦٨).

(٥) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش المعجمي (٢٦٤)، الشريعة للأجري (٢/٩٨٦).

(٦) انظر: الشريعة للأجري (٢/٩٨٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/٦٦)، التمهيد لابن عبد البر (٧/١٥٤).

ﷺ^(١)، حيث رواه عنه بضعة وعشرون صحابياً^(٢)، ومن ذلك:

ما في الصحيحين عن جرير بن عبد الله ﷺ قال: «كنا عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة - يعني البدر - فقال: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبِّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ، فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا»^(٣).

وأما آثار السلف الصالح من الصحابة فمن بعدهم في إثبات الرؤية فأكثر من أن تحصر، فإن «الصحابة ﷺ والتابعين وجميع أهل السنة والحديث والأئمة الأربعة وأهل الاستقامة من أتباعهم متفقون على أن المؤمنين يرون وجه ربهم تعالى في الجنة»^(٤).

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٤٥٩/٣)، رسالة إلى أهل البحرين ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٨٦/٦)، حادي الأرواح (٢٠٥)، فتح الباري (٢٠٣/١) (٣٠٢/٨).

(٢) انظر هذه الأحاديث في: الرد على الجهمية للدارمي (١٠٢ - ١٢٣)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (٤٣٧/٢ - ٥٦٢)، الشريعة للأجري (٩٧٨/٢ - ١٠٥٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيبي (١/٣ - ٩٠)، رؤية الله للنحاس، جميع الكتاب، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٤٥٤/٣ - ٥١٦)، حادي الأرواح (٢٠٥ - ٢٣٩).

وبهذا يبطل ما زعمه المعتزلة الجاهلون بكتاب الله - بله سنة مصطفاه - حيث قالوا عن حديث الرؤية: «إنما روى هذا الخبر واحد أو عدد لا يعلم صحة ما روه» كما قاله القاضي عبد الجبار المعتزلي في: المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٩١) - بل إنه زعم وجوب القطع بكونه مكذوباً على النبي ﷺ، وأنه لم يقله، أو أنه قاله حكاية عن قوم! انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٦٨)، المغني له (٢٢٥/٤)، فضل الاعتزال (١٥٨)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠٧)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨٢)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٣١).

(٣) أخرجه البخاري (٢٠٣/١) ح (٥٢٩)، ومسلم (٤٣٩/١) ح (٦٣٣).

(٤) مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (١٠٠٨/٣)، وانظر في حكاية الإجماع: ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري لأبي شامة المقدسي (١٣١)، وحول دلالة العقل على إمكانية الرؤية، انظر: منهاج السنة النبوية (٣٣١/٢ - ٣٣٢).

ولشهرة نصوص الرؤية وصراحة دلالتها ذهب جماهير السلف إلى أن من جحد رؤية الله في الدار الآخرة فإنه كافرٌ، فإن كان ممن لم يبلغه الدعوة عُلِّم ذلك كمن جهل شرائع الإسلام، فإن أصر على الجحود بعد بلوغ العلم فإنه كافر^(١).

الفرع الثاني: بيان مذهب نفاة الرؤية، وذكر أدلتهم، وقلبها.

لقد اختلفت طوائف الأمة في مسألة رؤية الله إلى ثلاثة أقوال^(٢):

القول الأول: من أثبت رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، ونفى وقوعها في الدنيا.

وقال بهذا القول جماهير الأمة من الصحابة والتابعين، ومن تبعهم من أهل السنة والجماعة، وقد تقدّم بيان قولهم.

كما قال به عامة الصفاتية من المتكلمين من الماتريدي^(٣) والأشاعرة^(٤)

(١) انظر: الشريعة للأجري (٢/٩٨٠، ٩٨٦ - ٩٨٨)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت الأيوبي (٢/٣، ٥٣)، رسالة إلى أهل البحرين ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٤٨٥ - ٤٨٦، ٤٩٩ - ٥٠٠)، الصفدية (٢/١٦٤).

(٢) انظر: التبصير في الدين للطبري (٢١٣ - ٢١٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٣٣٦ - ٣٣٧) (٣/٣٩١)، حادي الأرواح (٢٤١).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية - (١٠/٣٥٠ - ٣٥١).

(٤) انظر: لمع الأدلة للجويني (١١٥).

ومتأخرو الأشاعرة - ومن شابههم من المتكلمين - قد زعموا إثبات الرؤية مع نفيهم لعلو الله الذاتي، فيما يسمونه بنفي الجهة عن الله وهذا قول باطل في النقل، مناقض لسليم العقل، فما لا جهة له - لو سلّم وجوده تنزلاً - فإنه لا يمكن أن يُرى بالعين، ولذا راحت المعتزلة يشنعون عليهم قولهم هذا (مع أن قول المعتزلة أشنع)، وتحيرت الأشاعرة في الجواب عنه، حتى ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله أن حذاق الأشاعرة قد صاروا إلى قول المعتزلة في الرؤية، «وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن، فإنهم فسّروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة» مجموع =

وغيرهم.

= الفتاوى (٨٥/١٦)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٠٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٠٩)، درء التعارض (١/ ٢٥٠)، وكذلك: الصعقة الغضبية للطوفي (٣٩٦ - ٣٩٧).
فإقرارهم بالرؤية هو كإقرار الجهمية والمعتزلة، قال شيخ الإسلام ﷺ: «وإن كان الرازي في الظاهر مُقِرّاً بالرؤية، فإن إقراره بها كإقرار المريسي وذويه بألفاظها، ثم يحرفون الكلم عن مواضعه» بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦١).
وقد ذكر ذلك من قبله العلامة العمراني اليمني، وحكى عن بعض متأخري الأشعرية قوله: «لولا الحياء من مخالفة شيوخنا لقلت: إن الرؤية العلم لا غير» الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٦٤٨).

ومما يؤيد ذلك ما قاله الغزالي في قواعد العقائد (١/ ١٧١) حيث قال: «فإن الرؤية نوع كشف وعلم إلا أنه أتم وأوضح من العلم»، وقال - مشيراً إلى هذا المعنى - في كتابه الأسنى (١١٦): «فالجَمِيلُ الحق المطلق هو الله سبحانه وتعالى فقط... ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جماله من البهجة والسرور واللذة والغبطة ما يستحق معه نعيم الجنة، وجمال الصورة المبصرة، بل لا مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة وبين جمال المعاني الباطنة المدركة بالبصائر».

وكذلك ما ذكره الأمدي ضمن كلامه على رؤية الله، حيث قال: «فنقول: الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر...» إلى أن قال: «العقل يجوز أن يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة، بل وفي غيرها زيادة كشف بذاته وبصفاته على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس» غاية المرام (١٦٦ - ١٦٧)، ثم انتهى إلى التصريح بأنه «ليس الإدراك إلّا نوعاً من العلوم يخلقه الله تعالى في البصر، وذلك لا يوجب في تعلقه بالمدرک مقابلة ولا جهة أصلاً» غاية المرام (١٦٨).

وإذا ما قارننا بين هذا الكلام وبين قول عبد الجبار المعتزلي: «فإن قال: الرؤية تجوز على الله تعالى؟ قيل له: الرؤية بالأبصار على الله تستحيل، والرؤية بالمعرفة والعلم تجوز» المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٦٠) = تبين لنا مدى المطابقة بين المذهبين، وأن قول متأخري الأشاعرة راجع على التحقيق إلى قول المعتزلة.

بل قد حكى الباقلاني قول من قال: «إنه تعالى يحدث لأوليائه حاسة سادسة غير =

القول الثاني: من أثبت الرؤية في الدنيا والآخرة.

وهذا قول غلاة الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد، وقد سبق تفصيل القول فيهم.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ومن قال من الناس: إن الأولياء أو غيرهم يرى الله بعينه في الدنيا فهو مبتدع ضال مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، لا سيّما إذا ادّعوا أنّهم أفضل من موسى عليه السلام، فإن هؤلاء

= هذه الحواس الخمس يرونها بها!! ولم ينكره بل ختم بقوله: (والله أعلم بالصواب) الإنصاف للباقلاني (٢٥١)، - مع أنه أنكر على المعتزلة وشنّع عليهم - وكأنه رأى فيه مخرجاً من التعارض الواقع في قول أصحابه.

وهذا بعينه هو مذهب ضرار بن عمر، وحفص الفرد كما في مقالات الإسلاميين للأشعري (٢١٦)، والفرق بين الفرق (٢٠١)، والتبصير للإسفرائيني (١٠٥)، والتبصير في الدين للطبري (٢١٤)، والملل والنحل للشهرستاني (٩٠/١ - ٩١).

ولهذا فقد صرح جمع من متأخري الأشاعرة والرافضة المعتزلة بأن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة لفظي (شرح العقائد العضدية بتعليق محمد عبده (٢٠٣)، أبو هريرة لشرف الدين الرافضي (٦٢)، وانظر: درء التعارض (١/٢٥٠)، بينما جنح بعض المعاصرين من الممتشعرة إلى ترجيح رأي المعتزلة في المسألة، والزام الأشاعرة إما بالتزام رأي المعتزلة ونفي الرؤية، وإما التزام رأي من سماهم مشبهة (يعني بهم أهل السنة) والتنازل عن عقيدتهم في التجريد، انظر: كتاب (الأشعري) د. غرابه (١٧٤ - ١٧٩)، مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي، لفاطمة رفعت (١٦٧ - ١٦٨).

ومع كل هذا يقال: إن مذهب هؤلاء الذين أثبتوا الرؤية ونفوا الجهة من الأشعرية وغيرهم أقرب في الشرع والعقل من قول من نفى الرؤية من المعتزلة وأضرابهم، وقد فصلّ شيخ الإسلام ذلك في منهاج السنة النبوية (٢/٣٢٩ - ٣٤٢).

وأختم هذا التعليق بقول الإمام ابن أبي العز الحنفي: «ومن قال: (يُرى لا في جهة) فليراجع عقله، فإما أن يكون مكابراً لعقله، أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال: (يُرى لا أمام الرائي، ولا خلفه، ولا عن يمينه، ولا عن يساره، ولا فوقه، ولا تحته) ردّ عليه كل من سمعه بظفرته السليمة، ولهذا ألزم المعتزلة من نفى العلو بالذات بنفي الرؤية، وقالوا: (كيف تُعقل رؤية بلا مقابلة بغير جهة)» شرح العقيدة الطحاوية (٢١١).

يستتابون، فإن تابوا وإلا قتلوا»^(١).

القول الثالث: من نفى الرؤية في الدنيا والآخرة.

وقال به الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم، وسيأتي تفصيل قولهم.

● المسألة الأولى: بياض مذهب نفاة الرؤية.

ذهب إلى نفي رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة - نفي امتناع، لا مجرد نفي وقوع - : المعتزلة، والجهمية، ومن تبعهم من الخوارج، والإمامية، والإباضية^(٢)، وعامة الزيدية، وبعض المرجئة^(٣).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥١٢/٦).

(٢) الإباضية: هي فرقة من فرق الخوارج، تنتسب إلى عبد الله بن إياض، وكان قد خرج وطائفته في أيام مروان بن محمد من سواد الكوفة فقتلوا الناس وسبوا الذرية وقتلوا الأطفال وكفروا الأمة، ومن أقوالهم: إن مخالفهم من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناحتهم جائزة وموارثهم حلال، وغنيمه أموالهم من السلاح والكرام عند الحرب حلال، وما سواه حرام، وقالوا في مرتكبي الكبائر إنهم موحدون لا مؤمنون، كما قالوا بنفي الصفات ونفي الرؤية وخلق القرآن، ولا تزال هذه الفرقة قائمة في دولة عمان، وفي شمال أفريقيا.

انظر: الملل والنحل (١/١٣٤)، التنبيه والرد (٥٢)، الموسوعة الميسرة (١/٦٢).

(٣) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: العجمي (٢٥٩ - ٢٦٤)، رؤية الله تبارك وتعالى، لابن النحاس (٢٥)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١/٢٦٥)، الفصل في الملل (٢/٣)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/٢٨٤)، فتح الباري (١٣/٤٢٦).

ومن كتب النفاة، انظر: الانتصار للخياط (٥٤ - ٥٥)، المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن مجموع كتبه ورسائله - (١/٤٧٩)، العدل والتوحيد له - ضمن نفس المجموع - (١/٥٧٨ - ٥٨٨)، الرد على المشبهة ضمن رسائل الجاحظ (٤/٩)، المغني لعبد الجبار المعتزلي (٤/٣٣ - ٢٤١)، شرح الأصول الخمسة له (٢٣٢ - ٢٧٧)، المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٩٠ - ١٩٢)، كتاب التوكل على الله للحسين العياني الزيدي - ضمن مجموع رسائله - (٢٣٩)، =

وقد كان أول من نفى رؤية الرب إمام الجهمية، الجهم بن صفوان^(١)، ثم تبعه على ذلك عامة الجهمية الغلاة والمعتزلة وغيرهم.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «فأما أهل العدل^(٢) بأسرهم، والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة، فإنهم قالوا: لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر، ولا يدرك به على وجه، لا لحجاب ومانع، ولكن لأن ذلك مستحيل»^(٣).

ويقول كذلك: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى: الرؤية»^(٤).

بل إنهم قد حكموا بكفر وإشراك من قال بالرؤية، حيث يقول أبو موسى المرदार - من شيوخ المعتزلة - : «من ذهب إلى أن الله تعالى يرى بالأبصار بلا كيف فهو كافر، وكذلك الشاك في كفره، والشاك في الشاك في كفره، إلى ما لا نهاية؛ لأنه شبهه بخلقه»^(٥).

ويقول أحمد ابن أبي دؤاد^(٦) - عندما أتى بالإمام أحمد بن حنبل

= الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (٩٩ - ١٠٨)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧٤)، يتابع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٠٩)، مشارق أنوار العقول للسالمي الإباضي (٥٨٩).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩٢/٤)، وحول نسبة هذا القول للجهم، انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: العجمي (٢٠٥)، التنبيه والرد للملطي (١١٦).

(٢) يعني بأهل العدل المعتزلة، فالعدل أحد أصولهم الخمسة.

(٣) المغني لعبد الجبار (١٣٩/٤).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٢٣٢).

(٥) الانتصار للمخياط (٥٤ - ٥٥)، وانظر: المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن

مجموع كتبه ورسائله - (٤٨١/١)، كتاب التوكل على الله للحسين العياني الزيدي -

ضمن مجموع رسائله - (٢٤٠).

(٦) هو أحمد بن أبي دؤاد بن جرير بن مالك الإباضي، أحد القضاة المشهورين =

للامتحان أمام المعتصم - : «يا أمير المؤمنين، هذا يزعم أن الله يرى في الآخرة، والعين لا تقع إلا على محدود»^(١).

وقال شيخ الرافضة (جعفر النجفي)^(٢): «ولو نسب إلى الله بعض الصفات كالرؤية حكم بارتداده»^(٣).

وقال الحر العاملي الرافضي - في ذكره لأصول الدين - : «باب: أن الله سبحانه لا تراه عين ولا يدركه بصر في الدنيا ولا في الآخرة»^(٤).

ومما سبق يتضح لنا أن مذهب القوم ليس مقتصرًا على نفي وقوع الرؤية، بل قد ذهبوا إلى نفي الإمكان أصلاً، والحكم بامتناعه، وبَيَّنَّ الأمرين فرق بين^(٥)، وهذا الأمر يلزم استحضاره عند التصدي لرد أقولهم، وقلب أدلتهم عليهم، فهم استدلوا بأدلة زعموا دلالتها على نفي إمكان الرؤية للباري جل وعلا، ولهذا فقلب تلك الأدلة عليهم يكون بأحد أمرين:

الأمر الأول: بيان أن تلك الأدلة تدل على وقوع الرؤية.

والأمر الثاني: بيان أن تلك الأدلة تدل على إمكان الرؤية، ولو لم تدل على وقوعها، وهذا ما سيتضح بإذن الله في الرد عليهم.

= من المعتزلة ورأس فتنة القول بخلق القرآن، قيل ولد بالبصرة سنة ١٦٠هـ، وتوفي ببغداد سنة ٢٤٠هـ (انظر ترجمته في ابن خلكان ١/٦٣ - ٧٥، النجوم الزاهرة ٢/٣٠٠ - ٣٠٢).

(١) مناقب الإمام أحمد بن حنبل (٣٩١).

(٢) هو جعفر بن عبد المحسن بن راضي بن محمد بن محسن بن خضر النجفي، ولد سنة (١٢٨١) وتوفي سنة (١٣٤٤ هـ)، له مؤلف في الفقه.

انظر: أعيان الشيعة (١٥ / ٤٧٧)، معجم المؤلفين (٣ / ١٤١).

(٣) كشف الغطاء - لجعفر النجفي (٤١٧).

(٤) الفصول المهمة في أصول الأئمة (١٢).

(٥) فمثلاً: ذهاب النبي ﷺ إلى مصر، هذا الأمر منفي نفي وقوع، لا نفي إمكان.

● المسألة الثانية: بياح أدلة نفاة الرؤية، وقلبها^(١).

لقد كان المعتمد الحقيقي لنفاة الرؤية هي تلك الأدلة الفلسفية الكلامية، التي ورثوها عن فلاسفة اليونان، والتي نفوا بها عامة صفات الله، كحجة التنزيه ونفي التشبيه^(٢)، ونفي الحوادث والأعراض، ونفي التجسيم^(٣)، ونفي الجهة والحد^(٤)، ونحو ذلك مما تقدم تفصيله وقلب أدلته.

ولكننا نرى المعتزلة وأتباعهم قد استدلوا على هذه المسألة بأدلة سمعية

(١) الكلام حول أدلة المخالفين في رؤية الله سينحصر في أدلة نفاة الرؤية من المعتزلة ونحوهم، دون من سواهم.

- فأما من أثبت الرؤية لله في الدنيا والآخرة من أهل الاتحاد والحلول فقد سبق تفصيل شبههم وقلبها في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود).

- وأما أدلة الأشاعرة في قولهم (بإثبات الرؤية بلا جهة) فإنها على نوعين:

١ - أدلتهم في إثبات الرؤية لله، وهم يشاركون أهل السنة - في الجملة - في استدلالاتهم، فلا داعي لإفراد الكلام فيها، كما أنهم قد شاركوا أهل السنة في كثير من الردود على نفاة الرؤية من المعتزلة ونحوهم، ولذلك تمت الإحالة إلى بعض تلك الردود في هذا المبحث.

٢ - استدلالاتهم على أن الرؤية بلا جهة، فأدلتهم على ذلك هي أدلتهم في نفي العلو الذاتي عن الله، وقد سبقت الإشارة إليها في الكلام على العلو.

(٢) انظر: الرد على المشبهة ضمن رسائل الجاحظ (٩/٤).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٤٨ - ٢٤٩)، تنزيه القرآن عن المطاعن (٣٨٧)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٤)، وكذلك: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٥٠).

(٤) انظر: أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي الزيدي، ضمن رسائل العدل والتوحيد

(١/١٠٦)، المختصر في أصول الدين لعبد الجبار - ضمن نفس المجموع (١/١٩٢)،

شرح الأصول الخمسة (٣٤٨)، كتاب التوكل على الله للحسين العياني الزيدي

- ضمن مجموع رسائله - (٢٣٩)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨٠)،

ينابيع النصيحة للحسين ابن بدر الدين الزيدي (١٢٦).

مفصلة، على خلاف طريقتهم في بقية أبواب الاعتقاد، حيث توهموا أنها شاهدة على قولهم، ومساعدة لهم على باطلهم، والحق أنها على النقيض من ذلك.

والعجب من حالهم حين نراهم يردُّون أدلة أهل السنة على الرؤية بأنها ظواهر عقلية لا تعارض حجج العقول، أو أنها أخبار آحاد لا تفيد اليقين^(١)، ثم نجدهم في المسألة نفسها قد راحوا يستدلون بأدلة نقلية غاية ما يمكن أن يتصور فيها - عند التنزُّل والتسليم - أن تدل على نفي الوقوع، ومعلوم أن نفي الوقوع لا يستلزم نفي الإمكان، وهو ما يقررونه ويقولون به، ثم نراهم أيضاً يوردون حججاً من السنة هي من مثل ما ردُّوه لأنه آحاد، بل يستدلون بما يقطع بكونه كذباً وضعيفاً^(٢).

بل العجب حين يتنزلون - وهم النازلون - ويستشهدون بكلام نقلوه عن بعض السلف كابن عباس ومجاهد وابن سيرين^(٣) والحسن البصري^(٤)

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٦٨)، المغني له (٢٢٥/٤)، فضل الاعتزال له (١٥٨)، المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٩١)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠٧)، حقائق المعرفة لأحمد ابن سليمان الزيدي (١٨٢)، يتابع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٣١).

(٢) كالحديث الذي يذكرونه بلا إسناد عن جابر مرفوعاً: «إن أحداً لا يرى ربه في الدنيا ولا في الآخرة» شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٧٠)، المغني له (٢٢٩/٤)، يتابع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٢٢).

(٣) هو محمد بن سيرين، البصري، الأنصاري بالولاء أبو بكر، التابعي الإمام في التفسير والحديث والفقه وتعبير الرؤيا، ولد لستين بقيتا من خلافة عثمان رضي الله عنه، توفي بالبصرة سنة ١١٠هـ، وهو ابن ٧٧ سنة.

انظر: طبقات ابن سعد (٧/١٩٣)، وفيات الأعيان (٤/١٨١)، سير أعلام النبلاء (٤/٦٠٦).

(٤) هو الحسن بن يسار البصري أبو سعيد، إمام أهل البصرة، الفقيه الحافظ للحديث =

وغيرهم - مما كذب عليهم، أو مما لا يدل على مقصودهم^(١) - وهم الذين ما جفت أقلامهم من القدح فيهم، وتسميتهم بالحشوية المشبهة، ومخالفة مذهبهم وإجماعهم في الاعتقاد، ولكن صاحب الهوى أعمى^(٢).

وفيما يلي بيان لأبرز ما استدلوا به، يتلوه بيان انقلابه عليهم:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

- = من سادات التابعين وفضلائهم، أحد الفصحاء والشجعان والتساك، ولد بالمدينة سنة ٢١هـ، وروى الحديث عن عدد من الصحابة، ومات بالبصرة سنة ١١٠هـ. انظر: وفيات الأعيان (٦٩/٢)، سير أعلام النبلاء (٤/٥٦٣).
- (١) انظر: المغني لعبد الجبار (٤/٢٢٨ - ٢٣٠)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٢٢ - ١٢٨)، وكذلك: الرد على الجهمية للدارمي (١٢٨).
- (٢) يقول الإمام الدارمي: «أولستم قد زعمتم أنكم لا تقبلون هذه الآثار ولا تحتجون بها، فكيف تحتجون بالآثر عن مجاهد إذ وجدتم سبيلاً إلى التعلق به لباطلكم على غير بيان، وتركتم آثار رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين إذ خالفت مذهبكم، فأما إذ أقررتم بقبول الآثار عن مجاهد فقد حكمتكم على أنفسكم بقبول آثار رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم؛ لأنكم لم تسمعوا هذا عن مجاهد، بل تأثرونه عنه بإسناد، وتأثرون بأسانيد مثلها أو أجود منها عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه والتابعين ما هو خلافه عندكم، فكيف ألزمتكم أنفسكم اتباع المشتبه من آثار مجاهد وحده وتركتم الصحيح المنصوص من آثار رسول الله ﷺ وأصحابه ونظراء مجاهد من التابعين إلا من ربية وشذوذ عن الحق».
- ثم ختم كلامه بقاعدة فائقة النفاسة لمن تدبرها، فقال: «إن الذي يريد الشذوذ عن الحق يتبع الشاذ من قول العلماء، ويتعلق بزلاتهم، والذي يؤم الحق في نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم، وينقلب مع جمهورهم، فهما آيتان بيّنتان يستدل بهما على اتباع الرجل وعلى ابتداعه». الرد على الجهمية للدارمي (١٢٨ - ١٢٩).

وقد استدلووا بهذه الآية من وجهين:

الوجه الأول: أن الإدراك - في الآية - بمعنى الرؤية البصريّة، وبما أنه قد نفي الإدراك فتكون الرؤية منتفية نفيّاً عاماً في جميع الأوقات.

قال القاضي عبد الجبار: «ومما يدل على أنه سبحانه لا يرى بالأبصار: قوله عزّ وجلّ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فنفي أن يدرك بالأبصار، وقد علمنا أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيدته رؤية البصر، وإن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحوق، [ثم مثل على ذلك، ثم قال:] وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر، ومتى قرن به زال الاحتمال عنه، فاخص بفائدة واحدة، وهي الرؤية بالبصر، فإذا صح ذلك، فيجب أن يكون: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ في باب الدلالة على أنه لا يرى، بمنزلة قوله لو قال: (لا تراه الأبصار) «(١)، فإن «إدراك البصر ورؤية البصر سواء في اللغة لا يختلفان» (٢).

وقال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: «البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبّه الله في حاسّة النظر، به تدرك المبصرات، فالمعنى: أن الأبصار لا تتعلق به، ولا تدركه؛ لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً، كالأجسام والهيئات» (٣).

الوجه الثاني: أن الله تمدح - في هذه الآية - بكونه لا يرى، وإذا

(١) المغني لعبد الجبار (٤/١٤٤ - ١٤٥)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (٢٣٢ - ٢٣٣).

(٢) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٩٠)، وانظر: الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠١ - ١٠٢)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١١٨، ١٢٠)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٤).

(٣) الكشاف للزمخشري (٢/٥١ - ٥٢).

تمدح بذلك كان إثباتُ الرؤية له نقصاً، والنقص ممتنع على الله، فامتنع إثبات الرؤية لله.

قال القاضي عبد الجبار: «ووجه دلالة الآية: هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمداحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمداحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال»^(١).

قلب الدليل الأول:

الجواب عن استدلال المعتزلة بهذه الآية على مقامين: إبطالاً وقلب.

أولاً: إبطال الدليل:

لقد زعم المعتزلة في استدلالهم السابق أن الإدراك - في الآية - هو بمعنى الرؤية البصرية، وبما أن الآية قد نفت الإدراك، فتكون الرؤية منتفية نفيًا عاماً في جميع الأوقات.

فهذا الاستدلال قائم على أن العلاقة بين (الرؤية) و (الإدراك) علاقة مترادف، وأن معناهما واحد، فنفي الإدراك مطابق لمعنى نفي الرؤية، وإثباته إثبات لها.

(١) شرح الأصول الخمسة (٢٣٣)، وانظر: المرجع السابق (٢٣٥ - ٢٣٩) - المغني لعبد الجبار (٤/١٥٠ - ١٥٦)، المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن مجموع كتبه ورسائله - (١/٤٩٣)، أحكام القرآن للجصاص (٤/١٦٩)، تفسير الرازي (١٣/١٢٧)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠١)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧١، ١٨٠)، يتابع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١١٨)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٨٧/١٦).

وعليه فإبطال استدلال المعتزلة يكون بإبطال هذا الزعم.

إذا تبين ذلك قيل: إن هذا الزعم الاعتزالي باطل لغةً وشرعاً، فقد تصافرت الأدلة على التفريق بين معنى الإدراك ومعنى الرؤية، وأن للإدراك في اللغة معنى زائداً على النظر والرؤية، فقد تحُصِّل الرؤية ولا يحصل الإدراك، وقد يحصل الإدراك - بمعناه العام - ولا تحصل الرؤية.

فمعنى الإدراك في اللغة: الإحاطة بالشيء، والوقوف على كُنْهه وكيفيته، فيحيط البصر بالشيء حتى يراه كُله، ويحويه، وهذا ما لا يتضمَّنه لفظ الرؤية الذي يدل على مطلق المُعَايَنَة، بل إن من مخلوقات الله ما يتحقَّق فيه أنه يُرى ولا يُحاط به، كالسماوات والكواكب، بل ما هو أصغر من ذلك من الجبال والبحار، والله تعالى له المثل الأعلى، فتبيَّن أن قول الله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] بمعنى أنه لا تحيط به الأبصار ولا تحويه لعظمته وجلاله، فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة، وأما الرؤية فمنفية - وقوعاً - في الدنيا^(١)، وثابتة في الآخرة^(٢).

(١) وليست ممتنعة، بل هي ممكنة، وإنما نفيت نفي وقوع لا نفي إمكان لما جاء في الصحيح مرفوعاً: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوتَ» أخرجه مسلم (٢٢٤٥/٤) ح (١٦٩)، وانظر: فتح الباري (٤٤٧/١١).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٤/١٢ - ١٥)، الشريعة للأجري (١٠٤٨/٢)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة العكبري الحنبلي - ت: الأثيبي (٧٢/٣)، تفسير البغوي (١٧٤/٣)، تفسير السمعاني (١٣٢/٢)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢/٣)، التصديق بالنظر للقاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله (٨٥/١)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدريَّة الأشرار للعلامة العمراني (٦٤٨/٢)، وانظر كذلك: التعرف لمذهب أهل التصوف (٤٣/١)، الغنية في أصول الدين (١٤٦/١) لأبي سعيد النيسابوري (٤٧٨هـ)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٠)، لمع الأدلة للجويني (١١٧/١)، المواقف للإيجي (١٧٠/٣)، تفسير القرطبي (٥٤/٧) (١٠٩/١٩)، =

وفيما يلي ذكر لبعض الآيات والآثار الشاهدة على ذلك:

١- فمن ذلك: قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَىٰ الْجَمْعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿١٦﴾ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿١٧﴾﴾ [الشعراء: ٦١ - ٦٢].

وهذه الآية قد دلت على التفريق بين معنى الرؤية والإدراك، وأن الرؤية قد تثبت مع نفي الإدراك، فالرؤية قد أثبتت في هذه الآية بقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَىٰ الْجَمْعَانَ﴾ أي: رأى بعضهم بعضاً، والإدراك قد نفي بقوله: ﴿كَلَّا﴾ في نفي قولهم: ﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾، ولا شك في أن ما نفاه الله تعالى عز وجل فهو غير الذي أثبتته، مما دل على عدم المطابقة بين المعنيين^(١).

ويدل على ذلك أن الله كان قد وعد نبيه موسى ﷺ أنهم لا يدركون، لقوله: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفُ دَرَكًا وَلَا نَخْشَىٰ ﴿٧٧﴾﴾ [طه: ٧٧]، «فإن كان الشيء قد يرى الشيء ولا يدركه، ويدركه ولا يراه، فكان معلوماً بذلك أن قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] من معنى: (لا تراه الأبصار) بمعزل، وأن معنى ذلك: لا تحيط به الأبصار؛ لأن الإحاطة به غير جائزة»^(٢).

٢- ونفي الإدراك عن الله مع ثبوت الرؤية له نظيره فيما ثبت من وصف الله بأنه يُعَلِّمُ ولا يُحَاطُ به، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفي أن يكون أحد من خلقه محيطاً بشيء

= المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - لابن عطية (٢/٣٣٠)، تفسير البضاوي (٢/٤٣٨)، تفسير الثعالبي (١/٥٤٨)، تفسير النسفي (١/٣٣٨)، تفسير الواحدي (١/٣٦٨)، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري لأبي شامة المقدسي (١٧٤ - ١٧٥)، روح المعاني للألوسي (٧/٢٤٥).

(١) انظر: تفسير الطبري (١٢/١٤ - ١٥)، وانظر: تفسير البغوي (٣/١٧٤)، تفسير

السمعاني (٢/١٣٢)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢/٣).

(٢) تفسير الطبري (١٢/١٤ - ١٥)، وانظر: تفسير البغوي (٣/١٧٤).

من علمه، «ومعنى العلم في هذا الموضع: المعلوم،.. فلم يكن في فيه عن خلقه أن يحيطوا بشيء من علمه إلا بما شاء نفي عن أن يعلموه.. فإذا لم يكن في نفي الإحاطة بالشيء علماً نفي للعلم به، كان كذلك، لم يكن في نفي إدراك الله عن البصر نفي رؤيته له. قالوا: وكما جاز أن يَعْلَم الخلقُ أشياءً ولا يحيطون بها علماً، كذلك جائز أن يروا ربهم بأبصارهم ولا يدركوه بأبصارهم»^(١).

٣- وأما دلالة السنة على ذلك، فهو بما جاء من بيان معنى الإدراك في الآية، حيث جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ - في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] - قال: «لو أن الجن والإنس والشياطين والملائكة منذ خلقوا إلى أن فنوا صَفُوا صَفًا واحداً ما أحاطوا بالله أبداً»^(٢).

وهذا الحديث - وإن كان ضعيفاً - إلا أن شيخ الإسلام قد أورده، وقال بعده: «وهذا له شواهد، مثل ما في الصحاح في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] قال ابن عباس: (ما السماوات

(١) تفسير الطبري (١٢/١٤ - ١٥)، وانظر كلام أبي جعفر النحاس القادم بعد صفحتين، وانظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية - (٤/١٩٩)، تفسير البغوي (٣/١٧٤)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٠ - ٢٥١).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤/١٣٦٣) ح (٧٧٣٦)، والعقبلي في الضعفاء (١/١٤٠)، وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (٢/١٠)، وأبو الشيخ في العظمة (١/٣٣٨ - ٣٣٩) وذكره ابن الجوزي في الموضوعات (١/٧١)، والسيوطي في اللآلئ المصنوعة (١/٢٠)، ونقل عن الذهبي قوله في تاريخه: «هذا حديث منكر لا يعرف إلا ببشر[بن عمارة]، وهو ضعيف»، وحكم عليه السيوطي بالضعف في الدر المنثور (٣/٣٣٥)، وحكم عليه الشوكاني بالوضع في الفوائد المجموعة (٣١٥)، وضعفه في تفسيره فتح القدير (٢/١٤٨).

السبع والأرضون السبع ومن فيهن في كف الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم^{(١)(٢)}.

٤- وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قال: (لا يحيط بصر أحد بالملك)^(٣)، وقال بنحوه سعيد بن المسيب^(٤)، وعطاء^(٥).

٥- وعن عكرمة عن ابن عباس -: ﴿وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾ [النجم: ١٣] قال: «إن النبي ﷺ رأى ربه عز وجل، فقال رجل عند ذلك: أليس قال الله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فقال له عكرمة: أليس ترى السماء. قال: بلى. قال فكلها ترى! ^(٦)»

٦- وعن عطية العوفي في قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّأَنَّرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣].

(١) الأثر أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (١٧/٢٤)، قال الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب - كما في إبطال التنديد لابن عتيق (ص ٣٢٠) - : «وهذا الإسناد في نقدي صحيح».

(٢) بيان تليس الجهمية (١/ ٥٥٤)، وانظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٤٨٢).

(٣) تفسير الطبري (٧/ ٢٩٩).

(٤) هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب، المخزومي القرشي، أبو محمد المدني، شيخ الإسلام، وسيد التابعين وإمامهم وأجلهم، وأحد الفقهاء السبعة جمع بين الحديث والفقه وكان قوالاً بالحق، توفي بالمدينة سنة أربع وتسعين للهجرة. انظر: طبقات ابن سعد (٥/ ١١٩)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٢١٧).

(٥) تفسير البغوي (٢/ ١٢٠).

(٦) التصديق بالنظر للقاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله، وقال: إسناده صحيح (٨٥) - (٨٦)، و: رؤية الله للدارقطني (١٨٧) رقم (٣٠٧)، والسنة لابن أبي عاصم (١/ ١٨٩) رقم (٤٣٤)، والشريعة للأجري (٢/ ١٠٤٩ - ١٠٥٠)، وقد ضعف الألباني إسناده في تخريجه لكتاب السنة لابن أبي عاصم، وانظر: حادي الأرواح (٢٠٣).

قال: «هم ينظرون إلى الله، لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره يحيط بهم، فذلك قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]»^(١).

وأما في كلام علماء اللغة، فقد قرّر أئمة العربية أن معنى النظر مغاير لمعنى الإدراك، ويبتنوا أن الإدراك يتضمن معنى الإحاطة بالبصر، والإحاطة بالحقيقة، وفي ما يلي ذكر لبعض أقوالهم:

قال الزجاج - في معنى الآية - : «أي لا يبلغ كنه حقيقته، كما تقول: أدركت كذا وكذا»^(٢).

وقال كذلك: «معنى الآية: الإحاطة بحقيقته»^(٣).

وقال أبو جعفر النحاس^(٤) رحمته الله: «فإذا كان الشيء قد يرى الشيء لا يدركه، ويدركه ولا يراه، علم أن: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، من معنى: (لا تراه الأبصار) بمعزل، وأن معنى ذلك: لا تحيط به الأبصار؛ لأن الإحاطة به غير جائزة، والمؤمنون وأهل الجنة يرون ربهم جل وعز ولا تدركه أبصارهم، بمعنى لا تحيط به، إذ كان غير جائز أن يكون يوصف الله بأن شيئاً يحيط به، ونظير جواز وصفه بأنه يرى ولا يُدرك جواز وصفه بأنه يعلم ولا يحاط به، قال تبارك وتعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا

(١) تفسير الطبري (١٢/١٤).

(٢) انظر: معاني القرآن للنحاس (٢/٤٦٧)، تفسير القرطبي (٧/٥٤)، فتح القدير للشوكاني (٢/١٤٨).

(٣) انظر: زاد المسير لابن الجوزي (٣/٩٨).

(٤) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحوي المصري، كان معروفاً بالتصنيف في علوم القرآن والأدب، من تصانيفه: إعراب القرآن وتفسير القرآن والناسخ والمنسوخ، توفي سنة (٣٣٨هـ).

انظر: الوافي بالوفيات (٧/٢٣٧)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٧٢)، كشف الظنون (١/٤٦٠).

شَاءَ ﴿البقرة: ٢٥٥﴾، ومعنى العلم هنا: المعلوم، فلم يكن في نفيه عن خلقه أن يحيطوا بشيء من علمه إلا بما شاء نفي عن أن يعلموه، وإنما هو نفي الإحاطة به، كذا ليس في نفي إدراك الله جل وعز البصر في رؤيته له نفي رؤيته له، فكما جاز أن يعلم الخلق شيئاً ولا يحيطون به علماء، كذا جاز أن يروا ربهم بأبصارهم ولا تدركه أبصارهم، إذ كان معنى الرؤية غير معنى الإدراك، ومعنى الإدراك غير معنى الرؤية؛ لأن معنى الإدراك الإحاطة^(١).

وقال الزجاج في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ ﴿الانعام: ١٠٣﴾: «أعلم عز وجل أنه يدرك الأبصار، وفي هذا الإعلام دليل أن خلقه لا يُدْرِكُونَ الأبصار، أي لا يعرفون كيف حقيقة البصر، وما الشيء الذي به صار الإنسان يبصر بعينه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه، فأعلم أن خلقاً من خلقه لا يدرك المخلوقون كنهه، ولا يحيطون بعلمه، فكيف به عز وجل، والأبصار لا تحيط به ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ ﴿المك: ١٤﴾، فأما ما جاء من الأخبار في الرؤية، وضح عن رسول الله ﷺ، فغير مدفوع، وليس في الآية دليل على دفعه؛ لأن معنى هذه الآية معنى إدراك الشيء والإحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم والحديث^(٢).

والحاصل من مفهوم الآيات والآثار السابقة أن الإدراك يعني الإحاطة بالشيء، ومعرفته على حقيقته، وأن معنى الرؤية غير معنى الإدراك، ومعنى الإدراك غير معنى الرؤية، فبينهما عموم وخصوص وجهي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «الإدراك: إما أن يراد به مطلق الرؤية، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة.

(١) إعراب القرآن للنحاس (٨٩/٥).

(٢) معاني القرآن للزجاج (٢٧٨/٢ - ٢٧٩)، وانظر: لسان العرب (٦٤/٤).

والأول باطل؛ لأنه ليس كل من رأى شيئاً يقال إنه أدركه، كما لا يقال أحاط به، كما سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فقال: «ألست ترى السماء. قال: بلى. قال: أكلها ترى. قال: لا»^(١)، ومن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال: إنه أدركها، وإنما يقال أدركها إذا أحاط بها رؤية، ونحن في هذا المقام ليس علينا بيان ذلك، وإنما ذكرنا هذا بياناً لسند المنع، بل المستدل بالآية عليه أن يبين أن الإدراك في لغة العرب مرادف للرؤية، وأن كل من رأى شيئاً يقال في لغتهم: إنه أدركه، وهذا لا سبيل إليه، كيف وبين لفظ الرؤية ولفظ الإدراك عموم وخصوص، أو اشتراك لفظي فقد تقع رؤية بلا إدراك، وقد يقع إدراك بلا رؤية، فإن الإدراك يستعمل في إدراك العلم، وإدراك القدرة، فقد يدرك الشيء بالقدرة وإن لم يشاهد، كالأعمى الذي طلب رجلاً هارباً منه فأدركه ولم يره، وقد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَكْنَا الْجَمْعَانَ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمَذْكُونٌ ﴿٦١﴾ قَالِ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾ [الشعراء: ٦١ - ٦٢]، فنفي موسى الإدراك مع إثبات الترائي، فعلم أنه قد يكون رؤية بلا إدراك، والإدراك هنا هو إدراك القدرة، أي ملحقون محاط بنا، وإذا انتفى هذا الإدراك فقد تنتفي إحاطة البصر أيضاً^(٢).

فقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] «معناه على قول الجمهور: لا تحيط به، ليس معناه لا تراه، فإن نفي الرؤية يشاركه فيه المعدوم، فليس هو صفة مدح، بخلاف كونه لا يحاط به ولا يدرك، فإن هذا يقتضي أنه من عظمته لا تدركه الأبصار، وذلك يقتضي كمالاً عظيماً تعجز معه الأبصار عن الإحاطة، فالآية دالة على إثبات رؤيته ونفي الإحاطة به، نقيض ما تظنه الجهمية من أنها دالة على نفي رؤيته»^(٣).

(١) سبق تخريجه .

(٢) منهاج السنة النبوية (٢ / ٣١٧ - ٣١٨)، وانظر: بيان تلبس الجهمية (١ / ٥٥٣).

(٣) الصفدية (١ / ٩١) وانظر: الصفدية (٢ / ٦٥)، بيان تلبس الجهمية (٢ / ١٩٧ - ٣٥٢)، =

وقال ابن القيم رحمته: «الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على الرؤية، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاهُ الْجَمْعَانِ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّآ لَمُدْرِكُونَ﴾ (٦٦) قَالَ كَلَّآ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ (٦٧) [الشعراء: ٦١ - ٦٢]، فلم ينف موسى الرؤية، ولم يريدوا بقولهم ﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ (٦٦) [الشعراء: ٦١]، إنا لمرثيون، فان موسى صلوات الله وسلامه عليه نفى إدراكهم إياهم بقوله: ﴿كَلَّآ﴾ [الشعراء: ٦٢] وأخبر الله سبحانه وتعالى أنه لا يخاف دركهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَن أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُم مَّطَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾ (٧٧) [طه: ٧٧]، فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه، فالرب تعالى يرى ولا يُدرك، كما يعلم ولا يحاط به»^(١).

وعليه فإن الشيء قد يرى الشيء ولا يدركه، وقد يدركه ولا يراه، فبين لفظ الرؤية ولفظ الإدراك عموم وخصوص، أو اشتراك لفظي، فقد تقع رؤية بلا إدراك، وقد يقع إدراك بلا رؤية.

وبما أن الإدراك غير مطابق للرؤية، فنفيه لا يلزم منه نفي الرؤية، وبهذا القدر يبطل استدلال المعتزلة من أساسه، إذ هو قائم على فرض التطابق بين اللفظين، والثابت خلافه.

ثانياً: قلب الدليل، وهو من وجهين:

الوجه الأول: إثبات أن نفي الإدراك في الآية إنما يدل على ثبوت الرؤية، لا نفيها.

= مجموع الفتاوى (٦/ ٢٨٩)، (١٦/ ٨٧ - ٨٨)، (١٧/ ١١١)، درء التعارض (١/ ٣٧٤)، وكذلك: الإنصاف للباقلاني (٢٤٩).

(١) حادي الأرواح (٢٠٢) وانظر: التبيان في أقسام القرآن - لابن القيم (ص: ١٦١)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/ ٢٠٩)، فتح الباري (١٣/ ٤٢٦)، تفسير ابن كثير (٢/ ١٦٢).

بيان ذلك: أن الآية قد دلت على نفي الإدراك، وقد تبين فيما تقدم أن الإدراك - بالنسبة للرؤية - قدر أخص، وأعلى، وأكبر، ومن المعلوم في الكلام الفصيح أن نفي القدر الأخص والأعلى والأكبر إنما يدل على ثبوت القدر الأعم الأدنى والأصغر، إذ لو كان القدر الأعم أو الأصغر منفيًا لاكتُفِيَ بنفيه عن نفي القدر الأخص والأعلى والأكبر، ليدل نفي الأصغر - بطريق الأولى - على نفي القدر الأكبر.

مثال ذلك: لو قال قائل فصيح: ليس عندي عشرة دراهم، فإن كلامه هذا يدل على أن عنده ما دون العشرة - وقد فرضنا كونه فصيحاً - إذ لو لم يكن عنده شيء لقال: ليس عندي درهم واحد - مثلاً - فيكون نفيه لوجود الدرهم دالاً بطرق الأولى على نفي العشرة.

فنفي الإدراك في هذه الآية هو نفي للقدر الأعلى والأخص، فيكون هذا النفي دالاً على إثبات القدر الأدنى والأعم، وهو الرؤية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «وإذا ثبت أن الإدراك لا يفيد إلا رؤية مخصوصة، لم يلزم من نفي الإدراك نفي مطلق الرؤية؛ لأنه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم...»

- [إلى أن قال:]- معلوم أن الله نفي إدراك الأبصار له، لم ينف إدراكه هو لنفسه، ولم ينف مطلق الرؤية، فلو كان هو في نفسه بحيث تمتنع رؤيته مطلقاً - ليس الممتنع الإحاطة دون الرؤية التي ليست بإحاطة - لم ينف هذا الخاص - وهو الإدراك من الأبصار - دون إدراكه هو، ودون رؤية الأبصار؛ لأن نفي العام يستلزم نفي الخاص، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام، بل يقتضي جواز الخاص أو إبهامه؛ لأن المدح بنفي الخاص مع كون العام منتفياً لا يحسن، كما لا يحسن أن يقال: لا يقدر بنو آدم على إفناء جميعه، أو: لا يقدر على إفناء ذاته وصفاته، فإن هذا غير مقدر لا لبني

آدم ولا لغيرهم، بل هو ممتنع في نفسه، وكذلك لا يقال: الآدميون لا يقدرون على إعدامه، أو إماتته، أو على سلب قدرته، وعلمه، ونحو هذا؛ لأن هذه الأمور ممتنعة في نفسها، لا يختص بنو آدم بنفي الاقتدار عليها، بل تخصيصهم بذلك يوهم أنه هو يقدر على ذلك، وهذا كلام باطل، فإن هذا ليس بشيء أصلاً حتى تكون رؤية الله عند النفاة هي من باب الممتنعات، مثل عدمه وموته وإحداثه ونحو ذلك، ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن أبصار العباد فقط، كما لا يحسن مدحه بأن العباد لا يُعَدِّمونه ولا يُميتونه، بل تخصيصهم بنفي إدراك أبصارهم له يقتضي أنه هو يدرك نفسه، وإذا كان كذلك، ولفظ الإدراك يقتضي الرؤية الخاصة لمن يكون في جهة، علم أن الآية دلت على أنه كذلك»^(١).

وقال كذلك: «ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية بنفي الرؤية، بل يكون ذلك دليلاً على أنه يُرَى ولا يحاط به، فإن تخصيص الإحاطة يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي، وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم، وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره»^(٢).

وقال الشيخ عبدالرحمن السعدي رحمته الله: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» [الإنعام: ١٠٣] لعظمته وجلاله وكماله، أي: لا تحيط به الأبصار، وإن كانت تراه في الآخرة، وتفرح بالنظر إلى وجهه الكريم، فنفي الإدراك لا ينفي الرؤية؛ بل يثبتها بالمفهوم، فإنه إذا نفى الإدراك الذي هو أخص أوصاف الرؤية دل على أن الرؤية ثابتة، فإنه لو أراد نفي الرؤية لقال: (لا تراه الأبصار) ونحو ذلك، فعَلِمَ أنه ليس في الآية حجة لمذهب المعطلة الذين ينفون رؤية ربهم في

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٠٦ - ٤٠٨)، وفي طبعة المجمع (٤/٤٢٥ - ٤٢٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/٥٥٤)، وانظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية - (٤/١٩٦ - ١٩٩).

الآخرة، بل فيها ما يدل على نقبض قولهم^(١).

كما قرر شيخنا ابن عثيمين رحمته الله قاعدة أصولية مهمة، حيث قال: «إن نفي الأخص فيه إثبات جواز الأعم، وإلا لزم النقص في الكلام» ثم مثل لهذه القاعدة بهذه الآية، حيث نفى الله تعالى الإدراك، فدلّ على جواز الرؤية التي هي أعمّ من الإدراك، إذ كلُّ إدراك رؤية، وليس كل رؤية إدراكاً، ولو كانت الرؤية ممتعة لنفاها صراحة^(٢).

الوجه الثاني: قلب الوجه الثاني من استدلالهم بآية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وهو قولهم: «إن الله تمدح بكونه لا يرى، فيكون إثبات الرؤية نقصاً، والنقص ممتنع على الله، فامتنع إثبات الرؤية لله». فيقال لهم:

أولاً: إن الله لم يتمدح بكونه لا يرى، بل تمدح بكونه لا تدركه الأبصار، وبين الأمرين فرق كما تقدّم قريباً.

ثانياً: ولقلب هذا الوجه من الاستدلال عليهم، فلا بد من الإشارة إلى قاعدة عظيمة من قواعد الصفات، ألا وهي: أن كل نفي نفي عن الله تعالى، فإنه يتضمن ثبوت كمال ضده؛ لأن النفي المحض (وهو الذي لا يتضمن أمراً ثبوتياً) ليس بكمال، بل ليس بشيء أصلاً، فضلاً عن أن يكون كمالاً، بل قد يقال: إنه عين النقص؛ لأنه يستلزم تشبيه الله - تعالى - بالجمادات، أو المعدومات، أو الممتنعات، والخصم بنفسه معترف بأن من الموجودات

(١) تفسير السعدي (١/٢٦٨).

(٢) شرح بلوغ المرام - الشريط الخامس عشر من كتاب النكاح الوجه الثاني، بواسطة: رسالة مقالات الجهم بن صفوان لياسر قاضي (١/٥٣٠).

ما لا تدركه الأبصار، ولا تُمدَح بذلك، فبطل أن يكون في نفي الرؤية مدحٌ، إذ إن امتداحه لنفسه فيما وقع به الاشتراك بينه وبين ما ليس بممدوح محال^(١).

ثالثاً: ومما سبق، نعلم أن نفي إدراك الأبصار لله تعالى يتضمن أمراً ثبوتياً، به يحصل كمال الإثبات والتنزيه لله تعالى، ألا وهو: أنه تعالى يُرى بالأبصار - كما دلت عليه النصوص - دون أن تدركه هذه الأبصار، أي: دون أن تحيط به.

وبذلك يكون هذا الوجه من الاستدلال دالاً على نقيض قولهم، فنحن نسلم لهم أن الله تمدح لنفسه في هذه الآية، لكننا نقلب استدلالهم بهذا التمدح - والذي زعموا دلالة على نفي الرؤية - لنجعله دالاً على إثباتها، فتمدح الله لنفسه، وتنزهه عن النقص، إنما يتم بإثبات الرؤية مع نفي الإدراك والإحاطة، لا بنفي الرؤية، والله أعلم.

قال شيخ الإسلام رحمته الله في الرسالة التدمرية: «ينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً؛ ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال، ولهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات المدح... - إلى أن قال: وكذلك قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إنما نفي الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يرى، وليس في كونه لا يرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحاً، وإنما المدح

(١) انظر: لمع الأدلة للجويني (١١٦)، غاية المرام للآمدي (١٧٧).

في كونه لا يحاط به وإن رئي، كما أنه لا يحاط به وإن علم، فكما أنه إذا علم لا يحاط به علماً، فكذلك إذا رئي لا يحاط به رؤيةً.

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحاً وصفة كمال، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية، لا على نفيها، لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف الله به نفسه^(١).

وقال كذلك - بعد بيانه للاختلاف بين معنى الرؤية ومعنى الإدراك -
 :«ومما يبين ذلك: أن الله تعالى ذكر هذه الآية [يعني: ﴿لَا تُدْرِكُهُ
 الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]] يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى، ومعلوم أن كون
 الشيء لا يُرى ليس صفة مدح؛ لأن النفي المحض لا يكون مدحاً إن لم
 يتضمن أمراً ثبوتياً، ولأن المعدوم أيضاً لا يُرى، والمعدوم لا يمدح، فعلم
 أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه، وهذا أصل مستمر، وهو أن العدم
 المحض الذي لا يتضمن ثبوتاً لا مدح فيه ولا كمال، فلا يمدح الرب نفسه
 به، بل ولا يصف نفسه به، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوت...
 وكل ما يوصف به العدم المحض فلا يكون إلا عدماً محضاً، ومعلوم أن
 العدم المحض يقال فيه: (إنه لا يرى)، فعلم أن نفي الرؤية عدم محض،
 ولا يقال في العدم المحض: (لا يدرك)، وإنما يقال هذا فيما لا يدرك
 لعظمته، لا لعدمه، وإذا كان المنفي هو الإدراك، فهو سبحانه وتعالى لا
 يحاط به رؤية، كما لا يحاط به علماً، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم
 والرؤية نفي العلم والرؤية، بل يكون ذلك دليلاً على أنه يرى ولا يحاط به،
 كما يعلم ولا يحاط به، فإن تخصيص الإحاطة بالنفي يقتضي أن مطلق

الرؤية ليس بمنفي^(١)، «فالآية دالة على إثبات رؤيته ونفي الإحاطة به، نقيض ما تظنه الجهمية من أنها دالة على نفي رؤيته»^(٢).

وقال ابن القيم رحمته في ذكره لأدلة الرؤية: «الدليل السادس: قوله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. والاستدلال بهذا أعجب، فإنه من أدلة النفاة، وقد قرر شيخنا وجه الاستدلال به أحسن تقرير وأطفه، وقال لي: أنا ألتزم أنه لا يحتاج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله. فمنها هذه الآية، وهي على جواز الرؤية أدل منها على امتناعها، فإن الله سبحانه إنما ذكرها في سياق التمدح، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، ولا يمدح به، وإنما يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إذا تضمن أمراً وجودياً... فلو كان المراد بقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ أنه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولا كمال لمشاركة المعدوم له في ذلك، فإن العدم الصرف لا يرى، ولا تدركه الأبصار، والرب جل جلاله يتعالى أن يمدح بما يشاركه فيه العدم المحض، فإذا المعنى: أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به،... فقلوه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، يدل على غاية عظمته، وأنه أكبر من كل شيء، وأنه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به.. فقلوه...: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ من أدل شيء على أنه يرى ولا يدرك»^(٣).

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣١٨ - ٣٢١)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٨٨)، بيان تليس الجهمية (١/ ٥٥٤).

(٢) الصفدية (١/ ٩١)، وانظر: الصفدية (٢/ ٦٥ - ٦٦).

(٣) حادي الأرواح (٢٠٢ - ٢٠٣)، وانظر: الصواعق المرسله (٣/ ١٠٢٠)، وانظر كذلك: التفسير الكبير للرازي (١٣/ ١٠٢)، معالم أصول الدين له (١/ ٧٨)، تفسير النسفي (١/ ٣٣٨).

ونخلص مما سبق إلى أن تَمَدَّحَ اللهُ لِنَفْسِهِ فِي آيَةِ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لا يتم إلا بإثبات الرؤية، مع نفي الإحاطة والإدراك، وأن نفي الرؤية ليس مدحاً بل هو نقص، وبهذا تكون الآية دالة على نقيض استدلال النفاة بها، وتتقلب دلالتها عليهم، وهو المطلوب، والله أعلم.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ. قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ نُنظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيكَ فَلَمَّا بَلَغَ رَجْعَهُ لَاجِبِ جَبَلِهِ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143].

وقد استدلت نفاة الرؤية بهذه الآية من وجهين:

الوجه الأول:

قالوا: إن رؤية موسى ﷺ لله تعالى في هذه الآية قد نفيت بـ (لن)، و (لن) تفيد تأييد النفي، فدل ذلك على أن رؤية الله منفية نفيً تأييد في الدنيا والآخرة.

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى (لن)؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه (لا)، وذلك أن (لا) تنفي المستقبل، تقول: (لا أفعل غداً) فإذا أكدت نفيها قلت: (لن أفعل غداً) والمعنى: أن فعله ينافي حالي، كقوله: ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج: 73]، فقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ نفي للرؤية فيما يستقبل، و: ﴿لَنْ نَرِيكَ﴾ تأكيد وبيان؛ لأن المنفي مناف لصفاته، فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله: ﴿وَلَكِنْ نُنظِرُ إِلَى الْجَبَلِ﴾ بما قبله؟ قلت: اتصل به على معنى: أن النظر إلي محال، فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر، وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به، وكيف أجعله دكاً بسبب طلبك

الرؤية، لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من علم أثره، كأنه عز وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: ﴿وَتَحِزُّ الْجِبَالُ هَذَا﴾ [٩٠] أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ [مريم: ٩٠-٩١] (١).

فهنا نص من الزمخشري على أن (لن) تفيد تأكيد النفي، وقد ذكر في كتابه: (الأنموذج) أنها تفيد تأييد النفي (٢).

وقال القاضي عبد الجبار: «وقد استدل شيوخنا - رحمهم الله تعالى - على أنه تعالى لا يرى بالأبصار بقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] الآية، وإجابته إياه بقوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي وَلَكِنْ أُنظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣] فنفي أن يراه، وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكاً، فنبه بذلك على أن رؤيته لا تقع؛ لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور في مذاهب العرب، وهو أنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التباعد، كما يقول قائلهم:

إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن الحليب
وكما قال تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، فكذلك قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي وَلَكِنْ أُنظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ثم جعله الجبل دكاً، بين به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجهه» (٣).

(١) الكشاف للزمخشري (٢/١٤٥).

(٢) نقل ذلك عنه: ابن هشام في مغني اللبيب عن كتب الأعراب (٣٧٤ ط: دار الفكر، والعلامة الزركشي في كتابه: معنى لا إله إلا الله (١/١٥٢)، وانظر: أوضح المسالك لابن هشام النحوي (٤/١٤٨)، وكذلك: تفسير الثعالبي (٢/٥٢).

(٣) المغني لعبد الجبار (٤/١٦٢)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له (٢٦٤)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨٣)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١١٦)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٧).

مما سبق، يمكننا ترتيب هذا الوجه من الاستدلال - والذي يتضح أنه نوع من القياس المنطقي - على النحو التالي:

- أ - رؤية موسى لله نفيت بـ (لن)، وهذه هي المقدمة الصغرى.
- ب - النفي بـ (لن) يفيد التأييد، وهذه هي المقدمة الكبرى.
- ج - النتيجة: رؤية موسى لله تعالى منفية على التأييد.
- د - وإذا انتفت هذه الرؤية عن موسى ﷺ - وهو الرسول المكلّم - فانتماؤها عن غيره من باب أولى.

قلب الوجه الأول:

الجواب عن هذا الدليل هو - كسابقه - على مقامين: إبطال وقلب:

أولاً: إبطال الدليل، وهو بإبطال قولهم: إن (لن) لتأييد النفي.

إن ما زعمه المعتزلة من إفادة (لن) لتأييد النفي مطلقاً هي دعوى عارية عن حجة، بل إن هذا القول - بإطلاقه - مخالف لظاهر كتاب الله، ولكلام مصطفاه ﷺ، وقد أنكره عليهم أساطين اللغة، وفيما يلي بيان ذلك:

أ- فأما مخالفة هذه الدعوى لكتاب الله:

- ١ - فقد قال تعالى عن اليهود: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ أَلْدَارُ الْأَخِرَةِ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ ﴿٩٥﴾﴾ [البقرة: ٩٤ - ٩٥]، فمع أن النفي هنا كان بـ (لن)، ومع أنه أُكِّد بـ (أبدًا)، فلم يمنع ذلك من وقوع المنفي، كما قال تعالى عن المجرمين - عموماً - : ﴿وَنَادُوا بِمَلَائِكِهِمْ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴿٧٧﴾﴾ [الزخرف: ٧٧] فعلمنا - يقيناً أن (لن) في هذه الآية لم تفد ما زعمه المعتزلة فيها في قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣].

بل قبل ذلك يُقال لهم: لو كانت (لن) تفيد التأييد، لكانت كلمة (أبدًا)

في هذه الآية تكراراً، والأصل عدم التكرار، فعلمنا بطلان زعم المعتزلة في (لن).

٢- وقال عز من قائل - في ذكر قول العذراء مريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنِ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، ولو كانت (لن) في الآية لتأييد النفي، لوقع التعارض بينها وبين كلمة (اليوم) في الآية، فإن (اليوم) محدد معين، و (لن) عند المعتزلة تنفي نفياً مؤبداً غير محدد ولا معين، فتبين بطلان قولهم فيها^(١).

٣- وقال تعالى على لسان ابن يعقوب: ﴿فَلَنِ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىَ أَبِي﴾ [يوسف: ٨٠]، ولو كانت (لن) للتأييد المطلق لما صح تحديد الفعل بعدها.

ب - وأما مخالفة هذا القول للسنة:

فقد قال ﷺ في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت»^(٢) ويقال فيه - كما سبق - من أن تحديد الفعل بعد (لن) منافٍ لما زعموا فيها من إفادتها تأييد النفي.

ج - وأما إنكار أئمة العربية لهذا القول:

- فقد قال الشيخ جمال الدين بن مالك^(٣) رحمته الله في الكافية:

(١) انظر: معنى لا إله إلا الله للزركشي ١٥٢/١

(٢) رواه مسلم، (٤/٢٢٤٥).

(٣) هو محمد بن عبدالله بن عبدالله، جمال الدين الطائي الجبائي الشافعي، الحجة في اللغة والنحو والصرف والقراءات وعللها وأشعار العرب، له تصانيف منها: الألفية في النحو، تسهيل الفوائد في النحو، الكافية الشافية، إعراب مشكل البخاري وغيرها، توفي سنة ٦٧٢هـ.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٦٧/٨)، بغية الوعاة (١/١٣٠).

ومن رأى النفي بلن مؤبداً فقلوه اردد وخلافه اعضداً^(١)
وقال العلامة ابن هشام النحوي^(٢) - حول معنى (لن) - : «ولا تقتضي
تأييد النفي ولا تأكيده، خلافاً للزمخشري، فالمنفي في الآية هو الرؤية في
الدنيا؛ لأن أبصار الخلق لا تقدر على ذلك»^(٣).

وقال كذلك: «ولا تفيد (لن) تأكيد النفي، خلافاً للزمخشري في
(كشافه)، ولا تأييده، خلافاً له في (أنموذجه)، وكلاهما دعوى بلا دليل،
قيل: ولو كانت للتأييد لم يُقَيَّدَ منفيها باليوم في: ﴿فَكُلِي وَأَشْرِي وَقَرِي عَيْنًا
فَأَمَّا تَرِينَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ
إِنْسِيًّا﴾ [مَرَم: ٢٦]، ولكان ذكر الأبد في: ﴿وَلَنْ يَسْمَوَهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥]
تكراراً، والأصل عدمه»^(٤).

ولقد استطرد الإمام ابن القيم رحمته الله في سفره النفيس (بدائع الفوائد) في
كلامه حول حرف النفي (لن)، ودلالته، وكذلك حول حرف النفي الآخر
(لا)، مبيناً أنه أدل من (لن) على النفي، وأنه عند التأمل في حرف النفي
(لا) فإنك «تجد في نهايته ألفاً يمتدُّ بها الصوت ما لم يقطعه ضيق النفس،
فأذن امتداد لفظها بامتداد معناها، و (لن) بعكس ذلك»^(٥).

(١) متن الكافية الشافية في علم العربية لابن مالك (٨٦).

(٢) هو جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري النحوي،
ولد بالقاهرة سنة (٧٠٨هـ)، ولازم العلم والعلماء، وبرز في النحو والعربية، وقد كان
شافعي المذهب ثم تحبيل آخر حياته، من كتبه: مغني اللبيب عن كتاب الأعراب،
وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، توفي سنة (٧٦١هـ).

انظر: بغية الوعاة للسيوطي (٢/٦٨)، الوفيات (٢/٢٣٤).

(٣) أوضح المسالك لابن هشام (٤/١٤٨ - ١٤٩).

(٤) مغني اللبيب عن كتب الأعراب (٣٧٤) ط: دار الفكر.

(٥) بدائع الفوائد (١/١٠٢) وانظر: «معنى لا إله إلا الله» للزركشي (١/١٥٣).

ثم قال بعد ذلك: «ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفي في (لن) وطوله في (لا) يعلم الموفق قصور المعتزلة في فهم كلام الله تعالى، حيث جعلوا (لن) تدل على النفي على الدوام، واحتجوا بقوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾، وعلمت بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام الله كما ينبغي، وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوباً عن فهم القرآن»^(١).

ثم أشار الإمام رحمته الله إلى سر التفريق بين نفي الإدراك بـ (لا)، ونفي الرؤية بـ (لن)، فقال:

«وتأمل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ كيف نفى فعل الإدراك بـ (لا) الدالة على طول النفي ودوامه، فإنه لا يدرك أبداً، وإن رآه المؤمنون فأبصارهم لا تدركه، تعالى عن أن يحيط به مخلوق، وكيف نفى الرؤية بـ (لن) فقال: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾؛ لأن النفي بها لا يتأبد، وقد كذبهم الله في قولهم بتأييد النفي بـ (لن) بقوله: ﴿وَنَادُوا بِمَلِكِكَ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَيْكُ قَالِ إِنَّكُمْ مَرْكُوتٌ﴾ [الزخرف: ٧٧] فهذا تمنُّ للموت، فلو اقتضت (لن) دوام النفي تناقض الكلام، كيف وهي مقرونة بالتأييد، بقوله: ﴿وَلَنْ يَسْتَمْتَوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] ولكن ذلك لا ينافي تمنيه في النار؛ لأن التأييد قد يراد به التأييد المقيد، والتأييد المطلق، فالمقيد كالتأييد بمدة الحياة مقيد، كقولك: (والله لا أكلمه أبداً)، والمطلق كقولك: (والله لا أكفر بربي أبداً) وإذا كان كذلك فالآية إنما اقتضت نفي تمني الموت أبد الحياة الدنيا، ولم يتعرض للآخرة أصلاً، وذلك لأنهم لحبهم الحياة، وكراحتهم للجزاء، لا يتمنون، وهذا منتف في الآخرة، فهكذا ينبغي أن يفهم كلام الله، لا كفهم المحرفين له عن مواضعه»^(٢).

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٠٣).

(٢) المرجع السابق، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٢٠٨).

فتبين بهذا أن نفي الرؤية في هذه الآية ليس للتأييد، بل هو نفي لرؤية الله في الدنيا؛ لأن أبصار الخلائق لم تعط في الدنيا القوّة التي تقدر بها على تلك الرؤية، وأما في الآخرة فإن الله يعطي الأبصار ما تقوى به على تلك الرؤية^(١).

وقبل ختم هذا المبحث نذكر أن العلماء بينوا أن (لن) وإن كان الأصل فيها أنها لا تفيد تأييد النفي، فإنها قد تفيد تأييد النفي بقرينة، كما أشار إليه ابن القيم رحمته الله في كلامه السالف.

ويما سبق، نكون قد وصلنا معهم إلى (إبطال الدليل)، إذ إنه بإبطال إفادة (لن) لتأييد النفي، لا يبقى للنفاة حجة أصلاً بهذه الآية على قولهم بامتناع الرؤية.

ثانياً: قلب الدليل.

قبل الشروع في قلب هذا الدليل، نُذَكِّر بما قد سبق بيانه من حقيقة قول المعتزلة في الرؤية، ألا وهو قولهم بامتناع الرؤية، لا مجرد نفيها نفي وقوع؛ وعليه فقلب الاستدلال عليهم يكون ببيان أن قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ يدلُّ على إمكان الرؤية، وعدم امتناعها، وهذا بحد ذاته قلب لهذا الدليل عليهم.

وهنا نعيد ذكر القاعدة التي سبق إيرادها في قلب الدليل السابق، ألا وهي:

(أن نفي القدر الأخص يدل على ثبوت القدر الأعم؛ لأنه لو كان القدر الأعم منفياً لاكتفي بنفيه عن نفي القدر الأخص، ليدخل نفي الأخص في نفي الأعم).

(١) انظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٣٢)، التمهيد لابن عبد البر (١٥٣/٧).

مثال ذلك: لو كان في جيبك حجرٌ، فقال لك إنسان: أعطني ما في جيبك لأكله، فإن الجواب الصحيح أن تقول له: إنه لا يؤكل، فهذا نفيٌ للإمكان، وإنما يصح قولك له: (إنك لن تأكله) إذا كان طعاماً ممكناً الأكل، فأردت منعه من أكله الآن لغرض ما.

بعد هذا نعود لموضوع (الرؤية) ونرتبه حسب النقاط التالية:

- عند النظر في الرؤية، نجد أن (إمكان الرؤية) قدرٌ عام، فإن الممكن شامل لما كان واقعاً، ولما كان غير واقع وهو ممكن، وبعبارة أخرى فالممكن شامل للموجود وللمعدوم.
- بينما (وقوع الرؤية، ووجودها) قدر خاص، فالموجود أحد صورتي الممكن.

وعند النظر في قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ نجد أن هذه الآية - وحتى عند التنزل والتسليم أن النفي فيها للتأييد المطلق - نجد أن النفي فيها لا يتجاوز نفي الوقوع والوجود، ولا يمكن أن نحملها على نفي الإمكان بأي وجهٍ كان من وجوه اللغة، إذ لو كان النفي فيها نفي إمكان الرؤية لكانت الآية: (إني لا أرى).

وبما أن نفي الرؤية في الآية إنما كان نفي وقوع، والوقوع قدر أخص، فإن هذا النفي يدل - حسب القاعدة السابقة - على إثبات القدر الأعم، أن رؤية الله تعالى أمر ممكن غير ممتنع، ولو كان ممتنعاً لكان قد ذكر نفي الإمكان، بأن يقول: (إني لا أرى)، ليتضمن نفي الإمكان نفي الوقوع من باب أولى، فلما لم يقل ذلك؛ تبين أن الرؤية ممكنة، وبهذا يتم المطلوب، وتكون الآية دالةً على نقيض ما ادَّعته المعتزلة فيها من قولهم بإفادتها لامتناع الرؤية، بل تكون من أوضح الأدلة على جواز الرؤية.

قال ابن القيم رحمته الله - في معرض استدلاله على ثبوت الرؤية بهذه الآية،

وذكره لأوجه الدلالة فيها - : «إنه [تعالى] أجابه [أي أجاب موسى ﷺ] بقوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولم يقل: (لا تراني)، ولا (إنني لست بمرئي) و (لا تجوز رؤيتي)، والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله، وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يرى، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار، لضعف قوة البشر فيها عن رؤيته تعالى»^(١).

بل قد يتحصل قلب هذا الدليل بقدر أعلى مما سبق، وذلك ببيان أن في الآية نوع دلالة على وقوع الرؤية، لا مجرد إمكانها، وذلك لما ذكره بعض علماء اللغة من أن عادة العرب أنها تنفي بـ (لن) ما كان مظنوناً حصوله، كما قال أبو القاسم السهيلي رحمته الله: «على أنني أقول: إن العرب إنما تنفي بـ (لن) ما كان ممكناً عند المخاطب، مظنوناً أنه سيكون، فتقول له: (لن تكون) لما ظن أن يكون، لأن (لن) فيها معنى (أن)»^(٢).

الوجه الثاني (من أوجه استدلال النفاة بهذه الآية على نفي الرؤية):

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وجه دلالة كما قال عبد الجبار الهمداني: «هو أنه علق الرؤية باستقرار الجبل، فلا يخلو: إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه، لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل؛ لأن

(١) حادي الأرواح (١/١٩٨)، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: العجمي (٢٦١)، تفسير البغوي (٢/١٩٦)، تفسير السمعاني (٢/٢١٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/٦٤٢)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧)، تفسير الجلالين (١/٢١٣)، روح المعاني - للألوسي (٩/٥٠).

(٢) نتائج الفكر في النحو، لأبي القاسم السهيلي (ص ١٣٣)، ونقله عنه ابن القيم في بدائع الفوائد (١/١٠٣).

الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل حال تحركه دالاً بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه، كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه، ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠] (١).

ويمكننا ترتيب استدلاله - الذي يمثل قياساً منطقيّاً - على النحو التالي:

ما علق على ممكن فهو ممكن، وما علق على ممتنع فهو ممتنع (ومثال الثاني بالاتفاق قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]). (وهذه هي المقدمة الكبرى).

رؤية موسى لله علقت على استقرار الجبل، والمقصود به استقرار الجبل حال تحركه، وهذا أمر ممتنع حسب رأيه؛ فتكون رؤية موسى لله علقت على أمر ممتنع (وهذه هي المقدمة الصغرى).

والنتيجة: أن رؤية موسى لله ممتنعة، فتكون رؤية الله تعالى ممتنعة.

قلب الوجه الثاني:

أولاً: نحن نسلم لهم بالمقدمة الكبرى، وهي أن ما علق على ممكن فهو ممكن، وما علق على ممتنع فهو ممتنع.

ثانياً: وأما مقدمته الصغرى، وهي أن رؤية موسى لله قد علقت على استقرار الجبل، ثم زعمه بعد ذلك بأنها علقت باستقرار الجبل حال تحركه، وادّعاؤه أن هذا أمر ممتنع، فهذه هي نقطة خلافنا معه، فإن الآية الكريمة لم يذكر فيها هذا التفصيل والتطويل، وإنما علقت فيها الرؤية على استقرار الجبل تعليقاً مطلقاً، دون النظر لتحركه أو سكونه: ﴿وَلَكِنَّ أَنْظَرَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنُنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]. ومعلوم أن استقرار الجبل

من حيث هو أمر ممكن، فالله قادر على أن يُقرّه في مكانه، وما زعمه من أن استقرار الجبل حال تحركه محال، هذا كلام مجمل يحتاج لتفصيل، فإن أريد بذلك كونه جامعاً بين وصفي الحركة والسكون في وقت واحد، فنحن نسلم بأن هذا محال، لكن ليس في الآية أي وجه للدلالة عليه، وأما إن أريد به أن يكون ساكناً مستقراً في لحظة ومتحركاً في لحظة، بأن تتبدل حاله من كونه متحركاً إلى كونه ساكناً، فهذا أمر ممكن، فقد يحصل في ذلك الوقت - وقت ذلك الجبل - الاستقرار بدل الحركة.

فالتيجة: أن الرؤية علقت على أمر ممكن، وحسب مقدمته الكبرى فإن ما عُلق على أمر ممكن فإنه ممكن، فدل ذلك على أن الرؤية ممكنة، وبهذا ينقلب هذا الوجه من الاستدلال على المعتزلة، وهو المطلوب.

قال ابن القيم في ذكره لأوجه دلالة الآية على ثبوت الرؤية: «إن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل الجبل مستقراً مكانه، وليس هذا بممتنع في مقدوره، بل هو ممكن، وقد علق به الرؤية، ولو كانت محالاً في ذاتها لم يعلقها بالممكن في ذاته، ولو كانت الرؤية محالاً لكان ذلك نظير أن يقول: إن استقر الجبل فسوف أكل وأشرب وأنام فالأمران عندكم سواء»^(١).

وقال الجرجاني في جوابه على شبهة القاضي عبد الجبار السالفة:

(١) حادي الأرواح (١٩٧)، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (١٥٣/٧ - ١٥٤)، تفسير البغوي (١٩٦/٢)، تفسير السمعاني (٢١٢/٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٦٤٢/٢ - ٦٤٣)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧)، وكذلك: الاعتقاد للبيهقي (١٢٣)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٤٧٨هـ) (١/١٤٦)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية لأبي المظفر الإسفرايني (١/١٥٧)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/٢٥٦) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/١١١)، شرح المواقف (٣/١٧٥)، تفسير أبي السعود (٣/٢٦٩)، تفسير البيضاوي (٣/٥٧)، تفسير النسفي (٢/٣٥)، روح المعاني للألوسي (٩/٤٦).

«والجواب: أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو، من غير قيد بحال السكون أو الحركة، وإلا لزم الإضمار في الكلام، وأنه - أي استقرار الجبل - من حيث هو ممكن قطعاً، إذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته - أي في زمانها - ليس بمحال، إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، ولا محذور فيه، إنما المحال هو الاستقرار مع الحركة، أي كونهما مجتمعين، لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه»^(١).

وقال التفتازاني في جوابه على هذه الشبهة: «إن الاستقرار حالة الحركة أيضاً ممكن، بأن يحصل بدل الحركة السكون؛ لأن الإمكان الذاتي لا يزول، ولهذا صح جعله دكاً، فإنه لا يقال: جعله إلّا فيما يجوز أن لا يكون كذا، وإنما المحال هو اجتماع الحركة والسكون، وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده ممكن، وبالعكس، واجتماعهما محال، وما يقال (إن الاستقرار مع الحركة محال): إن أريد الاجتماع فمسلم، لكن ليس هو المعلق عليه، وإن أريد المقيد بالمعية فممنوع، فإن قيل: قد جعلتم الأعم - وهو الإمكان الذاتي - مستلزماً للأخص - وهو الاستقبالي - قلنا: العموم والخصوص بينهما إنما هو بحسب المفهوم دون الوجود؛ لأن الممكن الذاتي ممكن أبداً. وقد يقال في الجواب: إنه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد، وهو ممكن في نفسه»^(٢).

كما أن تعليق نفي هذه الرؤية بعدم استقرار الجبل، فيه إشارة إلى علة منع الرؤية في الدنيا، ألا وهي عدم تحمل جسد موسى ﷺ لهذه الرؤية، وذلك أن الجبل مع قوته وصلابته قد اندك بعد أن تجلى رب العزة له،

(١) شرح المواقف (٣/١٨٠).

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/١١٣)، وانظر: الإنصاف للباقلاني (٧٢).

فكيف بجسد الإنسان الضعيف الذي خُلِق من ضعف، فهذه هي العلة لعدم رؤية موسى لربه في الدنيا^(١)، وليست العلة أنه تعالى لا يرى، وإلا لذكرت، ولم تكن هناك حاجة إلى تعليق الرؤية على استقرار الجبل.

وإلى هذا الرد يشير الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمته الله في رده على الجهمية، حيث قال: «فاحتج محتج منهم بقول الله تعالى لموسى: ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣] قلنا: هذا لنا عليكم لا لكم، إنما قال: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ في الدنيا؛ لأن بصر موسى من الأبصار التي كتب الله عليها الفناء في الدنيا، فلا تحتمل النظر إلى نور البقاء، فإذا كان يوم القيامة ركبت الأبصار والأسماع للبقاء، فاحتملت النظر إلى الله عز وجل بما طوقها الله، ألا ترى أنه يقول: ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولو قد شاء لاستقر الجبل ورآه موسى، ولكن سبقت منه الكلمة أن لا يراه أحد في الدنيا، فلذلك قال: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ فأما في الآخرة، فإن الله تعالى ينشئ خلقه، فيركب أسمعهم وأبصارهم للبقاء، فيراه أولياؤه جهراً كما قال رسول الله ﷺ^(٢).

وقد ذكر العلامة العمراني رحمته الله الحكم من منع موسى ﷺ من الرؤية في الدنيا، فقال:

«وإنما منعه الله إياها [أي النظر إليه] في الدنيا لِمَعَانٍ:

أحدها: أن النظر الذي في عينه خلقه الله للفناء، فلا ينظر به إلى الله الذي هو باقي ولا يفنى.

والثاني: أن الدنيا دار تكليف، فمعرفة الخلق له إنما هي عن غيب،

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٢٠٧)، منهاج السنة النبوية (٢/٣٣٣)،

حادي الأرواح (١٩٧)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧).

(٢) الرد على الجهمية للإمام الدارمي (١٢٥).

ليكون لهم الثواب...

والثالث: أن رؤية الله تعالى من أجل النعم التي أَدَّخَرها الله لأهل الجنة في الآخرة، فلم يعطها أحداً في الدنيا»^(١).

وقال أبو الحسن الأشعري: «ومما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار: قوله تعالى لموسى ﷺ: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنُنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلما كان الله تعالى قادراً على أن يجعل الجبل مستقراً؛ كان قادراً على الأمر الذي لو فعله لرآه موسى ﷺ، فدل ذلك على أن الله تعالى قادر أن يُري عباده نفسه، وأنه جازر رؤيته.

فإن قال قائل: فلم لا قلت إن قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنُنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] تبعيد الرؤية.

قيل له: لو أراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لَقَرَنَ الكلامَ بما يستحيل وقوعه، ولم يقرنه بما يجوز وقوعه، فلما قرنه باستقرار الجبل، وذلك أمر مقدور لله سبحانه وتعالى، دل ذلك على أنه جائز أن يرى الله تعالى، ألا ترى أن الخنساء لما أرادت تبعيد صلحها لمن كان حرباً لأخيها قرنت الكلامَ بأمر مستحيل، فقالت:

ولا أصالح قوماً كنتَ حربهم حتى تعود بياضاً حلقة القاري^(٢)

والله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها، وما نجده مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها، فلما قرن الرؤية بأمر مقدور جائز علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة»^(٣).

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/٦٤٢).

(٢) انظر: ديوان الخنساء (٤٦)، وفيه: (حتى تعود بياضاً جؤنة القاري) وهو الصحيح، والمقصود بالقار: الزفت الأسود.

(٣) الإبانة لأبي الحسن الأشعري (٤٣ - ٤٥).

ومع ما ذكر من قلب وجهي الاستدلال السابقين على النفاة، فثمة أوجه أخرى لقلب الدليل تضمنتها هذه الآية، وهي أوجه تدل على أن الرؤية ممكنة، أو واقعة، وفيما يلي ذكر لما تسر منها:

الوجه الثالث من قلب الدليل الثاني:

أن سؤال موسى ربه أن ينظر إليه دالٌّ أبين الدلالة على أن رؤية الله هذه جائزة غير ممتنعة، فإن أعظم الناس علماً بالله هم رسله المُصْطَفَوْنَ، وأولو العزم منهم خاصّة، ومن طريقهم عرفنا وعرف الناس ما يجوز لله وما يجب له وما يمتنع عليه، فلا يجوز شرعاً ولا عقلاً أن يظنَّ بكليم الرحمن، ورسوله الكريم عليه أن يسأله ما لا يجوز عليه، بل يسأله ما هو أبطل الباطل وأشدُّ المُحال، وأعظم الكفر - على ما يقرره النفاة - «فيا الله العجب كيف صار أتباع الصابئة والمجوس والمشركين عباد الأصنام وفروخ الجهمية والفرعونية أعلم بالله تعالى من موسى بن عمران، وبما يستحيل عليه ويجب له، وأشد تنزيهاً له منه»^(١)، «طلب المستحيل مستحيلٌ من الأنبياء، لا سيما ما يقتضي الجهل بشؤون الله تعالى»^(٢).

قال أبو الحسن الأشعري رحمته الله: «ومما يدل على أن الله تعالى يرى بالأبصار قول موسى رحمته الله: ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولا يجوز أن يكون موسى صلوات الله عليه وسلامه - وقد ألبسه الله جلابيب النبيين وعصمه بما عصم به المرسلين - قد سأل ربه ما يستحيل عليه، فإذا لم يجز ذلك على موسى رحمته الله؛ علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلاً، وأن الرؤية جائزة

(١) حادي الأرواح (١٩٧)، وانظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٢٠٧)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٦٤١/٢ - ٦٤٢)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٦ - ٢٠٧)، وكذلك: لمع الأدلة للجويني (١١٨)، الإنصاف للباقلاني (٧٢).

(٢) نقلاً عن: تفسير أبي السعود (٢٦٩/٣)، وانظر: تفسير الفيضوي (٥٧/٣).

على ربنا تعالى، ولو كانت الرؤية مستحيلة على ربنا تعالى - كما زعمت المعتزلة - ولم يعلم ذلك موسى ﷺ، وعلموه هم، لكانوا على قولهم أعلم بالله من موسى ﷺ، وهذا مما لا يدعيه مسلم^(١).

وقال الإمام ابن عبد البر رحمته الله: «ولا يشك مسلم أن موسى كان عارفاً بربه وما يجوز عليه، فلو كان عنده مستحيلاً لم يسأله ذلك، وكان بسؤاله إياه كافراً، كما لو سأله أن يتخذ شريكاً أو صاحبة»^(٢).

بل إن هؤلاء الجهمية والمعتزلة يزعمون أن من جَوَّز رؤية الله وحكم بإمكانها فقد كفر، «فيلزمهم تكفير موسى نبي الله ﷺ، وكفى بتكفيره كفراً وجهلاً»^(٣).

الوجه الرابع من قلب الدليل الثاني:

أن سؤال الرؤية والنظر لو كان مُحالاً لأنكره الله عليه، وأخبره بامتناعه، ولنهاء عنه.

ولهذا لما سأل نوح ﷺ ربه أن ينجي ابنه أنكر الله عليه هذا السؤال، وقال: ﴿قَالَ يَنْحُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَتَلَوَّنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ

(١) الإبانة للأشعري (٤١/١)، وانظر: إعراب القرآن - للنحاس (٨٩/٥)، التوحيد للماتريدي (٧٨/١)، قواعد العقائد للغزالي (١٧٠/١)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (١٤٦/١)، لمع الأدلة للجويني (١١٧/١)، شرح المقاصد في علم الكلام (١١١/٢)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية لأبي المظفر الإسفراييني (١٥٧/١)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني (٣٠٢/١)، المواقف للإيجي (١٧٥/٣)، زاد المسير - لابن الجوزي (٢٥٦/٣)، روح المعاني - للألوسي (٩/٤٦)، فتح القدير للشوكاني (٢٤٣/٢).

(٢) التمهيد لابن عبد البر (١٤٥/٧).

(٣) التمهيد لابن عبد البر (١٥٥/٧)، وانظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٣٢)، تأويل مختلف الحديث له (٢٠٧).

عِلْمٌ إِيَّيَّ أَعْطَاكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٤٧﴾ ﴿مُود: ٤٦ - ٤٧﴾.

كما أنه تعالى لم يصف نبيه موسى بالجهل بسؤاله هذا، كما وصف موسى قومه حين سأله الممتنع بقولهم: ﴿أَجْعَل لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [الأعراف: ١٣٨].

فعلم بذلك أن سؤال الممتنع يمتنع السكوت عنه وعدم إنكاره، وأن ما سكت عنه ولم ينكر من السؤال فإن ذلك أمانة جوازه، ولهذا لما سأل خليل الله إبراهيم ﷺ ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى لم ينكر عليه، ولما سأل عيسى بن مريم ﷺ ربه إنزال المائدة من السماء لم ينكر عليه سؤاله، فكان عدم الإنكار على موسى ﷺ في سؤاله الرؤية دليلاً على عدم امتناعها^(١).

الوجه الخامس من قلب الدليل الثاني:

أن الله تعالى قد تجلى للجبل بنص الآية، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ رَبُّهُ لِّلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والتَّجَلَّى في اللغة هو الظهور والانكشاف، من قولك: جلوت العروس أي أبرزتها، وجلوت السيف أي أبرزته^(٢)، «وهذا من أبين الأدلة على جواز رؤيته تبارك وتعالى، فإنه إذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب عليه، فكيف يمتنع أن يتجلى لأنبيائه ورسله وأوليائه في دار كرامته، ويريهم نفسه، فأعلم

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/٦٤٢)، تفسير السمعاني (٢/٢١٢)، حادي الأرواح (١٩٧)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٦ - ٢٠٧)، وكذلك: التوحيد - للماتريدي (١/٧٨)، زاد المسير - لابن الجوزي (٣/٢٥٦).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/٤٦٨)، تفسير القرطبي (٧/٢٧٨)، مختار الصحاح (٤٦)، لسان العرب (١٤/١٥٠).

سبحانه وتعالى موسى أن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته في هذه الدار فالبشر أضعف^(١).

الوجه السادس من قلب الدليل الثاني:

أن الله كلم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبه كلامه بغير واسطة فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه، وقد جمعت هذه الطوائف بين إنكار الأمرين^(٢).

الدليل الثالث:

مما استدل به نفاة الرؤية أن الله ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا واستعظمه، وذلك في ثلاث آيات:

- ١- قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَكُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَفَدَّ سَتْكَبْرًا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١].
- ٢- وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ نُنظَرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥].
- ٣- وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣].

قالوا: فدل هذا الزجر والاستعظام وتسمية السؤال ظلماً وعتواً وأخذهم بالصاعقة بسببه على أن المطلوب ممتنع^(٣).

(١) حادي الأرواح (١٩٧ - ١٩٨) شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧).

(٢) انظر: حادي الأرواح (١٩٨)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧).

(٣) انظر: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٩١/١)، شرح الأصول الخمسة له (٢٦٢)، الكشاف للزمخشري (١/٦١٨)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨٤)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر =

قلب الدليل الثالث:

الجواب عن استدلالهم المذكور بالإبطال والقلب:
أولاً: إبطال الدليل.

لا شك في أن هؤلاء المذكورين في الآيات قد وقع عليهم الذم، والوصف بالظلم، مما استحقوا عليه العقاب والأخذ بالصاعقة، ولا شك أنهم قد صدر منهم ما يستوجب هذا العقاب.

ولكن السؤال هنا: ما سبب هذا العقاب؟

المعتزلة قد زعموا أن هذا الذم والعقاب سببه سؤالهم الرؤية الممتنعة عندهم، وهذا الزعم دعوى عارية عن البرهان، مجردة عن سبر الأسباب المحتملة لأن يُعلّق بها الحكم، فهو تحكّم لا دليل عليه، بل هو باطل لا شك فيه، إذ لو كان صحيحاً لكان نبيّ الله وكليمه موسى ﷺ مستحقاً لهذا الذمّ والعقاب حين قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولكان جاهلاً بما يجب لله وما يمتنع عليه، بل لكان والجباً باباً من أبواب الكفر - عند هؤلاء - حين جوّز أن يكون ربه مرثياً، وهذا من أبطل الباطل وأشنع، وقد تقدم شرحه قريباً.

ولهذا فإن مما يقطع به أن سبب الذم والعقاب للمذكورين في الآيات السالفة لم يكن مجرد سؤالهم الرؤية، بل كان سببه أنهم طلبوها عناداً وتعتناً وتكذيباً وعتوّاً وإلحافاً، من جنس من سأل نبينا ممن ذكرهم الله بقوله: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ (٩٥) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ

= الدين الزيدي (١١٦ - ١١٧)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٧). وانظر كذلك: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٦٥ - ٣٦٦)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٤٩).

نَحِيلَ وَعَسَبٍ فَتَفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تَسْقُطُ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمَتَ عَلَيْنَا كَسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونُ لَكَ يَتُّ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّىٰ نُنزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ ﴿٩٣﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٣].

أو ممن ذكرهم الله بقوله: ﴿...لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُنْفِقَ إِلَيْنَا كَفْرًا أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا﴾ [الفرقان: ٧ - ٨].

فهؤلاء جميعاً قد وقع عليهم الذم بسبب ما طلبوه، ولم يكن هذا الذم لكونهم طلبوا أمراً ممتنعاً، بل إن ما طلبوه هو من الممكنات الجائزات بإجماع، بل إن منه ما هو من الواقعات، كالرقيّ إلى السماء الذي قد تحقّق لنبينا ﷺ في المعراج، وإنما توجه الذم لهم لأنهم طلبوا ما طلبوه عناداً وتكديباً لأنبيائهم، حيث علّقوا إيمانهم على تحقّق ما سأله واقترحوه، فكذلك الحال فيمن طلب رؤية الله طلب عناد واستكبار^(١).

قال أبو الحسن الأشعري: «فإن قال قائل: قد استكبر الله تعالى سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار... فيقال لهم: إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله عز وجل على طريق الإنكار لنبوة موسى ﷺ، وترك الإيمان به حتى يروا الله؛ لأنهم قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، فلما سأله الرؤية على طريق ترك الإيمان بموسى ﷺ حتى يريهم الله نفسه استعظم الله سؤالهم، من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليهم، كما استعظم سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتاباً من السماء، من غير أن يكون ذلك مستحيلاً، ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتاباً^(٢).

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٣٦٦/١)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٦٤٩/٢)، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري لأبي شامة المقدسي (١٩٥ - ١٩٦).

(٢) الإبانة عن أصول الديانة (٤٨).

وبهذا يبطل استدلال النفاة.

ثانياً: قلب الدليل، وهو من وجوه:

الوجه الأول: أن الله قد قرن طلبهم رؤيته بطلب آخر يُسَلِّمُ الخصم المعتزلي بأنه جائز غير ممتنع، وذلك كإنزال الملائكة في قوله: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةَ أَوْ نَرَى رَبَّنَا﴾ [الفرقان: ٢١].

أو إنزال الكتاب في قوله: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣].

فكان في نفس أدلتهم ما يدل على أن المطلوب غير ممتنع، بإقرار الخصم، بل بإقرار كل العقلاء، فانقلب دليلهم عليهم^(١).

الوجه الثاني: أنه لو كانت رؤية الله ممتنعة، لمنع موسى قومه من هذا السؤال، ولأنكره عليهم غاية الإنكار، كما منعهم وأنكر عليهم حين طلبوا منه أمراً ممتنعاً شرعاً، وهو أن يجعل لهم صنماً إلهاً يعبدونه من دون الله، كما ذكره الله بقوله: ﴿قَالُوا يَمْوَسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [٢٨] إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبِعُونَ مَا هُم فِيهِ وَظُلْمًا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٦﴾ [الأعراف: ١٣٨ - ١٣٩].

فأنكر عليهم حين طلبوا الممتنع، ولم يساعدهم عليه، فإن الأنبياء قد بعثوا لتقرير توحيد الله وبيان عظمته وحقه، فلا يمكن أن يسكتوا عن بيان الحق، أو إنكار الباطل، فلما لم يحصل من موسى ﷺ إنكار لقومه في ذلك دلٌّ على عدم امتناعه^(٢).

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني (٢٥٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/٦٥٠)، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري لأبي شامة المقدسي (١٩٦).

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني (٢٤٣ - ٢٤٤)، رؤية الله - د أحمد الحمد (٥١ - ٥٢).

ويشهد لهذا أن الصحابة لمأ سألوا النبي ﷺ: «هل نرى ربنا يوم القيامة» قال: «نعم، لا تضارون في رؤيته»^(١)، «فلم يعبهم الله ولا رسوله بسؤالهم عن ذلك، بل حسنه لهم، وبشرهم بها بشرى جميلة»^(٢).

الوجه الثالث: أن الآيات التي استدلووا بها قد تضمنت ما يدل على ثبوت رؤية الله تعالى، وذلك في قوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ [الفرقان: ٢١]، فذم الله هؤلاء بأنهم لا يرجون لقاء الله، مما دل على مدح الذين يرجون لقاءه تعالى، وقد أجمع أهل اللسان على أن اللقاء متى نُسب إلى الحيي السليم من العمى والمانع اقتضى المعاينة والرؤية^(٣).

ولهذا كانت الآيات الدالة على لقاء الله تعالى من أدلة أهل السنة على ثبوت رؤيته تعالى، وذلك كقوله: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠].

وقوله: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [العنكبوت: ٥].

وقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

وقوله - ذاماً أهل الكفر - : ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ﴾ [فصلت: ٥٤].

وقوله: ﴿تَجِيئَتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤].

قال إمام اللغة: أبو العباس، أحمد بن يحيى، الملقب بثعلب في قوله

(١) تقدم تخريجه، وهو في الصحيحين.

(٢) نقض الدارمي على المريسي (٣٦٧/١).

(٣) حادي الأرواح (١٩٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٧٤/٦، ٤٨٩)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٥٦٩/٢) وكذلك: الاعتقاد للبيهقي (١٢٣)، التبصير في الدين للإسفرائيني (١٥٧)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري (١٤٥).

تعالى: ﴿يَجِيئُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] «أجمع أهل اللغة على أن اللقاء ها هنا لا يكون إلا معانيةً ونظراً بالأبصار»^(١).

وقال الإمام الأجرى^(٢): «واعلم - رحمك الله - أن عند أهل العلم باللغة أن اللقاء ها هنا لا يكون إلا مُعَانِيَةً، سيراهم الله تعالى ويرونه، ويسلم عليهم، ويكلمهم ويكلمونه»^(٣).



(١) رواه ابن بطة بإسناده كما في: الإبانة الكبرى - ت: الأيوبى (٣/٦٢، ٧٥)، وصححه ابن القيم كما في حادي الأرواح (٢٣٩)، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار للعلامة العمراني (٢/٦٤٤ - ٦٤٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٨٩/٦).

(٢) هو محمد بن الحسين بن عبدالله، أبو بكر البغدادي الأجرى، الإمام، المحدث، وله تصانيف منها الشريعة، الرؤية، الغرباء، توفي بمكة في المحرم سنة ٣٦٠هـ انظر: تاريخ بغداد (٢/٢٤٣)، سير أعلام النبلاء (١٦/١٣٣).

(٣) الشريعة للأجرى (٢/٩٨١)، التصديق بالنظر له (٢٩). وحول تفصيل القول في لقاء الله، انظر: (سؤال في ماهية لقاء الله) ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٤٨٤ - ٤٦١).

الباب الرابع

قلب الألقاب التي أطلقها المبتدعة
على أنفسهم، أو على أهل السنة.

وفيه فصلان:

- **الفصل الأول:** قلب الألقاب الذم التي أطلقها المبتدعة على أهل السنة، وبيان أنهم هم الأحق بها.
- **الفصل الثاني:** قلب الألقاب المدح التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم.

قلب ألقاب الذم التي أطلقها المبتدعة
على أهل السنة، وبيان أنهم هم الأحق بها.

وفيه خمسة مباحث:

- ◆ المبحث الأول: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الممثلة،
والمشبهة).
- ◆ المبحث الثاني: قلب تسميتهم أهل السنة
بـ (المجسمة).
- ◆ المبحث الثالث: قلب تسميتهم أهل السنة
بـ (الحشوية).
- ◆ المبحث الرابع: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابته)
أو (الغناء) و (الغثراء).
- ◆ المبحث الخامس: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلة) أو
(العامة).

المبحث الأول

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الممثلة، والمشبهة).

● المسألة الأولى: حكاية تسميتهم أهل السنة بالمشبهة والممثلة.

لقد كان لقب (الممثلة) و (المشبهة) من أشهر الألقاب التي تتابع أهل البدع على نُبِز أهل السنة والحديث بها، فقد زعم هؤلاء المُبطلون - أولاً - أن إثبات السلف للصفات التي أثبتها الله لنفسه تشبيه وتمثيل، ثم زعموا - ثانياً - أن أئمة السلف هم أهل تشبيه وتمثيل، وهكذا أطلقوا ألسنتهم بهذا اللقب الباطل، وذلك الإفك المبين، وتتابعوا على استخدامه على مرّ القرون، فما يكاد يخلو كتاب اعتزالي أو أشعريّ من تعريض بهذا المصطلح، ولمز لأهل الحق به، بل لا يتورع هؤلاء عن تسمية أئمة السنة بأعيانهم - ممن شهدت لهم الأمة كلها بالفضل والإمامة - بالمشبهة، زوراً وبهتاناً، وظلماً وعدواناً، «حتى إن جُلَّ المعتزلة تدخل عامة الأئمة - مثل مالك وأصحابه، والثوري وأصحابه، والأوزاعيّ وأصحابه، والشافعيّ وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، وغيرهم - في قسم المشبهة»^(١).

(١) الحموية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١٠/٥)، وانظر: شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (١٩٩)، وانظر مثلاً على ذلك فيما ذكره ابن الوزير عن السيد من الزيدية، حيث نقل عنه أنه قال: «إن التشبيه مستفيض عن أحمد بن حنبل» ورد عليه ابن الوزير رحمته رداً مستوفياً، كما في العواصم والقواصم (٣/٣٠٠ - ٣٠٩)، وانظر أمثلة أخرى من نيزهم لأئمة السنة بالتشبيه في: فرق الشيعة للنوبختي الرافضي (٧)، والمنية والأمل شرح الملل والنحل لابن المرزبي المعزلي (١١٤)، وكذلك: تاريخ الإسلام للذهبي (٩٥/٢٧)، سير أعلام النبلاء (٥١٢/١٦)، لسان الميزان لابن حجر (٤١٣/١).

وقد كان من أول من حكي عنه إطلاق هذا اللقب على أهل السنة: إمام الجهمية وقائدهم: الجهم بن صفوان، وقد نقل ذلك عنه إمام أهل السنة: أحمد بن حنبل رحمته الله، حيث قال عن الجهم: «تأول القرآن على غير تأويله، وكذّب بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه، أو حدّث به عنه رسوله صلى الله عليه وسلم كان كافراً، وكان من المشبهة»^(١)، وقد تبعه على ذلك بشر المريسي، فيما حكاه الدارمي عنه^(٢)، ثم تابعت عليه عامة طوائف المعطلة، من جهمية ومعتزلة وزيدية وأشعرية وماتريدية وغيرهم.

بل إن هؤلاء لم يتورعوا عن وصف صفوة أنبياء الله ورسله بالتشبيه، حيث قال ثمامة بن الأشرس^(٣) - من رؤساء الجهمية - : «ثلاثة من الأنبياء مشبهة: موسى حيث قال: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وعيسى حيث قال: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، ومحمد: حيث قال: «ينزل ربنا»^(٤).

ولقد بلغ استخدام الجهمية لهذا اللقب من الشهرة أن صار أمانة يعرف بها المنتسب إليهم، وعلامة من علامات منهجهم، مما جعل جمعاً من أئمة السلف يحكمون على من استخدم لقب التشبيه بأنه جهمي.

فهذا الإمام عبد الله بن المبارك رحمته الله يقول: «من قال لك: يا مشبه،

(١) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٠٦).

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١٤٨/١، ٣٦٠).

(٣) هو أبو معن ثمامة بن أشرس النميري، وكان من مواليهم، وهو زعيم القدرية أيام المأمون والمعتصم والواثق، وقيل إنه هو الذي أغوى المأمون بان دعاه إلى الاعتزال، كان رئيس فرقة الثمامية من المعتزلة توفي سنة ٢١٣هـ.

انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (٢٧٢)، سير أعلام النبلاء (١٠/٢٠٣).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١١/٥)، وكذا: أقاويل الثقات (٧٠، ٢٣٩).

فاعلم أنه جهمي^(١).

وقال الإمام أبو حاتم الرازي^(٢) رحمته الله: «علامة الجهمية: تسميتهم أهل السنة مشبهة»^(٣).

وقال الإمام علي بن المديني^(٤) رحمته الله: «من قال: (فلان مُشَبَّهٌ) علمنا أنه جهمي»^(٥)، وبنحوه قال الإمام إسحاق بن راهويه^(٦).

وقال الإمام البربهاري رحمته الله: «إذا سمعت الرجل يقول: (فلان مُشَبَّهٌ) أو: (فلانٌ يَتَكَلَّمُ بالتشبيه) فاعلم أنه جهمي»^(٧).

بل إن الإمام أبا عثمان الصابوني رحمته الله جعل هذا اللمز أظهر علامات أهل البدع، فقال: «وعلامات البدع على أهلها ظاهرة بادية، وأظهر آياتهم وعلاماتهم: شدة معاداتهم لحملة أخبار النبي ﷺ، واحتقارهم لهم،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٩٣/٥).

(٢) هو محمد بن إدريس بن المنذر بن مهران الحنظلي، أبو حاتم الرازي، الإمام الحافظ للحديث، من أقران البخاري ومسلم، ولد في الري سنة ١٩٥هـ، وإليها نسب، وكان المرجع في معرفة رجال الحديث، توفي ببغداد سنة ٢٧٧هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (٢٨٤/١)، طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٧/٢).

(٣) أخرجه الصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٣٠٥)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١٧٩/١).

(٤) هو علي بن عبدالله بن جعفر بن نجيح، السعدي مولاهم، أبو الحسن المديني البصري، أحد الأئمة في حفظ الحديث والسنة، ومعرفة العلل والرجال، ولد بالبصرة سنة ١٦١هـ قال البخاري: ما استصغرت نفسي عند أحد قط إلا عند علي بن المديني، توفي بسامراء سنة ٢٣٤هـ.

انظر: طبقات الحنابلة (٢٢٥/١)، سير أعلام النبلاء (٤١/١١).

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١٤٧/١).

(٦) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لللالكائي (٥٣٢/٣) رقم (٩٣٨).

(٧) شرح السنة للبربهاري (٥٢).

وتسميتهم إياهم: حشوية، وجهلة، وظاهرية، ومشبهة، اعتقاداً منهم في أخبار رسول الله ﷺ أنها بمعزل من العلم، وأن العلم ما يلقىه الشيطان إليهم من نتائج عقولهم الفاسدة، ووساوس صدورهم المظلمة، وهو اجس قلوبهم الخالية عن الخير العاطلة وحججهم - بل شبههم - الداخضة الباطلة ﴿وَمَنْ يُؤْنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج: ١٨] (١).

ويقول الإمام ابن عبد البر رحمته الله: «أهل السنة مُجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يُكَيِّفُونَ شيئاً من ذلك، ولا يَحُدُّونَ فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مُشَبَّهٌ، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود» (٢).

وقال الإمام ابن خزيمة رحمته الله: «وزعمت الجهمية عليهم لعائن الله أن أهل السنة ومتبعي الآثار - القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم، المثبتين لله عز وجل من صفاته ما وصف الله به نفسه في محكم تنزيله المثبت بين الدفتين، وعلى لسان نبيه المصطفى بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه = مشبهة؛ جهلاً منهم بكتاب ربنا، وسنة نبينا، وقلة معرفتهم بلغة العرب الذين بلغتهم خوطبنا» (٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله - في كلامه عن نفي الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم - : «وهم من أكثر الطوائف لهجاً بهذا الاسم [يعني: (المشبهة)] وذم أصحابه، ولهذا كان السلف إذا رأوا الرجل يكثر من ذم المشبهة عرفوا أنه جَهْمِيٌّ مُعْطَلٌ؛ لعلمهم بأن هذا الاسم قد

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٩٩).

(٢) التمهيد لابن عبد البر (٧/١٤٥).

(٣) انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/٥٣).

أدخلت الجهمية فيه كل من آمن بأسماء الله تعالى وصفاته»^(١).

فهذا كلام أئمة السنة - على اختلاف أعصارهم وتباعد أمصارهم - في حكاية ما سار عليه المتجهمه عبر القرون من رمي أهل الحق بهذه الفرية المكذوبة، وعلى هذا فليس بمستغرب أن نرى أذئاب هؤلاء في الأزمان المتأخرة قد تبعوا خطأ أسلافهم، وورثوا طريقتهم، فما فتوا يرمون أئمة السنة بلقب المشبهة، فبئس الوارث والموروث^(٢)، وما حالهم إلا كحال المشركين الذين قال الله فيهم: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْا بِهِمْ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَآغُوتٌ ﴿٥٣﴾﴾ [الذاريات: ٥٢ - ٥٣].

ولقد كشف عن هذه المشابهة الإمام الصابوني رحمته الله فقال: «أنا رأيت أهل البدع في هذه الأسماء التي لقبوا بها أهل السنة سلكوا معهم مسالك المشركين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنهم اقتسموا القول فيه: فسماه بعضهم ساحراً، وبعضهم كاهناً، وبعضهم شاعراً، وبعضهم مجنوناً، وبعضهم مفتوناً، وبعضهم مفترياً مُخْتَلِقاً كَذَاباً، وكان النبي صلى الله عليه وسلم من تلك المعائب بعيداً بريئاً، ولم يكن إلا رسولاً مصطفى نبياً، قال الله عز وجل: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٤٨].

كذلك المبتدعة - خذلهم الله - اقتسموا القول في حملة أخباره، ونقله آثاره، ورواة أحاديثه، المقتدين بستته، فسامهم بعضهم: حشوية، وبعضهم مشبهة، وبعضهم: نابته، وبعضهم: ناصبة، وبعضهم جبرية، وأصحاب الحديث عصامة من هذه المعائب برية، نقية زكية تقية، وليسوا إلا أهل السنة الْمُضِيَّة، والسيرة المرضية، والسبل السوية، والحجج البالغة القوية، قد

(١) بيان تلييس الجهمية (١/١٠٥).

(٢) انظر مثلاً على ذلك فيما ذكره الخليلي الإباضي في: الحق الدامغ (١٢)، حيث جعل المشبتين لرؤية الله مشبهة.

وفقههم الله جل جلاله لاتباع كتابه ووحيه وخطابه، والافتداء برسوله في أخباره التي أمر فيها أمته بالمعروف من القول والعمل، وزجرهم عن المنكر فيها، وأعانهم على التمسك بسيرته، والاهتداء بملازمة سنّته، وشرح صدورهم لمحبهته، ومحبة أئمة شريعته، وعلماء أمته، ومن أحب قوماً فهو منهم، بحكم قول رسول الله ﷺ: «المرء مع من أحب»^(١)،^(٢).

ومما يشار إليه ها هنا أن كلام الأئمة السابق ليس إنكاراً منهم لوجود من يتحلل التشبيه مذهباً، والتمثيل طريقاً، فإن هؤلاء الأئمة قد حذروا من المشبهة في كلام لهم مشهور، بل حكموا بكفرهم وخروجهم عن الدين، وإنما المقصود هنا إنكارهم على من جعل هذا اللقب مقولاً على أئمة السنة والحديث، وجمّعهم في خندق واحد مع أئمة التجسيم من غلاة الرافضة ومن شابههم، وهذا ما بينه الإمام ابن البنا الحنبلي - في كلام له ماتع، أنقله على طوله لنفاسته - حيث قال: «فصل»: وأما المشبهة والمجسمة فهم الذين يجعلون صفات الله عز وجل مثل صفات المخلوقين، وهم كفار.

قال الإمام أبو عبد الله - أحمد بن حنبل - ﷺ: (المشبهة تقول: بصرٌ كبصري، ويدٌ كيدي، ومن قال هذا فقد شبه الله تعالى بخلقه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]).

وبهم ووجد المبتدع الملحد طريقاً على أهل السنة وأصحاب الحديث، فأضاف إليهم التشبيه والتجسيم، وهذا كذب وبهتان، وإفك وطغيان، ما أنزل الله به من سلطان، قد نزه الله سبحانه حملة القرآن وآثار الرسول ﷺ -

(١) أخرجه البخاري (٢٢٨٣/٥) ح (٥٨١٦)، ومسلم (٢٠٣٤/٤) ح (٦٢٤٠) من حديث ابن مسعود مرفوعاً.

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (٣٠٦)، وانظر للأهمية: بيان تلبس الجهمية (١٣٤/٢ - ١٣٦).

الذين هم سرج العباد، ونور البلاد - عن مثل هذه المقالة العوراء، والجهالة العمياء، بل يضح عند العقلاء، ويصحُّ عند العلماء أنها من أباطيل الملحدة حين ضاق بهم المخرج، ولم يضح لهم المنهج، ورأوا ما أبدى الله على ألسنتهم من عوراتهم الشنيعة، وجهالاتهم الفظيعة ما خالفوا به الكتاب والسنة وإجماع الأمة، أرادوا أن يُمَوِّهوا على العوام، ويوهموا بزخرف الكلام ما نزه الله عنه كل إمام يُقْتَدَى به في الإسلام، ويُهْتَدَى بقوله في الحلال والحرام.

أترى يظن مسلمٌ أن ما تخرصوه يدنس مثل مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والشافعي، وأحمد ابن حنبل، وغيرهم من السادات أولي العبادات والمجاهدات؟! هيهات، خاب والله ما رجوه، وبطل ما أمَلوه، بل ما ذكره الأئمة في غلاتهم وغواتهم أليق، وإليهم أسبق... إلى آخر كلامه ﷺ^(١).

ولقد بلغ الحال بأئمة المعطلة أن صنفوا كتباً في نفي التشبيه وذم المشبهة، وقصدوا بها من أثبت صفات الله أو بعضها، وذلك ككتاب: (كفر المشبهة) لبشر المريسي^(٢)، وكتاب: (الرد على المشبهة) للجاحظ المعتزلي^(٣)، وكتاب: (المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة) للقاسم الرسي الزيدي المعتزلي^(٤)، وكتاب: (الرد على أهل الزيغ من المشبهين)

(١) المختار في أصول السنة لابن البنا الحنبلي (٩٢)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١) (١٠٤).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠١/١٠).

(٣) طبع ضمن رسائل الجاحظ (٣/٤ - ١٣)، وغالبه في نفي رؤية المؤمنين لربهم.

(٤) طبع مستقلاً بتحقيق: (إمام حنفي)، وطبع ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي (٤٤٣/١ - ٤٩٦).

والقاسم الرسي هو: أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي الزيدي، ولد سنة (١٦٩هـ)، من دعاة الزيدية ومشائخها و(تُوَّارها)، دعا لنفسه بأمره الدعوة العلوية بعد وفاة أخيه (ابن طباطبا) في سنة (٢٢٠هـ)، وذلك في مصر، فجد الخليفة المأمون =

ليحيى بن الحسين الزيدي المعتزلي، وكتاب: (التوكل على الله ذي الجلال، والرد على المشبهة الضلال)، للحسين بن القاسم العياني الزيدي المعتزلي^(١)، وكذا: (دفع شبهة من شبه وتمرد)^(٢).

هذا بعض ما أفردوه من المؤلفات في ذم المثبته بلقب التشبيه، وأما تتبع أحاد أقوالهم فهو مما يطول ذكره، ويصعب حصره، ويضيق المقام عن تقصّيه^(٣)، وهم لم يريدوا بذلك إلا القدح فيما أثبتته الأئمة مما قاله الله في

= في طلبه والبحث عنه، فخرج القاسم إلى الحجاز، ثم إلى اليمن، ونشر دعوته، ولكن جيوش العباسيين طاردته، فاستقر بجبل قرب المدينة يسمى (جبل الرس)، وإليه نسب، وفيه عاش حتى مات سنة (٢٤٦هـ). من تصانيفه: الدليل الكبير والعدل والتوحيد والرد على المجبرة.

انظر: مقدمة التحقيق لمجموعة كتب ورسائل القاسم الرسي لعبد الكريم الجديان، ومقدمة تحقيق كتابه: نقد المسلمين للثنوية والمجوس لإمام حنفي.

(١) طبع ضمن مجموع كتبه ورسائله (٢٣٨ - ٢٤٥).

(٢) لأبي بكر بن محمد الحصني الأشعري.

(٣) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار (١٥٦) حيث نقل عن أبي علي

الجبائي قوله: «ثم حدث بعد ذلك قول من أنكروا خلق القرآن من المشبهة»، وانظر

كذلك من كتب المعتزلة: كتاب العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد

للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/١٥٥، ١٥٦)، رسالة في خلق

القرآن ضمن رسائل الجاحظ (١/٢٢١)، ورسالة في الرد على المشبهة له ضمن نفس

الرسائل (٤/٥ - ١٢)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (١٢٤)، فضل

الاعتزال وطبقات المعتزلة له (١٥٦، ١٨٧، ١٩٦)، تنزيه القرآن عن المطاعن له

(١١٦، ٢٣٦)، الكشف للزمخشري (٢/٣٢٦) (٤/٥٨٥).

ومن كتب الأشاعرة والماتريدية: الشامل للجويني (٥١١، ٥١٢، ٥٥١)، الملل والنحل

للسهرستاني (١/٩٣)، نهاية الإقدام له (١٠٣ - ١٠٤)، الغنية في أصول الدين للمتولي

الماتريدي (٧٣)، ملحة الاعتقاد للعز بن عبد السلام (٣٩)، التفسير الكبير للرازي (١/

١٢٣ (١٥١/٧) (٦١/٨) (٦٣/٩) (٨١/١١) (١٤٤/١٢) (١٦١) (٧٢/١٥) (٩٠

(١١٤/١٦) (٣٧/٢٠) (٤٩/٢١) (٦٣، ١١٤، ٢١٦) (٦/٢٢) (٨٢/٢٣) (٢٤/٢١٦) =

كتابه، وشهد له رسوله ﷺ، وأجمع عليه أئمة الصحابة والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين من صفات رب العالمين، فالقدح بهؤلاء لأجل عقيدتهم إنما يرجع إلى القدح في منزل الشريعة، والنبي الكريم الذي بلغها ﷺ، والصحابة العدول الذين نقلوها وقرروها، وكما قال الإمام الدارمي رحمه الله في نقضه على المريسي: «فإن كنا مُشَبَّهةً عندك أن وَحَدَّنَا اللهُ إِلَهَا واحداً بصفات أخذناها عنه، وعن كتابه، فوصفناه بما وصف به نفسه في كتابه، فالله في دعواكم أول المشبهين بنفسه، ثم رسوله الذي أنبأنا ذلك عنه، فلا تظلموا أنفسكم، ولا تكابروا العلم إذ جهلتموه، فإن التسمية في التشبيه بعيدة»^(١).

والعجب من حال هؤلاء أن العَماية قد طغت على أبصارهم، وغَطَّتْ على قلوبهم، فصاروا يخبطون بهذا اللقب خبط عشواء، فلم يقتصر إطلاقهم لهذا اللقب على أهل الحديث، بل إنك لتراهم يستعملونه في حق كل من خالفهم، أو أثبت شيئاً لم تنعم عقولهم بإثباته، فالمتفلسف يجعل المعتزلي مشبهاً، والمعتزلي يجعل الكلابي والأشعري ممثلاً، بل إن منهم من يرمي غيره من أهل طائفته بهذا اللقب، فمتأخرو الأشاعرة - من مثل الرازي وزمرته - يجعلون متقدميهم ممن أثبت الوجه واليدين مشبهاً، فليت شعري من السالم من التشبيه في نظرهم^(٢).

= (٢٦/١٣٢، ٢١٦) (٢٧/٣٧، ٥٦ - ٥٧، ١١٢) (٢٨/١٥٨) (٣٠/٦١، ٨٤)، أساس التقديس له (١٩، ٢٠)، شرح المواقف (٣/٢٩ - ٣٣، ١٥٦، ٦٩١)، شرح المقاصد (٢/١١١)، دفع شبه من شبه وتمرد للحصني (٧، ١٢، ١٥، ١٨، ٥٨)، وكذا: دفع شبه التشبيه لابن الجوزي (١٠١)، وانظر كذلك: منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٣، ٦٠٠ - ٦٠١)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/٣٠٠).

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٣٠٤).

(٢) انظر: بيان تلييس الجهمية (١/١٠٤)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٣ - ٥٢٤).

بل إن منهم من تجاوز وصف العلماء بذلك، فوصف العوام بأنهم مشبهة، وأن إيمانهم ضعيف لضعف علمهم، ولقابليتهم للتشكيك، وموافقها لظواهر النصوص^(١)، ووالله إن عوام المسلمين لهم أثبت إيماناً من عامّة الأساطين من المتكلمين، ولذا آل أمر كثير من أهل الكلام - ممن تداركهم الله برحمته قبيل وفاتهم - إلى طلب إيمان العوام، والتماس عقائد العجائز^(٢)، «ولهذا يقول مثل هؤلاء: عليكم بدين العجائز، فإن تلك العقيدة الفطرية التي للعجائز خيرٌ من هذه الأباطيل التي هي من شُعب الكفر والنفاق، وهم يجعلونها من باب التحقيق والتدقيق»^(٣)، والمقصد أن العماية قد بلغت بهؤلاء مبلغها، فلم يبق لهم مخالف إلا ورموه بالتشبيه، وحتى عوامُ الملة لم يسلموا من هذه التهمة المشينة.

● المسألة الثانية: إبطال لقب (المشبهة).

وذلك من وجوه:

١- أن أئمة الأشاعرة معترفون بأن غلاة المجسمة ممن جسّم تجسيمياً صريحاً فإنه لا يسمى مشبهاً - ما لم يصرح بالتشبيه ويلتزمه - هذا هو القول المنصور عندهم؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب.

وقد حكى ذلك أبو الحسن الأشعري، وعنه الجويني، ثم قال هذا الأخير: «كل من شبّهه فيما يطلقه من القول، أو يعتقده بظاهر من الكتاب والسنة، ولم يرد على ما ورد التعبد به، ولا يفسره بما يوهم السامع تشبيهاً، مع اعتقاد التقديس والتزيه عن سمات الحدث، فالأمر فيه قريب»^(٤).

(١) انظر: دفع شبه من شبه وتمرد للحصني (٦، ٢١، ٢٧، ٢٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧٣/٤)، التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٣٠٠/٥).

(٣) بيان تلبس الجهمية (١/١٢٢).

(٤) عن بيان تلبس الجهمية (١/١٠٨) وطبعة المجمع (١/٣٨٥) ولم أجد فيما بين يدي من كتبه، وكذا قال المحقق (د.الهندي).

وأما المجسمة غير الغلاة فإنهم لا يُسمّون مشبهة على الإطلاق عندهم. ومعلوم أن أهل السنة القائلين بعلو الله على العرش، بل القائلين بالجهة ليسوا من غلاة المجسمة - بلا نزاع عند الأشاعرة - إذ قد قال بإثبات العلو الذاتي جمعٌ من أئمة الكلاية والأشعرية، فامتنع بذلك إطلاق لقب المشبهة على هؤلاء - على قاعدة الأشاعرة أنفسهم.

قال شيخ الإسلام رحمته الله عن الرازي: «إنه قد صرح في أجل كتبه - وهو نهاية العقول - أن المجسمة القائلين بالجهة وغيرها ليسوا مشبهة، وكذلك رد على من كفرهم لكونهم مشبهة، فتبين أن التشبيه إن كان المراد به إثبات مثل لله عز وجل فهم لا يقولون بذلك، وإن كان المراد إثبات وصف مشترك فهذا لازم لجميع الناس»^(١).

٢- أن الأسماء التي يُعلّق بها المدح والذم إنما هي الأسماء الشرعية التي مدحها الشارع أو ذمها، كالإيمان والكفر والعدالة والفسق، وأما سوى ذلك من الأسماء فلا تطلق للمدح أو للذم، وإنما تطلق للتعريف، كأسماء الشعوب والقبائل، وعلى هذا فإن اسم (المشبهة) ليس له ذكر بدم في الكتاب والسنة ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين، وإنما تكلم به جمعٌ من السلف، وبيّنوا أنهم إنما أرادوا به من يمثل صفات الله بصفات خلقه، فيقول: له يدٌ كيدي، وسمعٌ كسمعي، ولم يريدوا من أثبت صفات الله واستوائه وعلوّه على عرشه، وإنما كان ذمهم لهذا اللقب لما فيه من مخالفة الكتاب والسنة، فلفظ التشبيه فيه إيهام وإجمال لا بد من بيانه، خصوصاً بعد طروء الاصطلاحات الحادثة عليه، بخلاف لفظ التمثيل الذي جاء النصُّ على ذمّه^(٢).

(١) بيان تليس الجهمية (١/١٠٧).

(٢) انظر: بيان تليس الجهمية (١/١٠٩).

٣- أن ضابط التمثيل والتشبيه المنفي عن الله غير منطبق على مقالة أهل السنة والحديث، بل إن قولهم مناقض له أشد المناقضة.

وبيان ذلك أن التمثيل المنفي عن الله هو: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى، في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى، أو يجوز له، أو يمتنع عليه^(١).

وإثبات الصفات لله لا يستلزم إثبات شيء من خصائص المخلوق للخالق ولا العكس، ولو لزم ذلك في بعض الصفات للزم في بعضها الآخر، ولو لزم في الصفات للزم في الأسماء، بل للزم في أصل الوجود، وهذا ما لا يقول الخصم به.

والمقصود أن ضابط التشبيه المنفي عن الله غير متحقق في مقالة أهل السنة، بل إن مقالتهم تتضمن أشد الذم لمن تحقق فيه التمثيل المذموم، فبطل إطلاق ذلك اللقب عليهم.

قال الإمام ابن تيمية رحمته الله: «وأما لفظ المشبهة فلا ريب أن أهل السنة والجماعة والحديث - من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد وغيرهم - متفقون على تنزيه الله تعالى عن مماثلة الخلق، وعلى ذم المشبهة الذين يشبهون صفاته بصفات خلقه، ومتفقون على أن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»^(٢).

٤- أن أهل السنة قد تواتر عنهم ذم المشبهة والتحذير منهم، بل وتكفيرهم^(٣)، وصنف بعضهم مصنفات مفردة في الرد عليهم^(٤)، فكيف

(١) تقدم الكلام على هذا الضابط في مبحث: قلب الأدلة التي استدلو بها على التنزيه.

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٢).

(٣) تقدم نقل بعض نصوصهم في مبحث: (قلب الأدلة التي استدلو بها على التنزيه).

(٤) ذكر ابن الجوزي والذهبي أن من كتب الإمام أحمد: كتاب نفي التشبيه، انظر: سير أعلام النبلاء (١١/٣٣٠).

يسوغ بعد ذلك أن يُنسبوا إلى من حكموا ببدعته وكفره؟!

وقد شهد إمام من أئمة الأشعرية - وهو محمد بن عمر الرازي - بتبرئة أئمة السلف من وصمة التشبيه، فقال: «اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وإسحاق ابن راهويه، ويحيى بن معين، وهذا خطأ، فإنهم مُتَزَهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل، لكنهم كانوا لا يتكلمون في المتشابهات، بل كانوا يقولون: (آمنا وصدقنا) مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له، وليس كمثل شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جداً عن التشبيه»^(١)، كما شهد بمثل ذلك بعض أئمة الشيعة المعتزلة، كابن أبي الحديد^(٢)، الذي قال عن الإمام أحمد: «لم يثبت عنه تشبيه ولا تجسيم أصلاً، وإنما كان يقول بترك التأويل فقط، ويطلق ما أطلقه الكتاب والسنة، ولا يخوض بتأويله... وأكثر المحققين من أصحابه على هذا القول»^(٣).

وإننا لفي غنى عن شهادة الأشعرية والمعتزلة لأئمة الإسلام، ولكننا نذكر أقوالهم لتكون رداً على أصحابهم ممن قذف تلك التهم جزافاً، ومن قبيل: «فَسَلِّ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ» [يونس: ٩٤].

● المسألة الثالثة: قلب لقب (المشبهة).

إن لقب التشبيه والتمثيل، ينقلب على طوائف المعطلة من وجوه،

- (١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٦٦).
- (٢) هو أبو حامد عبدالحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين (المدائني) المعروف بابن أبي الحديد، له اطلاع واسع في الأدب والشعر، من الشيعة المعتزلة المتفلسفة، له شرح نهج البلاغة، ولد في المدائن سنة ٥٨٦، وتوفي ببغداد. انظر: فوات الوفيات (٢٤٨/١)، البداية والنهاية لابن كثير (١٣/١٩٩).
- (٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (١/٢٩٦).

ومنها^(١):

١ - أن هؤلاء المعطلة قد وقعوا في أقبح صور التشبيه لله تعالى.

فإنهم لم يعطلوا الصفات عن الله إلا بعد أن طرأ على أذهانهم مشابقتها لصفات المخلوقين، فلم يفهموا من علم الله إلا ما فهموه من علم المخلوق، ولم يعقلوا من سمع الله إلا مثل ما عقلوه من سمع المخلوق، ولم يفهموا من يد الله ووجهه وساقه إلا مثل ما شاهدوه من يد المخلوق ووجهه وساقه، فطراً التمثيل لأذهانهم أولاً، ثم بادروا إلى النفي والتعطيل ثانياً.

ثم إنهم - وبتعطيلهم لخالقهم - قد وقعوا في تشبيه آخر، من جنس التشبيه الأول أو شر منه، فإنهم لما نفوا الصفات عن الله كانوا مشبهين له بالمخلوقات الناقصات ممن لا يتصف بتلك الصفات، كالمعيب من الحيوانات، والميتات والجمادات، أو بالمعدومات، أو بالمتنوعات، فكانوا بلقب التشبيه أحق، وكان عليهم أدل وأصدق^(٢).

فمن نفى عنه صفة الكلام أو السمع والبصر هرباً من التشبيه فإنه قد وقع في شر مما فر منه، حيث شبه ربه بالبكم والصم والعمي من الحيوانات، بل

(١) هذه الوجوه سبق تفصيل كثير منها في مطلب: (قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها)، ضمن مبحث: (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه) من هذه الرسالة، وأذكرها هنا بعضها مختصراً بما يناسب المقام.

(٢) سبق تفصيل هذا النوع من التشبيه وذكر شواهد، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٧/٥، ٢٠٩)، درء تعارض العقل والنقل (١٩/٧) مدارج السالكين لابن القيم (٣/٣٦٠)، جلاء الأفهام (١٧٠)، الاعتصام للشاطبي (١/٢٤١)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٤٠١)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/٩٤)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢/١١١)، أضواء البيان (٢/٣٠ - ٣١)، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (٣٥ - ٣٦، ٤٩ - ٥٠).

إنه قد شبهه بالميت منها، بل بالجامدات التي لا تتصف أصلاً بها، ولا شك أن هذا شرٌّ من تشبيهه بالحيوان الحي السميع البصير المتكلم، على أصلهم في تسمية ذلك تشبيهاً.

وكما قال عنهم ابن القيم رحمته الله - قالباً لقب التشبيه عليهم - :

هم أهل تعطيل وتشبيه معاً بالجامدات عظيمة النقصان^(١)

فإن كان نافياً لصفات الله كلها كالجهمية والمعتزلة - فإنه مشبه له بالمعدومات، كالممكنات التي لم توجد، وهذا شر من التشبيه السالف^(٢).

فإن نفى عن الله السلب والإيجاب، ورفع عنه النقيضين، كان مشبهاً له بالمتنعات، وهذا شر أنواع التشبيه^(٣).

والحاصل أنهم وقعوا في التشبيه ابتداءً، ووقعوا به انتهاءً، فكانوا الأحق والأحرى بلقب المشبهة والممثلة، ولهذا قال بعض أهل العلم: إن كل معطل مشبه، ولا يستقيم له التعطيل إلا بعد التشبيه^(٤).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فليتأمل اللبيب كذبهم وتناقضهم وحيرتهم وضلالهم، ولهذا يؤول بهم الأمر إلى الجمع بين النقيضين، أو الخلو عن النقيضين، ثم إنهم مع هذا ينفون عن الله ما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم؛ لزعمهم أن ذلك تشبيه وتركيب، ويصفون أهل الإثبات بهذه الأسماء، وهم الذين ألزموها بمقتضى أصولهم، ولا حيلة لهم في دفعها، فهم كما قال القائل: رمتني بدائها وانسلت»^(٥).

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٤٤٤/٢).

(٢) انظر: الصواعق المرسله (٣/١٠١٩ - ١٠٢٠).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥١٦/٦).

(٤) الصواعق المرسله (١/٢٤٤).

(٥) شرح حديث النزول (٩٥ - ٩٦)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٣٤٠).

وما استعمله المعطلة من نبز أهل السنة بالمشبهة قد قلبه عليهم جمع من أئمة السلف، كإسحاق ان راهويه، والدارمي، والبخاري، وابن خزيمة، وابن تيمية وغيرهم.

قال الإمام إسحاق بن راهويه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «علامة جهم وأصحابه دعواهم على أهل الجماعة، وما أولعوا به من الكذب: أنهم مشبهة، بل هم المعطلة، ولو جاز أن يقال لهم: (هم المشبهة) لاحتمل ذلك، وذلك أنهم يقولون: إن الربَّ تبارك وتعالى في كل مكان بكماله، في أسفل الأرضين، وأعلى السماوات على معنى واحد، وكذبوا في ذلك، ولزمهم الكفر»^(١).

وقال الإمام الدارمي - ردّاً على المريسي في تعطيله لسمع الله وبصره -: «وأنت قد شَبَّهت إلهك في يديه وسمعته وبصره بأعمى وأقطع، . . . أفأنت أوحش مذهباً في تشبيهِك إلهك بهؤلاء العميان والمقطوعين، أم هؤلاء الذين سميتهم مشبهة أن وصفوه بما وصف به نفسه بلا تشبيه؟! فلولا أنها كلمة هي محنة الجهمية التي بها ينزون المؤمنين ما سمينا مُشَبَّهاً غيرك؛ لسماجة ما شَبَّهت ومثلت، وِئَلَك، إنما نصفه بالأسماء، لا بالتكليف ولا بالتشبيه»^(٢).

وقال الإمام البخاري: «قال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شَبَّهوا ربهم بالصَّنم، والأصمِّ، والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم ولا يبصر نفسه»^(٣).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/٥٣٢) رقم (٩٣٨).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/٣٠١ - ٣٠٣).

(٣) خلق أفعال العباد (٤٣)، وانظر: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/

٥٦ - ٥٧، ٩٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٢٠٤)، درء تعارض العقل

والنقل (٥/٢٧٣ - ٢٧٤، ٣٢٤) (٧/١٩)، منهاج السنة النبوية (٤/٥٨٩)، جواب

الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٧ - ١٣٩)، الصواعق المرسله (٣/

١٠١٨ - ١٠٢٢) (٤/١٢٣٥)، طريق الهجرتين (٢٥٨).

٢- أن النبز بلقب (التشبيه) ينقلب على عامة طوائف المعطلة الذين رموا به مخالفينهم، فإنك لا تكاد تجد طائفة من الطوائف المشهورة تثبت شيئاً لله - صفة أو اسماً أو حكماً عاماً - إلا وثمة طائفة أخرى ممن تنفي ذلك تسمي المثبت له مشبهاً، ولا جواب لهؤلاء عليهم، إذ إنهم - وبإطلاقهم هذا اللقب على من دونهم - فتحوا الباب لأولئك، حيث وافقوهم على أصل النبز بالتشبيه لمن أثبت بعض ما أثبتته الله لنفسه.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ومعلوم أن كل من نفى شيئاً من الصفات سمي المثبت لها: (مُشَبَّهاً).

فمن نفى الأسماء من الملاحدة الفلاسفة والقرامطة وغيرهم يجعل من سمي الله تعالى عليمًا وقديرًا وحيًا ونحو ذلك: مشبهاً^(١).

وكذلك من نفى الأحكام يُسمي من يقول: (إن الله يعلم ويقدر ويسمع ويبصر) مشبهاً.

ومن نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم يُسمون من يقول: (إن الله علماً وقدرًا، وإن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإن الله تعالى يرى في الآخرة): مشبهاً^(٢)...

ومن نفى علو الله على عرشه يسمي المثبت لذلك مشبهاً ومن نفى

(١) انظر مثلاً على ذلك في: التعليقات للفيلسوف ابن سينا (٣٠٨)، حيث اتهم المعتزلة بأنهم قائلون بالتجسيم والتشبيه!!، وأنهم «لما جاؤوا إلى تفصيل أحواله [أي الله] شبَّهوا أحواله وأفعاله بأحوال الإنسان».

(٢) انظر مثلاً على ذلك: فيما ذكره أحمد بن سليمان الزيدي (٥٦٦هـ) في كتابه: حقائق المعرفة في علم الكلام (١٥٤ - ١٥٥)، حيث سمي مثبتة الصفات - من الأشعرية ونحوهم - : (مشبهة)، وانظر كذلك: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار المعتزلي (١٩٦ - ١٩٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١٤٢/١).

الصفات الخيرية والعينية يجعل من أثبتها مشبهاً^(١).

بل إن قول متأخري الأشعرية في ذم غلاة المشبهة ينقلب عليهم في فرقتهم التي ينتسبون إليها، فقد علم أن عامة الأشاعرة ممن سبق الجويني يثبتون ما شاء الله من تلك الصفات، على تفاوت بينهم في ذلك^(٢)، فإطلاقهم على من أثبت الصفات (مشبهة) إنما يدخل فيه سلفه وأئمنه، ومن ذم سلفه بمذهب التمثيل الكفري - عندهم - كان ذاماً لنفسه، «وإذا كان الكلام لا يخرج به الإنسان عن أن يذم نفسه أو يذم سلفه الذين يقر هو بإمامتهم وأنهم أفضل ممن اتبعهم كان هو المذموم بهذا الذم على التقديرين، وكان له نصيب من الخوارج الذين قال النبي ﷺ لأولهم: «لقد خبت وخسرت إن لم أعدل»^(٣). يقول: إذا كنت مقراً بأني رسول الله وأنت تزعم أنني أظلم فأنت خائبٌ خاسرٌ، وهكذا من ذم من يقر بأنهم خيار الأمة وأفضلها، وأن طائفته إنما تلقت العلم والإيمان منهم هو خائب خاسر في هذا الذم»^(٤).

٣- أن لقب (المشبهة) ينقلب على كثير من متأخري الأشاعرة والماتريدية ممن وقع في تشبيه المخلوق بالخالق، وذلك من جهة ما دخل عليهم من التصوف الغالي، والذي لم يُعهد مثله في أسلافهم، حيث أضافوا إلى أئمتهم وأوليائهم وأقطابهم كثيراً من خصائص الربوبية، كعلم الغيب، أو التصرف في الكون، أو غير ذلك، كما أضافوا إليهم بعض مقامات العبودية التي تفرد الله باستحقاقها، كالأستغاثة بغير الله، والذبح والنذر للأولياء، ودعاء القبور، ونحو ذلك^(٥)، فكانوا أحق بلقب المشبهة، إذ شَبَّهوا الله

(١) بيان تليس الجهمية (١/١٠٤)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٣ - ٥٢٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/١٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٤٧).

(٣) أخرجه البخاري (٣/١٣٢١) ح (٣٤١٤)، ومسلم (٢/٧٤٠) ح (١٠٦٣).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٤٨).

(٥) ومن ذلك ما كتبه السبكي في كتابه (شفاء السقام ١٦٠ - ١٦١) من تقرير جواز =

بخلقه في ربوبيته وألوهيته.

٤- أن لقب (المشبهة) ينقلب على المعتزلة، وذلك في باب القدر، فإن المعتزلة مشبهة في الأفعال، فإنهم قد قاسوا الخالق على المخلوق في ذلك، وزعموا أن ما حَسُنَ وقَبِحَ منهم حسن وقبح منه، وأن الظلم الذي ينزه الله عنه هو نظير الظلم الذي يقع من الآدميين، فكانوا مشبهة في الأفعال، معطلة في الصفات، فهم قد «شبهوه في الأفعال - ما يحسن منها وما لا يحسن - بعباده، فضربوا له من قِبَلِ أنفسهم الأمثال، وصاروا بذلك مشبهة ممثلة في الأفعال، فامتنعوا من إثبات المثل الأعلى الذي أثبتة لنفسه، ثم ضربوا له الأمثال، ومثلوه في أفعاله بخلقه»^(١).

= الاستغاثة بالنبي ﷺ، وما كتبه أحمد دحلان الشافعي الأشعري المتصوف، في كثير من كتبه، مثل: (الدرر السنية في الرد على الوهابية)، والنبهاني الأشعري الصوفي، في كتابه (شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق)؛ وكذا كتب الكوثري الماتريدي الصوفي القبوري، كالمقالات والمقدمات وغيرها، والتي تطفح بالدعوة إلى تعظيم قبور الصالحين والتبرك بها (مقالات الكوثري ١٥٨)، وأن عندهم علم اللوح والقلم (مقالات الكوثري ٣٧٣)، وأن أرواح الأولياء هي المدبرات لهذا العالم (مقالات الكوثري ٣١٤، تبديد الظلام ٦١).

وانظر للاستزادة: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله - خالد نور (١٦٢/١ - ٢١٢)، و: الماتريدي للشمس السلفي الأفغاني (٣٠٨/٣ - ٣٤٣).
 (١) مفتاح دار السعادة لابن القيم (١٠٦/٢)، وانظر: المرجع السابق (١١٣/٢)، الصواعق المرسله (١٤٩٣/٤، ١٥٤٤)، طريق الهجرتين (٢٥٨)، شفاء العليل (٢٦٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩١/٨)، شرح العقيدة الأصبهانية لابن تيمية (١٩٩)، قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه) ضمن جامع الرسائل (١٢٨/١)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٤٧٦)، وانظر في الجواب على تمثيلهم وقياسهم هذا: منهاج السنة النبوية (٣/ ١٥١)، مفتاح دار السعادة (٥٢/٢ - ٥٥، ١١٣)، وكذلك: الملل والنحل للشهرستاني (١٩)، التفسير الكبير للرازي (١٥٥/٢٦).

قال قَوَّامُ السنة الأصبهاني رحمته الله: «قال بعض العلماء - في البيان عن تشبيه المعتزلة ومن يذهب مذهبهم، وأن أصحاب الحديث ليسوا بمشبهة - قالوا: (إن الله تعالى لا يشاء المعاصي لعباده ثم يعاقبهم عليها؛ لأن الحكيم العاقل من المخلوقين لا يُجَوِّزُ هذا؛ ولأن هذا داخل في باب الظلم، وكل مخلوق أتى مثل هذا سُمِّيَ ظالماً) فيقيسون أمر الله تعالى على أمر المخلوق، ويشبّهون الله بالمخلوق»^(١).

ومن وجه آخر فإن المعتزلة قد نفوا خلق الله لأعمال العباد، فأعمال العباد عندهم غير مخلوقة لله، فهم بذلك قد شبّهوا صفات الله بصفات خلقه بكونهما غير مخلوقين، وهذا من أقبح التشبيه.

قال العلامة العمراني رحمته الله: «وهذا دأب القدرية في أصولهم الفاسدة؛ لأنهم شبّهوا أفعال المخلوقين وأقوالهم بالله بكونهما غير مخلوقين، وقد قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وهذا يقتضي أنه لا يشبهه شيء بذاته ولا بصفاته»^(٢).

٥- أن لقب (المشبهة) ينقلب على الفلاسفة - وهم الذين بلغوا الغاية في التعطيل - وذلك أنهم يزعمون أن الفلسفة هي: التشبه بالإله على قدر الطاقة^(٣)، وأن الفلك يتشبه به بحسب الإمكان، فيجعلون مخلوقاته قادرةً على التشبه به من بعض الوجوه.

فيقال لهم: إذا كان تشبه المخلوق بالإله جائزاً، أو واجباً، لزم أن

(١) الحجة في بيان المحجة (١/٣٢٥).

(٢) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/٤٦٦)، وانظر: نفس المرجع: (١/١٧٠).

(٣) انظر: التعريفات للجرجاني (٢١٦)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٥٠٦)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/١٦٠).

يكون العكس كذلك، بل أولى من ذلك، أي لزم أن يجوز تشبُّه الخالق بالمخلوق ولو من بعض الوجوه، وهذا من أقبح التشبيه وأشنعه^(١).

وقد تقدم بيان طرف من تشبيه الفلاسفة، وخوضهم في كيفيات الصفات، بل ونفي طائفة منهم لعلم الله بما سواه لثلا يلزمه التعب الذي يلزم المخلوقات^(٢)، مما يبين أنهم أحقُّ الطوائف بلقب المشبهة.

٦- ثم يقال بعد ذلك: إن أهل التعطيل قد ذكروا في حدِّهم وشرحهم للتمثيل المنفي عن الله ما يجعلهم أولى بالدخول فيه ممن رموه بهذا اللقب، حيث جوَّزوا على الله من التشبيه ما لم يجوِّزه أحدٌ من أهل السنة، بل ما نصَّ أهل السنَّة على بطلانه وامتناعه، وإليك البيان:

فهذا إمام الأشعرية الرازي - الذي قد بلغ في التعطيل غاية لم يبلغها غيره من طائفته - ومع ذلك فإنه قد قال بتشبيهه لم يقل به أحد ممن قذفهم بهذا اللقب من أهل السنة، بل ولا من مقتصدة المجسمة، حيث قرر الرازي أن التماثل المنفي بين الله وبين خلقه إنما هو التماثل في الذات فحسب، وأما التماثل في الصفات فإنه غير منفي عنده! فقد قال - في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] - ما نصُّه:

«إما أن يكون المراد: ليس كمثل شيء في ماهيات الذات.

أو أن يكون المراد: ليس كمثل في الصفات شيء.

والثاني باطل؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أن الله تعالى يوصف بذلك، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أن الله تعالى يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة: المساواة في حقيقة الذات،

(١) انظر: الرد على المنطقيين (٢٢٠).

(٢) انظر: (قلب الأدلة التي استدلوها بها على التنزيه) من هذه الرسالة، وكذا: (قل الأدلة على المخالفين في صفة العلم لله تعالى).

فيكون المعنى: أن شيئاً من الذوات لا يساوي الله تعالى في الذاتية^(١).

فهذا كلام خاتمة محققهم، وأما المتقدمون من المتكلمين، فقد قالوا - كما حكى عنهم في المواقف - : «ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات، وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجود، والحياة، والعلم التام، والقدرة التامة»^(٢).

ومعنى ذلك: أن ذاته تعالى - فيما سوى هذه الأمور الأربعة - مماثلة لسائر الذوات، ولذا قال شارح المواقف: «قالوا: ولا يَرِدُ علينا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ لأن المماثلة المنفية ها هنا هي المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة»^(٣).

فإذا كان هذا كلامهم في صفات الله وذاته، فمن الأولى بلقب الممثلة والمشبهة؟ أهم أهل السنة الذين قالوا: «إنه ليس كذاته ذات، ولا كصفاته صفات»^(٤)، و«إنه لا يشبهه شيء بذاته ولا بصفاته»^(٥)، وقالوا: «إن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»^(٦)، و«إنه سبحانه ليس كمثله شيء في جميع نعوته»^(٧)، و«إنه ليس كمثله شيء في جميع ما

(١) تفسير الرازي (١٣/٤١٦).

(٢) المواقف مع الشرح للجرجاني (٣/٢٣).

(٣) شرح المواقف (٣/٢٥).

(٤) الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (٢/١٩٦).

(٥) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمري (٢/٤٦٦).

(٦) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/١٢٦)، وانظر: (٣/٢٥) (٦/٣٩٩) (١٢/١٣٨)،

الفتاوى الكبرى (٥/١٥١)، العقيدة الأصفهانية (٢٥)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٨٤)،

بيان تلبس الجهمية (١/١٤٧)، منهاج السنة النبوية (٢/١١٠)، مدارج

السالكين (٣/٣٥٩)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٩٩).

(٧) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣/١٤٣).

وصف به نفسه»^(١)، «وإنه ليس كمثله شيء فيما يوصف به من الأفعال اللازمة والمتعدية»^(٢)، «وإنه ليس مثله شيء في وجوده، ونفسه، وصفات الكمال الثابتة لوجوده ونفسه»^(٣)، أهؤلاء أحق بلقب (الممثلة) و (المشبهة)؟ أم من يقول: إن التمثيل واقع في الصفات، بل وفي الذات، فيما سوى الأمور الأربعة السابقة؟!

فوا عَجَباً كم يدعي الفضل ناقصٌ ووا أسفاً كم يظهرُ النقصَ فاضلٌ
تُعَدُّ ذُنُوبِي عندَ قَوْمٍ كَثِيرَةٍ ولا ذَنْبَ لي إلا العُلا والفواضِلُ^(٤)

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وهؤلاء النفاة كثيراً ما يتكلمون بالأوهام والخيالات الفاسدة، ويصفون الله بالنقائص والآفات، ويُمَثِّلُونَهُ بالمخلوقات، بل بالناقصات، بل بالمعدومات، بل بالمتنعات، فكلُّ ما يضيفونه إلى أهل الإثبات - الذين يصفونه بصفات الكمال، وينزهونه عن النقائص والعيوب، وأن يكون له في شيء من صفاته كفو أو سمي - فما يضيفونه إلى هؤلاء - من زعمهم أنهم يحكمون بموجب الوهم والخيال الفاسد، أو أنهم يصفون الله بالنقائص والعيوب، أو أنهم يشبهونه بالمخلوقات = هو بهم أخلق، وهو بهم أعلق، وهم به أحق، فإنك لا تجد أحداً سَلَبَ اللّهَ ما وصف به نفسه من صفات الكمال إلا وقوله يتضمن لوصفه بما يستلزم ذلك من النقائص والعيوب، وتمثيله بالمخلوقات»^(٥)، وتجده قد تَوَهَّم وتَحَيَّلَ أوهاماً وخيالات فاسدة غير مطابقة، بنى عليها قوله من جنس هذا الوهم والخيال، وإنهم يتوهمون ويتخيلون أنه إذا كان فوق

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٥/٢٦٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥١٨).

(٣) بيان تليس الجهمية (١/٦٠).

(٤) بيتان من لامية المعري الشهيرة، انظر: ديوان أبي العلاء المعري (٣١٨ - ٣١٩).

(٥) في الأصل: (ولمثله بالمخلوقات)، وهو تصحيف ظاهر.

العرش كان محتاجاً إلى العرش كما أن الملك إذا كان فوق كرسيه كان محتاجاً إلى كرسيه، وهذا عين التشبيه الباطل، والقياس الفاسد، ووصف الله بالعجز والفقر إلى الخلق، وتوهم أن استوائه مثل استواء المخلوق، أولاً يعلمون أن الله يحب أن نثبت له صفات الكمال، وننفي عنه مماثلة المخلوقات، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله، فلا بُدَّ من تنزيهه عن النقائص والآفات ومماثلة شيء من المخلوقات، وذلك يستلزم إثبات صفات الكمال والتمام، التي ليس فيها كفو لذي الجلال والإكرام^(١).

وأختم هذا المبحث بما نظمه الإمام ابن القيم في نونيته في قلب لقب التشبيه على أهل التعطيل، فقد عقد ﷺ فصلاً في (تنزيه أهل الحديث والشريعة عن الألقاب القبيحة الشنيعة)، ومما قاله فيه:

وكذا المعطل شَبَّهَ الرحمن بالـ	معدوم فاجتمعت له الوصفان
وكذاك شَبَّهَ وصفه بصفاتنا	حتى نفاه عنه بالبهتان
وأتى إلى وصف الرسول لربه	سمّاه تشبيهاً فيا إخواني
بالله من أولى بهذا الإسم من	هذا الخبيث المخبث الشيطاني
إن كان تشبيهاً ثبوت صفاته	سبحانه فبأكمل ذي شان
لكن نفي صفاته تشبيبه	بالجامدات وكل ذي نقصان
بل بالذي هو غير شيء وهو معـ	دوم وإن يفرض ففي الأذهان
فمن المشبه بالحقيقة أنتم	أم مثبت الأوصاف للرحمن؟! ^(٢)



(١) دره تعارض العقل والنقل (٧/١٩).

(٢) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/١١٠).

المبحث الثاني

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (المجسمة).

● المسألة الأولى: حكاية تسميتهم أهل السنة - والجنابلة منهم خصوصاً - بالمجسمة.

إن من الألقاب التي شاع عند المعطلة إطلاقها على السلف: لقب (المجسمة) و (أهل التجسيم)، فقد زعم نفاة الصفات - من الجهمية والمعتزلة - أن الصفات لا تقوم إلا بجسم، فمن أثبت صفة لله كان - عندهم - قد أثبته جسماً، وكان هذا المثبت مجسماً، سواء كان ذلك من صفات الأفعال القائمة بالله حسب مشيئته، أو من صفات الذات اللازمة له.

وأما متكلمة الصفاتية - من الأشعرية والماتريدية ونحوهم - فليست الصفات كلها مستلزمة للتجسيم عندهم، بل فرقوا بينها، واضطربت أقوالهم في ذلك. فمنهم من زعم أن إثبات الصفات الخبرية لله - كالوجه واليدين - يستلزم التجسيم.

ومنهم من نفى ذلك، ولكنه جعل القول بالصفات الفعلية الاختيارية مستلزماً لحلول الأعراض والحوادث، والحوادث عنده لا تحل إلا بالجسم، فكان إثبات ذلك مستلزماً للتجسيم، وسمّوا من أثبتها: مجسّمة.

وكذا القول في علو الذات، فمن نفاه - من المعتزلة والماتريدية ومتأخري الأشعرية - سمّى مثبته مجسماً^(١).

والحاصل أن أهل التعطيل - على اختلاف طوائفهم - قد تواطؤوا على

(١) سبق تفصيل ذلك في الكلام على دليل الحوادث، ودليل التجسيم من هذه الرسالة.

تسمية أهل السنة بالمجسمة، وأما فيما بينهم فكل من نفى شيئاً سمى مثبتة مجسماً، حالهم في هذا اللقب كحالهم مع لقب (المشبهة)^(١). بل إن كثيراً منهم قد رمى أكابر السلف بهذا اللقب، كالإمام أحمد وغيره.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فالمعتزلة والجهمية ونحوهم من نفاة الصفات يجعلون كل من أثبتها مجسماً مشبهاً، ومن هؤلاء من يعد من المجسمة والمشبهة من الأئمة المشهورين، كمالك والشافعي وأحمد وأصحابهم، كما ذكر ذلك أبو حاتم صاحب كتاب الزينة وغيره لَمَّا ذكر طوائف المشبهة، فقال: ومنهم طائفة يقال لهم المالكية، ينتسبون إلى رجل يقال له مالك بن أنس، ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية، ينتسبون إلى رجل يقال له الشافعي»^(٢).

(١) حول إطلاقهم لقب (المجسمة) و(أهل التجسيم) على أهل السنة، انظر: كتاب: (المسترشد على مزامع المشبهة والمجسمة) للقاسم الرسي (١/٤٤٣ - ٤٩٦)، الكشاف للزمخشري (٢/١١٦)، الإرشاد للجويني (٤١)، الشامل له (٥٥١، ٦٤٠)، التفسير الكبير للرازي (٢/١٤٠) (٥/١٨٥) (١٢/٣٦، ١٩٢، ١٩٤) (٢٢/٧٩) (٢٤/٥٩) (٣١/١٢٥، ١٦٢، ١٨٦)، أساس التقديس (١٠٧)، دفع شبه التشبيه (١٢٩، ١٦٠، ١٧٤، ٢٧٥)، شرح المقاصد (٢/١٨٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٢/١٧، ٢٢) (٣/١٣٢)، الكامل في التاريخ لابن الأثير (٨/٣٧٨)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٥٠) (١١/٤٧٩، ٤٨٨)، منهاج السنة النبوية (٢/١٠٥)، شرح العقيدة الأصبهانية - ط: الرشد (١٩٩)، بيان تلبس الجهمية (١/١٣٨، ٦٢٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٤٥) (٤/١٤٨) (٧/٤٣٢) (١٠/٢٥٠)، الصواعق المرسلة (٤/١٣٩١)، شرح العقيدة الطحاوية (١٢١).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/١٠٥ - ١٠٦)، وانظر: الصواعق المرسلة (٣/١١٩١)، شرح العقيدة الطحاوية (١٢١)، وانظر مثلاً على ذلك في: فرق الشيعة للنوبخي (٧).

وكما قيل في لقب المشبهة، فإن هؤلاء المعطلة لم يريدوا بزم التجسيم والمجسمة إلا إبطال ما أثبتته الله لنفسه من صفات الكمال والجلال، وخذاع عوام الناس بذلك.

قال الإمام ابن قدامة رحمته الله: «وأما ما يموه به من نفي التشبيه والتجسيم فإنما هو شيء وضعه المتكلمون وأهل البدع توسلاً به إلى إبطال السنن ورد الآثار والأخبار، والتمويه على الجهال والأغمار ليوهموهم أنما قصدنا التنزيه ونفي التشبيه، وهذا مثل عمل الباطنية في التمسك بأهل البيت، وإظهار حبهم؛ إيهاماً للعامة أنهم قصدوا نصرهم، وإنما تستروا بهم إلى إبطال الشريعة، والتمكن من عيب الصحابة والخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم بنسبتهم إليهم وظلم أهل البيت والتعدي عليهم، كذلك طائفة المتكلمين والمبتدعة، تمسكوا بنفي التشبيه توسلاً إلى عيب أهل الآثار، وإبطال الأخبار، وإلا فمن أي وجه حصل التشبيه؟!... ولقد علموا أن لا تشبيه في شيء من هذا، ولكنهم - قَبَّحهم الله تعالى - يبهتون ولا يستحيون»^(١).

ولقب (المجسمة) قد أطلقه النفاة على أهل السنة والجماعة على اختلاف مذاهبهم الفقهية، إلا أن أهل البدع كثيراً ما يطلقونه على الحنابلة على وجه التخصيص، فترى في كلامهم مصطلح (مجسمة الحنابلة)^(٢)، وما ذلك إلا لما اختص به عامة أتباع الإمام أحمد من قوة تمسكهم بالمذهب السلفي في الصفات، تبعاً لإمامهم الذي كان له في ذلك أرفع المقامات،

(١) تحريم النظر في كتب الكلام (٥٧).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٢٧)، التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي (٢٧)، التفسير الكبير للرازي (١٤/١٨٦)، أساس التقديس له (١٨، ١٩، ٤٤)، معالم أصول الدين له (٧٣)، وكذلك: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (٢٠٣)، جلاء العينين للألوسي (٢٢٠).

فكان له الموقف المشهور في فتنه خلق القرآن، وكانت نصوصه صريحة في مخالفة فرق المعطلة، خصوصاً الجهمية والمعتزلة، وكذا الكلاية ونحوهم، وإن كان سائر الأئمة الأربعة على عقيدة السلف في باب الصفات.

● المسألة الثانية: إبطال لقب (المجسمة).

لقد أشار الموفق ابن قدامة المقدسي رحمته الله إلى هذه التهمة السالفة، وأجاب عنها بقوله: «قد رأينا من ينسب قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ إلينا على وجه العيب لنا بها، فيقول: أنتم تقولون: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [ظه: ٥]، وأنتم تقولون: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وأنتم تقولون: «ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا»^(١).

وهذا كلام الله تبارك وتعالى الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فُضِّلَتْ: ٤٢]، وكلام رسوله ﷺ، حملتهم العصبية وعمى القلب على أن جعلوه كلاماً لنا، ثم عابوه علينا، ومن عاب كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ فليس بمُسلم.

وسمعت بعض أصحابنا يقول: سمعت قوماً يقولون: الحنابلة يقولون: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [ظه: ٥]. قال فقلت لهم: يا قوم الله الله، إنكم لتنسبون إلى الحنابلة شيئاً ما يصلحون له، ولا يبلغون إليه^(٢)، هذا قول الله سبحانه وتعالى، ﴿قُلْ لَئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨] فجعلتموه

(١) سبق تخريجه، وهو في الصحيحين.

(٢) قارن هذا بقول الأعمدي الأشعري: «ومن الحشوية من زاد على ذلك حتى أثبت له نوراً وجنباً وقدماً والاستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا» غاية المرام (١٣٦)، وانظر كذلك: المنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى المعتزلي (١١٥ - ١١٦).

قولاً للحنابلة، ورفعتم قدرهم، حتى جعلتموهم أهلاً لذلك»^(١).

ثم بين الموفق بعد ذلك أن التجسيم إنما يتحقق فيمن حمل صفات الخالق على صفات المخلوق، وأن الحنابلة لا يدينون بذلك، بل هم عنه مباعدون، ولربهم منزهون عن أن يكون له شبيه أو نظير، أو عدلٌ أو ظهير^(٢).

قال الإمام يحيى بن يوسف الصرصري الأنصاري^(٣) هاجباً بعض الجهمية:

وزعمت أن الحنبلي مجسمٌ حاشا لمثل الحنبلي يمثل
بل يورد الأخبار إذ كانت تصحُّ حها الرواة عن الثقات وتنقل
إن المهيمن ليس تمضي ليلة لا وفي الأسحار فيها ينزل
قد قالها خير الورى في صحبه لم ينكروا هذا ولم يتأولوا^(٤)

ويقال لأصحاب هذه الفرية: هل تعنون بذلك أن الحنابلة - وأهل السنة عموماً - يطلقون لفظ الجسم على الله، أم تعنون أنهم يثبتون من الصفات ما يستلزم التجسيم عندهم؟

(١) تحريم النظر في كتب الكلام (٥٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (٥٨ - ٥٩).

(٣) هو يحيى بن يوسف بن يحيى بن منصور بن المَعَمَّر بن عبد السلام الشيخ العلامة الزاهد جمال الدين أبو زكريا الصرصري ثم البغدادي الحنبلي الضرير اللغوي الأديب الشاعر، ولد سنة (٥٥٨هـ)، ومعظم شعره في مدح رسول الله ﷺ، وقد نظم الكافي لابن قدامة، ومختصر الخرقى، قتل شهيداً - بإذن الله - على يد التتار لما دخلوا بغداد سنة (٦٥٦هـ).

انظر: تاريخ الإسلام (٣٠٣/٤٨)، البداية والنهاية (٢١١/١٣)، المقصد الأرشد (٣/١١٤).

(٤) نقلها عنه ابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية (٢٠٣).

فإن قالوا بالأول، وأنهم صرحوا بلفظ الجسم، فهذا افتراء محض على الحنابلة وعلى أهل السنة، فليس فيهم من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى^(١)، ولا ترى في كتب النفاة نقلاً لنصّ عن أحد من أعيان الحنبلية قد أطلق لفظ الجسم على الله، بل جُلُّ ما ينقل في ذلك إنما هو عن بعض الرافضة، ونسب شيء منه للكرامية، وليسوا من الحنبلية.

والحافظ الذهبي رحمته الله قد أثنى على الحنابلة، وبرأهم من وصمة التشبيه والتجسيم، فقال عنهم: «عندهم علومٌ نافعة، وفيهم دينٌ في الجملة، ولهم قلة حظٌّ في الدنيا، وبعض العلماء يتكلمون في عقيدتهم، ويرمونهم بالتجسيم، وبأنه يلزمهم، وهم بريئون من ذلك، والله يغفر لهم»^(٢).

وليس المقصود تبرئة كافة الحنبلية من الغلط في هذه الأبواب، ولكن يقال: إنه «ما من نوع غلو يوجد في بعض الحنابلة إلا ويوجد في غيرهم من الطوائف ما هو أكثر منه، وهذا موجود في كتب المقالات، وكتب السنّة، وكتب الكلام، وفي طوائف بني آدم المعروفين»^(٣).

بل يقال: «إن المشبهة والمجسمة في غير أصحاب الإمام أحمد أكثر منهم فيهم، هؤلاء أصناف الأكراد كلهم شافعية، وفيهم من التشبيه والتجسيم ما لا يوجد في صنف آخر... والكرامية المجسمة كلهم حنفية.. وأما الحنبلية المحضة فليس فيهم من ذلك ما في غيرهم»^(٤).

وإن قالوا بالثاني، وهو أن الحنابلة يثبتون من الصفات ما يستلزم التجسيم عند النفاة - كعلو الذات والوجه واليدين ونحو ذلك - فيقال لهم ما يلي:

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٥٠).

(٢) بيان زغل العلم (١٨).

(٣) بيان تلييس الجهمية (٢/٩٠ - ٩١)، وانظر (١/٣٤).

(٤) المناظرة في العقيدة الواسطية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/١٨٥، ١٩٧) وفي العقود الدرية (٢٥٣) بتصرف يسير، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٠/١٨٦).

١- إن هذا ليس مختصاً بالحنابلة، ولا أصحاب مذهبٍ فقهيٍّ معين، وإنما هو مذهب سلف الأمة وأئمتها من قبل الإمام أحمد رحمته الله، ومن أصحاب طبقتهم من الأئمة الأربعة وغيرهم، وممن جاء بعده من أهل السنة ممن انتسب إليه أو إلى غيره من الأئمة، بل هو قول أوائل المتكلمين، كالأشعري وأئمة أصحابه، وغالبهم ليسوا من الحنابلة في الفقه.

وأما اشتهاار نسبة مذهب السلف إلى الإمام أحمد رحمته الله رغم عدم اختصاصه به، فقد بين شيخ الإسلام سببه بقوله: «سبب ذلك أن الإمام أحمد رحمته الله له من الكلام في أصول الدين وتقرير ما جاءت به السنة والشريعة في ذلك ما عليه جماعة المؤمنين وإظهار دلالة الكتاب والسنة والإجماع على ذلك، والرد على أهل الأهواء والبدع المخالفين للكتاب والسنة في ذلك أعظم مما لغيره؛ لأنه ابتلي بذلك أكثر مما ابتلي به غيره؛ ولأنه اتصل إليه من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وتابعيهم والأئمة بعدهم أعظم مما اتصل إلى غيره، فصار له من الصبر واليقين - اللذين جعلهما الله سبباً للإمامة في الدين بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِآمِرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤] - ما جعله الله له من الإمامة في أصول الدين السنية الشرعية ما أنعم به عليه، وفضله به.

فأتباعه لا يمكنهم - مع إظهار موافقتهم له - من الانحراف ما يمكن غيرهم ممن لم يجد لمتبوعه من النصوص في هذا الباب ما يصدده عن مخالفته، ولهذا يوجد في غيرهم من الانحراف في طرفي النفي والإثبات في مسائل الصفات والقدر والوعيد والإمامة وغير ذلك أكثر مما يوجد فيهم، وهذا معلوم بالاستقراء»^(١).

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/٩١)، وانظر: المرجع السابق (١/٣٤)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٥).

ولأجل ذلك انتسب إلى الإمام أحمد في الاعتقاد جمع من العلماء والأئمة من أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى، بل إن إمام الأشعرية - أبا الحسن - قد قال في أشرف وآخر كتبه (الإبانة): «فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة، والقدرية، والجهمية.. فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون.

قيل له: قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما رُوِيَ عن السادة الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيع الزائغين، وشكَّ الشاكِّين، فرحمة الله عليه من إمام مُقَدَّم، وجليل مُعَظَّم، وكبير مُفَهَّم»^(١).

٢- ثم يقال لهؤلاء: إن لفظ (الجسم) لفظ مجمل لم ينطق به الوحي إثباتاً ولا نفيًا، فالواجب اتباع ما جاء به الوحي من ترك إثباته ونفيه، فإن إثباته بدعة، كما أن نفيه بدعة، خصوصاً وأنه قد دخل فيه من الإجمال والاصطلاح الحادث معانٍ باطلة لا يصح إثباتها، وأخرى صحيحة لا يصح نفيها.

فالسبيل في لفظ الجسم - كسائر الألفاظ المجملة المحدثه - : التوقف في لفظه، والاستفصال في معناه، وهذا هو «القول الثابت عن أئمة السنة المحضة - كالإمام أحمد وذويه - فلا يطلقون لفظ الجسم لا نفيًا ولا إثباتاً؛ لوجهين:

(١) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (٢٠ - ٢١).

أحدهما: أنه ليس مأثوراً لا في كتاب ولا سنة، ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا غيرهم من أئمة المسلمين، فصار من البدع المذمومة.

الثاني: أن معناه يدخل فيه حق وباطل، فالذين أثبتوه أدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو باطل، والذين نفوه أدخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل^(١)، وذلك أن «النفاة قد أطلقوا لفظ الجسم على معنى غير معناه المعروف في اللغة، فإن الجسم في اللغة هو البدن، وأما هؤلاء النفاة فيسمون كل ما يشار إليه جسماً، فلزم - على قولهم - أن يكون ما جاء في كتاب الله وسنة مصطفاه وما فطر الله عليه الخلق وأجمع عليه أهل الحق = تجسيمياً، وليس الأمر كذلك»^(٢).

وقد حكى الإمام الدارمي عن المريسي أنه نفى صفة الاستواء، وزعم أن إثباتها تشبيهُ، وأنه «لا يتوهم أنه على العرش كجسم على جسم»^(٣).

فرد عليه الإمام الدارمي بقوله: «وأما قولك: كجسم على جسم فإننا لا نقول: إنه كجسم على جسم، لكننا نقول: رَبٌّ عَظِيمٌ، ومَلِكٌ كَبِيرٌ، نور السماوات والأرض، وإله السماوات والأرض، على عرش مخلوق عظيم فوق السماء السابعة، دون ما سواها من الأماكن، من لم يعرفه بذلك كان كافراً به ويعرشه»^(٤).

وعلى العموم فإن الحقائق الشرعية - بل وحتى غير الشرعية - لا تنفى

(١) منهاج السنة النبوية (٢/٢٢٤ - ٢٢٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٥٠)، وقد سبق التفصيل في لفظ (الجسم) وحكم إطلاقه، وذلك في مبحث: (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٥٧)، بيان تلبس الجهمية (١/١٠٠).

(٣) نقض الدارمي على المريسي (١/٤٣٧).

(٤) المرجع السابق (١/٤٤١ - ٤٤٢).

وتبطل بمجرد الأسماء والألقاب، فإن هذه حيلة العاجز، وحجة القاصر، وإنما المرجع في الإثبات أو النفي إلى البراهين السووية، والحجج المرضية، فتسميتهم إثبات الصفات تجسيمياً لم يكن ليغيّر من الحقائق شيئاً، فالحق هو الحقُّ مهما ألصق به من الأسماء، ولذا قال بعضهم:

فإن كان تجسيمياً ثبوت استوائه على عرشه إني إذا لمَجَسِّم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته فمن ذلك التشبيه لا أتكتم
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه وأوصافه أو كونه يتكلم
فعن ذلك التنزيه نزهت ربنا بتوفيقه والله أعلى وأعلم^(١)
وقال غيره:

فإن كان تجسيمياً ثبوت صفاته وتنزيهاً عن كل تأويل مفتري
فإني بحمد الله ربي مجسم هلموا شهوداً واملؤوا كل محضر^(٢)

٣- إن الحنابلة - كغيرهم من أهل السنة - قد ذموا من أثبت الجسم لله، وحذروا منه، بل وكفروه بعضهم^(٣)، فكيف يسوغ نسبتهم إليه؟!

(١) انظر: الصواعق المرسله (٣/٩٤٠).

(٢) انظر: مدارج السالكين (٢/٨٨).

(٣) انظر: الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٥٦)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٥٨)، والمقصود بهذا حكاية الواقع الذي عليه كثير من الحنابلة من ذم من أثبت الجسم، إبطالاً لدعوى تسميتهم بالمجسمة، وإن كان المنهج مع هذا اللفظ الحادث هو التوقف فيه والاستفصال في معناه على ما سبق بيانه مراراً، وهو منهج المحققين من سلف الأمة وأئمتها، فإن «السلف والأئمة لم يتكلموا في ذلك في حق الله لا بنفي ولا بإثبات، بل بدعوا أهل الكلام بذلك، وذمهم غاية الذم... ولم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم، ولا ذمَّ المجسمة، وإنما ذموا الجهمية النفاة لذلك وغيره، وذموا أيضاً المُشَبَّهة الذين يقولون: صفاته كصفات المخلوقين، ومن أسباب ذمهم للفظ الجسم والعرض ونحو ذلك ما في هذه الألفاظ من الاشتباه ولبس الحق» بيان تلييس الجهمية (١/١٠٠).

قال الشيخ مرعي الكرمي: «ومن العجب أن أئمتنا الحنابلة يقولون بمذهب السلف، ويصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ومع ذلك فتجد من لا يَحْتَاط في دينه ينسبهم للتجسيم! ومذهبهم أن المجسم كافر، بخلاف مذهب الشافعية فإن المجسم عندهم لا يكفر.

فقوم يُكْفَرُون المجسمة فكيف يقولون بالتجسيم!؟

وإنما نسبوا لذلك مع أن مذهبهم هو مذهب السلف والمحققين من الخلف لما أنهم بالغوا في الرد على المتأولين للاستواء واليد والوجه ونحو ذلك.. وهم وإن أثبتوا ذلك متابعة للسلف لكنهم يقولون - كما هو في كتب عقائدهم - : إنه تعالى ذات لا تشبه الذوات، مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما يستحقه، قالوا: فإذا ورد القرآن وصحيح السنة في حقه بوصف تُلْقَى في التسمية بالقبول، ووجب إثباته له على ما يستحقه، ولا يُعَدَّل به عن حقيقة الوصف، إذ ذاته تعالى قابلة للصفات اللائقة بها...

هذا كلام أئمة الحنابلة، ولا خصوصية لهم في ذلك، بل هذا مذهب جميع السلف، والمحققين من الخلف»^(١).

ثم إن ما زعمه المعطلة من أن القول بالعلو الذاتي لله يستلزم التجسيم إنما هو أخذ بلازم المذهب، بل بما توهموه لازماً وليس بلازم على التحقيق، ولو سلم كونه لازماً فإن لازم المذهب ليس بمذهب عند المحققين والمنصفين، هذا لو كان صاحب المذهب ساكتاً عن هذا اللازم، فلم يثبتته ولم ينفيه، فكيف وصاحب المذهب هنا مصرح بنفي هذا اللازم وتضليل صاحبه فكيف يجوز أن ينسب للإنسان شيء من لازم كلامه وهو يفر منه، بل

قالوا: نحن أشد الناس هرباً من ذلك وتنزيهاً للباري تعالى عن الحد الذي يحصره، فلا يُحَدُّ بِحَدِّ يحصره، بل بِحَدِّ يتميز به عظمة ذاته من مخلوقاته، هذا السمع والبصر والقدرة والعلم من لازم وجودها أن تكون أعراضاً، ولذلك نفاها المعتزلة، ولكن هذا اللازم ليس بلازم، كما هو مقرر معلوم، فتأمل ولا تخض مع الخائضين^(١).

● المسألة الثالثة: قلب لقب (المجسمة).

١- إن لقب (المجسمة) ينقلب على كل من أثبت لله أي حكم وجودي، سواء كان ذلك صفة أو اسماً، أو حتى وجوداً.

فإن من أثبت بعض الصفات، ونفى بعضها - لاستلزامها التجسيم في نظره - وسَمَّى مثبتها: مجسماً، يقال له: القول فيما أثبته كالقول فيما نفيت، والمحذور الذي هربت منه فيما نفيت لازم لك - على أصلك - فيما أثبت، فإنك إن قلت: لا نعقل في الشاهد من يتصف بالوجه والعين واليد ومن يفعل باختياره إلا ذا جسم، قيل له: وكذلك لا نعقل سمياً بسمع بصيراً ببصر عالماً بعلم... إلخ إلا وهو جسم، فلقب (المجسم) لازم لك على أصلك.

ولهذا كان نفاة الصفات كلها - من المعتزلة والفلاسفة - يسمون الأشعرية: أهل تجسيم، نظراً لما أثبتوه من بعض الصفات، «فكلُّ من نفى شيئاً من الأسماء والصفات سَمَّى من أثبت ذلك: مُجَسِّمًا قائلاً بالتَّحْيِيزِ والجهة، فالمعتزلة ونحوهم يسمون الصفاتية - الذين يقولون: إن الله تعالى حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام - يسمونهم مجسمة مشبهة حشوية، والصفاتية هم: السلف والأئمة، وجميع

(١) أقاويل الثقات (٩٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/١٤٨).

الطوائف المثبتة للصفات، كالكلابية والكرامية والأشعرية والسالمية، وغيرهم من طوائف الأمة»^(١).

وكذا المعتزلة المثبتون للأسماء - النافون للصفات - يلزمهم لقب المجسمة، فإنهم قد ألزموا به من أثبت شيئاً من الصفات، بدعوى أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؛ لأننا لا نعقل متصفاً في الشاهد إلا جسماً، فيقال لهم: هذا ينقلب عليكم في الأسماء، سواء بسواء، فإننا لا نعقل في الشاهد متصفاً بالأسماء إلا جسماً.

ولهذا ترى أن غلاة المعطلة من المتفلسفة قد رموا المعتزلة بلقب (المجسمة)، تماماً كما استعمله المعتزلة في حق الصفاتية.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فإن كان الرجل ممن يوافق نفاة الصفات ويثبت أسماء الله الحسنى - كما تفعل المعتزلة، وهم أئمة الكلام - سماه نفاة أسماء الله الحسنى: مُشَبَّهًا حَشَوِيًّا مُجَسِّمًا، كما فعلت القرامطة الحاكمة الباطنية وغيرهم، وقالوا: إذا قلت إنه موجود عليم حيٌّ قدير، فهذا هو القول بالتشبيه والتجسيم والحشو، فإنَّ ذلك مشابهة لغيره من المخلوقات، ولأنه لا يعقل موجود حيٌّ عليم قدير إلا جسماً، ولأن هذه الأسماء تستلزم الصفات، والصفات تستلزم التجسيم»^(٢).

ومثال ذلك ما قرره المتفلسف ابن سينا بقوله: «المعتزلة يظنون أنهم قد أثبتوا الأول ليس بجسم، وليس الأمر على ذلك، فإن براهينهم خيلت لهم أنه ليس بجسم، ثم لما جاؤوا إلى تفصيل أحواله شبهوا أحواله وأفعاله

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٤٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٣٥، ٢٥١)، منهاج السنة النبوية (٢/٢١٣ - ٢١٤، ٢٢١).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٤١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٣٥)، الصفدية (٢/١٧ - ١٨)، منهاج السنة النبوية (٢/٢١٣).

بأحوال الإنسان، والسبب في ذلك أنهم لم يعرفوا خواص ما ليس بجسم، وكانوا يثبتونها له... فقصارى أمرهم أنهم نفوا عنه أحوال الجمادات، وأثبتوا له أحوال الإنسان، والأحوال الجسمانية»^(١)، ثم بين أنهم شبهوه في إثباتهم للقدرة والمشية بالإنسان، وأنه «لا يغني عنهم قولهم: إنه قادر لذاته لا بقدرة»^(٢).

فالحاصل أن لقب (المجسمة) منقلب على من أثبت أي صفة أو اسم أو حكم لله تعالى من هؤلاء المعطلة.

فالباب باب واحد في النفي وال- إثبات في عقل وفي ميزان
فمتى أقر ببعض ذلك مثبت لزم الجميع أو اثبت بالفرقان
ومتى نفى شيئاً وأثبت مثله فمجسم متناقض ديصان^(٣)

٢ - إن هؤلاء الذين افتروا على النصوص وزعموا أن ظاهرها يقتضي التجسيم هم الأحق بلقب المجسمة والممثلة، فإنهم قد نسبوا إلى نصوص الوحي ما الوحي بريء منه، ولم يفهموا من صفات الباري إلا ما فهموه من صفات أجسامهم، ثم بادروا إلى نفيها، تماماً كما قيل في التشبيه، فهم قد جعلوا ظاهر القرآن والسنة مقررراً للتجسيم، فجعلوا الشارع مُجسماً، فكانوا

(١) التعليقات لابن سينا (٣٠٨).

(٢) المرجع السابق (٣٠٩).

(٣) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٢٣٢)، وفي الشرح: «قوله (ديصان) قال الناظم في (إغائة اللهفان): وحكى أرباب المقالات عنهم - أي عن الثنوية - أن قوماً منهم يقال لهم الديصانية زعموا أن طينة العالم كانت طينة خشنة، وكانت تحاكي جسم النور الذي هو الباري عندهم زماناً، فتأذى بها، فلما طال ذلك عليه قصد تنحيها عنه، فتوحد فيها، واختلط بها، فتركب من بينهما هذا العالم المشتتل على الظلمة والنور، فما كان من جهة الصلاح فمن النور، وما كان من جهة الفساد فمن الظلمة، قال: وهؤلاء يغتالون الناس ويخونونهم ويزعمون أنهم يحسنون إليهم بذلك وأنهم يخلصون الروح النورانية من الجسد المظلم، انظر: إغائة اللهفان (٢/٢٤٥ - ٢٤٦).

بلقب المجسمة أولى، وكان بهم أخرى «ولو كان لهؤلاء عقول لعلموا أن التلقب بهذه الألقاب ليس لهم، وإنما هو لمن جاء بهذه النصوص، وتكلم بها، ودعا الأمة إلى الإيمان بها ومعرفتها، ونهاهم عن تحريفها وتبديلها، فدعوا التشنيع بما تعلمون أنتم وكل عاقل منصف أنه كذب ظاهر، وإفك مفترى، لا يعلم به قائل يناظر عن مقالته»^(١)، ولقد أحسن العلامة ابن القيم رحمته حين وصفهم بقوله:

عزلوا كلام الله ثم رسوله	عن ذاك عزلاً ليس ذا كتمان
جعلوا حقيقته وظاهره هو الـ	كفر الصريح البيّن البطلان
قالوا وظاهره هو التشبيه والتـ	جسيم ^(٢) حاشا ظاهر القرآن
من قال في الرحمن ما دلت عليه	ه حقيقة الأخبار والفرقان
فهو المشبه والممثل والمجسـ	م عابد الأوثان لا الرحمن ^(٣)



(١) الصواعق المرسله (١/٢٦٣).

(٢) في الأصل (التشبيه والتجسيم والتمثيل) وحذفت (التمثيل) ليستقيم الوزن.

(٣) النونية مع شرح ابن عيسى (٢/٣٤٧).

المبحث الثالث

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الحشوية).

ومن الألقاب التي شاع عند أهل التعطيل أن يبنزوا أهل السنة بها لقب: (الحشوية)، و(أهل الحشو).

● المسألة الأولى: معنى (الحشوية) في اللغة.

الحَشْوِيَّة في اللغة مأخوذة من (الحَشْو)، وهو: أن يودع الشيء وعاء باستقصاء، يقال: حشوته أحشوه حشواً.

وحشوة الإنسان والدابة: أمعاؤه وما فيه من كبد وطحال وغير ذلك.

ويقال: فلان من حشوة بني فلان - بالكسر - أي من رذالهم.

وإنما قيل ذلك لأن الذي تحشى به الأشياء لا يكون من أفخر المتاع بل أدونه.

والحشو من الكلام: الفضل الذي لا يعتمد عليه، وهو كذلك من الناس^(١)

● المسألة الثانية: معنى لقب (الحشوية) عند المتكلمين.

لقد أطلق أهل البدع لقب (الحشوية) على أهل السنة، لأحد معانٍ ثلاثة:

الأول: ما تقدم في المعنى اللغوي للحشوية، وهو أن أهل السنة

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/٦٤)، لسان العرب (١٤/١٨٠)، تاج العروس (٣٧/٤٣١ - ٤٣٤).

معدودون من عوام الناس وجمهورهم، وذلك في مقابل خواصهم وأعيانهم وأولي العلم منهم - والذين عنى بهم المبتدعة أنفسهم - ولذا كان البعض يستعمل لقب (الجمهور) في حق أهل السنة، وهو المشهور عند الرافضة أخزاهم الله^(١).

الثاني: أنهم أطلقوا هذا اللقب على أهل السنة أصحاب الحديث لما زعموه من أنهم يحشون في كتبهم الأحاديث التي لا أصل لها، ويكثرون منها، فيمزجون الصحيح منها بالضعيف، ثم هم لا يفهمون معانيها ودلالاتها، فيروون ما لا يعقلون، ويحتجون بما لا يدرون، هكذا زعم المفترون^(٢).

والذي يظهر أن هؤلاء لم يكثرثوا بمجرد كثرة الأحاديث التي نقلها أهل السنة، فإنهم - وخصوصاً غلاتهم - من أجهل الناس بها، فقد أعفوا أنفسهم من الرواية لها، والعناية بها، وإنما الذي أهمهم وأقض مضاجعهم ما جاء في تلك الأحاديث والآثار مما ينقض أصول مذاهبهم وعقائدهم، ويفضحهم على رؤوس الأشهاد.

ولذا قال ابن المرتضى المعتزلي: «الحشوية هم الذين يروون الأحاديث المحشوة، أي التي حشاها الزنادقة في أخبار الرسول ﷺ، ويقبلونها، ولا يتأولونها، وهم يصفون أنفسهم بأنهم أصحاب الحديث، وأنهم أهل السنة والجماعة»^(٣).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/١٨٥ - ١٨٦).

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٨٠)، صحيح ابن حبان (٣٤/١٤) (١٥/٤٧)، معرفة علوم الحديث للحاكم (٤)، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/١٥٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي (١/١٤٠، ١٤٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/٢٣)، الروض الباسم لابن الوزير (١/١٢٠).

(٣) المنية والأمل في شرح الملل والنحل (١١٤)، وانظر: نفس المرجع (١٢٥).

كما ذكر بعض غلاتهم - وهو أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي الإسماعيلي^(١) - أنهم إنما لقبوا بالحشوية لروايتهم أحاديث كثيرة في التشبيه وغير ذلك، مما أنكره عليهم أصحاب الرأي فلقبوهم حشوية لذلك^(٢).

الثالث: أنهم سُمُّوا حشوية لتمسكهم بظواهر النصوص الموهمة - عندهم - التشبيه والتجسيم.

قال السبكي: «الحشوية: وهم طائفة ضلوا عن سواء السبيل، وعميت أبصارهم، يجرون آيات الصفات على ظاهرها... سُمُّوا بذلك لأن منهم المجسمة، أو هم هم، والجسم محشو، فعلى هذا القياس فيه: الحَشْوِيَّة بسكون الشين، إذ النسبة إلى الحَشْوِ»^(٣).

وقال الكفوي: «وأصل ضلالة الحشوية: التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة، من غير بصيرة في العقل، حيث قالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة، عملاً بظواهر النصوص»^(٤).

كما بين الإمام ابن القيم أن من جهلة الجهمية من يطلق هذا اللفظ زاعماً أن أهل السنة قد جعلوا الله حشَوَ هذا الكون، حيث توهموا أن معنى

(١) هو أحمد بن حمدان بن أحمد الورسامي الليثي، أبو حاتم الرازي، من كتّاب الإسماعيلية ودعاتهم في الري وأصفهان وطبرستان والديلم، نقل ابن حجر عن إبي الحسن بن بابويه قوله: «سمع الحديث كثيراً، وله تصانيف ثم أظهر القول بالإلحاد، وصار من دعاة الإسماعيلية، وأضل جماعة من الأكابر» من كتبه: كتاب الزينة وأعلام النبوة، توفي سنة (٣٢٢هـ).

انظر: الفهرست لابن النديم (٢٦٨)، لسان الميزان (١/١٦٤)، الأعلام (١/١١٩).

(٢) انظر: كتاب الزينة - له - الملحق بكتاب الغلو والفرق الغالية للسامرائي (٢٦٧)، وكذا: وسطية أهل السنة - محمد باكريم (١٤٣).

(٣) الإبهاج للسبكي (١/٣٦١)، وانظر: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج - دار الفكر (٢/٢٨٩).

(٤) الكليات (٧٦٤).

قول السلف: (الله في السماء) أنهم يقولون بأن السماء تحويه وتحيط به، تعالى الله عن وهمهم وعن إفكهم، وما علموا أن هذا هو قول الله، حيث قال تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾ [الملك: ١٦].

قال ابن القيم رحمته الله:

ومن العجائب قولهم لمن اقتدى
(حشوية) يعنون حشواً في الوجود
ويظن جاهلهم بأنهم حشوا
إذ قولهم فوق العباد وفي السما
ظن الحمير بأن (في) للظرف والر
والله لم يُسمع بذاً من فرقة
لا تبهتوا أهل الحديث به فما
بالوحي من أثر ومن قرآن
د وفضلة في أمة الإنسان
رَبِّ العباد بداخل الأكوان
ء الرب ذو الملكوت والسلطان
حمن محويٌّ بظرف مكان
قالته في زمن من الأزمان
ذا قولهم تبا لذي البهتان^(١)

والجامع لما سبق أن الجهمية المعطلة وأذئابهم من الأشعرية وغيرهم قد سمّوا أهل السنة والجماعة: (حشوية) لِمَا رأوه من كثرة روايتهم لسنة رسول الله ﷺ، وآثار صحابته والتابعين رضوان الله عليهم، مما يتضمّن هدم أصولهم، ونقض بنيانهم بما اشتملت عليه من العقيدة الصافية من إثبات صفات الله على حقيقتها، وعلوه بذاته، واستوائه على عرشه، وإثبات وجهه الكريم ويديه وغير ذلك مما يناقض مذاهب أهل التجهم، هذا فضلاً عن إعراض أهل السنة والأثر عن ذكر علوم الكلام والفلسفة التي يعتبرها أصحابها قواطع يقينية مقدمة على تلك النصوص، فبهذا كانت سنة المصطفى عندهم حشواً، وكان رواتها: حشوية.

● المسألة الثالثة: بياح أقوال المخالفين في نيز أهل السنة بلقب (الحشوية).

لقد كان أول من ابتدع لقب الحشوية، ونيز به أهل الحق والسنة هم

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٧٦/٢).

المعتزلة.

وأول من نقل عنه استعمال هذا اللقب منهم: عمرو بن عبيد، حيث استعمله في حق صحابيٍّ من أجلة الصحابة، وهو عبد الله بن عمر رضي الله عنه حيث قال: «كان ابن عمر حشويًّا»^(١).

قال ابن العماد الحنبلي^(٢) بعد نقل قوله: «فانظر هذه الجرأة والافتراء، عامله الله بعدله»^(٣).

ومثله النوبختي^(٤) من الرافضة، حيث قال عن عامة الصحابة الذين دخلوا تحت إمرة معاوية - بعد مقتل علي - : إنهم «أهل الحشو، وأتباع الملوك، وأعوان كل من غلب، أعني الذين التقوا مع معاوية»^(٥)، رضي الله عن علي ومعاوية وسائر الصحابة الكرام، وأخزى الله كل رافضي أشرب بغض أحدٍ منهم.

(١) ذكر هذه المقالة ابن ماكولا في الإكمال (٢٦٦/٧)، وابن البنا في: المختار في أصول السنة (٩٣)، وشيخ الإسلام في: مجموع الفتاوى (١٧٦/١٢)، درء تعارض العقل والنقل (٣٥١/٧)، بيان تلبيس الجهمية (٢٤٤/١)، منهاج السنة النبوية (٥٢٠/٢)، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب (٢١١/١).

(٢) هو شمس الدين ابن العماد المقدسي الحنبلي، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد، ولد في سنة ٦٠٣هـ سمع ببغداد ثم تحول وسكن مصر، وكان شيخ الإقليم في مذهبه علماً وديانةً وصلحاً.

انظر: العبر في خبر من غير (٣١١/٥).

(٣) شذرات الذهب (٢١١/١).

(٤) هو الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي، أبو محمد، فلكي عارف بالفلسفة كانت تدعيه المعتزلة والشيعة، وهو من أهل بغداد، نسبته إلى جده نوبخت، من كتبه: فرق الشيعة.

انظر: الأعلام (٢٣٩/٢)، معجم المؤلفين (٢٩٨/٣).

(٥) فرق الشيعة (٦).

وقد سار على هذا النهج عامة المعتزلة، فقد قال الخليفة المأمون في رسالته إلى واليه إسحاق بن إبراهيم في امتحان العلماء - الإمام أحمد وغيره - : «وقد عَرَفَ أمير المؤمنين أن الجمهورَ الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية، وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله . . = أهلُ جهالة بالله»^(١)، وقد بيّن - بعد ذلك - مراده بهؤلاء الحشو السفلة، وأنهم الذين أطبقوا مجتمعين وانفقوا غير متعاجمين على أن القرآن لم يخلقه الله ويُحدثه ويخترعه، فقد عنى بقوله جميع أئمة السنة والجماعة وغيرهم ممن لا يقول بخلق القرآن.

وهذا الجاحظ المعتزلي لما استأذن عليه أحد أهل الحديث، قال له الجاحظ: من أنت؟ قال: رجل من أصحاب الحديث. فقال: «أوما علمت أنني لا أقول بالحشوية»^(٢)، ولذا تراه في كتبه يكثر من لمز أهل السنة - ممن ينفي خلق القرآن، ويقر بالصفات - بالحشوية^(٣).

وها هو القاضي عبد الجبار المعتزلي من بعده يقول: «فقد ذهب الحشوية النوابت من الحنابلة أن هذا القرآن المتلوّ في المحاريب، والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا مُحدث»^(٤).

(١) تاريخ الطبري (١٨٦/٥).

(٢) انظر: تاريخ بغداد (٢١٣/١٢)، تاريخ مدينة دمشق (٤٣٢/٤٥)، تاريخ الإسلام للذهبي (٣٧٣/١٨)، سير أعلام النبلاء له (٥٣٠/١١).

(٣) انظر: رسالة نفي التشبيه ضمن رسائل الجاحظ (٢٠٣/١)، رسالة في خلق القرآن ضمن رسائل الجاحظ (٢١٩/٣)، مقالة العثمانية له ضمن نفس الرسائل (٢٩/٤).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٥٢٧)، وانظر: المرجع السابق (٧٣٧)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٨٤/١)، فرق وطبقات المعتزلة لعبد الجبار من جمع ابن المرتضى (٧١)، أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي المعتزلي ضمن نفس الرسائل (٩٧/١)، إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف الرضي - ضمن نفس الرسائل (٣١٠/١).

وهؤلاء المعتزلة لم يتوانوا عن رمي أئمة الإسلام - الذين شهدت لهم سائر الطوائف بالإمامة - بأنهم حشوية، تبعاً لإمامهم ابن عبيد في رميه للصحابة بذلك.

فهذا عبد الجبار المعتزلي - قَبَّحه الله - يرمي إمام أهل السنة أحمد بن حنبل بذلك، فيقول: «واعلم أن القوم على فرق، ففيهم من يجعل كلام الله هذا المسموع.. ولكنه يقول في كلامه تعالى إنه غير مخلوق ولا مُحدَث... فهؤلاء هم الحشوية، وإلى ذلك ذهب أحمد بن حنبل»^(١).

وبمثله قال الحاكم المعتزلي^(٢)، لما ذكر الحشوية، وأنهم أجمعوا على الجبر والتشبيه، وأنهم جسموا وصوروا ربهم وقالوا بالأعضاء، قال بعد ذلك: «ومنهم أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه..»^(٣)، كما عدَّ بعض المعتزلة من الحشوية: حماد بن زيد^(٤)، ويحيى بن معين^(٥).

وكذا صاحب ابن عباد المعتزلي الشيعي^(٦)، فإنه يقول عن إمام

(١) المحيط بالتكليف (٣٠٨).

(٢) هو أبو السعد الحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي، الحاكم المتكلم المعتزلي ثم الزيدي، ولد سنة (٤١٣هـ)، كتب في التفسير وعلم الكلام، كان حنفي المذهب معتزلياً، ثم صار إلى مذهب الزيدية، من مصنفاته: كتاب الإمامة على مذهب الزيدية وكتاب العيون وشرحه توفي سنة (٤٩٤هـ).

انظر: مقدمة تحقيق كتابه: شرح العيون.

(٣) المنية والأمل شرح الملل والنحل (٢٤، ١١٤).

(٤) حماد بن زيد: حماد بن زيد بن درهم الأزدي الجهضمي بالولاء، البصري أبو إسماعيل، الفقيه الإمام، من حفاظ الحديث المتقنين، ولد بالبصرة سنة ٩٨هـ، وخرج أحاديثه الأئمة الستة، وتوفي سنة ١٧٩هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (٧/٤٥٦).

(٥) انظر: المنية والأمل شرح الملل والنحل (١١٦ - ١١٧).

(٦) هو الوزير أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس الطالقاني، الأديب الكاتب، =

المحدثين البخاري: «كان حشويّاً لا يعول عليه»^(١).

كما قال النوبختي الرافضي - ضمن ذكره لفرق المرجئة - : «وفرقه منهم يسمون: (الشُّكَّاءُ)، و (البترية)، أصحاب الحديث، منهم: (سفيان بن سعيد الثوري) و (شريك بن عبد الله)، و (ابن أبي ليلى)^(٢)، و: (محمد بن إدريس الشافعي)، و: (مالك بن أنس) ونظراؤهم من أهل الحشو والجمهور العظيم، وقد سُمُوا (الحشوية)»^(٣).

كما أنهم قد رموا الإمام المحدث الطبراني رحمته الله بأنه حشوي، قال الحافظ أبو زكريا يحيى ابن منده رحمته الله^(٤) عن الطبراني: «إن المبتدعة والمخالفين له كانوا يموتون على علوِّ إسناده، وكثرة أحاديثه، وقد سمعوا منه، وَرَوَوْا عنه مع هذا، ويطعنون عليه، ويزعمون أنه كان حشويّاً! وهل

= وزير الملك مؤيد الدولة بويه بن ركن الدولة، من مصنفاته: المحيط في اللغة، وكتاب الإمامة، قال الذهبي: «كان شيعياً معتزلياً مبتدعاً تياًهاً صلفاً جباراً»، مات سنة (٣٨٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/٥١١)، تاريخ الإسلام (٢٧/٩٢)، لسان الميزان (١/٤١٣).

(١) تاريخ الإسلام للذهبي (٢٧/٩٥)، سير أعلام النبلاء (١٦/٥١٢)، لسان الميزان لابن حجر (١/٤١٣).

(٢) هو ابن أبي ليلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري الكوفي، قاضي الكوفة وفقهها وعالمها ومقرئها في زمانه، ولد سنة نيف وسبعين، روى عن الشعبي وعطاء ابن أبي رباح، مات في رمضان سنة (١٤٣هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٦/٣١٠)، الوافي بالوفيات (٣/١٨٤).

(٣) فرق الشيعة للنوبختي (٧).

(٤) هو أبو زكريا يحيى بن عبد الوهاب بن الإمام الحافظ أبي عبد الله بن منده العبدي الأصبهاني، ولد سنة (٤٣٤هـ)، سمع الحديث صغيراً، وكان جليل القدر واسع الرواية، مات سنة (٥١١هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٦/١٦٨)، سير أعلام النبلاء (١٩/٣٩٥).

يَضُرُّ القمر نباح الكلب^(١)»^(٢).

وكما قيل في الألقاب السابقة، فإن النبز بالحشوية قد أطلق على غير أهل السنة من الصفاتية أيضاً، فهذا ابن النديم المتشيع يقول عن إمام الكلاية عبد الله بن كلاب: «كان من بابة الحشوية»^(٣).

ولذا قال عنه ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ: «ولمَّا طالعت كتابه [يعني الفهرست] ظهر لي أنه رافضي معتزلي، فإنه يسمي أهل السنة: (الحشوية)»^(٤).

ثم تبع المعتزلة على هذا النبز واللمز: الأشاعرة والماتريدية، حيث سماوا من خالفهم في العقائد من أهل السنة، وأثبت علوَّ الله أو شيئاً من صفاته الخبرية: حشويّاً.

فها هو إمام الماتريدية - أبو منصور - يسمي الذين أدخلوا الأعمال في مسمى الإيمان: حشوية^(٥).

ويقول أبو المعالي الجويني من الأشاعرة: «وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أن الباري تعالى عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق»^(٦).

وقد عُلم أنه إنما يقصد بذلك أهل السنة ممن أثبت علو الذات لله، وأما

(١) لا والله لا يضره، ولكن النباح طبع الكلاب.

(٢) جزء فيه ذكر أبي القاسم الطبراني لأبي زكريا يحيى عبد الوهاب ابن الإمام الحافظ أبي عبد الله بن منده (٣٥٦).

(٣) الفهرست لابن النديم (٢٥٥)، وانظر: لسان الميزان لابن حجر (٢٩٠/٣)، سير أعلام النبلاء (١١/١٧٥).

وقوله: (بابة الحشوية) أي من وجوه الحشوية، فإن (البابة) عند العرب هي الوجه، انظر: تهذيب اللغة (١٥/٤٣٩)، لسان العرب (١/٢٢٤).

(٤) لسان الميزان (٥/٧٢).

(٥) انظر: التوحيد للماتريدي (٣٣١، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٩٠).

(٦) الإرشاد للجويني (٣٩)، وانظر: نفس المرجع (١٢٨، ١٦٣ - ١٦٤).

التحيز والجهة فهو إمعان منه في المغالطة على أهل السنة بقول لم يقولوا به، وقد سبق تفصيل القول في هذين اللفظين^(١).

وينحوه قول الغزالي: «أما الحشوية فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود إلا في جهة، فأثبتوا الجهة [أي لله] حتى ألزمتهم بالضرورة الجسمية»^(٢).

- (١) انظر مطلب: (قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلو) من هذه الرسالة.
- (٢) الاقتصاد في الاعتقاد (٧٢)، وحول إطلاق المبتدعة لقب (الحشوية) على أهل السنة، انظر: التوحيد للماتريدي (٣٣١، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٩٠)، الكشاف للزمخشري (١/٣٧٧) (٣٣١/٢، ٤٥٢، ٤٦٠) (١٤٤/٣) (٦٢١/٤، ٨٢٦)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري الماتريدي (٧٣)، البرهان في أصول الفقه للجويني (٩٨/١ - ٩٩، ١٠٣، ٢٧٩، ٣٩٢)، التلخيص له (٤٢٨/٣)، الشامل له (١٢٠، ٥٤٦، ٥٤٨، ٥٥٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (٣٢٦/٢)، الاقتصاد في الاعتقاد له (١)، المقصد الأسنى له (١٠٨)، ملحة الاعتقاد للعز بن عبد السلام (٣٩)، تبیین كذب المفتري (١٥٠)، (٣١٠، ٣١٧)، حز الغلاصم (٨٩ - ٩٣)، التفسير الكبير للرازي (٣٧/١)، (١٥٧/٢) (٧٩/٣، ١٠٦، ١٥٢) (١٣٥/٧) (٢٠/١٣ - ٢١، ٥١) (١٧/١٤)، (١٨٢/١٥)، (٢٤/١٦) (٩٦/١٨)، (٨٨/١٩) (٥٥/٢٢)، (١٦٥/٢٦)، أساس التقديس له (١٢٧)، غاية المرام للآمدي (٨٨، ١١١، ١٣٦، ١٨٠، ٣١١)، الإبهاج للسبكي (٣٦١/١)، (٢٢٣/٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٨٤/٨، ٢٢٢، ٢٢٦)، (٣٦/٩)، إيضاح الدليل لابن جماعة (٢٠٢)، مرآة الجنان لليافعي (١٦١، ٣٠٩، ٣٢٤) شرح المقاصد (٢٦٠/٢)، الكليات للكفوي (٢١٤، ٥٥١)، فرق الشيعة للنوبختي (٦)، فيض القدير للمناوي (٣٩٥/٢).

وانظر كذلك: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٨٠)، معرفة علوم الحديث للحاكم (٤)، صحيح ابن حبان (٤٧/١٥)، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١٥٢/٢)، الحجة في بيان المحجة (٥٤٠، ٥٥٠)، طبقات الحنابلة لأبي يعلى (٣٦/١)، فتح الباري لابن حجر (٤٩٦/٢)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (١٠٤٣/٣)، مرقاة المفاتيح للقاري (٢١٦/٨).

وقد صنّف بعضهم كتباً في الرد على من سموهم (الحشوية)، منهم أبو الحسن علي بن القاسم التميمي المغربي الأشعري صنّف كتاباً سماه: (تنزيه الإلهيه وكشف =

وهكذا شاع هذا اللقب عند فرق المبتدعة المعطلة، حتى صار استعماله علامة من علامات أهل الزنادقة، كما قال الإمام أبو حاتم رحمته الله: «وعلامة الزنادقة: أن يسموا أهل الأثر: (حشوية)، ويريدون إبطال الآثار عن رسول الله ﷺ»^(١)، وبنحو ذلك قال جمع من الأئمة، كالإمام الصابوني^(٢)، وقوام السنة الأصبهاني^(٣)، وغيرهما.

● المسألة الرابعة: إبطال لقب الحشوية.

وذلك من وجوه:

الأول: أن الذم بلقب الحشوية إنما هو ذم بألقاب ما أنزل الله بها من سلطان، والذي مدحه زين وذمه شين هو الله تعالى، أما هذا اللقب وما شابهه فإنما اخترعه أئمة الضلالة من المعتزلة والرافضة وأذئابهم، ورموا به سادات الأمة وأئمتها، فاستعماله والتهوئش به لا يغير من الحق شيئاً، بل هو اقتفاء لخطأ أولئك الزائغين الضالين^(٤).

وقد قال العلامة ابن القيم رحمته الله:

= فضائح المشبهة الحشوية) كما في: تاريخ مدينة دمشق (٤٣/١٣٥) ومعجم البلدان (٤/٣٤٩)، والوافي بالوفيات (٢١/٢٥٦ - ٢٥٧)، وصنف حسين بن الأهدل الأشعري مصنفاً سماه (الرسالة المرضية في نصر مذهب الأشعرية وبيان فساد مذهب الحشوية)، كما في: الضوء اللامع للسخاوي (٣/١٤٦)، وإيضاح المكنون (٣/٥٧٢)، والبدر الطالع للشوكاني (١/٢١٩).

- (١) أخرجه اللالكائي في: اعتقاد أهل السنة (١/١٧٩، ١٨٢)، و: المرجع السابق (٣/٥٣٣)، والعلو للذهبي (١٨٩).
- (٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٩٩).
- (٣) الحججة في بيان المحجة (٢/٥٤٠، ٥٥٠).
- (٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٤٦ - ١٤٧).

يا قوم إن كان الكتاب وسنة الـ مختار حشواً فاشهدوا ببيان
أنا بحمد إلها حشوية صرف بلا جحد ولا كتمان^(١)
الثاني: أننا إذا استقرأنا أسماء الطوائف المشهورة في الأمة - محمودة
كانت أو مذمومة - وجدنا أنها تتميز بأحد أمرين:

أ- فإما أن تتميز بأسماء رجالها، كالحنفية نسبة لأبي حنيفة، والجهمية
نسبة للجهم بن صفوان.

ب- وإما أن تتميز بنعت أحوالها وأقوالها وأعمالها، كالخوارج، نسبة
لخروجهم على الصحابة، والمرجئة نسبة لإرجائهم العمل - أي تأخيرها -
عن مسمى الإيمان.

فأما لفظ (الحشوية) فإنه لا ينبغي لا عن هذا ولا عن هذا، فليس فيه ما
يدل على شخص معين، ولا مقالة معينة، ولا يُدرى من المراد به، فلا يسوغ
عرفاً إطلاقه على طائفة معينة^(٢).

وقد تقدمت الإشارة إلى الاضطراب في إطلاقه من قبل أصحابه،
فالرافضة يدخلون فيه كل من سواهم ممن انتسب للقبلة وخالفهم في بغض
الصحابة، فيدخل فيه أهل السنة والأشاعرة، بل وربما بعض
المعتزلة، والمعتزلة يطلقونه على من أثبت أي صفة، حتى أطلقه بعضهم -
أخزاه الله - على بعض الصحابة، والأشاعرة يطلقونه على من أثبت
علو الله الذاتي، ومن أثبت الصفات الخبرية، فيدخل فيه متقدموهم، فضلاً
عن أهل السنة، وهذا الاضطراب في مثل هذه الألقاب هو مما ينبئ عن
بطلان استعمالها.

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٧٩/٢).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٥١٨/٢ - ٥٢٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/

● المسألة الخامسة: قلب لقب (الحشوية).

إن لقب (الحشوية) والوصف بالحشو إن ساغ استعماله وإنما يتحقق في أهل البدع والضلال الذين هؤسوا به وأطلقوه، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن المعطلة قد زعموا - في تبرير هذا التلقب - أن أهل السنة يروون الأحاديث ويحشونها من غير تمييز لصحيحها من سقيمها، وهذا خلاف الواقع، بل هو مما يدل على جهلهم بحال أئمة الحديث، وما هو مثبت في كتبهم، وما يدور في مجالسهم، فإن أئمة السنة هم الذين أفنوا أعمارهم في تمييز صحيح الحديث من سقيمهم، ومرفوعه من موقوفه، ومحكمه ومنسوخه، وأعملوا عقولهم في استنباط دقائق معانيه، واستخراج مدلولات أحكامه، قد علم بذلك كل مبتدئ في طلب الحديث، فأنى يختلط عليهم صحيح ذلك من ضعيفه، فأهل الدار أدري بما فيها، وقد روى ابن عساكر بإسناده: «أن هارون الرشيد أخذ زنديقاً فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لم تضرب عنقي يا أمير المؤمنين؟ قال: أريح العباد منك. قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها على رسول الله ﷺ كلها ما فيها حرف نطق به رسول الله ﷺ؟ قال: فأين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري، وعبد الله بن المبارك، ينخلانها، فيخرجانها حرفاً حرفاً؟»^(١).

«وكم من ملحد يروم أن يخلط بالشرعة ما ليس منها، والله تعالى يذب بأصحاب الحديث عنها، فهم الحفاظ لأركانها، والقوامون بأمرها وشأنها، إذا صُدف عن الدفاع عنها فهم دونها يناضلون: ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢]»^(٢).

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق (٧/١٢٧)، وانظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (١/٢٧٣)، وسير أعلام النبلاء (٨/٥٤٢)، وتاريخ الإسلام (١٢/٥٨)، وتهذيب التهذيب (١/١٣٢).

(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (١٠).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «المقصود هنا أنا نذكر قاعدة، فنقول: المنقولات فيها كثير من الصدق، وكثير من الكذب، والمرجع في التمييز بين هذا وهذا إلى أهل علم الحديث، كما نرجع إلى النحاة في الفرق بين نحو العرب ونحو غير العرب، ونرجع إلى علماء اللغة فيما هو من اللغة وما ليس من اللغة، وكذلك علماء الشعر والطب وغير ذلك، فلكل علم رجال يعرفون به، والعلماء بالحديث أجل هؤلاء قدراً، وأعظمهم صدقاً، وأعلاهم منزلة، وأكثر ديناً، وهم من أعظم الناس صدقاً وأمانةً وعلماً وخبرة فيما يذكرونه عن الجرح والتعديل،... وهذا علم عظيم من أعظم علوم الإسلام، ولا ريب أن الرافضة أقل معرفة بهذا الباب، و... سائر أهل الأهواء كالمعتزلة والخوارج مُقَصِّرُونَ في معرفة هذا»^(١).

فالذي توهمه الزائغون موجب قدح في أهل الحديث هو على الحقيقة موجب مدح لهم، وثناء عليهم، فروايتهم للضعيف لها موجب صحيح، فقد يتقوى الضعيف بغيره مما لم يبلغ ذلك الراوي نقله، وقد يروونه للتحذير منه وبيان غلطه، فهذه صنعة لها أهلها، وأهل الحديث هم أهلها، ومن تكلم بغير فنه أتى بالعجائب.

إذا مَحَامِدِيّ اللَّائِي أَدُلُّ بِهَا عُدَّتْ عِيوباً! فقل لي: كيف اعتذر؟! ولهذا لما قيل للإمام المُحَدِّث أبي حاتم الرازي رحمته الله إن أصحاب الحديث ربما رووا حديثاً لا أصل له ولا يصح، قال: «علماؤهم يعرفون الصحيح من السقيم، فروايتهم ذلك للمعرفة ليتبين لمن بعدهم أنهم ميزوا الآثار وحفظوها»^(٢).

ولله در الإمام ابن قتيبة رحمته الله حين قال عن أصحاب الحديث: «فأما

(١) منهاج السنة النبوية (٧/٣٤ - ٣٦).

(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب (٤٣).

أصحاب الحديث فإنهم التمسوا الحق من وجهته، وتتبعوه من مَظَانِّه، وتقرَّبوا من الله تعالى باتباعهم سنن رسول الله ﷺ، وطلبهم لآثاره وأخباره، برّاً وبحراً، وشرقاً وغرباً، يرحل الواحد منهم راجلاً مقوياً في طلب الخبر الواحد أو السنة الواحدة، حتى يأخذها من الناقل لها مشافهة، ثم لم يزالوا في التنقيب عن الأخبار، والبحث لها، حتى فهموا صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، وعرفوا من خالفها من الفقهاء إلى الرأي، فنبَّهوا على ذلك، حتى نجم الحق بعد أن كان عافياً، وبسَقَ بعد أن كان دارساً، واجتمع بعد أن كان متفرقاً، وانقاد للسنن من كان عنها معرضاً، وتنبَّه عليها من كان عنها غافلاً، وحُكِمَ بقول رسول الله ﷺ بعد أن كان يُحَكَّم بقول فلان وفلان، وإن كان فيه خلاف على رسول الله ﷺ، وقد يعيبهم الطاعنون بحملهم الضعيف، وطلبهم الغرائب في الغريب الداء، ولم يحملوا الضعيف والغريب لأنهم رأوها حقاً؛ بل جمعوا الغث والسمين والصحيح والسقيم ليميزوا بينهما، ويدلوا عليهما...»^(١).

وقال المحدثُ الرامهرمزي رحمته الله^(٢): «اعترضت طائفة ممن يشنُّ الحديث ويبغض أهله، فقالوا بتنفُّص أصحاب الحديث والإزراء بهم، وأسرفوا في ذمِّهم والتَّقوُّل عليهم، وقد شَرَّفَ الله الحديث، وفضَّلَ أهله، وأعلى منزلته وحكمه على كل نِحْلَةٍ، وقَدَّمه على كل علم، ورفع من ذكر من حملة وعني به، فهم بيضة الدين، ونار الحُجَّة، وكيف لا يستوجبون الفضيلة، ولا

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٧٣ - ٧٤)، وانظر: مأخذ العلم، لأحمد بن فارس اللغوي (٤١)، شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (٨ - ٩).

(٢) هو الحافظ الامام البارِع أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلد الفارسي الرامهرمزي القاضي، كان من أئمة الحديث، من مصنفاته: الفاصل بين الراوي والواعي في علوم الحديث، مات في حدود ٣٦٠هـ.

انظر: تذكرة الحفاظ (٣/٩٠٥)، الوافي بالوفيات (١٢/٤٢)، يتيمة الدهر (٣/٤٩٠).

يستحقون الرتبة الرفيعة وهم الذين حفظوا على الأمة هذا الدين، وأخبروا عن أنباء التنزيل، وأثبتوا ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه؟! ... إلى أن قال: [وكفى بالمحدث شرفاً أن يكون اسمه مقروناً باسم النبي ﷺ، وذكره متصلاً بذكره وذكر أهل بيته وأصحابه ... فكيف بمن يسميهم: (الحشوية) والرعاغ، ويزعم أنهم أغانر، وحملة أسفار والله المستعان^(١).

وقد ذكر الإمام ابن حبان^(٢) في صحيحه ما «شنع به أهل البدع على أئمتنا، وزعموا أن أصحاب الحديث حشوية، يروون ما يدفعه العيان والحس، ويصححونه، فإن سئلوا عن وصف ذلك قالوا: نؤمن به ولا نفسره»^(٣).

ثم أجاب ﷺ عن هذه الفرية بقوله: «ولسنا بحمد الله ومته مما رمينا به في شيء، بل نقول: إن المصطفى ﷺ ما خاطب أمته قط بشيء لم يعقل عنه، ولا في سنته شيء لا يعلم معناه، ومن زعم أن السنن إذا صحت يجب أن تروى ويؤمن بها من غير أن تفسر ويعقل معناها فقد قدح في الرسالة، اللهم إلا أن تكون السنن من الأخبار التي فيها صفات الله جل وعلا التي لا يقع فيها التكيف، بل على الناس الإيمان بها»^(٤).

فعلم بذلك أن المعنى الذي من أجله أطلق هذا اللقب على أهل السنة إنما يقتضي المدح لا الذم، فانقلب مقصدهم عليهم.

(١) المحدث الفاصل (١٥٩ - ١٦٢).

(٢) هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، أبو حاتم البستي التميمي الداري، المحدث الفقيه صاحب الصحيح والمجروحين، والثقات، توفي سنة ٢٤٥هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/١٣١)، البداية والنهاية (١١/٢٥٩).

(٣) صحيح ابن حبان (٤٧/١٥).

(٤) صحيح ابن حبان (٤٨/١٥).

الوجه الثاني: وبمقابل ذلك يُقال: إذا اعتبر المعطلة أن الحشوي هو من يجمع الحديث دون تمييز لصحيحه من سقيمه فإن هذا الحد إنما ينطبق عليهم، وهذا اللقب مرتدٌ إليهم، فإنك ترى في كتبهم الكلامية كثيراً من الأحاديث الواهية والموضوعة التي توهموها شاهدة لمذاهبهم، واعتبر بما ذكره الغزالي في الإحياء وغيره يتبين لك أنهم الأولى بلقب الحشوية، حسب تعريفهم هم لمصطلح الحشوية^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله - في الرد على من رمى أهل الحديث بالحشو لجمعهم فضول الكلام وضعيف الحديث - : «إن ما ذُكر من فضول الكلام الذي لا يفيد مع اعتقاد أنه طريق إلى التصور والتصديق هو في أهل الكلام والمنطق أضعاف أضعاف ما هو في أهل الحديث، فبإزاء احتجاج أولئك بالحديث الضعيف احتجاج هؤلاء بالحدود والأقيسة الكثيرة العقيمة، التي لا تفيد معرفة، بل تفيد جهلاً وضلالاً.

وبإزاء تكلم أولئك بأحاديث لا يفهمون معناها، تكلف هؤلاء من القول بغير علم ما هو أعظم من ذلك وأكثر، وما أحسن قول الإمام أحمد: (ضعيف الحديث خير من رأي فلان).

ثم لأهل الحديث من المزيّة: أن ما يقولونه من الكلام الذي لا يفهمه بعضهم هو كلام في نفسه حق، وقد آمنوا بذلك، وأما المتكلمة فيتكلفون من القول ما لا يفهمونه، ولا يعلمون أنه حق.

وأهل الحديث لا يستدلون بحديث ضعيف في نقض أصل عظيم من أصول الشريعة، بل إما في تأييده، وإما في فرع من الفروع، وأولئك يحتجون بالحدود والمقاييس الفاسدة في نقض الأصول الحقّة الثابتة^(٢).

(١) انظر: وسطية أهل السنة (١٤٩ - ١٥٠).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٥/٤).

الوجه الثالث: أننا إذا استعرضنا عامة كتب المبتدعة الكلامية رأيناها خلواً من نور الرسالة المحمدية، وضيء الشريعة الربانية.

وإنك لتقرأ عشرات الصفحات في كتبهم هذه فلا ترى فيها إلا قوانين أئمة الكفر من صابئة اليونان وأشباههم، تلك الأصول التي خطها لهم أرسطو، وورثها عنه أئمة الضلال، كالجعدي والجهمي والمريسي وأتباعهم، وهي عندهم مقدسة لا تقبل التأويل ولا النزاع، قد جعلوها قواطع عقلية، «وصدقوا وكذبوا، فهي قواطع، ولكن عن الإيمان بالله ورسوله، وأسماء الرب وصفاته، وهي خيالات جهلية شُبِّهت عليهم، فظنوها قواطع عقلية»^(١) بل هي قواطع عن درب الهدى، سالكة بهم إلى سبيل الردى، فلا ترى في تلك المجلدات الضخمة إلا حشواً إثر حشو لكلام أئمة البدع، الخالي من نور الرسالة، كلام ينقض بعضه بعضاً، ويبطل آخره أوله.

ثم إنك لتفتش مرة أخرى في كتبهم الكلامية عن آية أو حديث، أو أثر عن صاحب أو تابع، فلا ترى منها إلا النزر اليسير، يوردونه على وجلٍ واستحياء، وهذا النزر لا يأتون به على سبيل الاستشهاد والاعتماد، ولا يرفعون به رأساً، كيف وقد جعلوا دون ذلك عشرة شروط يتعذر تحقق بعضها^(٢)، فكيف بمجموعها، وإنما يوردونها إما على سبيل التحريف لها وليّ أعناقها عن معانيها، وإما على سبيل الشهادة لباطلهم فيما توهموه شاهداً لهم، والأمر على خلافه، وإذا انتهوا من هذا التحريف قالوا - معتردين عن إيرادها - : وإن كانت العقائد لا يعتمد فيها على هذه السمعيات، فإنها قابلة للتأويل، غير يقينية في مدلولها، والعقيدة لا تعتبر إلا

(١) الصواعق المرسلة (٤/١٤٣٤).

(٢) سبق بيانها في مبحث: (قلب الأدلة التي استدلت بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل)، وانظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣)، وشرح المواقف (١/٢٠٥ - ٢١٠).

باليقين^(١)، فكان عدم إيرادهم لها من الأصل خيراً من إيرادها.

ولسنا بحاجة إلى تتبع الشواهد على ذلك، بل هو بيّن لكل من مرّ مرور الكرام على كتب القوم، فانظر إلى موسوعة المعتزلة: (المغني في أبواب العدل والتوحيد)، لعبد الجبار المعتزلي وتأمل ضخامتها، ثم ابحث في طياتها عن آية أو حديث، فستكِلُّ عينك، قبل أن تجد أولها، وذلك بعد أن تمل عينك من ألفاظ: (الجوهر والأعراض والحوادث والجسم والأجناس والأنواع والتغير... إلخ) وكذلك في بقية كتبه - كشرح الأصول الخمسة، والمحيط بالتكليف، وكذا (ديوان الأصول) لأبي رشد النيسابوري المعتزلي، و (الانتصار) للخياط^(٢)، وقل مثل ذلك في موسوعات الأشاعرة والماتريدية: (كتبصرة الأدلة) للنسفي، و (نهاية الإقدام) للشهرستاني، و (المطالب العالية) للرازي، و (المباحث المشرقية) له، و (أبكار الأفكار) للآمدي، و (المواقف) وشرحه، و (المقاصد) وشرحه، وغيرها من ذلك الزَّيد والغناء، المملوء بالسُّخف والهراء.

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقاً وكل كاسر مكسور^(٣)

فبالله من أحق بوصف (الحشو) أهي كتب أهل السنة التي لا تكاد تخلو صفحة منها من آية محكمة عن ربِّ البرية، أو حديث صحيح عن سيد

(١) انظر مثلاً على ذلك في شرح المقاصد (٦٧/٢)، حيث قال بعد إيراد أدلة الصفات الخبرية والفعلية من الآيات: «والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بأنها ليست على ظواهرها»^١، وانظر كذلك: غاية المرام للآمدي (١٣٨).

(٢) هو عبدالرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد، وإليه تنسب فرقة منهم تسمى الخياطية، من كتبه الانتصار في الرد على الراوندي، توفي سنة ٣٠٠هـ.

انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار (٢٩٦)، الأعلام (٣/٣٤٧).

(٣) أنشده الخطابي، كما في مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨/٤).

البشريّة ﷺ، أو أثر عن صحابي أو تابعي، أم تلك الكتب التي مبناها على الظنون والشكوك؟! والجواهر والأعراض؟! ومن الأولى بلقب (الحشوية)، أهم أئمة الحديث - مالك وأحمد، والبخاري ومسلم، وغيرهم - ممن حفظوا لنا الدين، وعرفونا بالشرائع، ونقلوا لنا سنة المصطفى ﷺ، والتي يسميها الزائغون: (حشواً)، أم أنهم أصحاب الفلسفة والكلام الذين هدموا الدين، وأبطلوا تلك الأحاديث؟

إن وصف (الحشو) - والله - ليس خليقاً إلا بما خلفته لنا زبالات اليونان، ممن يكفرون بالرحمن، تلك الزبالات التي جرّت على الأمة المصائب والويلات، وفرقتهم شيعاً بعد أن كانوا يداً واحدة، وعلى سبيل واحد، ولذا نرى الإمام عثمان الدارمي رحمته الله يسمي كلام الجهمية: حشواً وخرافات وضلالات^(١).

وإن لقب الحشوية - إن ساغ لقباً لجماعة - فإنما يتوجه لأصحاب الفلسفات الباطلة، والكلام الذي لا يسمن ولا يغني من جوع، ذلك الكلام الذي يجلس معه أحدهم طول ليله، مضطجعاً على فراشه، واضعاً الملحفة على وجهه، يقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء، حتى يطلع الفجر ولم يترجع عنده شيء^(٢).

وهذا كبيرهم - الرازي - يعترف بأن تلك الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ويقول عنها:

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا^(٣)

(١) نقض الدارمي على المريسي (٤٥٦/١).

(٢) وهو إمام الفلسفة في زمانه، ابن واصل الحموي، كما في: درء تعارض العقل والنقل (١/١٦٥)، و: الصواعق المرسله (٣/٨٤٢).

(٣) وقد قالها في كتابه: أقسام اللذات، انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٦٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧٣/٤) (١٠/٥).

فهؤلاء - الذين لم يعرفوا إلا حشو الكلام وباطله، ولم يبطنوا في نفوسهم إلا رديّ العقائد وفاسدها - هم الأحق بلقب الحشوية لو كانوا يعقلون، ورحم الله ابن القيم إذ يقول:

يا وارد القلوط^(١) طهر فاك من
ثم اشتم الحشويّ حشو الدين والد
أهلا بهم حشو الهدى وسواهم
أهلاً بهم حشو اليقين وغيرهم
أهلاً بهم حشو المساجد والسوى
أهلاً بهم حشو الجنان وغيرهم
خبث به واغسله من إنتان
قرآن والآثار والإيمان
حشو الضلال فما هما سيان
حشو الشكوك فما هما صنوان
حشو الكنيف فما هما عدلان
حشو الجحيم، أيستوي الحشوان؟!^(٢)

قال الإمام اللالكائي رحمته - قالبا وصف الحشو على المعتزلة - : «ثم ما قذفوا به المسلمين من التقليد والحشو، ولو كشف لهم عن حقيقة مذاهبهم كانت أصولهم المظلمة وآراؤهم المحدثه، وأقاويلهم المنكرة بالتقليد أليق، وبما انتحلوها من الحشو أخلق، إذ لا إسناد له في تمذهبه إلى شرع سابق، ولا استناد لما يزعمه إلى قول سلف الأمة باتفاق مخالف أو موافق»^(٣).

وقال شيخ الإسلام رحمته : «المعلوم من حيث الجملة أن الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بني آدم حشواً، وقولاً للباطل، وتكذيباً للحق في مسائلهم ودلائلهم، لا يكاد والله أعلم تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك... [ثم حكى الشيخ بعض شواهد ذلك، ثم قال:] فإذا كانت هذه حال حُججهم

(١) في شرح ابن عيسى: «القلوط - بفتح القاف وتشديد اللام وبالطاء المهملة - : هو نهر بدمشق الشام، يحمل أقدار البلد وأوساخه وإنتانه، ويسمى في هذا الوقت: (قليطاً) بالتصغير، والله أعلم». (٨٦/٢).

(٢) الكافية الشافية لابن القيم - ط: دار عالم الفوائد (١٣٤)، وضمن شرح ابن عيسى (٨٥/٢).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١٣/١ - ١٤).

فأي لغو باطل وحشو يكون أعظم من هذا؟! وكيف يليق بمثل هؤلاء أن ينسبوا إلى الحشو أهل الحديث والسنة، الذين هم أعظم الناس علماً و يقيناً، وطمانينةً وسكينة، وهم الذين يعلمون، ويعلمون أنهم يعلمون، وهم بالحق يوقنون، لا يَشْكُون ولا يمترون؟

فأما ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى فأمر يجبل عن الوصف، ولكن عند عَوَامِّهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين، وهذا ظاهر مشهود لكل أحد^(١).

وقال ابن بدران رحمته الله: «وأما أصحاب الرأي فإنهم يسمون أهل السنة ثابتية وحشوية، وكذب أصحاب الرأي أعداء الله، بل هم الثابتية^(٢) والحشوية، تركوا آثار الرسول وحديثه، وقالوا بالرأي، وقاسوا الدين بالاستحسان، وحكموا خلاف الكتاب والسنة، وهم أصحاب بدعة جهلة ضلال، وطلاب دنيا بالكذب والبهتان، رحم الله عبداً قال بالحق، وأتبع الأثر، وتمسك بالسنة، واقتدى بالصالحين»^(٣).

وهؤلاء المتكلمون لم يسموا أصحاب الحديث بالحشوية إلا لما عُلم من حالهم وبغضهم لسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم، فقد روى الحاكم بإسناده عن أحمد بن سنان القطان أنه قال: «ليس في الدنيا مبتدع إلا وهو يبغض أهل الحديث، وإذا ابتدع الرجل نزع حلاوة الحديث من قلبه».

ثم قال الحاكم^(٤): «وعلى هذا عهدنا في أسفارنا وأوطاننا، كُلُّ من

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٧/٤ - ٢٩)، وانظر نفس المرجع (٩/٤ - ٢٣ -

٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٤٩ - ٥٣ - ٥٤).

(٢) هكذا في الموضعين، ولعلها: نابتة.

(٣) المدخل (١٠٠).

(٤) هو محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه، أبو عبدالله الضبي النيسابوري، =

ينسب إلى نوع من الإلحاد والبدع لا ينظر إلى الطائفة المنصورة إلا بعين الحقارة، ويسميها: الحشوية^(١).

وأختم الكلام بما قاله العلامة ابن القيم رحمته الله - قالاً هذا اللقب عليهم - :

تدرون من أولى بهذا الإسم وهـ
من قد حشا الأوراق والأذهان من
هذا هو الحشوي لا أهل الحديد
وَرَدُّوا عَذَابِ مَنْاهِلِ السُّنَنِ التي
وكسلتم أن تصعدوا للورد من
و مناسب أحواله بوزان
بدع تخالف موجب القرآن
ث أئمة الإسلام والإيمان
ليست زُبالة هذه الأذهان
رأس الشريعة خيبة الكسلان^(٢)



= الشهير بالحاكم، إمام أهل الحديث في عصره، ولد بنيسابور سنة ٣٢١هـ، ومات بها سنة

٤٠٥هـ، ومن كتبه: المستدرک علی الصحیحین، معرفة الحديث وغيرها.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/١٦٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/١٥٥).

(١) معرفة علوم الحديث للحاكم (٤).

(٢) النونية مع شرح ابن عيسى (٢/٨١).

المبحث الرابع

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابتة).

ومن الألقاب التي شاع عند جمع من المبتدعة أن يبنزوا أهل السنة بها: لقب (النابتة)، أو (النوابت).

وقبل ذكر أقوالهم في ذلك النبز لا بد من الكشف عن معنى لفظ النابتة، ومراد القوم من إطلاقه.

● المسألة الأولى: معنى لقب (النابتة) في اللغة.

(النابتة) في اللغة: مشتق من (النَّبَتِ)، ومعناه معروف، فهو النَّمَاءُ في المَزْرُوع.

ثم استعير ذلك لغيره من المعاني.

فقيل: (نبتت لبني فلان نابتة): إذا نشأ لهم نشء صغار من الولد.

(وما أحسن نابتة بني فلان): أي ما ينبت عليه أموالهم وأولادهم.

ويقال: (إن في بني فلان لنابتة شرًّا)، والنوابت: الأغمار من الأحداث^(١).

● المسألة الثانية: معنى لقب (النابتة) عند أهل البدع، ومرادهم به.

بتأمل المعنى اللغوي السابق للقب (النابتة) وتتبع موارد استعماله عند أهل الأهواء يتبين أن مرادهم به: ما حَدَثَ ووُجِدَ في الدِّين من الأقوال أو المذاهب بعد أن لم تكن، فمعنى (النابتة) مرادف لمعنى: المبتدعة.

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣٧٨/٥)، القاموس المحيط (٢٠٦)، لسان العرب (٢/٩٥ - ٩٧)، تفسير القرطبي (٨٣/١٠).

وهذا ما كشف عنه إمام من أئمتهم، وهو الزمخشري، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (١٧): «استعير الإنبات للإنشاء... وكانت هذه الاستعارة أدلّ على الحُدُوث؛ لأنهم إذا كانوا نَبَاتًا كانوا مُحدَثين - لا محالة - حُدُوثَ النَّبات، ومنه قيل للحشوية: (النابتة) و: (النوابت)؛ لحدوث مذهبهم في الإسلام من غير أولية لهم فيه»^(١).

وقال في موضع آخر: «النَّوابت هم: الحشوية»^(٢)، قال الزبيدي^(٣) مفسراً قوله: «أي أنهم أخذُوا بِدَعَا غَرِيبَةٍ فِي الْإِسْلَام»^(٤).

● المسألة الثالثة: بياض أقوال المخالفين في تلقيبهم أهل السنة بلقب النابتة.

لقد كان لقب النابتة من الألقاب التي أكثر الجهمية والمعتزلة والرافضة من استعمالها، فنبزوا بها أهل السنة والجماعة، وكذا من خالفهم من متكلمة الصفاتية، حتى صار النبز بهذا اللقب من علاماتهم.

فقد قرر الإمام أبو حاتم الرازي رحمته الله أن «علامة الجهمية أن يسموا أهل السنة مشبهة ونابتة»^(٥).

(١) الكشاف للزمخشري (٤/٦٢١).

(٢) أساس البلاغة للزمخشري (٦١٣)، وذكره الزبيدي بنحوه في تاج العروس (٥/١١٣).

(٣) هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيض، الشهير بمرتضى، علامة باللغة والأنساب، أصله من (واسط) بالعراق، من أشهر كتبه: تاج العروس في شرح القاموس، وإتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، وأسانيد الكتب الستة توفي سنة (١٢٠٥هـ).

انظر: الأعلام (٧/٧٠).

(٤) تاج العروس (٥/١١٣).

(٥) انظر: شرح النونية لابن عيسى (٢/٨٢).

وقال في موضع آخر: «وعلاوة الرافضة تسميتهم أهل السنة: نابئة»^(١).

وقال الإمام ابن قتيبة رحمته الله عن أهل الحديث: «وقد لقبوهم بالحشوية والنابئة والمجبرة وربما قالوا: الجبرية، وسموهم: الغناء والغثر، وهذه كلها أنباز لم يأت بها خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(٢).

كما ذكر شيخ الإسلام رحمته الله أن من خالف الحديث ونازله أهله فإنهم يطلقون على أهل السنة لقب (النابئة) ونحوه من الأسماء المكذوبة^(٣).

وهذا طرف من أقوالهم في ذلك:

يقول الخياط المعتزلي: «إن أبا الهذيل لما صحَّ عنده أن الله عالمٌ في الحقيقة، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابئة... صحَّ عنده أنه عالم بنفسه»^(٤).

ويقول عبد الجبار المعتزلي: «إن المرء إذا نظر إلى السواد الأعظم، الذي هو الخلق الكثير، رأى فيهم الخوارج والمرجئة، ورأى فيهم الشيعة وأصحاب الحديث الذين يدخل في مثلهم النوابت...»^(٥).

وأما الجاحظ - من المعتزلة - فله رسالة مفردة في هذا اللقب^(٦)، نطق فيها الجاحظ - قبحه الله - بتكفير الصحابي الجليل معاوية رضي الله عنه وجعل كفره

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/٥٣٣)، وحول نيز الرافضة بهذا اللقب، انظر: شرح الأخبار - للقاضي النعمان المغربي الرافضي (٢/١٠٨).

(٢) تأويل مختلف الحديث (٨٠ - ٨١).

(٣) الفتاوى الكبرى (٥/١٤٩).

(٤) الانتصار للخياط (١٢٨)، وانظر: المرجع السابق (٥٤، ٦٦، ١٢١، ٢١٥، ٢٢٨).

(٥) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٨٨)، وانظر: نفس المرجع (١٦٤)، الكشف للزمخشري (٢/٤٠٥).

(٦) طبعت في أول الجزء الثاني من رسائل الجاحظ، بعنوان (في النابئة) (٢/٣ - ١٨).

أول كفرٍ قد حصل في هذه الأمة!، ولم يكتف بهذا حتى كفر كل من لم يكفره، وسماهم نابته، فقال: «على أن كثيراً من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره، وقد أربت عليهم نابتهُ عصرنا، ومبتدعة دهرنا، فقالت: لا تسبوه، فإن له صحبة، وسبُّ معاوية بدعة...»^(١).

فسمى أهل السنة نابته، لنصرتهم أصحاب النبي ﷺ! ثم استمر في تماديه حتى قال: «وزعمت نابته عصرنا، ومبتدعة دهرنا أن سبَّ ولاة السوء فتنة... [ثم نسبهم إلى التجوير، ثم قال:] والنابته في هذا الوجه أكفر من يزيد وأبيه»^(٢)، واستمر في رميهم بالكفر، فجعل إثبات السلف للصورة لله، ولرؤيته تعالى، وقولهم بأن القرآن غير مخلوق هو قول النابته، وكفّرهم بذلك^(٣)، حتى انتهى إلى قوله: «قد كانت هذه الأمة لا تتجاوز معاصيها الإثم والضلال... حتى نجمت التّوابع، وتابعتها هذه العوام، فصار الغالب على هذا القرن الكفر، وهو التشبيه والجبر»^(٤)، يعني إثبات أهل السنة للصفات، وقولهم بأن أعمالهم مخلوقة لله، فهل بعد هذا الغلو غلو، حيث حكم بكفر أهل قرنه إلا من اتبع ملته ويدعته، فتباً له وسحقاً، وحمداً لله أن أخبى جذوة طائفته، وكسر شوكتهم، فما عاد لها حسيس، فالبطال ساعة، والحق باقي إلى قيام الساعة^(٥).

(١) (في النابته) ضمن رسائل الجاحظ (١٠/٢).

(٢) (في النابته) ضمن رسائل الجاحظ (١٢/٢).

(٣) المرجع السابق (١٥).

(٤) المرجع السابق (١٦)، وانظر: رسالة في خلق القرآن ضمن رسائل الجاحظ (٣/٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٨)، وانظر كذلك في تشنيعه على حماد بن سلمة لجمعه أحاديث الصفات، وعلى معاذ ابن معاذ، الذي ردَّ شهادة الجهمية عندما ولي القضاء، كما في: التسعينية (٢/٣٧٥).

(٥) وفي كلام الجاحظ هذا قمع لأفواه المتعصرنين ال (لا)عقلانيين، ممن لا يفترون عن المناداة بنشر روح الاعتزال، وإحياء رفاته بعد أن صار رميمًا، بدعوى أن =

وإنك لترى المعتزلة قد أطلقوا هذا اللقب على كل من خالفهم من مثبتة الصفات، كما تقدم من كلام الجاحظ، وكذا الزمخشري المعتزلي قد أطلق هذا اللقب على من قال بقدم القرآن، ومعلوم أن ذلك يدخل فيه متكلمو الصفاتية من الأشاعرة وغيرهم، قال الزمخشري: «والعجب من النوابت ومن زعمهم أن القرآن قديم...»^(١).

كما أن الراضية قد أطلقوا هذا اللقب على كل من خالفهم من أهل السنة - حسب الإطلاق العام للقب أهل السنة - لذا نرى ابن النديم الراضية يقول عن ابن كلاب: «إنه من نابتة الحشوية»^(٢).

● المسألة الرابعة: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابتة).

إذا تحقق أن لقب النوابت راجع إلى لقب المبتدعة، فإن صدق هذا

= تفتحهم العقلي وتقديسهم للعقل من ضرورات هذا العصر، ومن شرط التقدم للأمة - كما ينادي به زهدي جار الله في كتابه: (المعتزلة)، ومحمد عمارة في (تقديمه لرسائل العدل والتوحيد)، و(تيارات الفكر الإسلامي)، وغيرهما كثير - وأي روح وتراث تحتاجه أمتنا إذا كانت تلك الروح ترى أن أغلب أهل قرنها - من أمة الإسلام - نوابت وكفار؟! وليست هذه روحاً مختصة بالجاحظ، بل هي روح المعتزلة عامة، ما أن يتربّعوا على العرش حتى يكيلوا للأمة الويلات، ويكفروا عانتها، وما حالهم مع الإمام أحمد وطبقته من الأئمة ببعيد، وإن الأمة لم تعرف الدمار، ولم تتراجع فتوحاتها إلا بعد تسلط طوائف المبتدعة وانتشارها، وغشيانها أبواب السلاطين، وانظر ما ذكره ابن القيم رحمته في الصواعق المرسله (٣/ ١٠٧١ - ١٠٨٠) حيث حكى مسرداً تاريخياً رائعاً بين فيه أن أهل الرأي والبدع والتجهم والفلسفة كلما ظهر أمرهم وانتشر باطلهم حلت بالأمة نكبة من النكبات الدهماء، كسقوط دولة بني أمية، وسقوط بيت المقدس، وغزو التتار لبغداد، وأنه لم يكشف البأس عن هذه الأمة ويظهر شأن دولتها إلا مع ظهور السنة وأهلها، وأنه ابن القيم كلامه بقوله: «والمقصود أن كل بلية طرقت العالم - عامّة أو خاصة - فأصلها من معارضة الوحي بالعقل، وتقديم الهوى على الأمر، والمعصوم عصمه الله»، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٨ - ٢٣).

(١) الكشاف (٢/ ٦٤٧).

(٢) الفهرست لابن النديم (٢٥٥).

اللقب على فرقة من الفرق أو عدم ذلك إنما يكون بصدق تَلْبِيسِهَا بوصف الابتداء، أو مفارقتها لذلك الوصف، ولذا كان من المهم الإشارة باقتضاب إلى حقيقة البدعة ومفهومها، وبيان نقيضها، ثم نرى في أي الفرق يتحقق ذلك المفهوم.

فأما البدعة في اللغة فإنها مأخوذة من ابتداء الشيء وُصْنِعَهُ لا عَنْ مِثَالٍ سابق، قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٢٩]، أي ما كنتُ أولَ مُرْسَلٍ^(١).

قال الخليل بن أحمد: «البدع: إحداث شيء لم يكن له من قبل خلق ولا ذكر ولا معرفة... والبدع الشيء الذي يكون أولاً في كل أمر»^(٢).

وأما البدعة في الشرع فأقرب ما نتوصل به إلى حقيقتها عرض بعض النصوص الدالة عليها، واستخراج ما احتوت عليه من المعاني الكاشفة عن حقيقة البدعة، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

- وقوله ﷺ: «فإنه من يعيش منكم بعدي فسيري اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»^(٣).

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/٢٠٩ - ٢١٠).

(٢) العين (٢/٥٤).

(٣) أخرجه أبو داود (٤/٢٠٠) ح (٤٦٠٧)، والترمذي (٥/٤٤) ح (٢٦٧٦)، وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (١/١٥) ح (٤٢)، وأحمد (٤/١٢٦) ح (١٧١٨٢)، والحاكم في المستدرک (١/١٧٤) ح (٣٢٩) وصححه، وابن حبان في صحيحه (١/١٧٩)، وصححه الألباني في ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم (١٧) رقم (٢٧).

- وقوله ﷺ: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنْ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»^(١).
- وفي حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»^(٢).
- وفي رواية: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»^(٣).
- فمن هذه النصوص يتبين لنا - فيما يتعلق بمفهوم البدعة - ما يلي:
- ١- أن البدعة هي أمرٌ مُحدَث، أي لم يكن موجوداً ثم وُجِدَ، ولم يشرعه الله، فشرعه بعض الناس.
 - ٢- أن هذا الإحداث مضافٌ إلى الدين، كما قال تعالى في الآية السالفة: ﴿مَنْ أَلْدِينُ﴾ وقال ﷺ «في أمرنا هذا»، وليس في أمور الدنيا القابلة لذلك.
 - ٣- والبدعة بهذا المفهوم مناقضة للسنة، فهي خلاف ما أذن الله به من الشرع في الدين، وخلاف لسنة النبي ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، كما دلَّت عليه الآية السالفة، والحديث بعدها.
- ومن هنا، فإذا استعرضنا ما عليه أهل السنة والجماعة وأهل الحديث، وما عليه أئمة الرفض والتَّجَهُم والاعتزال، رأينا أن لقب النابتة والمبتدعة إنما يصدق كل الصِّدْق على المتَّجَهمة وأذناهم، وذلك من الاعتبار التالية:

(١) أخرجه مسلم (٥٩٢/٢) ح (٨٦٧).

(٢) أخرجه البخاري (٩٥٩/٢) ح (٢٥٥٠)، ومسلم (١٣٤٣/٣) ح (١٧١٨).

(٣) أخرجه مسلم (١٣٤٣/٣) ح (١٧١٨).

الأول: قلب لقب (المبتدعة) و(النابتة) باعتبار مصدر التلقي.

فأما أهل السنة والجماعة، فإن مصدر التلقي في العقيدة عندهم موقوف على كتاب الله، وسنة مصطفاه ﷺ، وما أجمع عليه السلف الصالح، وهو تابع للمصدرين الأولين، وفرعٌ عنهما، فلم يتجاوزوا في تلقيهم (ما أذن الله به)، وما (سنه النبي ﷺ)، والخلفاء الراشدون المهديون من بعده، بل تَمَسَّكُوا بها، وَعَضُّوا عليها بِالنَّوَاجِذِ، تماماً كما جاء الأمر به في النصوص السالفات.

قال الإمام أبو بكر الإسماعيلي رحمته الله: «مذهب أهل الحديث أهل السنة والجماعة... قبول ما نطق به كتاب الله تعالى، وصحت به الرواية عن رسول الله ﷺ، لا معدل عن ما وردا به، ولا سبيل إلى رده، إذ كانوا مأمورين باتباع الكتاب والسنة، مضموناً لهم الهدى فيهما، مشهوداً لهم بأن نبيهم ﷺ يهدي إلى صراط مستقيم، محذرين في مخالفته الفتنة والعذاب الأليم»^(١).

على أن أهل السنة لم يهملوا العقل، ولم يطعنوا فيه، بل وضعوه في مكانه اللائق به من فهم نصوص الشرع، ومعرفة معانيها، وفتحوا له المجال ليتفكر ويتأمل فيما يراه من أمور الدنيا بما يعود عليه بالنفع في دينه ودنياه، كما أنهم - أيضاً - وقفوا به عند حده، ولم يتجاوزوا به إلى ما لا يدركه، فلم يخوضوا به في إدراك الحقائق والكيفيات للأمور الغيبية، ولم يجعلوه حاكماً على الشرع أو معارضاً له، بل علاقة العقل بالشرع علاقة توافق وتكامل، وأما مبدأ التعارض عندهم فمفروض، بل غير مفروض.

(١) اعتقاد أئمة الحديث (٤٩)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٢/١٤٥، ٦٠١)، (٦/٤٦٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٧٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/١٦١) (٢٠/٩ - ١٠، ١٦٤) (٢٤/٣٧٧).

قال شيخ الإسلام رحمته: «فمذهب أهل السنة والجماعة ما دَلَّ عليه الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة، وهو القول المطابق لصحيح المنقول وصریح المعقول»^(١).

وأما الجهمية والمعتزلة وأذئابهم فإننا نراهم قد خالفوا النصوص السالفات - أعني نصوص بيان البدعة - بل قالوا بما يستلزم نقيضها، فإن مصدرهم الأساسي في التلقي هو العقل، حيث غلّوا فيه، وجاوزوا به الحد، فجعلوه حاكماً على الكتاب والسنة، مبطلاً لهما، فالحقائق اليقينية عندهم لا تُستقى إلا منه، ولذا سمّوها (القواطع العقلية).

وأما نصوص الكتاب والسنة، فقد أهملوها، وصرّحوا بعدم إفادتها اليقين، وجعلوا المعارض العقلي - بمجرد - موجباً لتحريفها وليّ أعناقها، أو الطعن في ثبوتها والجزم ببطلانها، حتى ذهب بعض المعتزلة إلى جعل العقل ناسخاً للكتاب والسنة!

وقد تقدّم تفصيل ذلك، وبيان أن العقل الذي يمجده هؤلاء لا يريدون به العقل الذي هو غريزة في النفوس، وإنما يريدون به القوانين الكلامية الفلسفية التي ينصّون على تلقيها من اليونان القدماء الملاحدة^(٢)، فأى الفريقين أولى بلقب السنة والاتباع، وأيها أولى بلقب النابتة وأهل الابتداع. لا شك أن أهل الاعتزال وأذئابهم هم النابتة في هذه الأمة حقاً، وهم المبتدعة صدقاً.

وهذا الوجه - من قلب لقب النابتة - قد ذكره الإمام أحمد بن حنبل رحمته، فقال - فيما نقله عنه أبو يعلى - : «وأما أصحاب الرأي فإنهم يُسمّون

(١) منهاج السنة النبوية (٢/١٤٥).

(٢) انظر مبحث (قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة.

أصحاب السنة: نابتة وحشوية، وكذب أصحاب الرأي أعداء الله، بل هم النابتة والحشوية، تركوا آثار الرسول ﷺ وحديثه، وقالوا بالرأي، وقاسوا الدين بالاستحسان، وحكموا بخلاف الكتاب والسنة، وهم أصحاب بدعة جهلة ضلال، وطلاب دنيا بالكذب والبهتان^(١).

فأهل الأهواء هم الذين ابتدعوا في الدين، وفارقوا سنة سيد المرسلين ﷺ، فكانوا الأحق بلقب المبتدعة و (النابتة)، ولهذا نرى الإمام الشاطبي رحمه الله يسمي من رد سنة النبي ﷺ بدعوى أنها إنما تفيد الظن، يسميهم: نابتة المبتدعة^(٢)، فهم الأولى بهذه الألقاب، فانقلب لقب النابتة عليهم.

الثاني: قلب لقب (المبتدعة) و(النابتة) باعتبار سند المقالة، وأصل الانتساب، ومبدأ الحدوث.

فإن أهل السنة والجماعة سندهم ينتهي إلى رسول الله ﷺ، فما قال به قالوا به على الحقيقة، ولم يدفعوه بأنواع التأويل والتحريف، فهم قد تسماوا بأهل السنة، والمراد بها سنة النبي ﷺ، وأهل الحديث، وهو ما نقل عنه ﷺ من أقوال وأعمال، وكل من جاء بعده من أئمة هذا المذهب فإنما هم مصلحون مجددون، لم يأتوا بقول جديد، ولم يحدثوا في الإسلام مذهباً نابتاً.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ومذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف قبل أن يخلق الله أبا حنيفة ومالكاً والشافعي وأحمد، فإنه مذهب الصحابة الذين تلقوه عن نبيهم، ومن خالف ذلك كان مبتدعاً عند أهل السنة والجماعة، فإنهم متفقون على أن إجماع الصحابة حجة، ومتنازعون في إجماع من بعدهم.

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى (١/٣٦).

(٢) الاعتصام للشاطبي (١/٢٣٥).

وأحمد بن حنبل - وإن كان قد اشتهر بإمامة السنة والصبر في المحنة - فليس ذلك لأنه انفرد بقول أو ابتدع قولاً؛ بل لأن السنة التي كانت موجودة معروفة قبله علمها، ودعا إليها، وصبر على من امتحنه ليفارقها»^(١).

وأما هؤلاء المبتدعة فإن مذاهبهم حادثة معلومة الحدوث، (نابتة) في هذه الأمة بعد عصر النبوة، وعصر أئمة الصحابة.

ولذا قال عبّاد بن عوّام لشريك بن عبد الله رضي الله عنه: «يا أبا عبد الله، إن عندنا قوماً من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث: «إن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا» و«إن أهل الجنة يرون ربهم»، فحدثني شريك بنحو من عشرة أحاديث في هذا، وقال: «أما نحن فأخذنا ديننا عن أبناء التابعين عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم عن أخذوه؟!»^(٢).

فأما الجهمية فترجع أصول مقالاتهم إلى المشركين، والفلاسفة الصابئين، واليهود الضالين، حيث ابتدأها في هذه الأمة الجعد، وأخذها عنه الجهم ونشرها، «وقد قيل إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سماعيل، وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم»^(٣).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وهذا المذهب الذي يسميه السلف: قول جهم؛ لأنه أول من أظهره في الإسلام، وقد بيّنت إسناده فيه في غير هذا

(١) منهاج السنة النبوية (٢/٦٠١ - ٦٠٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/٥ - ٦).

(٢) الصفات للدارقطني (٤٣)، والعلو للذهبي (١٤٥)، وصححه الألباني كما في مختصر العلو للذهبي (١٤٩).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٠)، وقد ذكره جمع قبل شيخ الإسلام وبعده، انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (١١/٦٨)، الكامل لابن الأثير (٦/١٤٩)، والحموية لابن تيمية (٢٤٣)، والبداية والنهاية لابن كثير (٩/٤٠٥).

الموضع أنه متلقى من: الصابئة الفلاسفة، والمشركين البراهمة، واليهود السحرة^(١).

فهو مذهب نابتٌ وحادثٌ في الإسلام، فكان الأولى بلقب (النابئة).

وكذا المعتزلة فإنما نبتت فرقتهم بعد موت الحسن البصري رضي الله عنه، حين خاضوا في أصحاب الكبائر، وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين، فقالوا في صاحب الكبيرة في الدنيا: إنه في منزلة بين الإيمان والكفر، وهو في الآخرة خالد مخلد في النار، وهذا القول لم يقله أحد من قبلهم، ولم يذكره فيه سنداً واحداً عن صاحب أو تابع، بل ابتدعه واصل بن عطاء في قصته المشهورة في مجلس الحسن البصري، واعتزلوا حلقة أصحاب الحسن البصري، فسُموا معتزلة حين ذلك، حيث قال الحسن: اعتزلنا واصل، وقيل إن قتادة - صاحب الحسن البصري - كان يقول: أولئك المعتزلة^(٢)، فهذا زمن بزوغهم، وذلك وقت (نبتهم)، فهم الأولى بلقب (النابئة).

قال الخطيب البغدادي^(٣) رضي الله عنه: «وقد جعل الله تعالى أهله [أي أهل الحديث] أركان الشريعة، وهَدَمَ بهم كل بدعة شنيعة، فهم أمناء الله من

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥١/٦)، وانظر: (٦٧/١٠)، الحموية (٢٤٨ - ٢٥٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٧/١٣ - ٣٨) (٣٤٩/١٤)، وفي كتاب: المنية والأمل شرح الملل والنحل لابن المرتضى المعتزلي، قال - في باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم - : «وسُموا بذلك منذ اعتزال واصل وعمرو حلقة الحسن البصري، وقيل: لقول قتادة - وكان من أصحاب الحسن - : ما تصنع المعتزلة» المنية والأمل (٢٥ - ٢٦).

(٣) هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي، الحافظ الكبير محدث الشام والعراق، لم يكن ببغداد بعد الدارقطني مثله، توفي سنة ٤٦٣ هـ. انظر: وفيات الأعيان (٩٢/١)، طبقات الشافعية الكبرى (٢٩/٤)، سير أعلام النبلاء (٢٧٠/٨).

خليقته، والواسطة بين النبي ﷺ وأمه، والمجتهدون في حفظ ملته، أنوارهم زاهرة، وفضائلهم سائرة، وآياتهم باهرة، ومذاهبهم ظاهرة، وحججهم قاهرة، وكل فئة تتحيز إلى هوى ترجع إليه، أو تستحسن رأياً تعكف عليه، سوى أصحاب الحديث، فإن الكتاب عُدَّتْهم، والسنة حُجَّتْهم، والرسول ﷺ فتنهم، وإليه نسبتهم، لا يعرجعون على الأهواء، ولا يلتفتون إلى الآراء، يقبل منهم ما رووا عن الرسول، وهم المأمونون عليه والعدول، حفظة الدين وخزنته، وأوعية العلم وحملته»^(١).

وقال الإمام اللالكائي رحمته الله: «ثم كُلُّ من اعتقد مذهباً فإلى صاحب مقالته التي أحدثها ينتسب، وإلى رأيه يستند، إلا أصحاب الحديث، فإن صاحب مقالتهم رسول الله ﷺ، فهم إليه ينتسبون، وإلى علمه يستندون، وبه يستدلون، وإليه يفزعون، وبرأيه يقتدون، وبذلك يفتخرون، وعلى أعداء سنته بقرههم منه يصلون، فمن يوازهم في شرف الذكر؟ وبباهيهم في ساحة الفخر وعلو الاسم؟ إذ اسمهم مأخوذ من معاني الكتاب والسنة، يشتمل عليهما؛ لتحققهم بهما، أو لاختصاصهم بأخذهما»^(٢).

ومن ناحية أخرى فإن الأصول العلمية لهذه الفرق الضالة وجدت في هذه الأمة بعد نشوء حركة الترجمة، والتي بدأت في عهد الرشيد، وازدهرت في زمن المأمون، حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية، وخصوصاً كتب أرسطو ونحوه من الفلاسفة المشائين، فانبهر بها هؤلاء الضلال، وصارت مدار حديثهم، ومادة علومهم، فأعظمهم شأنًا أدقهم فهماً لأقوال أرسطو، وأسرعهم استحضاراً لها، ثم جعلوا أقوال الفلاسفة وتراثهم أصولاً لهم في دينهم^(٣)، وهي التي

(١) شرف أصحاب الحديث (٨ - ٩).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/٢٣ - ٢٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٨٤) (٤/٢١)، الصواعق المرسله (٣/

سمّوها بالقطيعات، والمقصود أن هذه الترجمة تعدُّ بدايةً فكريّة بارزة لتراث أولئك المعتزلة، ومعلماً من معالم فكرٍ (نابتٍ) في هذه الأمة، لم يكن له وجود في سابق عهدها، فهذا وجهٌ آخر من لزوم لقب النابتة لهم.

ولذا لما سئل الإمام أحمد رحمته الله عن أحد أئمة الابتداع كلح وجهه، ثم قال: «إنما جاء بلاؤهم من هذه الكتب التي وضعوها، تركوا آثار رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وأقبلوا على هذه الكتب»^(١).

الثالث: لقب (المبتدعة) و (النابتة) باعتبار المضمون التراثي.

وذلك أن ما خَلَفَه أهل السنة من التراث هو ميراث النبوة، وأحاديث سيد البشرية عليه صلوات رب البرية، بل إننا نعكس الكلام ونقول: إن أحاديث النبي صلى الله عليه وآله والاعتناء بها نقلاً وتمحيصاً لم تُحفظ لهذه الأمة إلا من قبل أهل السنة، فعامة الكتب التي حفظت لنا السنة - كالكتب الستة ومسند الإمام أحمد وبقية الصحاح والمسانيد والمعاجم والمصنّفات - أصحابها هم من أئمة مذهب أهل السنة والجماعة، كما أن هذا مقول في عامة كتب التفسير بالمأثور من الكتب المتقدمة، كتفسير الطبري وابن أبي حاتم ونحوها، فهم الذين تمسكوا على الحقيقة وأفنوا أعمارهم وملؤوا مجالسهم ونوروا كتبهم بـ (خَيْرِ الْحَدِيثِ، كِتَابِ اللَّهِ، وَخَيْرِ الْهُدَى، هُدَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله) وهم الذين (تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَصُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ)، كما أنهم اقتصوا بحفظ (سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ) وسنة الصحابة من بعدهم، ونقلوا كل ذلك بأدق الأسانيد، وأضبط وجوه النقل التي عرفت بها البشرية، فكانوا هم أهل التحقيق لضابط السنة المناقض لحقيقة البدعة، فكان إطلاق لقب (المبتدعة) و(النابتة) عليهم من أشنع الكذب والبهتان.

وأما طوائف المبتدعة - الذين نبزوا أهل السنة بلقب النابتة، كالجهمية

(١) شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (٦)، تاريخ بغداد له (٦٦/٨).

والمعتزلة والرافضة - فإنهم من أعظم الناس جهلاً بالسنن والأحاديث، فلا ترى في كتبهم أيَّ عناية بروايتها وحفظها، فضلاً عن تمحيصها ودراستها وتخريجها، بل إرثهم قيل وقال، وتراثهم الجوهر والعرض، فهم - كما قال الفاروق رضي الله عنه عن أشباههم - : (إنهم أعداء السنن، أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا)^(١)، وهؤلاء المبتدعة عالةٌ على أئمة السنة والحديث في معرفة الدقيق والجليل من شرائع الدين وصفات العبادات، فلأن يكونوا عالة عليهم فيما هو أجل من ذلك من أصول الديانة والعلم بالله من باب أولى^(٢).

قال الإمام اللالكائي رحمته الله: «ولا رأينا نحن في زماننا مبتدعاً رأساً في إقراء القرآن، وأخذ الناس عنه في زمن من الأزمان، ولا ارتفعت لأحد منهم راية في رواية حديث رسول الله فيما خلت من الأيام، ولا اقتدى بهم أحد في دين ولا شريعة من شرايع الإسلام»^(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «والمعتزلة - مثل سائر الطوائف - فيهم من يكذب، وفيهم من يصدق، لكن ليس لهم من العناية بالحديث ومعرفته ما لأهل الحديث والسنة، فإن هؤلاء يَتَدَيَّنُونَ به، فيحتاجون إلى أن يعرفوا ما هو الصِّدْق، وأهل البدع سلكوا طريقاً آخر، ابتدعوها واعتمدوا عليها، ولا يذكرون الحديث، بل ولا القرآن في أصولهم إلا للاعتضاد لا

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (١٤٦/٤)، والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى (١/١٩٠) و(٢١٣)، وابن حزم في الأحكام (٢١٣/٦)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١٢٣/١) ر (٢٠١)، والهروي في ذم الكلام وأهله (١٠٤/٢) و(٢٥٩)، وقوام السنة لأصبهاني في الحجة في بيان المحجة (١/٢٢١)، وقد ذكر ابن القيم هذا القول من عدة طرق ثم قال: «وَأَسَانِيدُ هذه الآثارِ عن عُمرَ في غَايَةِ الصَّحِّحَةِ» إعلام الموقعين (١/٥٥).

(٢) أشار إلى هذا المعنى الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث (٤ - ٥).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/٢٤).

للاعتقاد، والرافضة أقل معرفة وعناية بهذا، إذ كانوا لا ينظرون في الإسناد، ولا في سائر الأدلة الشرعية والعقلية هل توافق ذلك أو تخالفه، ولهذا لا يوجد لهم أسانيد متصلة صحيحة قط، بل كل إسناد متصل لهم فلا بد من أن يكون فيه من هو معروف بالكذب أو كثرة الغلط، وهم في ذلك شبيهة باليهود والنصارى، فإنه ليس لهم إسناد، والإسناد من خصائص هذه الأمة، وهو من خصائص الإسلام، ثم هو في الإسلام من خصائص أهل السنة^(١).

والمقصود أن هذه الطوائف وغيرها إنما وجدت بعد عهد النبوة، كما أخبر النبي ﷺ عن هذا الافتراق بقوله: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»^(٢).

وفي رواية: «كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ»^(٣).

وفي رواية: «كلها في النار إلا ملة واحدة. فقيل له: ما الواحدة، قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي»^(٤).

- (١) منهاج السنة النبوية (٣٦/٧ - ٣٧)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/١ - ١٠)، شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (٣٩ - ٤١).
- (٢) أخرجه أبو داود (١٩٧/٤) ح (٤٥٩٦)، وابن ماجه (١٣٢٢/٢) ح (٣٩٩٢)، والترمذي (٢٥/٥) ح (٢٦٤٠)، وقال: حديث حسن صحيح، وأحمد في مسنده (٢/٣٣٢)، ح (٨٣٧٧)، والحاكم في المستدرک (٤٧/١) ح (١٠) و(٢١٧/١)، وقال: صحيح على شرط مسلم، وابن حبان في صحيحه (١٤٠/١٤) ح (٦٢٤٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٨/١٠) ح (٢٠٦٩٠)، والحديث صححه شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٣/٣٤٥).
- (٣) أخرجه ابن ماجه (١٣٢٢/٢) ح (٣٩٩٣)، والحاكم في المستدرک (٢١٨/١) ح (٤٤٣)، وفي مصباح الزجاجة: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات» (١٨٠/٤).
- (٤) أخرجه الحاكم في المستدرک (٢١٨/١) ح (٤٤٤)، والطبراني في الأوسط (٢٢/٨) ح (٨٧٤٠).

فكل هذه الطوائف المخالفة لما عليه النبي ﷺ وأصحابه، والمفارقة لجماعة المسلمين هي من الطوائف التي افتردت عن هذه الأمة - أمة الإجابة - فهي فرق نابذة فيها، أي ناشئة بعد أن لم تكن، فهي الأولى بلقب النابذة، معتزلة كانت أو جهمية أو رافضية أو غير ذلك مما خالف عقيدة السلف الصالح.

ولذا قال الإمام علي بن المديني رحمته الله عن الطائفة الظاهرة المنصورة: «هم أهل الحديث، والذين يتعاهدون مذاهب الرسول، ويذبون عن العلم، لولا هم لم تجد عند المعتزلة والرافضة والجهمية وأهل الإرجاء والرأي شيئاً من السنن»^(١).



(١) شرف أصحاب الحديث (١٠).

المبحث الخامس

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلة)، و (العامة)، و (الغناء)، و (الغثراء).
ومن الألفاظ التي شاع عند أهل البدعة أن يصموا أهل السنة بها،
وصفهم لهم بـ (الجهلة)، و (العامة)، و (الغناء)، و (الغثراء).
وفيما يلي بيان معاني هذه المصطلحات، ومرادهم من وصف أهل السنة
بها.

● المسألة الأولى: بياح معنى لقبى: (الغثاء)، و (الغثراء) فى اللغة.

أما لقب (الجهلة) ولقب (العامة) فهو بىن المعنى، فتعريفه لا يزيده إلا
تليساً، وأما (الغناء)، و (الغثراء) فهذا بىان معناهما:
١- معنى لقب (الغثراء).

الغثراء فى اللغة هو لقب مشتق من الغثر.

والغثر هو: أصل يدل على تجمّع من ناس غير كرام.

يقولون: (الغثراء) سفلة الناس وغوغاؤهم.

وقيل: إنما سموا (الغثراء) لكثرتهم ووفور عددهم، يقال: (شاة غثراء):

إذا كانت كثيرة الصوف.

ويقال لعوام الناس: (الغثراء)، «قال بعض أهل اللغة: إنما سميت

العامة: (الغثراء) لغلبة الجهل عليها، يقال: رجل أغثر إذا كان جاهلاً،
وامرأة غثراء، وفى فلان غثارة»^(١).

(١) غريب الحديث للخطابى (٢/٢٧٦).

وأصله من (الأعثر) وهو الطحلب المجتمع^(١).

وقيل: إن تسمية حمقى الناس وجهلتهم بالغثاء هو تشبيه لهم بالضبع، فإن الضبع سميت غثاء للونها، ثم قيل للأحمق: أعثر، وللجهال: الغثاء، تشبيهاً؛ لأن الضبع موصوفة بالحمق، وفي أمثالهم: (أحمق من الضبع)^(٢).

فالحاصل أن الغثاء يعني به: عامة الناس وسفلتهم وجهالهم وحمقاهم.

٢- معنى لقب (الغثاء).

وأما لقب (الغثاء) فهو مشتق من: (الغثي)، وهي كلمة تدل على ارتفاع شيء ذنيء فوق شيء.

فمن ذلك: (الغثاء) أي غثاء السيل، وهو الزبْد والقَدْر، وما جاء به السيل من نباتٍ قد يبس، ونحو ذلك مما لا يتفح به.

قال الزَّجَّاج: «الغثاء: الهالك البالي من ورق الشجر، الذي إذا جرى السيل رأيته مخالطاً زبده»^(٣).

ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ ۚ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى: ٤

- ٥].

قال الزَّجَّاج: «جعله غثاء: جفّفه حتى صيره هشياً جافاً، كالغثاء الذي تراه فوق السيل»^(٤).

(١) انظر: غريب الحديث لابن قتيبة (٤٦١/٢)، معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٤/٤١٢)، تهذيب اللغة للأزهري (١٠١/٨)، غريب الحديث للخطابي (٢/٢٧٦ - ٢٧٧).

(٢) انظر: الفائق (٦٦/٢).

(٣) المحكم والمحيط الأعظم (٤٨/٦)، لسان العرب (١١٥/١٥ - ١١٦).

(٤) انظر: لسان العرب (١١٦/١٥).

وقال السمعاني في تفسير الآية: «الغناء: ما ييس من الشجر والحشيش، وعلا فوق السيل، ويقال: الغناء هو الرِّبْد، فالرِّبْد لا يُنتفع به، ويذهب باطلاً، فَشَبَّهَهُمْ بعد الهلاك به»^(١).

ويقال لسفلة الناس وأراذلهم وسقطهم: الغناء، تشبيهاً لهم بما سبق^(٢).

ومن هنا يتبين أن إطلاق لقب (الغناء) و(الغثاء) على جماعة من الناس هو بمعنى متقارب، وهم جهلة الناس وسفلتهم وأراذلهم وسقطهم وحمقاهم. فهذان اللقبان يشتركان في المعنى مع لقبى (الجهلة) و(العامة)، مع زيادة في الذم قد لا يتضمنها هذان اللقبان من معنى الرذالة والحمق.

● المسألة الثانية: بياح أقوال المخالفين في تقييبهم لأهل السنة بهذه الألقاب.

لقد درجت عامة طوائف الضلال من الرافضة والجهمية والمعتزلة على نيز أهل السنة والحديث بالجهل أو ما يشابهه من الألقاب، حالهم في ذلك كحال كُلِّ جهول آلمه جهله، فلم يجد مستراحاً له إلا برمي العالمين بالجهل، على حد قول القائل: رمتني بدائها وانسلت، وهؤلاء لم يأتوا ببدع من القول، فلهم سلف في أعداء الأنبياء الذين رموا رسلهم بالجهل، بل بفقد العقل، حيث قال إمام الكفرة فرعون: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُزِيلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشُعْرَاء: ٢٧] وشابهه على ذلك كافة أعداء الرسل - كما قال تعالى عنهم -: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ

(١) تفسير السمعاني (٣/٤٧٥)، وانظر: تفسير الطبري (١٨/٢٢)، إعراب القرآن للنحاس (٢/٣٥٥)، تفسير القرطبي (٢٠/١٧)، المحرر الوجيز (٥/٤٦٩)، تفسير البحر المحيط (٦/٣٦٤) (٨/٤٥٣).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٤/٤١٢ - ٤١٣)، العين (٨/٤٤٠)، المحكم والمحيط الأعظم (٦/٤٨)، لسان العرب (١٥/١١٥ - ١١٦)، تاج العروس (٣٩/١٤١ - ١٤٣).

بِحُورٍ ﴿٥٧﴾ [الذَّارِيَات: ٥٢]، ثم تبعهم المنافقون الأواثل من هذه الأمة، حيث قالوا عن الصحابة: ﴿أَتُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ﴾ [البَقَرَة: ١٣]، حتى وصل هذا اللواء إلى أهل البدع من هذه الأمة، فرفعوه في سماء الكذب والبهتان، ورموا به أهل الحديث والإيمان، فلم يتركوا نقيصة إلا ورموا أهل السنة بها، فـ ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلْنَا لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشُّورَى: ١٥].

فهذا الخليفة المأمون - رافع لواء التجهم والاعتزال، عامله الله بما يستحق - يصف أئمة السُّنَّة والحديث كالإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقوله: «وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهورَ الأعظم، والسواد الأكبر - من حشو الرعية، وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، والاستضاءة بنور العلم وبرهانه، في جميع الأقطار والآفاق = أهلُ جهالةٍ بالله، وعمى عنه وضلالةٍ عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه، وواجب سبيله، وقصور أن يقدرُوا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم، ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكير والتذكر...»^(١).

واستمر في ذمهم إلى أن قال: «ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته فهو بما سواه أعظم جهلاً، وعن الرُّشد في غيره أعمى وأضل سبيلاً»^(٢).

وهذا الثلجي الجهمي، يذكر عنه الإمام الدارمي أنه «أطنب في الطعن على من قال: [القرآن] غير مخلوق، حتى جاوز فيهم الحد والمقدار، فنسبهم فيه إلى الكفر البيِّن، والبدعة الظاهرة، والضلالة والجهل، وقلة العلم

(١) تاريخ الطبري (١٨٦/٥).

(٢) المرجع السابق (١٨٩/٥).

والتمييز، وسوء الديانة، وسوء مراقبة الله، وأنهم في قولهم: (غير مخلوق) مطيعون للشيطان وجنوده مُقَدِّمُونَ بين يدي الله ورسوله، نشهد عليهم بالكفر أن قالوا: (القرآن غير مخلوق) «(١)».

كما أن عبد الجبار المعتزلي يسمي من أثبت الصفات لله، ولم يحرفها بنحو تحريفهم: عامة^(٢)، ومثله ابن النديم الرافضي المعتزلي، فإنه سَمَّى كُلَّ من لم يكن من الشيعة: عامياً^(٣).

وعلى هذا السبيل سار أولئك المبتدعة الضلال، ينسبون أنفسهم إلى العلم، وينسبون أهل الحق والحديث إلى الجهل، زوراً وبهتاناً، بل جهلاً وهذياناً.

فقد ذكر الإمام المُحَدِّثُ الرامهرمزي أن طائفة من مبغضي الحديث وأهله يسمون أهل الحديث رعاغاً، ويزعمون أنهم أغثار، وحملة أسفار^(٤)، وكذا الإمام ابن قتيبة رحمته الله من قبله ذكر أنهم يسمون أهل الحديث الغشاء والغثر^(٥)، كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله أن من خالف الحديث وناذ أهله يسمونهم «نابته، وحشوية، وغشاء، وغثر»^(٦).

يقول الإمام أبو المظفر السمعاني رحمته الله: «قد لهج بدم أصحاب الحديث صنفان: أهل الكلام، وأهل الرأي، فهم في كل وقت يقصدونهم بالثلب والعيب، وينسبونهم إلى الجهل، وقلة العلم، واتباع السواد على البياض،

(١) نقض الدارمي على المرسي (١/٥٥٤)، وانظر: نفس المرجع (٢/٨٣٢).

(٢) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٥٢).

(٣) انظر: لسان الميزان لابن حجر (٥/٧٢).

(٤) المُحَدِّثُ الفاصل للرامهرمزي (١٦٢).

(٥) تأويل مختلف الحديث (٨٠).

(٦) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣/١٧١).

وقالوا: غشاء، وغثر، وزوامل أسفار، وقالوا: أقاصيص وحكايات وأخبار وربما قرؤوا: ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥] (١).

● المسألة الثالثة: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلقة، والعاملة، والغشاء، والغثراء).

إن من المهم بيانه - وقبل ذكر أوجه القلب لهذه الألقاب - أن نتكلم على نفس القضية التي بُنيت عليها هذه الألقاب، فإن هذه الألقاب وما شابهها تدور حول وصف أهل السنة بالجهل، والجهل نقيض العلم، فلا بد - لتمحيص صدق تلك الدعوى من زيفها - أن نتيين حقيقة العلم، وحقيقة نقيضه وهو الجهل، ويُعنى بالعلم ها هنا العلم الذي جاءت به الشرائع وامتدحته النصوص، وليس المقصود مطلق العلوم الدنيوية، فإن البحث ليس فيها، والله تعالى قد بيّن أن كثيراً ممن تحصّلت له بعض علوم الدنيا موصوف بالجهل، فقال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٦) يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴿٧﴾ [الرؤم: ٦-٧].

فالمقصود أنه لا بد من بيان أمرين:

- ١- بيان حقيقة العلم الذي جاء به الشرع وامتدح أهله، وحقيقة نقيضه (الجهل).
 - ٢- بيان من تحقق فيه وصف العلم ومن لم يتحقق فيه.
- فيقال: إن العلم الذي جاء الشرع بمدحه والثناء على أهله، والأمر بتعلمه إنما هو علم الكتاب والسنة، حفظاً لهما وتفهماً لمعانيهما، وما يوصل إلى ذلك الفهم من علم اللغة ونحوها، فمن تحقق بذلك كان عالماً، ومن عدمه كان متصفاً بالجهل بقدر ما نقصه منه، وإن علم ما شاء من العلوم مما سواها، كعلم الفلسفة أو الكلام ونحوه.

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (١).

فهذا هو العلم الذي أمر به الشارع، وهذا هو العالم الذي امتدحته النصوص، وإن كان لفظ (العلم) و (العالم) في اللغة يتناول من اتصف بأي علم من العلوم، حتى لو كان علماً محرماً، فضلاً عن المباح، ولذا سمي الله (السَّحَر) علماً^(١)، فليس هذا مقصوداً في هذا المقام، ولا تتناوله نصوص الثناء على العلم، بل هي مقولة في علم الكتاب والسُّنَّة، «وهذا كما أن العالم في الحقيقة ذو العلم، سواء كان العلم علم الشريعة والدين، أو غيره من العلوم.

وإذا أُطْلِقَ مُطْلِقًا، فقال: (رأيت العلماء) أو: (جاءني عالم) فلا يفهم من إطلاقه أصحاب الجِرْفِ والصناعات، بل لا يفهم منه إلا علماء الشريعة^(٢).

ومن جميل كلام شيخ الإسلام ﷺ قوله: «إن العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول، فالشأن في أن نقول علماً، وهو النقل المصدَّق، والبحث المُحَقَّق، فإن ما سوى ذلك وإن زخرف مثله بعض الناس خزف مزوَّق، وإلا فباطل مطلق...»^(٣).

فالعلم الممدوح هو علم الكتاب والسُّنَّة، لا علم الكلام ولا الفلسفة ولا نحوها مما شغل به أهل البدع والأهواء، وفيما يلي طرف من الأدلة على ذلك، وشهادة الأئمة عليه:

- فقد قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٦١].

(١) في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ النَّاسَ أَلَيْسَ﴾ [البقرة: ١٠٢] وقوله: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ [البقرة: ١٠٢].

(٢) السبعينية لشيخ الإسلام، والمسماة (بغية المرتاد) (٢٦٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٨٨/٦)، وانظر: درء التعارض (٣٢٩/٧).

فجعل الله تعالى العلم هو ما أنزله على نبيه ﷺ^(١)، والذي أنزله عليه إنما هو الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَرَزَقَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وقال: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣]، والحكمة هي السنة^(٢).

- وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨].

والمراد بهم العلماء بالله وبدينه، ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسيرها: (الذين يعلمون أن الله على كل شيء قدير)^(٣).

- وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

قال ابن كثير: «هذه الآية إنما دلت على مدح العالمين بالعلم الشرعي»^(٤).

- وعن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أبا المنذر، أي آية معك في كتاب الله أعظم؟» مرتين. قال: قلت: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] قال: فضرب في صدري وقال: «ليهنك العلم أبا المنذر»^(٥).

فجعل العلم هو الفقه في كتاب الله تعالى.

- وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: (العلم ثلاثة أشياء: كتاب ناطق،

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٦٧/٨).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٨٧/٣) (٣٦٩/٧ - ٣٧٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/

٦) (٣٦٦/٣) (١٦٣/٥) (٥٦٠/١١) (١٧٥/١٩)، تفسير ابن كثير (٤٤٤/١) (٢/

١٥٨).

(٣) تفسير الطبري (٤٦٢/٢٠)، تفسير ابن كثير (٥٤٤/٦).

(٤) تفسير ابن كثير (٣٦٦/١).

(٥) رواه مسلم (١/٥٥٦) ح (٨١٠).

وسنة ماضية، ولا أدري^(١).

- وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: (لا يزال الناس بخير ما أتاهم العلم من قبل أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وأكابرهم، فإذا أتاهم من قبل أصاغريهم هلكوا)^(٢).

قال أبو عبيدة: «معناه: أن كل ما جاء عن الصحابة وكبار التابعين لهم بإحسان هو العلم الموروث، وما أحدثه من جاء بعدهم هو المذموم، وكان السلف يفرقون بين العلم والرأي، فيقولون للسنة: علم، ولما عداها: رأي»^(٣).

وقال الإمام الأوزاعي رضي الله عنه: «العلم ما جاء عن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، وما لم يجرى عن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فليس بعلم»^(٤).

(١) رواه ابن أبي حاتم في الجرح (١٢٨/٦)، والطبراني في الأوسط (٢٩٩/١) رقم (١٠٠٣)، وابن عدي في الكامل (١٧٥/١)، والخطيب في الفقيه والمتفقه (٢/٣٦٦)، وفي تاريخ بغداد (٢٣/٤)، وابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق (٣١٨/١٧)، وابن عبد البر في التمهيد (٢٦٦/٤)، وفي جامع بيان العلم وفضله (٥٤/٢ - ٥٥)، وابن حزم في الأحكام (٥٠٩/٨ - ٥١٠)، والهروري في ذم الكلام (١٦٥/٣)، والذهبي في تذكرة الحفاظ (٨٠٨/٣)، وقال: «هذا لم يصح مسنداً، ولا هو مما عد في مناكير أبي حذافة السهمي، فما أدري كيف هذا، وكأنه موقوف». وفي سير أعلام النبلاء (٦١/١٥)، وقال: «وصوابه موقوف من قول ابن عمر»، وفي الميزان (١/٢١٧)، والحافظ ابن حجر في موافقة الخبير الخبير (١٨ - ١٩). وقال: هذا موقوف حسن الإسناد بواسطة (تحقيق جامع بيان العلم وفضله)، كما صححه موقوفاً: ابن مفلح في الآداب الشرعية (٦١/٢)، وانظر: مجمع الزوائد ١/ ١٧٢، وحاشية: جامع بيان العلم وفضله (٥٤/٢ - ٥٥).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٢٤٦/١١) رقم (٢٠٤٤٦)، والطبراني في المعجم الكبير (١٤٤/٩)، وابن المبارك في الزهد (٢٨١/١)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٣٥/١٣٥: (رجاله موثوقون)، وانظر: فتح الباري (٢٩١/١٣).

(٣) ذكره الحافظ في الفتح (٢٩١/١٣).

(٤) انظر: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (٢٠١/٣٥)، جامع بيان العلم وفضله لابن =

وقال الإمام ابن عبد البر: «العلم ما جاء عن النبي ﷺ من نقل الثقات، وصحَّ عن الصحابة رضي الله عنهم، فهو علم يدان به، وما أحدث بعدهم، ولم يكن له أصل في ما جاء عنهم فهو بدعة وضلالة»^(١).

فتبين بهذا أن العلم في لسان الشارع هو ما أنزله الله على نبيه من الكتاب والحكمة - وهي السنة - فذلك هو العلم، فمن حصَّله كان عالماً، ومن لم يحصله كان جاهلاً.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «جماع الخير: أن يستعين بالله سبحانه في تلقي العلم الموروث عن النبي ﷺ، فإنه هو الذي يستحق أن يسمى عالماً، وما سواه إما أن يكون عالماً، فلا يكون نافعاً، وإما أن لا يكون عالماً، وإن سُمِّي به، ولئن كان عالماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد ﷺ ما يغني عنه، مما هو مثله وخير منه»^(٢).

وقال: «والعلم الممدوح: هو الذي ورثته الأنبياء، وهذا العلم ثلاثة أقسام: علم بالله وأسمائه وصفاته... والقسم الثاني: العلم بما أخبر الله تعالى به مما كان من الأمور الماضية، ومما يكون من المستقبل... والقسم الثالث: العلم بما أمر الله به من الأمور المتعلقة بالقلوب والجوارح»^(٣).

= عبد البر (١٦٠/١) وفي المحققة (٦٥/٢)، مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول (٤٤)، البداية والنهاية (١١٧/١٠)، تاريخ الإسلام للذهبي (٤٩٠/٩)، سير أعلام النبلاء (١٢٠/٧)، فتح الباري (٢٩١/١٣).

(١) ذكره ابن قدامة في: تحريم النظر في كتب الكلام (٣٨)، وعزاه إلى كتاب العلم، ولم أجده فيما وقفت عليه من كتبه.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦٦٤/١٠)، وانظر للأهمية: (باب معرفة أصول العلم وحقيقته، وما الذي يقع عليه اسم الفقه والعلم مطلقاً) وذلك من جامع بيان العلم وفضله - محقق - للإمام ابن عبد البر رحمه الله (٥٢/٢ - ٧٨).

(٣) مختصر الفتاوى المصرية (١٤٥ - ١٤٦)، وانظر: مجموع الفتاوى (٣٢٩/٣)، (١١/٣٩٧ - ٣٩٦).

وقد نظم ابن القيم هذا المعنى بقوله:

والعلم أقسام ثلاث ما لها
علم بأوصاف الإله وفعله
والأمر والنهي الذي هو دينه
والكلُّ في القرآن والسنن التي
والله ما قال امرؤ متحذلق
وقال أيضاً:

العلم قال الله قال رسوله
ما العلم نصبك للخلاف سفاهة
كلا ولا جحد الصفات لربنا
قال الصحابة هم أولو العرفان
بين الرسول وبين رأي فلان
في قالب التنزيه والسبحان^(١)

إذا تبين هذا قيل: إن ألقاب: (الجهلة)، و (العامة)، و (الغشاء)،
و (الغثاء) تنقلب على أهل البدع من الفلاسفة والمتكلمين، فهم الأولى بها،
وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: لزوم الجهل المركب لهم في المسائل.

وذلك أن هؤلاء المبتدعة قد قرروا في أبواب التوحيد وغيرها ما يناقض
الأصول العلمية التي جاء بها الكتاب والسنة، فإن كتاب الله وسنة مصطفىه
ﷺ قد أثبتا لله ما يستحقه من الأسماء الحسنى، والصفات العلاء، وأثبتا له
الفعل القائم به إذا شاء، وذلك في آلاف النصوص من القرآن والحديث.

وأما هؤلاء المتكلمون فقد قرروا في كلامهم ما يناقض هذه الأصول،
واقسموا النفي فيها على مراتب متفرقة، ودرجات - بل دركات - مختلفة،

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/٢٧٩).

(٢) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/٢٧٩).

فمنهم من نفى الأسماء والصفات، ومنهم من نفى الصفات، وأحسنهم حالاً من نفى أكثرها وأثبت القليل منها^(١)، فضلاً عن مناقضتهم للشرع في سائر أبواب الاعتقاد، من الإيمان والقدر وغير ذلك، كل ذلك اعتماداً على أصولهم الفاسدة الموروثة من الأمم السالفة الكافرة.

والمقصود أن ما قرره في كلامهم مما يناقض دلائل الشريعة هو من الجهل المرگب بالله - والذي هو معرفة المعلوم على خلاف ما هو به - فكانوا أحق بلقب الجهلة.

الوجه الثاني: لزوم الجهل البسيط لهم في المسائل.

وذلك أن الاعتقاد الذي يقرره المعطلة في الله - فضلاً عن كونه غلطاً وضلالاً - فإنه مبني على النفي، والاكتفاء بصفات السلب لله تعالى، وسلب المعاني الوجودية لله، على تفاوت بينهم في ذلك، بما تقدم تفصيله مراراً^(٢)، وما تقدم من ذكر أقوال أئمة السنّة فيهم، وأن مآل أقوالهم نفي المعبود، وأنهم لا يثبتون شيئاً، ولا يعبدون شيئاً، ويدورون على أن يقولوا: ليس في السماء إله.

وهذا السلب والنفي المحض لا معنى له على الحقيقة إلا تقرير الجهل بالله، بل ومدح الجهل به، بل وإلزام الناس أن يكونوا جاهلين بربهم، سالبين عنه أو صاف كماله ونعوت جلاله، فالجهل بهذا الاعتبار إنما يلزم المُعطّلة، وكلما زاد المعطل في تعطيله كان وصف الجهل به أقوى، وكان

(١) وتفصيل هذا الإجمال وإثبات ضلالهم في ذلك هو ما تقدم تقريره في ذكر أدلتهم الإجمالية والتفصيلية وقلبها.

(٢) انظر: مبحث (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه)، ومبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث)، ومبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

اسم الجاهل ولقب الجهل عليه ألصق وأصدق.

قال شيخ الإسلام رحمته الله مبيناً حقيقة علومهم: «إذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم في أنواع علومهم لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة في الخارج، إلا القسم الذي يسمونه: (الطبيعي)، وما يتبعه من (الرياضي)، وأما (الرياضي) المجرد في الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها في الخارج، والذي سَمَّوه: (علم ما بعد الطبيعة) إذا تدبر لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج، وإنما تصوروا أموراً مُقَدَّرَةً في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج، ولهذا منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلّي، والمشروط بسلب جميع الأمور الوجودية.

والمقصود أنهم كثيراً ما يدعون في المطالب البرهانية والأمور العقلية ما يكونون قدروه في أذهانهم، ويقولون: نحن نتكلم في الأمور الكلّية، والعقليات المحضة، وإذا ذكر لهم شيء قالوا: نتكلم فيما هو أعم من ذلك، وفي الحقيقة من حيث هي هي، ونحو هذه العبارات، فيطالبون بتحقيق ما ذكروه في الخارج، ويقال: بينوا هذا، أي شيء هو؟ فهناك يظهر جهلهم، وأن ما يقولونه هو أمر مقدر في الأذهان، لا حقيقة له في الأعيان...»^(١).

وتأمل في ما قاله أحدهم عند موته، شاهداً على نفسه بالجهل المطبق، حيث قال: «اشهدوا علي أنني أموت وما عرفت شيئاً، إلا: أن الممكن يفتقر إلى واجب.

ثم قال: والافتقار وصفٌ سلبيّ، أموت ولم أعرف شيئاً»^(٢).

(١) الرد على المنطقيين (٣٢٧)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/٢٢٧ - ٢٢٨).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٦٢)، الصواعق المرسلّة (١/١٦٨)، والقائل هو الخونجي المنطقي، صاحب: (كشف الأسرار عن غوامض الأفكار في المنطق)، =

يتبين لك أن مآل أمرهم هو الجهل البسيط بخالقهم - وهو عدم العلم - من هذا الوجه، وإن كان الجهل المركب لازماً لهم أيضاً من وجه آخر تقدم ذكره.

الوجه الثالث: لزوم الجهل لهم في الدلائل.

والمراد أن هؤلاء المتكلمين في الجملة - وخصوصاً غلاتهم - هم من أجهل الناس بدلائل الشريعة الواردة في باب الاعتقاد، سواء فيما يتعلق بدلالاتها في القرآن والسنة، أو فيما يتعلق بثبوتها فيما يختص بالسنة والآثار، فتراهم يوردون الأحاديث الضعيفة الواهية فيما يريدون، كما تراهم يقدحون بما هو ثابت في الصحيحين وغيرهما، وهذا من أعظم الجهل، ومن ذلك:

ما ذكره عبد الجبار المعتزلي في كلامه عن الرؤية، حيث طعن في حديث جرير رضي الله عنه في رؤية الله ^(١)، مع أنه حديث ثابت في الصحيحين، ثم زعم أن أحاديث الرؤية من الآحاد، مع أنها من الأحاديث المتواترة، حيث رواها بضعة وعشرون صحابياً ^(٢).

وكذلك فإن الجويني لما ذكر حديث الصورة - وهو قوله ﷺ: «إن الله

= وهو بقوله قد شابه سلفه من قدماء اليونان، حيث قال أفلاطون لتلامذته وقد حضرته الوفاة: «يا إخواني، ما أدري ما أقول لكم، غير أننا دخلت الدنيا مضطرباً، وما أنا أخرج منها مكرهاً، وما بلغت من العلم شيئاً أكثر من علمي بأنني لا أدري شيئاً» - ملتقطات أفلاطون الإلهي، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام لبديوي (٢٥٣ - ٢٥٤)، كما نرى هذه الحيرة لازمة لهم حتى الآن، وفي كل آن، فترى أحد معاصري الفلاسفة يصف الفيلسوف بأنه «الكائن الذي يحس ويفكر، والذي يستيقظ وسط اللانهاية، ضائعاً وجاهلاً نفسه!» موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٤ - ١٢٣٥).

(١) في شرح الأصول الخمسة (٢٦٩).

(٢) تقدم بيان ذلك في مبحث قلب أدلة الرؤية.

خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^(١) - قال عنه: «إنه لم يُذكَر في الصَّحاح»^(٢)، مع أن هذا الحديث ثابتٌ في الصحيحين.

كما أنه زعم أن أحاديث الصفات لم يذكرها مالك في الموطأ^(٣)، وهذا جهل فاضح منه، وقد ردَّ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله، وأورد الكثير مما رواه الإمام مالك في ذلك^(٤)، ثم قال: «فلو تأمل أبو المعالي وذووه^(٥) الكتاب الذي أنكروه لوجدوا فيه ما يخصهم، ولكن أبو المعالي - مع فرط ذكائه، وحرصه على العلم، وعلو قدره في فنّه - كان قليل المعرفة بالآثار النبوية، ولعله لم يطالع الموطأ بحال حتى يعلم ما فيه، فإنه لم يكن له بالصحيحين - البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن - علمٌ أصلاً فكيف بالموطأ ونحوه»، ثم ذكر الشيخ أن كتاب الجويني الذي هو نخبة عمره: (نهاية المطلب في دراية المذهب)^(٦)، ليس فيه حديث واحد معزواً إلى صحيح البخاري، إلا حديثاً واحداً في البسملة، وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره^(٧).

وهكذا الحال في كثير من أئمة الكلام وأساطينه، فإنهم من أجهل الناس بالنقلات، ولهذا فإن الحافظ الذهبي رحمته الله قد قال في ترجمته للرازي: «رأس في الذكاء والعقلات، لكنه عريٌّ من الآثار»^(٨).

(١) أخرجه البخاري (٢٢٩٩/٥) ح (٥٨٧٣)، ومسلم (٢٠١٧/٤) ح (٢٦١٢).

(٢) الإرشاد (١٦٣ - ١٦٤).

(٣) ذكره عنه شيخ الإسلام في التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٢٩٧/٥).

(٤) المرجع السابق (٢٩٧/٥ - ٢٩٩).

(٥) في الأصل: وذويه.

(٦) طبع حديثاً في ٢١ مجلداً مع مقدمة التحقيق والفهارس، بدار المنهاج بجدة، وذلك بتحقيق: د عبد العظيم الديب.

(٧) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٢٩٩/٥)، وانظر المرجع السابق (٢٩٩/٥ - ٣٠١).

(٨) ميزان الاعتدال (٤١١/٥).

وتتبع الشواهد لذلك يطول، وقد تقدمت الإشارة إلى جهلهم هذا قريباً في قلب لقب (الحشوية).

ولقد كان جهل هؤلاء بالسنن والآثار - والتي هي العلم كما سلف - من أعظم الأسباب التي أوقعتهم في بدعهم وضلالاتهم، ولذا قال الإمام أحمد رحمته الله: «ما أعلم الناس في زمان أحوج منهم إلى طلب الحديث من هذا الزمان» فقيل له: ولم؟ قال: «ظهرت بدع، فمن لم يكن عنده حديث وقع فيها»^(١).

وقد قيل في ذلك:

أهل الكلام وأهل الرأي قد عدموا علم الحديث الذي ينجو به الرجل
لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا^(٢)
الوجه الرابع: لزوم الشك لأحوالهم، وبعدهم عن اليقين، والشك من
الجهل.

فإن العلم بمفهومه الصحيح هو الذي يعطي صاحبه قدراً من الثبات على الحق، والطمأنينة إليه، والرسوخ فيه، ومفارقة الشك والتذبذب، ولزوم اليقين.

وذلك أن يقين القلب من أرفع درجات العلم، فإن كلمة اليقين تحمل معنى الطمأنينة والثبات والجزم واستقرار العلم، ومنه قولهم: يَثْبِتُ الماء إذا استقر^(٣)، واليقين هو زوال الشك^(٤)، وهذا العلم على التحديد - أعني علم العقائد - هو مما يتأكد فيه هذا الثبات والاستقرار والرسوخ، فإنما سمي

(١) انظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (٣٨/٢ - ٣٩).

(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب (٧٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣٢٩) (٥/٥٧٠ - ٥٧١)، الكليات للكفوي (٩٧٩ - ٩٨٠).

(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٦/١٥٧).

بعلم العقيدة لما علم من أصل مادة هذه الكلمة، والتي هي العقد والعزم، ومنه عقدة الحبل لقوتها وشدتها^(١)، ولذا أثنى الله في كتابه على الراسخين في العلم بقوله: ﴿لَنَكِينِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [النساء: ١٦٢]، فالشخص كلما زاد تحقُّقه بهذا العلم زاد يقينه وثباته ورسوخه، وأمر ذلك في قلبه من مراتب العبودية والخشوع ما يفتح الله به على عباده.

وأما الشك والريب فإنه مناقض للعلم واليقين، وداخل ضمن مفهوم الجهل، وهذا مما قرره القوم، كما قال الكفوي في الكليات: «الشك ضرب من الجهل، وأخص منه.. فكل شك جهل، ولا عكس»^(٢).

إذا تبين لنا هذا، ثم نظرنا في حال هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين، وجدناهم من أعظم الناس مفارقة لمراتب الثبات واليقين في العلم برب العالمين، وهذا ما تشهد به أحوالهم، وتصدِّقه فلتات أقوالهم، من كتبهم وما رواه أهل التراجم عنهم، فترى كثيراً منهم من ينتقل من مذهب إلى مذهب، وتصيبه الحيرة فيما يعتقد في ربه ومولاه^(٣)، ويقرر القول ويجزم به

(١) يقول ابن فارس كَلَّمَة: «(عقد) العين والقاف والذال أصلٌ واحدٌ يدلُّ على شدِّ وشدَّةٍ وثوقٍ، وإليه ترجعُ فروعُ البابِ كلها» معجم مقاييس اللغة (٤/٨٦)، وانظر: لسان العرب (٣/٢٩٦ - ٣٠٠).

(٢) الكليات (٥٢٨).

(٣) ولا ينتقض هذا الكلام بما قد يعرض لبعض أئمة الحديث والفقهاء من اختلاف في أقوالهم الفقهية، أو انتقال من قول إلى قول، كما تراه في الروايات عن أحمد وغيره، فإن هذه المسائل يسوغ فيها الخلاف - حتى بإقرار المتكلمين، كما يذكرونه في كتبهم الأصولية - والانتقال فيها في الغالب انتقال من قول سائغ تحتمله الأدلة إلى قول سائغ له أدلته أيضاً، فصاحبها بين الأجر والأجرين، وإنما الذي نتكلم في ذمه هنا ما لا يسوغ فيه الخلاف من الأصول الإلهية والعقدية التي قررتها الشرائع، وأجمع عليها الصحابة وأئمة الأمة، فهذا ما لا يصح الخلاف فيه بحال.

في موضع، ثم يجزم بنقيضه في موضع آخر، بل ربما في نفس الكتاب، وكثيراً ما يحارون فيه، حتى آل الأمر بكثير منهم - كالشعري والرازي - إلى القول بتكافؤ الأدلة، أي تساوي دلالتها في طرفي النفي والإثبات، وذلك في أجلّ المطالب، كحدوث العالم ونحوه^(١)، فأَي يقين سيكون عند من هذا حاله؟

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالاً من قول إلى قول، وجزماً بالقول في موضع وجزماً بنقيضه وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين، فإن الإيمان كما قال فيه قيصر لما سأل أبا سفيان عن أسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم: (هل يرجع أحد منهم عن دينه سخطة له بعد أن يدخل فيه)؟ قال: (لا) قال: (وكذلك الإيمان إذا خالط بشاشته القلوب لا يسخطه أحد)^(٢)»^(٣).

وأساطين الفلاسفة يزعمون أنهم لا يصلون في العلم الإلهي إلى مرتبة اليقين، وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأحرى والأخلق^(٤).

وها هو كبير من كبراء الفلاسفة الملمين - وهو ابن رشد الحفيد - يقول في تهافته: «ومن الذي قال في الإلهيات ما يعتد به»^(٥). ويقول الشهرستاني في مقدمة كتابه: نهاية الإقدام:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيّرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أرَ إلا واضعاً كفّ حائرٍ على ذقن أو قارعاً سنّ نادم^(٦)

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٦٤)، التسعينية (٣/٧٧٢ - ٧٧٣).

(٢) أخرجه البخاري (٨/١) ح (٧).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/٥٠).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٥٨ - ١٥٩).

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٦٢).

(٦) نهاية الإقدام (٣).

ويقول أحدهم - حاكياً جهالته مع خصومه في مناظراتهم بعضهم مع بعض - :

ونظيري في العلم مثلي أعمى فترانا في حندس نتصادم^(١).
فالحاصل «أن الذين لم يحصل لهم اليقين بالأدلة العقلية أضعاف أضعاف الذين حصل لهم اليقين بالأدلة السمعية، والشكوك القادحة في العقليات أكثر بكثير من الشكوك القادحة في السمعيات، فأهل العلم والكتاب والسنة متيقنون لمراد الله ورسوله، جازمون به، معتقدون لموجبه اعتقاداً لا يتطرق إليه شك ولا شبهة... وأهل الكلام والفلسفة أشدّ اختلافاً وتنازعاً بينهم فيها من جميع أرباب العلوم على الإطلاق، ولهذا كلما كان الرجل منهم أفضل كان إقراره بالجهل والحيرة على نفسه أعظم، كما قال بعض العارفين: أكثر الناس شكاً عند الموت: أهل الكلام»^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «ولهذا كان الغالب على أتباعهم الشك والارتياب في الإسلام، كما حدثني من حدثه ابن باده أنه دخل على الخسروشاهي^(٣) - وهو أحد تلامذة ابن الخطيب - الذي قدم إلى الشام ومصر، وأخذ الملك الناصر صاحب الكرك إلى عنده، وكان يقرأ عليه حتى قيل: إنه حصل له اضطراب في الإيمان من جهته وجهة أمثاله، قال: دخلت عليه بدمشق، فقال لي: يا فلان ما تعتقد؟ قلت: أعتقد ما يعتقد المسلمون.

(١) انظر: الصواعق المرسله (٣/٨٤٣).

(٢) الصواعق المرسله (٢/٦٦٣ - ٦٦٤).

(٣) هو عبد الحميد بن عيسى بن عمريه شمس الدين أبو محمد الخسروشاهي الفقيه المتكلم، ولد بخسروشاه سنة (٥٨٠هـ)، وأخذ علم الكلام عن محمد بن عمر الرازي، اختصر المذهب في الفقه والشفاء لابن سينا، ومات سنة (٦٥٢هـ).
انظر: طبقات الشافعية (٢/١٠٨)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/١٦١)، الوافي بالوفيات (١٨/٤٤).

قال: وأنت جازم بذلك وصدرك منشرح له؟ قلت: نعم. قال: فبكى بكاء شديداً عظيماً، أظنه وقال: لكنني والله ما أدري ما أعتقد، لكنني والله ما أدري ما أعتقد، لكنني والله ما أدري ما أعتقد»^(١).

فمن كانت هذه حاله، كان أقل ما يوصف به أن يكون جاهلاً.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «والمقصود أن ما عند عوام المؤمنين وعلمائهم أهل السنة والجماعة من المعرفة واليقين والطمأنينة والجزم الحق والقول الثابت والقطع بما هم عليه أمر لا ينازع فيه إلا من سلبه الله العقل والدين، وهب أن المخالف لا يسلم ذلك، فلا ريب أنهم يخبرون عن أنفسهم بذلك، ويقولون إنهم يجدون ذلك... ولا يجدون عندهم إلا الريب، فأبي الطائفتين أحق بأن يكون كلامها موصوفاً بالحشو؟! أو يكون أولى بالجهل والضلال، والإفك والمحال؟! وكلام المشائخ والأئمة من أهل السنة والفقهاء والمعرفة في هذا الباب أعظم من أن نطيل به الخطاب»^(٢).

الوجه الخامس: لزوم الشك لهم في الكلام والأقوال، أي في علومهم التي يقررونها.

وذلك أن غاية علوم هؤلاء المتكلمين هي العلم بالشبهات والإشكالات، فأعظمهم علماً هو أقدرهم على إيراد الشبهات على الحقائق الثابتات، والتشكيك في القطعيات، تشهد بذلك أوراق كتبهم، وأحوالهم في

(١) التسعينية (٣/٧٧٤ - ٧٧٥)، وضمن الفتاوى الكبرى (٥/٢٤٠ - ٢٤١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/٢٧، ٤٩)، (٩/٢٢٨)، وانظر كذلك رجوع المتكلم الكرابيسي - وكان أعرف الناس بالكلام بعد حفص الفرد - ووصيته باتباع منهج أهل الحديث، فيما رواه عنه الخطيب البغدادي في: شرف أصحاب الحديث (٥٥ - ٥٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٤/٤٩).

مناظراتهم، «وإنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض والقدح والجدل، ومن المعلوم أن الاعتراض والقدح ليس بعلم، ولا فيه منفعة، وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمنزلة العامي، وإنما العلمُ في جواب السؤال»^(١).

ولذا كان أبو المعالي الجويني يقول: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو أني عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به»^(٢)، فما الذي بلغ به غير الشكوك والشبهات المستحکمات، والتي جعلته يرجع في آخر حياته إلى مذهب التجهيل، والذي يسمونه بالتفويض، ويزعمونه مذهباً للسلف - كما في رسالته النظامية^(٣) - ولا يرجع أحد إلى الجهل إلا لشك كان قد طغى عليه لم يستطع منه فكاكاً إلا أن يلجأ إلى عقيدة التجهيل.

ولهذا ترى الرازي في عامة كتبه - كالتفسير وغيره - يتفنن في إيراد شبه الخصوم - والمقصود خصومه هو من الفلاسفة والمعتزلة بل والملحدة - ويستشهد لتلك الشبه ويقوّيها ويؤصّلها ويمكنها بالكلام الكثير، ثم لا يستطيع الردّ عليها، أو يرد عليها بسطر مقتضب لا يكشف لبسها، ولا يعري زيفها.

ولهذا قال عنه شيخ الإسلام رحمته الله: «وهذا أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب - باب الحيرة والشك والاضطراب - لكن هو مسرف في هذا الباب، بحيث له نهمة في التشكيك دون التحقيق، بخلاف غيره، فإنه يحقق شيئاً ويثبت على نوع من الحق»^(٤).

- (١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٧/٤ - ٢٨).
- (٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧٣/٤)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٢٨)، وذكره الذهبي بالإسناد عنه كما في العلو (٢٥٨) وفي تاريخ الإسلام (٢٣٥/٣٢).
- (٣) انظر: العقيدة النظامية للجويني (٣٢ - ٣٤)، و: درء تعارض العقل والنقل (٣٨١/٣) (٢٤٩/٥).
- (٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٨/٤).

وقال الحافظ الذهبي رحمته في ترجمته: «له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين، تورث حيرة، نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا»^(١).

وقال عنه الحافظ ابن حجر رحمته: «وكان - مع تبخره في الأصول - يقول: (من التزم دين العجائز، فهو الفائز)، وكان يُعاب بإيراد الشُّبُه الشديدة، ويقصر في حلها، حتى قال بعض المغاربة: (يورد الشبه نقداً، ويحلها نسيئة)»^(٢)، وحكى عنه أنه كان يقول: «عندي كذا وكذا مائة شبهة على القول بحدوث العالم»^(٣)!!.

ولهذا ألف الرازي في نهاية مطافه كتاباً سَمَّاه: كتاب اللذات، ولمَّا ذكر فيه العلم بالإلهيات، ذكر أقسام هذا العلم الإلهي، وجعل في كل قسم منها عُقْدَةً لم يجب عنها!!، ثم قال: «ومن الذي وصل إلى هذا الباب؟ أو ذاق من هذا الشراب؟»، وقال: «وأما اللذة العقلية فلا سبيل إلى الوصول إليها، والتعلق بها، فلهذا السبب نقول: يا ليتنا بقينا على العدم الأول، وليتنا ما شهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن، وفي هذا المعنى قلت:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسمنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وقال بعدها: «لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن...»^(٤) إلى آخر كلامه المشهور، والذي يبين شدة الحيرة التي وصل إليها

(١) ميزان الاعتدال (٥/٤١١).

(٢) لسان الميزان (٤/٤٢٧).

(٣) المرجع السابق (٤/٤٢٨).

(٤) ذكرها عنه شيخ الإسلام رحمته في درء تعارض العقل والنقل (١/١٥٩ - ١٦٠)، =

هؤلاء، وكشفهم عن نهاية ذلك الطريق، وأنه طريق مبني على القيل والقال والشكوك، وغايته الشبهات المستحكمة، والعقد التي لا حل لها، وهذا منهج الرازي في عامة كتبه^(١).

وقريب منه حال الغزالي، وتنقله في التقرير والحجاج والرد بين طريقة الفلاسفة، وطريقة المعتزلة، والكرامية، بل وفي كلامه ما يقارب مذاهب أهل الاتحاد، وكثيراً ما ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف.

ولذا قال الغزالي في أول الإحياء - معترفاً بما تضمنه هذا العلم من شكوك وتناقضات - : «اعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو: إما مجادلة مذمومة، وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع، وتمجها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع»^(٢).

ومثله الأمدي الذي كثيراً ما يسوق حجج المتنازعين، ويورد عليها الاعتراضات، ثم يبقى في النهاية حائراً لا يُرجح أي قول، بل يجعل القارئ حائراً في تلك المعامع، لا يخرج منها إلا بالشكوك تلو الشكوك^(٣).

وتتبع الشواهد لذلك - في الماضي والحاضر - مما يصعب حصره «فهذا

= وابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية (١٩٤ - ١٩٥)، والصواعق المرسله (٢/ ٦٦٥). وذكر محقق الدر - د محمد رشاد سالم ككته - أن كتاب أقسام اللذات مخطوط في الهند.

(١) انظر: دره تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٢ - ١٦٤) مع حاشية التحقيق.

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ٢٢).

(٣) انظر: دره تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٢ - ١٦٤) مع حاشية التحقيق.

اعتراف هؤلاء الفضلاء في آخر سيرهم بما أفادتهم الأدلة العقلية من ضد اليقين، ومن الحيرة والشك، فمن الذي شكنا من القرآن والسنة والأدلة اللفظية هذه الشكاية؟ ومن الذي ذكر أنها حيرته ولم تهده؟^(١).

وهذه الشبهات والشكوك، ليست علماً على التحقيق، بل هي مضادة للعلم، مندرجة في ظلمات الجهل، فإن القلب يعتربه مرضان: مرض الشهوات، وهو المنافي للقوة العملية، ومرض الشبهات، وهو المنافي للقوة العلمية، إذ إن الشبهة إنما سميت بذلك لاشتباه الحق فيها بالباطل، «فإنها تلبس ثوب الحق على جسم الباطل، وأكثر الناس أصحاب حسن ظاهر، فينظر الناظر فيما ألبسته من اللباس، فيعتقد صحتها، وأما صاحب العلم واليقين فانه لا يَغْتَرُّ بذلك، بل يجاوز نظره إلى باطنها وما تحت لباسها، فيكشف له حقيقتها»^(٢).

قال ابن القيم رحمته الله: «الشبهة: وارد يرد على القلب، يحول بينه وبين انكشاف الحق له، فمتى باشر القلب حقيقة العلم لم تؤثر تلك الشبهة فيه، بل يقوى علمه ويقينه برّدها ومعرفة بطلانها، ومتى لم يباشر حقيقة العلم بالحق قلبه قدّحت فيه الشك بأول وهلة، فإن تداركها وإلا تتابعت على قلبه أمثالها، حتى يصير شاكاً مرتاباً.

والقلب يتوارده جيشان من الباطل: جيش شهوات الغي، وجيش شبهات الباطل، فأیما قلب صغا إليها وركن إليها تشربها، وامتلاً بها، فينضح لسانه وجوارحه بموجبها، فإن أشرب شبهات الباطل تفجّرت على لسانه الشكوك والشبهات والإيرادات، فيظن الجاهل أن ذلك لسعة علمه،

(١) الصواعق المرسلّة (٢/٦٦٩)، وانظر: نفس المرجع (٢/٧٤٢)، إغاثة اللهفان (١/٤٤ - ٤٥).

(٢) مفتاح دار السعادة (١/١٤٠).

ولإنما ذلك من عدم علمه وبقينه»^(١).

وهذه حال أهل الكلام قاطبة، غاية ما يصل إليه أحدهم إيراد الشكوك والشبهات على الأحاديث والآيات، وضرب كلام بعض المتكلمين ببعض، وحتى علم المنطق الذي زعموا أنه قواعد لضبط قوانين العقل والتفكير، فإن فيه من الاضطراب والخلاف وتناقض أصحابه ما يعلمه كل من نظر فيه، «وما كان من هوس النفوس بهذه المنزلة، فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علماً... وما دخل المنطق على علم إلا أفسده، وغير أوضاعه وشوَّش قواعده»^(٢)، وإذا كان هذا حاله فما بالك بما تفرع منه من تطبيق تلك القوانين المضطربة الدنيوية على المطالب الإلهية والأخروية، وبهذا يتبين أن ما امتلأت به كتبهم من الشبهات إنما هي من الجهل لا من العلم، فانقلب لقب الجهلة عليهم.

ولذا قال القاضي أبو يوسف^(٣) رحمته الله: «العلم بالخصومة والكلام جهل، والجهل بالخصومة والكلام علم»^(٤).

وقد ثبت عن الحسن البصري أنه قال: لقد تكلم مطرف على هذه الأعواد بكلام ما قيل قبله ولا يقال بعده، قالوا: وما هو يا أبا سعيد؟ قال:

(١) مفتاح دار السعادة (١/١٤٠).

(٢) قاله ابن القيم كما في: مفتاح دار السعادة (١/١٥٨)، وانظر في نقد قوانين المنطق على الإجمال: المرجع السابق (١/١٥٧ - ١٥٨)، وكذا الرد على المنطقيين، و: نقض المنطق لشيخ الإسلام.

(٣) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن جنيس بن سعد الأنصاري الكوفي، الإمام أبو يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة وتلميذه، ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ، وتوفي ببغداد سنة ١٨٢هـ، وله من الكتب: الخراج، الآثار.

انظر: الفوائد البهية (٢٢٥)، تاريخ بغداد (١٤/٢٤٢).

(٤) أخرجه الهروي في ذم الكلام وأهله (٥/٢٠٤).

الحمد لله الذي من الإيمان به الجهل بغير ما وصف به نفسه.

وقال سحنون: من العلم بالله السكوت عن غير ما وصف به نفسه»^(١).

فهذا موجب آخر للزوم اسم (الجهلة) لهؤلاء المتكلمين.

وهذا الوصف للمعتزلة وأشباههم قد شهد به الخليفة هارون الرشيد - والد المأمون الذي نشر مذهبهم - حيث قال الرشيد: «طلبت أربعة فوجدتها في أربعة: طلبت الكفر فوجدته في الجهمية، وطلبت الكلام والشغب فوجدته في المعتزلة، وطلبت الكذب فوجدته عند الرافضة، وطلبت الحق فوجدته مع أصحاب الحديث»^(٢).

هكذا كانت حال القوم، وأقوالهم واضطراباتهم، «فإذا كانت هذه حال حججهم فأى لغو باطل وحشو يكون أعظم من هذا، وكيف يليق بمثل هؤلاء أن ينسبوا إلى الحشو أهل الحديث والسنة؟! الذين هم أعظم الناس علماً ويقيناً، وطمانينة وسكينة؛ وهم الذين يعلمون؛ ويعلمون أنهم يعلمون؛ وهم بالحق يوقنون لا يشكون ولا يمترون، فأما ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى فأمر يجلب عن الوصف، ولكن عند عوامهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين، وهذا ظاهر مشهود لكل أحد»^(٣).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وأما أهل السنة والحديث فما يعلم أحد من علمائهم، ولا صالح عامتهم رجع قط عن قوله واعتقاده، بل هم أعظم الناس صبراً على ذلك، وإن امتحنوا بأنواع المحن، وفتنوا بأنواع الفتن، وهذه حال الأنبياء وأتباعهم من المتقدمين، كأهل الأخدود ونحوهم،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٤).

(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب (٥٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٩/٤).

وكسلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين، وغيرهم من الأئمة، حتى كان مالك رضي الله عنه يقول: لا تغبطوا أحداً لم يصبه في هذا الأمر بلاء. يقول: إن الله لا بد أن يبتلي المؤمن، فإن صبر رفع درجته^(١).

الوجه السادس: إيجاب بعضهم للشك، ولزوم ذلك لسائرهم.

وذلك أن بعض المتكلمين - لَمَّا رأى الشك لازماً له - ذهب إلى مسلك آخر، ألا وهو امتداح الشك، وجعله أوّل واجب على المكلف والعياذ بالله، كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي المعتزلي، وأشار إليه الغزالي الأشعري في بعض كلامه^(٢)، وقد تقدم تفصيل ذلك، وأنه حتى من لم يقل به من المتكلمين والأشاعرة ممن وافق أولئك على أصولهم فإنهم يقولون: لا بد من حصول هذا الشك، وإن لم يؤمر به^(٣)، وقد أقرّ بذلك جمع منهم^(٤)، وذكر بعضهم أن من شروط النظر الواجب «أن يكون [أي الناظر] مُجَوِّزاً غير قاطع؛ لأن من قطع على صحة شيءٍ أو فساده لم يمكنه أن ينظر فيه»^(٥).

ومن المعلوم عند هؤلاء وغيرهم - كما تقدم - أن الشك مناقض للعلم، بل هو درجة من درجات الجهل، فالذين استحسنوا الجهل وجعلوه أول واجب هم الأولى على التحقيق بلقب الجهلة.

-
- (١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٠/٤).
- (٢) سبق الكلام على ذلك في مبحث (أول واجب على المكلف) من هذه الرسالة، وانظر: ميزان العمل - ت: سليمان دنيا (٤٠٩).
- (٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/٤١٩)، وانظر ص (٤٢١).
- (٤) انظر: المحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي (٣٠)، أبحاث الأفكار للآمدي (١/١٧١)، شرح المقاصد للفتازاني - ط: دار المعارف النعمانية (٤٩/١). وانظر: فتح الباري لابن حجر (٣٥٠/١٣).
- (٥) ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٣).

وهذا الوجه مقارب لما قبله، إلا أن السابق قد كان في بيان الواقع الذي هم عليه من الشك في أحوالهم وأقوالهم، وهذا في بيان تقريرهم النظري الصريح لمشروعية الشك، وكأنهم صاروا للثاني تبريراً واعتذاراً لما رأوه من حالهم وحال أصحابهم، وما طغى عليهم من الشكوك، فكانوا متلبسين بالشك، داعين إلى الشك، فكانوا بلقب الشكاك والجهال أولى وأحرى.

الوجه السابع: امتداحهم للجهل، وذلك بتصحيح كثير منهم لمذهب التفويض.

فإن هؤلاء المتكلمين - وخصوصاً متأخري الصفاتية منهم - قد صرّحوا بامتداح الجهل - فضلاً عن الشك - وأنه قول معتبر في الإلهيات، ولذلك كانوا أحق بلقب الجهلة والغثراء.

وبيان ذلك: أن عامة المتأخرين من الأشاعرة يسوّغون في الإلهيات طريقين: التأويل، أو التفويض^(١)، ويقول قائلهم:

وكل نصّ أوهم التشبيهاً أوله أو فؤوض ورّم تنزيهاً^(٢)

وهم يزعمون أن مذهب التأويل هو مذهب الخلف، ومذهب التفويض هو مذهب السلف^(٣)، وقالوا في ذلك عبارتهم المشهورة، الباطلة المتناقضة: مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم وأحكم^(٤).

(١) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٦/٣)، وكذا (١٧٥/١٣)، شرح الأصبهانية - ط: الرشد (٩٨)، درء تعارض العقل والنقل (٨/١)، (٢٠١) (٣/٣٨١) (٢٤٩/٥).

(٢) جوهرة التوحيد مع شرح الصاوي (٢١٥).

(٣) يقول ابن فورك: «أهل النقل والرواية الذين تشتد عنايتهم بنقل السنن، وتتوفر دواعيهم على تحصيل طرقها، وحصر أسانيدها... وهي ذاهبة عن معانيها، غافلة عن المقاصد فيها» مشكل الحديث وبيانه (٣٧ - ٣٩).

(٤) ولرد هذه الفرية كلام لا يسعه المجال، فراجع فيه: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧٥/٤)، درء تعارض العقل والنقل (٣٧٨/٥)، الصواعق المرسلّة (١١٣٣/٣).

فأما مذهب التأويل فحقيقته التحريف والتبديل، وهو من الجهل المركب، وسبق الحديث عنه.

وأما مذهب التفويض فهو المقصود هنا، وحقيقته الجهل بمعاني ما أخبرنا الله به في كتابه، وما أخبرنا به رسول ﷺ، والزعم أن السلف لم يعرفوا معاني ذلك، بل إنهم يقولون ذلك في حق النبي ﷺ، وأنه لم يكن يعرف معنى ما يتكلم به فيما يتعلق بالله، وأن قراءتهم لتلك الأسماء والصفات بمنزلة قراءة الطلاسم والكلام الذي لا معنى له^(١).

فتسويغهم وتصحيحهم لطريقة التفويض في الصفات هو إقرار منهم بالجهل بها، فكانوا أحق وأولى بلقب الجهلة، ولهذا سُميت طريقتهم هذه بطريقة التجهيل^(٢)، وسُمي أصحابها بأهل التضليل والتجهيل^(٣).

قال ابن القيم رحمته الله عن موقف المتكلمين من نصوص الصفات:

فإذا ابتليتم مكرهين بسمعتها فوضتموها لا على العرفان
لكن بجهل للذي سيقت له تفويض إعراض وجهل معان^(٤)

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦٧/٤ - ٦٨) (٣٤/٥)، درء تعارض العقل والنقل (١٤/١ - ١٦، ١٠٤)، الجواب الصحيح (٥٢٠/٦)، الصواعق المرسله (٣/١٠٥٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦٧/٤)، الحموية ضمن الفتاوى (٣١/٥)، (٣٤)، درء تعارض العقل والنقل (٨/١)، الصواعق المرسله (١٠٤٩/٣)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٣٧٥/٢).

(٣) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤١٤/٥)، درء تعارض العقل والنقل (١٥/١)، الجواب الصحيح (٥٢٠/٦)، الصواعق المرسله (٢/٤٢٢)، وللدرد على مذهب التفويض انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٠١ - ٢٠٥)، مذهب أهل التفويض - د. أحمد القاضي (٥٠١ - ٥٤٢).

(٤) النونية مع شرح ابن عيسى (٣٧٦/٢).

فكانوا لذلك الأولى بلقب (الجهلة)، وانقلب ذلك اللقب عليهم.

الوجه الثامن: أن بدعهم الكلامية من أعظم المعاصي، والمعاصي من أعظم الجهل.

وذلك أن هؤلاء المبتدعة المتكلمين قد اقترفوا بدعهم وتحريفاتهم ما هو داخل في كبائر الذنوب، فإن جنس البدع داخل في جنس الكبائر من الذنوب والمعاصي، بل هو أعظمها بعد الشرك، ثم إن عامة بدعهم هي من القول على الله بغير علم، وقد ذمَّ الله ذلك أشد الذم، وقرنه بالشرك به، فقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُزَلِّ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

وإذا تقرر ذلك قيل: إن الله تعالى قد وصف أهل معصيته بالجهل والجهالة، فقال في كتابه: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ثُمَّ يُتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧]، وقال: ﴿أَنْتُمْ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام: ٥٤].

ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: (من عمل السوء فهو جاهل، من جهالته عمل السوء)^(١).

و قال قتادة: «اجتمع أصحاب رسول ﷺ، فرأوا أن كل شيء عُصِي به فهو جهالة، عمداً كان أو غيره»^(٢).

وقال السدي: «ما دام يعصي الله فهو جاهل»^(٣).

وقال سفيان الثوري: «كلُّ من عمل ذنباً من خلق الله فهو جاهل، كان

(١) تفسير الطبري (٨/ ٩٠).

(٢) تفسير الطبري (٨/ ٨٩).

(٣) تفسير الطبري (٨/ ٩٠).

جاهلاً أو عالماً، إن كان عالماً فمن أجهل منه؟! وإن كان لا يعلم فمثل ذلك»^(١).

فما عَصِيَ اللهُ إِلَّا بِالْجَهْلِ، وَلَا أَطِيعُ إِلَّا بِالْعِلْمِ، ولهذا قال نبي الله يوسف عليه السلام: ﴿وَلَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف: ٢٣] فجعل الصبوة إلى النساء من الجهل.

وكذا قول موسى عليه السلام لقومه، وقد قالوا له: ﴿أَلَنَجِدُنَا هُرُودًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧]، فجعل الاستهزاء بالمؤمنين جهلاً، وبهذا يعلم أن أهل البدع بتحريفهم لمعاني الكتاب، وقولهم على الله بغير علم، بل وبسخريتهم واستهزائهم ونبزههم لأهل السنة بهذه الألقاب ونحوها فإنهم أحقُّ من اتَّصَفَ بالجهالة، فيكونون الأولي بلقب الجهلة.

وبهذه الأوجه يتبين أن هؤلاء المتكلمين، ورثة الفلاسفة الصابئين هم الأحق والأحرى بلقب (الغناء) و (الجاهلین)، وحاشا أهل السنة - ورثة المرسلين، والصحابة والتابعين - أن يكونوا كذلك.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «كيف يكون هؤلاء المحجوبون المفضولون، المنقوصون المسبوقون، الحيارى المتهوكون = أعلم بالله وأسمائه وصفاته، وأحكم في باب ذاته وآياته من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان من ورثة الأنبياء، وخلفاء الرسل، وأعلام الهدى، ومصايح الدجى، الذين بهم قام الكتاب، وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب، وبه نطقوا، الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء، فضلا عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم، وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيا من يطلب المقابلة؟!... أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان

(١) انظر هذه الآثار في: مفتاح دار السعادة (١/٩٠).

وورثة المجوس والمشركين وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم = أعلم بالله من ورثة الأنبياء، وأهل القرآن والإيمان^(١).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا - ومن باب تقرير الحق، والإنصاف في القول - أن إضافة الجهل إلى أهل الكلام والفلسفة إنما يراد بها جهلهم فيما يتعلق بموضوع البحث، والذي من أجله وصموا أهل السنة بلقب الجهلة والعامّة، ألا وهو باب العلم بالله وأسمائه وصفاته والإيمان به، مع غالب مباحث الاعتقاد، مع جهل أكثرهم في علم الحديث وأصول روايته وآثار السلف على وجه الخصوص، وإن كان الحال أن منهم من يبرز في علوم أخرى، كعلوم اللغة وأصول الفقه ونحوها، وكثيراً ما يستعملون هذه العلوم لنصر باطلهم ودسّ بدعهم ونشرها، إما بالظاهر أو بالخفاء، إلا أن بروز بعضهم في تلك العلوم لا يرفع عنهم وصف الجهل في أبواب العقائد والتوحيد، إذ هي المقصود الأكبر من علوم الشريعة ورسالات الرُّسل، وتلك العلوم التي برزوا بها قد يفوقهم فيها أناس ممن اتفق على جهلهم بالله وجهالتهم بالتوحيد، كالرافضة ونحوهم، بل قد يبرز فيها من لا يدين بالإسلام أصلاً كبعض نصارى العرب والمستشرقين ممن عني بها، وهم مع ذلك أعظم الجهلة بالله وبدينه.

(١) الفتوى الحموية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١/٥ - ١٢).

قلب ألقاب المدح التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم.

وفيه ستة مباحث:

- ◆ المبحث الأول: قلب تسميهم بـ (أهل التوحيد).
- ◆ المبحث الثاني: قلب تسميهم بـ (أهل العدل).
- ◆ المبحث الثالث: قلب تسميهم بـ (أهل الحق) و(أهل البرهان).
- ◆ المبحث الرابع: قلب تسميهم بـ (أهل التنزيه).
- ◆ المبحث الخامس: قلب تسميهم بـ (أهل السنة والجماعة).
- ◆ المبحث السادس: قلب تسمي الفلاسفة بـ (الحكماء).

المبحث الأول

قلب تَسَمَّيَهُمْ بـ (أهل التوحيد).

● المسألة الأولى: بياح تَسَمَّى المبتدعة بـ (أهل التوحيد).

توحيد الله تعالى هو الغاية العظمى التي من أجلها بعث الله الرسل، وأنزل لها الكتب، ولأجلها خلق الله الخلق، فاسم (التوحيد) من أشرف الأسماء الشرعية، فلا غرابة أن ينتسب لهذا الاسم طوائف شتى ممن انتسب لأصل الديانة، وأن يرفعوه شعاراً لهم، وأن يجعلوه علماً عليهم، ويشتقوا منه الألقاب الرنانة التي تغري كل غمر جهول، ممن تخدعه أصداء الأسماء، وتعميه عن حقيقة الأمر وجوهره.

فلقد تسمى بـ (أهل التوحيد) ونحوه فنام من أهل البدع - بل غالب أهل البدع - ممن لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي دعت إليه الأنبياء، فأخرجوا منه ما هو فيه، وأدخلوا فيه ما ليس داخلياً فيه، بل هو مناقض له.

فمن أشهر الفرق التي رفعت هذا الاسم شعاراً لها: فرقة المعتزلة، حيث تسمَّوا بـ (أهل التوحيد)، و(الموحدين) و(الموحدة)، وأكثروا اللهج بهذا اللقب، وسموا كتبهم: كتب العدل والتوحيد، وسموا ما تضمنته من الإلحاد: توحيداً، فالتوحيد - أعني توحيدهم - هو أول أصولهم الخمسة التي اتفقت فرقهم المتشردمة عليها، فلا يُعدُّ معتزلياً من لم يقل بها^(١).

وشهرة هذا اللقب عنهم تغني عن تتبع آحاد أقوالهم ودعاواهم فيه، فلا يكاد يخلو مبحث من مباحثهم في أمهات كتبهم من ذكر عبارة (قال أهل

(١) انظر: الانتصار للخياط (١٨٨).

التوحيد)، (وهذا مذهب الموحدين)، ونحوها من العبارات التي عنوا بها فرقتهم^(١)، أو ترى عبارة (هذا هو التوحيد) ونحوها مما قصدوا به عقيدتهم، حتى إنهم كثيراً ما يجعلون هذا الاسم في عناوين كتبهم ومصنفاتهم^(٢).

وأما عن سبب تسميهم بأهل التوحيد فقد بينه ابن المرتضى المعتزلي - حين عدّد أسماء المعتزلة - بقوله: «أما أسماؤهم فقد قلنا: هم يسمّون . . .

(١) حول تسميهم بأهل التوحيد انظر: الانتصار لابن الخياط (١٢٨)، العدل والتوحيد للقاسم الرسي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٠٦/١)، طبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي (١١٥)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (١٦٥)، ٢١٣، ٣٤٦)، طبقات المعتزلة (المسمى شرح العيون) للحاكم الجشمي (٣٦٩)، الكشاف للزمخشري (٤٣/١)، ٣٣١، ٣٧٣، ٦٢٥، ٦٩٩ (٢/٤٣١، ٤٦٠) (٤/٢٠٥)، الفهرست لابن النديم (١٩٢، ٢٩١)، المنية والأمل شرح الملل والنحل لابن المرتضى (٢٥، ١٠٦، ١٢٢، ٢١٥)، شرح الأزهار له (٤/٤٨٦)، وانظر كذلك: بيان تلبس الجهمية (١/١٣٢، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٧٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/٤٩٣) (١١/٤٨٧)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٨٤)، فتح الباري (١٣/٣٤٤)، الموافق للإيجي (٣/٦٥٢).

(٢) وذلك كموسوعة المعتزلة الكبرى: (المغني في أبواب العدل والتوحيد) للقاضي عبد الجبار، وكذا كتاب (في التوحيد) لأبي رشيد النيسابوري، والمسمى (ديوان الأصول) طبع جزء منه بتحقيق: د محمد أبو ريدة، وكتاب (أصول العدل والتوحيد) وكتاب (العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الحميد) و(في التوحيد)، الثلاثة للقاسم الرسي الزيدي المعتزلي، طبعت ضمن رسائل العدل والتوحيد (الجزء الأول)، وضمن الجزء الأول من مجموع كتبه ورسائله، و(كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد) و(كتاب جملة التوحيد) كلاهما ليحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي المعتزلي، طبعا ضمن رسائل العدل والتوحيد (الجزء الثاني)، وكتاب (المعجز الباهر في العدل والتوحيد لله العزيز القاهر) و(شواهد الصنع والأدلة على وحدانية الله وربوبيته) و(كتاب التوحيد والتناهي والتحديد) الثلاثة للحسين بن القاسم العياني الزيدي المعتزلي، طبعت ضمن مجموع كتبه ورسائله.

المُوَحِّدَة لقولهم: لا قديم مع الله»^(١).

وكذلك فإن الأشعرية والماتريديّة ونحوهم قد ادّعوا هذا اللقب، ونسبوه لأنفسهم، فهذا أبو منصور الماتريدي يذكر في كلامه لقب (أهل التوحيد)، ويعني به أهل مذهبه^(٢)، وهذا الجويني كثيراً ما يقول في كتبه: (قال الموحدون) و (أهل التوحيد)^(٣)، ويعني به طائفته، وعلى طريقته جرى (ابن تومرت) الذي ادعى المهدوية، وسمى أصحابه: الموحدين، وقد قاربت طريقته طريقة المعتزلة، بل طريقة الفلاسفة ونحوهم كابن سبعين^(٤) وابن سينا ممن قال بالوجود المطلق^(٥).

وهكذا الرازي فإنه كثيراً ما يطلق (أهل التوحيد) على طائفته، وغالباً ما يأتي به في سياق نفي ما عطلته الأشاعرة من الصفات، كعلو الذات، والصفات الخيرية والاختيارية^(٦).

-
- (١) المنية والأمل في شرح الملل والنحل (١٢٢)، وانظر: شرح المواقف للجرجاني (٣/٦٥٩).
- (٢) انظر: التوحيد للماتريدي (٦٠، ٦٤، ٦٥، ٩٠، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٦، ١٦٨، ٢١٥، ٢٣١، ٢٥٢).
- (٣) انظر: الإرشاد للجويني (١٧، ٦١)، لمع الأدلة له (٨٦)، وكذا: بيان تلبيس الجهمية (٤٧٠/١).
- (٤) هو أبو محمد، عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر المعروف بابن سبعين، من أعيان الصوفية المتفلسفة، ولد سنة ٦١٣هـ، وتوفي سنة ٦٦٩هـ.
انظر: البداية والنهاية (٢٦١/١٣)، الوافي بالوفيات (٣٧/١٨).
- (٥) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٤٦٥/١، ٤٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٤٣٨ - ٤٣٩).
- (٦) انظر: التفسير الكبير (١٢٢/١ - ١٢٣)، (١٨٥/٥)، (٣٧/١٢) (٢٧/١٥)، (١٢٣، ٤٨/٣٠)، أساس التقديس (٢٠، ٦٠)، وانظر كذلك: طبقات الشافعية الكبرى (٢٢٧/٨)، (٤٣/٩).

● المسألة الثانية: قلب تسمي المبتدعة بأهل التوحيد.

لقد كان المبدأ الذي تسمت به هذه الطوائف باسم التوحيد هو ما توهموه من أن الباطل الذي قرروه في كتبهم الكلامية هو التوحيد الذي جاء به الأنبياء، فكل طائفة تسمي ما قررته في أبواب الإلهيات توحيداً، وتسمي ما عداه - في طرف الإثبات - تشبيهاً أو تجسيماً^(١).

وقد بين شيخ الإسلام رحمته مراد الطوائف في إطلاق اسم التوحيد على عقائدها وعلى أنفسها، فقال: «لفظ التوحيد والتنزيه والتشبيه والتجسيم ألفاظ قد دخلها الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم.

فالجهمية من المعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه نفي جميع الصفات، وبالتجسيم والتشبيه إثبات شيء منها، حتى إن من قال: (إن الله يُرى)، أو (إن له علماً)، فهو عندهم مُشَبَّهٌ مجسم.

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

والفلاسفة تعني بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة، حتى إنهم يقولون: (ليس له إلا صفة سلبية، أو إضافية، أو مركبة منهما).

والاتحادية تعني بالتوحيد: أنه هو الوجود المطلق.

ولغير هؤلاء فيه اصطلاحات أخرى^(٢).

فهؤلاء الفلاسفة والمتكلمون قد زعموا أن توحيد الباري يستلزم نفي التركيب والتكثر والانقسام عنه، ثم تنازعوا في تفسير هذه الجمل المجملة.

(١) انظر: بيان تلبس الجهمية (١/٤٦٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٥٠).

فمنهم من زعم أن من لازم نفي الانقسام والتركيب نفي أي صفة وجودية عنه، وجعلوا إثبات أي صفة يلزم منه التعدد والتكثر، كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة، ويلزم من ذلك تعدد القدماء، على ما يزعمه المعتزلة.

ومنهم من لم ير ذلك على الإطلاق، فلم يجعل التوحيد مستلزماً لنفي جميع الصفات الثبوتية، ولكنه جعل الواحد مستلزماً لنفي الانقسام، وسمى ذلك (توحيد الذات)، وأدرج فيه نفي الصفات الخبرية عن الله، كاليدين والوجه، وهذا قول الماتريدية والأشاعرة، خصوصاً متأخريهم^(١).

ويقول الحافظ ابن حجر: «وقد سمي المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفي الصفات الإلهية؛ لاعتقادهم أن إثباتها يستلزم التشبيه، ومن شبه الله بخلقه أشرك، وهم في النفي موافقون للجهمية»^(٢).

والحق أن ما قرروه في أصولهم مناقض للتوحيد الذي جاء في كتاب الله، وسنة مصطفاه ﷺ، فإن هؤلاء قد أخرجوا من مفهوم التوحيد ما هو داخل فيه، بل ما هو أساس فيه وأكبر غاياته.

كما أنهم أدخلوا في مفهوم التوحيد ما ليس داخلًا فيه، بل ما هو مناقض له. وبهذا يقال:

إن لقب (أهل التوحيد) ينقلب عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أنهم قد أخرجوا من مفهوم التوحيد ما هو داخل فيه.

وذلك هو توحيد الألوهية، وهو أفراد الله بالعبادة والقصد والطلب،

(١) تقدم تفصيل هذه الأقوال وذكر مراجعها وحكاية أقوال أصحابها في مبحث (قلب

الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٢) فتح الباري (١٣/٣٤٤).

وهو ما لا تكاد ترى أحداً من هذه الطوائف يتكلم عنه في كتبهم الاعتقادية، ومصنفاتهم الكلامية، مع أن هذا التوحيد هو الغاية العظمى التي دعت إليها رسل الله صلوات الله عليهم، وليس هذا غصّاً من شأن الربوبية والأسماء والصفات، بل هي من أصول التوحيد التي لا يصح توحيد العبد إلا بها، إلا أن غالب الانحراف الذي عالجته رسل الله كامن في ضلال أقوامهم في توحيد القصد والطلب، وإن كان فيهم من يغلط في بعض مقامات الربوبية والصفات، إلا أن الأصل فيهم هو الإقرار بالربوبية في الجملة^(١).

قال شيخ الإسلام رحمته الله - بعد كلامه السابق في مراد الطوائف بالتوحيد - :
«وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب فليس هو متضمناً شيئاً من هذه الاصطلاحات، بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده لا يشركوا به شيئاً، فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها، هذا في العمل، وفي القول: هو الإيمان بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله»^(٢)،
«أكثر هؤلاء المتكلمين لا يجعلون التوحيد إلا ما يتعلق بالقول والرأي واعتقاد ذلك، دون ما يتعلق بالعمل والإرادة واعتقاد ذلك، بل التوحيد الذي لا بد منه لا يكون إلا بتوحيد الإرادة والقصد، وهو توحيد العبادة وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله، أن يقصد الله بالعبادة ويريده بذلك دون ما سواه»^(٣).

الوجه الثاني: أنهم قد أدخلوا في مفهوم التوحيد ما هو خارج عنه، ومناقض له.

وذلك فيما نفوه وعطلوه من الأسماء أو الصفات أو بعضها عن الله

(١) تقدم تفصيل ذلك في مبحث (قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في أول واجب على المكلف).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٥٠ - ١٥١)، وانظر: بيان تلبس الجهمية (١/٤٨٧)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/٨٥ - ٨٦).

(٣) الفتاوى الكبرى (٥/٢٥٠).

تعالى، كما هي مراتبهم المشهورة في التعطيل.

فإن التوحيد الذي جاءت به الرسل يتضمن أمرين:

أحدهما: التوحيد العملي الإرادي، وهو ما أشير إليه في الوجه السابق.

والثاني: التوحيد القولي العلمي، وهو إثبات ربوبيته تعالى، مع أسمائه الحسنی، وصفاته العلا، وقد جاءت الدلائل الخاصة والعامّة على هذا التوحيد فيما لا يحصى كثرة في الكتاب والسنة، بل إنك لتجد الصفة الواحدة قد دلت عليها مئات الأدلة، كصفة العلو والكلام.

فإنكار هؤلاء لصفات الله أو لبعضها هو مما يناقض التوحيد الذي دعت إليه الأنبياء، ويهدم عراه، فإن «توحيدهم.. هو غاية الإلحاد والتعطيل والتشبيه بالأصنام التي لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم، كما قال حافظ الإسلام محمد بن إسماعيل البخاري في كتاب خلق الأفعال...: (وقال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شبهوا ربهم بالصنم، والأصم، والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق، وقالت الجهمية كذلك: لا يتكلم ولا يبصر نفسه). والمقصود أن توحيدهم غاية التعطيل والتشبيه»^(١).

فبهذا ينقلب لقب التوحيد عليهم، فكانوا على التحقيق أهل إشراك وتلحيد^(٢)، لا أهل عدل وتوحيد.

(١) الصواعق المرسلّة (٤/١٤٣٢ - ١٤٣٣)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٥ - ٢٢٦)، الفتاوى الكبرى (٥/٢٥٠).

(٢) انظر في وصف قولهم بـ (التلحيد): مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٢٥٨)، ولا يلزم من هذا الوصف تكفير أعيان تلك الفرق، وكذا الوصف بالشرك، بل هو وصف لأقوالهم، والإلحاد هو الميل بالأسماء والصفات عن معانيها، فمنه ما يكفر صاحبه، ومنه ما يعذر بجهله لخفائه واستحكام الشبهة عليه، وكذا الشرك منه أصغر وأكبر، وعموماً فللتكفير بهذه الأقوال كلام لا يسعه هذا المجال، ويراجع في ذلك: شرح حديث الافتراق لشيخ الإسلام، ضمن مجموع فتاواه (٣/٣٤٥).

قال شيخ الإسلام رحمته: «وأما التوحيد الذي يذكر عن الفلاسفة من نفي الصفات فهو مثل تسمية المعتزلة لما يقولونه توحيداً، وهذا في التحقيق تعطيل مستلزم للتمثيل والإشراك»^(١).

الوجه الثالث: لزوم الشرك للمعطلة على مقتضى أصلهم في نفي التعدد. فإن التعدد الذي فر المتكلمون منه وجعلوه من معاني التوحيد هو لازم لهم جميعاً على وفق تفسيرهم لذلك التعدد والتكثّر.

فما من طائفة من الطوائف - كالفلاسفة ومن دونهم ممن نفي التعدد والتكثّر عن الله، وجعل من لازم ذلك نفي الصفات - إلا وهو مضطراً إلى إثبات معاني متعددة قائمة بالله، سواء سَمَّوها صفات أو أسماء أو معاني أو أحكاماً أو غير ذلك.

فالفلاسفة يُقَرُّون بأن الله واحد وواجب، وهما معنيان متغايران متعددان، فضلاً عن قولهم: إنه عاقلٌ ومعقولٌ وعقلٌ، ولذيذٌ ومُتَلَذِّذٌ ولذَّةٌ، وعاشقٌ ومعشوقٌ وعشقٌ.

والمعتزلة يثبتون الأسماء وكثيراً من أحكامها، فيسلمون أنه حي عالم قادر، ومعلوم أن معنى كونه حياً ليس هو معنى كونه قادراً، فذلك تعدد.

والأشاعرة ونحوهم يثبتون الأسماء وبعض الصفات، وذلك تعدد^(٢)، «فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزماً للوازم، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد إليه، سواء سمي افتقاراً أم لم يُسَمَّ، وسواء قيل: إن هذا يقتضي التركيب، أو لم يُقَلَّ»^(٣).

(١) بيان تلبس الجهمية (١/٤٨٢).

(٢) تقدم توثيق ذلك وتفصيله في مبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٣) بيان تلبس الجهمية (١/٥٣٩).

فإن كان التوحيد نفي التعدد فإنهم قد نقضوا أصلهم بالتعدد الذي أثبتوه، وصاروا أهل شرك على وفق أصلهم، وانقلب لقب (أهل التوحيد) عليهم.

وإن لم يكن كذلك، كان إثبات الصفات لازماً لهم - لما بطل موجب نفيها - وكان أهل السنة هم أهل التوحيد على التحقيق.

الوجه الرابع: أن لقب (أهل التوحيد) ينقلب على المعتزلة فيما قرروه في باب القدر.

وذلك أن المعتزلة قد جعلوا الإنسان خالقاً لفعل نفسه، فأفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله^(١)، فأثبتوا لله ما لا حصر له من الشركاء، فكانوا أحق بلقب أهل التشريك، وأبعد من يتصف بأهل التوحيد.

ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: (القدر نظام التوحيد، فمن وَّحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده)^(٢).

فالعلاقة بين القدر والتوحيد علاقة تلازم، بل علاقة تضمّن، إذ إن مراتب القدر الأربع - (العلم والإرادة والمشئنة والخلق) - مندرجة ضمن توحيد المعرفة والإثبات، فالإخلال بها يعود إلى الإخلال بالتوحيد، وهذا ما وقع فيه المعتزلة بإنكارهم عموم الخلق والمشئنة لله.

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد لعبد الجبار (٣/٨، ٨ - ١٦، ٤٣) (١٥/٩) - ١٧، ١٩، ٩٥)، شرح الأصول الخمسة (٣٣٢ - ٣٤٠)، وكذا: الفصل لابن حزم (٣٢/٣).

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٤/٦٧٠) ر (١٢٢٤)، وعبد الله بن أحمد في السنة (٢/٤٢٢) ر (٩٢٥)، والفريابي في القدر (١٦٠) ر (٢٥٠)، والآجري في الشريعة (٢/٨٧٦) ر (٤٥٦)، وابن بطة في الإبانة الكبرى - ت: الأثيوبي (٢/١٥٩) ر (١٦١٨)، وأشار ابن أبي العز إلى صحته، كما في شرح العقيدة الطحاوية (٣٠٤).

وقد أشار إلى قلب هذا اللقب الإمام ابن قتيبة رحمته الله، حيث قال عن الرجل من أهل الكلام: إنه: «يفتخر على العوامّ بذهاب عمره في درس الكلام، ويرى جميعهم ضالين سواه، ويعتقد أن ليس ينجو إلا إياه؛ ليُخرجه - زَعَمَ - عن حدِّ التقليد، وانتسابه إلى القول بالعدل والتوحيد.

وتوحيده إذا اعتبر كان شركاً وإلحاداً؛ لأنه يجعل الله من خلقه شركاء وأنداداً، وعدله عدول عن نهج الصواب إلى خلاف محكم السنة والكتاب»^(١).

وقال ابن أبي العز: «لا يتم التوحيد والإقرار بالربوبية إلا بالإيمان بصفاته تعالى، فإن من زعم خالقاً غير الله فقد أشرك، فكيف بمن يزعم أن كل أحد يخلق فعله؟! ولهذا كانت القدرية مجوس هذه الأمة...»^(٢).

وقد اعترض بعض الرافضة القدرية - وهو ابن المطهر الحلي - على هذا الإلزام، وبين عدم لزوم الشرك فيه، وضرب لذلك مثلاً، فقال: «أي شركة هنا؟! والله تعالى هو القادر على قهر العبد وإعدامه، ومثال هذا: أن السلطان إذا ولى شخصاً بعض البلاد، فنهب وظلم وقهر، فإن السلطان يتمكن من قتله والانتقام منه واستعادة ما أخذه، وليس يكون شريكاً للسلطان»^(٣).

فرد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله، مبيناً وجه الشُّرك في قوله، وقالباً مثاله عليه، فقال: «وأما قوله: (أي شركة هنا)، فيقال: إذا كانت الحوادث حادثة بغير فعل الله ولا قدرته فهذه مشاركة لله صريحة، ولهذا شُبِّه هؤلاء بالمجوس الذين يجعلون فاعل الشر غير فاعل الخير، فيجعلون لله شريكاً آخر.

(١) شرف أصحاب الحديث (٤).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (٣٠٤).

(٣) منهاج الكرامة للحلي (٤٦).

وما ذكره من التمثيل بالسلطان يقرر المشاركة، فإن نواب السلطان شركاء له في ملكه، وهو محتاج إليهم، ليس هو خالقهم ولا ربهم، بل ولا خالق قدرتهم، بل هم معاونون له على تدبير الملك بأمور خارجة عن قدرته، ولولا ذلك لكان عاجزاً عن الملك.

فمن جعل أفعال العباد مع الله بمنزلة أفعال نواب السلطان معه فهذا صريح الشرك الذي لم يكن يرتضيه عباد الأصنام؛ لأنه شرك في الربوبية، لا في الألوهية، فإن عباد الأصنام كانوا يعترفون بأنها مملوكة لله، فيقولون: (ليكن لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك).

وهؤلاء... يقولون: العبد مستقلٌ بإحداث هذا الفعل من غير أن يكون الله جعله محدثاً له، كأعوان الملوك الذين يفعلون أفعالاً بدون أن يكون الملوك جعلتهم فاعلين لها، وهذا إثبات شركاء مع الله، يخلقون بعض مخلوقاته^(١).

الوجه الخامس: أن لقب (أهل التوحيد) ينقلب على كثير من متأخري الأشعرية والماتريديّة، ممن دخلوا في بعض صور التصوف الغالي، فوقعوا في بعض صور الشرك في توحيد الربوبية والألوهية، حيث أضافوا لبعض المخلوقين ما هو من صفات الخالق، كقول بعضهم عن النبي ﷺ إن عنده علم اللوح والقلم^(٢)، وإن أرواح الأولياء هي المدبرات لهذا العالم^(٣)، كما وقعوا في بعض صور شرك العبادة، كتجويزهم الاستغاثة بالنبي ﷺ،

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٧٦ - ٢٧٩)، وانظر: الانتصار للعمراني (٢/ ٣٣٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٤٥٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٢١)، رفع الشبهة والغرر (٣٥)، الرد على القائلين بوحدة الوجود لعلي قاري (٥٧)، وكذلك: التوحيد للماتريدي (٣١٤ - ٣١٥)، الإبانة للأشعري (١٦ - ١٧).

(٢) انظر: مقالات الكوثري ٣٧٣

(٣) انظر: مقالات الكوثري (٣١٤)، تبديد الظلام (٦١).

ودعوتهم إلى تعظيم قبور الصالحين والتبرك بها، ونحو ذلك مما يطول شرحه^(١)، فكانوا الأحق والأولى بنقيض لقب التوحيد، وانقلب هذا اللقب عليهم من هذا الوجه أيضاً.



(١) انظر: شفاء السقام للسبكي (١٦٠ - ١٦١)، مقالات الكوثري (١٥٨)، وكذلك: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله - خالد نور (١/١٦٢ - ٢١٢)، و: الماتريدية للشمس السلفي الأفغاني (٣/٣٠٨ - ٣٤٣)، و: جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية له (٢/٦٨٧ - ٨٠٧) (٣/١٠٣ - ١٢٢٩).

المبحث الثاني

قلب تسميهم بـ (أهل العدل).

● المسألة الأولى : بياض تسمي المعتزلة وأتباعهم بـ (أهل العدل).

اسم العدل هو من الأسماء الشرعية التي جاء الثناء على أهلها والأمر بها في الكتاب والسنة، بل قد دلَّت على حسنه العقول السليمة، والفطر المستقيمة، وهو مطلب تسعى لتحقيقه كل الأمم المتحضرة، فإن «العدل مما اتفق أهل الأرض على مدحه ومحبته، والثناء على أهله ومحبتهم، والظلمُ مما اتفقوا على بغضه وذمه وتقييحه وذم أهله وبغضهم، والعدل محمود محبوب باتفاق أهل الأرض، وهو محبوب في النفوس، مركز حبه في القلوب، تحبه القلوب وتحمده، وهو من المعروف الذي تعرفه القلوب، والظلم من المنكر الذي تنكره القلوب، فتبغضه وتذمه»^(١)، ولهذا فلا غرابة أن يدعى اسم (العدل) طوائف شتى - في القديم والحديث - ممن أراد ترويح باطله، وتحسين قبائحه، وتعديل مظالمه، بتوشيتها بالأسماء المستحسنة، والشعارات البرّاقة، التي تغري كل غمر وجاهل، ولا يتفطن لباطلها الشفاف، وسمّها الزعاف إلا العالم العاقل.

- فلقب (أهل العدل) قد اشتهر عن طوائف من أهل الضلال، وأشهر من ادعى هذا اللقب وتسمى به هم القدرية، من المعتزلة والرافضة والزيدية، حيث جعلت المعتزلة (العدل) ثاني أصولهم الخمسة التي أجمعوا عليها^(٢)،

(١) منهاج السنة النبوية (٥/١٢٧).

(٢) انظر: الانتصار للخياط (١٨٨)، وكذا: منهاج السنة النبوية (١/٩٩).

وسموا أنفسهم (أهل العدل) أو (العدلية)^(١)، وعنونوا لكثير من كتبهم بما يتضمن هذا الاسم^(٢)، كما أنهم قد سمّوا مخالفيهم (أهل التجوير)، من (الجور)، وهو الظلم المناقض للعدل.

● المسألة الثانية: مراد المعتزلة بالتسمي بأهل العدل.

إن تسمي المعتزلة بأهل العدل راجع إلى إنكارهم لقَدَرِ الله تعالى، فهم قد أرادوا بالعدل إخراج أفعال الخلق - من الملائكة والإنس والجن - وحركاتهم وأقوالهم من عموم قدرة الله ومشيئته وخلقته، فالله - على قولهم - لم يخلق شيئاً من أفعال العباد، لا خيراً ولا شراً، بل هم الذين أحدثوا أفعالهم وخلقوها بأنفسهم.

(١) حول تسميهم بأهل العدل و(العدلية)، انظر: طبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي (١١٥)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (٣٤٦)، طبقات المعتزلة (المسمى شرح العيون) للحاكم الجشمي (٣٦٥)، الكشاف للزمخشري (١/ ٤٣، ٣٣١، ٦٢٥، ٦٩٩) (١٤٨/٢، ٣٦٦، ٤٣١، ٦٤٠) (٢٠٥/٤)، أساس البلاغة له (٣٨، ٣٤٨)، الفهرست لابن النديم (١٩٢، ٢٩١، ٢٥٦)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٨٠)، المنية والأمل شرح الملل والنحل لابن المرتضى (٢٥، ١٠٦، ٢١٥)، شرح الأزهار له (٤٨٦/٤). وانظر كذلك: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار للعمرواني (١/١٤٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٩٢) (١٧/٣٥٢)، فتح الباري (١٣/٣٤٤)، المواقف للإيجي (٣/٦٥٢).

(٢) وذلك كموسوعة المعتزلة: (المغني في أبواب العدل والتوحيد) للقاضي عبد الجبار، وكتاب (أصول العدل والتوحيد) وكتاب (العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الحميد) وهما للقاسم الرسي الزيدي المعتزلي، طبعا ضمن رسائل العدل والتوحيد (الجزء الأول)، وضمن الجزء الأول من مجموع كتبه ورسائله، و(كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد) ليحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي المعتزلي، طبع ضمن رسائل العدل والتوحيد (الجزء الثاني)، وكتاب (المعجز الباهر في العدل والتوحيد لله العزيز القاهر) للحسين بن القاسم العياني الزيدي المعتزلي، طبع ضمن مجموع كتبه ورسائله.

فالعدل وتنزيه الله من الظلم عندهم إنما يريدون به التكذيب بقدر الله، ونفي خلقه لأفعال العباد، وإرادة الكائنات، بل نفي قدرته على ذلك، والقول بأن الله لا يقدر أن يهدي من يشاء، ولا يقدر أن يضل من يشاء، وأنه قد يشاء ما لا يكون، وقد يكون ما لا يشاء^(١)، «فلا يقولون: إنه ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ولا: إنه ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿٤١﴾ [الأنفال: ٤١]، ولا: إنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن»^(٢).

كما أن هؤلاء قد أدخلوا في مفهوم العدل تشبيه الله بخلقه، وقياس أفعاله على أفعالهم، فهم قد أوجبوا على الله ما استحسنته عقولهم، وحرّموا عليه ما استقبحته تلك العقول - قبّحها الله من عقول - فما رأوه واجباً على العباد جعلوه على الله واجباً، وما رأوه محرّماً على العباد حرّموا على الله ما هو من جنسه، ثم سمّوا ذلك عدلاً^(٣)، وقد صدقوا والله، ولكنه من عدل التشريك والميل والانحراف، والذي قال الله فيه: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَقُولُونَ﴾ ﴿١﴾ [الأنعام: ١].

● المسألة الثالثة: معنى (العدل) الذي يتصفه الله به، و (الظلم) الذي ينزه عنه عند أهل السنة.

العدل هو من الصفات الثابتة لله تعالى، والتي يثبتها أهل السنة صفة قائمة به على ما يليق بجلاله وكماله وعظمته.

(١) وكما يُعلم فإن (المشيئة) مرادفة لإرادة الله الكونية التي لا بد أن تقع، ولا يرد عليها التقسيم إلى كونية وشرعية - كما توهم البعض - بل المشيئة لا تكون إلا كونية، بخلاف (الإرادة) التي تنقسم إلى كونية وشرعية، وهذا ما دلت عليه الدلائل من الكتاب والسنة.

(٢) منهاج السنة النبوية (١/٩٩ - ١٠٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/٩٨، ٢٨٧)، و(قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه) ضمن جامع الرسائل (١/١٢٣، ١٢٩)، شفاء العليل (٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٩١).

وقد دلَّ على ذلك ما في الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وقوله ﷺ للذي قال: (والله إنَّ هذه قسمة ما عدل فيها)، فقال النبي ﷺ: «فَمَنْ يَعْدِلْ إِذَا لَمْ يَعْدِلِ اللهُ وَرَسُولُهُ»^(١).

كما أن العدل قد أضيف إلى كلماته سبحانه، حيث قال عز من قائل: ﴿وَمَنْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(١١٥) [الأنعام: ١١٥].

وذلك شامل لكلماته الكونية والشرعية^(٢).

وأيضاً فإن العدل مناف للظلم، والظلم مما تنزه الله عنه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]^(٣).

والذي عليه أهل السنة والجماعة أن العدل الذي اتصف الله به هو: وضع كل شيء في موضعه، فإنه «سبحانه حَكَمٌ عَدْلٌ»، يضع الأشياء مواضعها، ولا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل، ولا يفرق بين متماثلين، ولا يُسوِّي بين مختلفين، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة، فيضعها موضعها؛ لِمَا في ذلك من الحكمة والعدل^(٤).

وأما الظلم الذي تنزه الله عنه فإنه نقيض العدل، وهو: وضع الشيء في

(١) أخرجه البخاري (١١٤٨/٣) ح (٢٩٨١)، ومسلم (٦٣٩/٢) ح (١٠٦٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦١/٨).

(٣) وهذه أوجه بحث لقب (أهل العدل) ضمن توحيد المعرفة والإثبات، إذ إن له علاقة بهذا التوحيد من هذه الوجوه، ومن جهة أن المخالفين أرادوا بهذا اللقب نفي عموم خلق الله ومشيتته، وهما من صفاته، وإن كان من وجه آخر داخلاً تحت مباحث القدر.

(٤) قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه

ضمن جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٢٣/١ - ١٢٤)، وانظر: الاستقامة (١/٤٦٤)، رفع الشبهة والغرر عن محتج على فعل المعاصي بالقدر لمرعي الكرمي

غير موضعه^(١)، «وحيتئذٍ فليس في الوجود ظلمٌ من الله سبحانه، بل قد وضع كل شيء موضعه، مع قدرته على أن يفعل خلاف ذلك...»

وأهل السنة أثبتوا لله ما أثبتته لنفسه، له الملك والحمد، فهو على كل شيء قدير، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو خالق كل شيء، وهو عادلٌ في كل ما خلقه، واضع للأشياء مواضعها، وهو قادر على أن يظلم، لكنَّه سبحانه مُنَزَّهٌ عن ذلك، لا يفعله؛ لأنه السلام القدوس، المستحق للتنزيه عن السوء، وهو سبحانه سُبُّوحٌ قدوسٌ^(٢).

فالله تعالى هو الخالق لأفعال العباد، إلا أنه تعالى لم يجبرهم على أفعالهم، بل جعل للعبد إرادة ومشية، وهي تابعة لإرادة الله ومشيته وخلقته، كما قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ۖ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]، فأعمال العباد هي من فعلهم وإرادتهم ومشيتهم وقدرتهم، ولكنها من خلق الله، وليس في خلق الله لأفعال العباد ظلمٌ لهم، إذ إنه تعالى قد أعطاهم القدرة والإرادة، والعقل والتفكير، وبين لهم طريق الخير وطريق الشر، كما قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البند: ١٠]، ولهذا فإن من فقد القدرة أو العقل لا يكون مكلفاً، ولا يؤاخذ به الله بتفريطه، وبهذا يتحقق عدل الله في عباده، وينتفي ظلمه لهم، مع كونه خالقاً لأفعالهم، مريداً لها.

● المسألة الرابعة: قلب تسمي المحتزلة بـ (أهل العدل).

إن مفهوم العدل الذي قرره الشريعة لهو أبعد ما يكون من أحوال أهل

(١) انظر: (قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه) ضمن جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/١٢٣، ١٢٩)، رفع الشبهة والغرر عن محتج على فعل المعاصي بالقدر لمرعي الكرمي (٥٣ - ٥٤).

(٢) (قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه) ضمن جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/١٢٩).

الاعتزال وأقوالهم وعقائدهم، فهم الأحرى بنقيض هذا اللقب، فإنهم أهل الظلم والعدوان على التحقيق، وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن حقيقة قولهم: نفي العدل عن الله.

وذلك أن من قول المعتزلة: إن العدل المضاف إلى الله ليس صفةً اتصف بها الله، وقامت به، كسائر صفاته العلا، بل زعموا أن الله عادل بعدلٍ مخلوق منفصل عنه - طرداً لقاعدتهم في الصفات - فحقيقة هذا القول أنه لم يقم به عدلٌ ولا إحسان، ونفي العدل عن الله يستلزم نقيضه، تعالى الله وتقدس عما يقولون علواً كبيراً.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «والذي يكشف تلبيس المعتزلة أن يقال لهم: ... لا يعرف الناس من يسمى ظالماً ولم يقم به الفعل الذي به صار ظالماً، بل لا يعرفون ظالماً إلا من قام به الفعل الذي فعله وبه صار ظالماً، وإن كان فعله متعلقاً بغيره وله مفعول منفصل عنه، لكن لا يعرفون الظالم إلا بأن يكون قد قام به ذلك، فكونكم أخذتم في حدِّ الظالم أنه من فعل الظلم، وعنيتم بذلك: من فعله في غيره، فهذا تلبيس وإفساد للشرع والعقل واللغة، كما فعلتم في مسمى المتكلم»^(١).

وقال ابن القيم رحمته الله: «والرب تعالى يُشتق له من أوصافه ومن أفعاله أسماء، ولا يشتق له من مخلوقاته... فلو كان يشتق له اسم باعتبار المخلوق المنفصل لُسِمِي: مُتَكَوِّنًا ومتحركاً وساكناً وطويلاً وأبيض وغير ذلك؛ لأنه خالق هذه الصفات، فلما لم يُطلق عليه اسم من ذلك - مع أنه خالقه - علم أنما تشتق أسماؤه من أفعاله وأوصافه القائمة به، وهو سبحانه لا يتصف بما هو مخلوق منفصل عنه، ولا يتسمى باسمه، ولهذا كان قول من قال: (إنه

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/١٥٣)، وانظر: الفتاوى الكبرى (١/٤١٢).

يسمى.. عادلاً بعدل مخلوق منفصل عنه، وخالقاً بخلق منفصل عنه، هو (المخلوق) قولاً باطلاً مخالفاً للعقل والنقل واللغة، مع تناقضه في نفسه؛ فإنه إن اشتق له اسم باعتبار مخلوقاته لزم طرد ذلك في كل صفة أو فعل خلقه، وإن خص ذلك ببعض الأفعال والصفات دون بعض كان تحكماً لا معنى له، وحقيقة قول هؤلاء أنه لم يقم به عدل ولا إحسان، ولا كلام ولا إرادة، ولا فعل البتة^(١).

الوجه الثاني: لزوم الظلم لهم على أصلهم؛ لقولهم بخلق الله لذوات العباد، مع علمه بمآلهم.

وذلك أن هؤلاء المعتزلة قد تسموا بأهل العدل، وجعلوا قول مخالفيهم - ممن يقرُّ بخلق الله لأفعال العباد - ظلماً، حيث زعموا أن خلقه لفعل الكافر مع معاقبته له من الظلم الذي يتنزه الله عنه.

فيقال لهؤلاء المعتزلة: إنكم تقرُّون بأن الله خالق لذوات العباد، كما يقر به جميع المسلمين، بل عامة الخلق.

وتقرُّون أيضاً بأن الله عالم بما سيكون من مآلات هؤلاء العباد وغيرها، كما خالفتكم بذلك أوائل القدرية ممن أنكروا ذلك، وقال: إن الأمر أنف.

فحينها يقال لكم: إذا كان خلق الله لأفعال العباد، مع مجازاتهم عليها ظلماً، فإن خلق الله لذوات العباد مع علمه بمآل حال من يعصي ويعذب سيكون ظلماً أيضاً، ولا فرق بين الأمرين، فعلى أصلكم تكونون قائلين بذلك الظلم، فأنتم الأولى بلقب (أهل الظلم).

وقد كشف هذا التناقض في مذهب القدرية أئمة السلف، فقد قال مالك رحمته الله والشافعي وأحمد في القدرية: إن جحد علم الله كفر، ولفظ بعضهم:

(١) شفاء العليل - ت: الحفيان (٧٣٩/٢).

ناظروا القدرية بالعلم، فان أقرؤا به خُصِّموا، وإن جحدوه كفروا»^(١).

بل إن هذا التناقض هو الذي سبب رجوع الإمام الأشعري عن مذهب الاعتزال، وذلك في مناظرته المشهورة لأبي عليّ الجبائي المعتزلي، وذلك حين سأله الأشعري عن ثلاثة إخوة، مات أحدهم مسلماً قبل البلوغ، وبلغ الآخران، فمات أحدهما مسلماً، والآخر كافراً، فاجتمعوا عند رب العالمين، فبلغ المسلم البالغ المرتبة العليا بعمله وإسلامه، فقال أخوه الذي مات صغيراً: (يا رب، هَلَّا رفعتني إلى منزلة أخي المسلم) فقال: (إنه عمل أعمالاً لم تعملها) فقال: (يا رب، فَهَلَّا أحيتني حتى أعمل مثل عمله) قال: (علمتُ أنّ موتك صغيراً خيرٌ لك، إذ لو بلغت لكفرت)، فصاح الأخ الثالث من أطباق الجحيم وقال: (يا رب، فَهَلَّا أمتّني صغيراً قبل البلوغ كما فعلت بأخي) فما جوابه؟ فانقطع الجبائي^(٢).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٤٩/٢٣)، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية (٣٠٢)،

شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢٥٧/١)، تيسير العزيز الحميد (٥٩٧).

(٢) انظر هذه المناظرة في: درء تعارض العقل والنقل (٥٥/٨)، منهاج السنة النبوية (٣/

١٩٨ - ١٩٩)، شفاء العليل (٢١٦)، تاريخ الإسلام للذهبي (١٥٧/٢٤)، سير أعلام

النبلاء له (١٨٤/١٤)، (٨٩/١٥)، تاريخ ابن الوردي (٢٦٥/١)، الوافي بالوفيات

(١٣٨/٢٠)، وكذلك: التفسير الكبير للرازي (١٥١/١٣ - ١٥٢)، الموافق للإيجي

(٢٨٤/٣، ٢٨٨).

وقد قال الإمام ابن القيم عن هذه المناظرة: «فلعمر الله أنها مبطلّة لطريقة أهل البدع من المعتزلة والقدرية، الذين يوجبون على ربهم مراعاة الأصلاح لكل عبد - وهو الأصلاح عندهم - فيشعرون له شريعة بعقولهم، ويحجرون عليه، ويُخرّمون عليه أن يخرج عنها، ويوجبون عليه القيام بها، وكذلك كانوا من أحق الناس وأعظمهم تشبيهاً للخالق بالمخلوق في أفعاله، وأعظمهم تعطيلاً عن صفات كماله، فنزهوه عن صفات الكمال، وشبّهوه بخلقه في الأفعال، وأدخلوه تحت الشريعة الموضوعية بأراء الرجال، وسَمّوا ذلك عدلاً وتوحيداً بالزور والبهتان، وتلك التسمية ما أنزل الله بها من سلطان، فالعدل قيامه بالقسط في أفعاله، والتوحيد إثبات صفات كماله» شفاء العليل (٢٦٧ - ٢٦٨).

فإذا كان خلق الله لأفعال العباد ومعاقتهم عليها ظلماً عندهم، فإن خلقه للكافر وعدم إمامته قبل سن البلوغ يلزم أن يكون كذلك على وفق أصلهم، فكان لقب الظلم لازماً لهم.

الوجه الثالث: إثباتهم شركاء لله في الخلق، والشرك هو أعظم الظلم.

فإن المعتزلة قد جعلوا العباد خالقين لأعمالهم، وأخرجوا أعمال العباد عن مخلوقات الله^(١)، فهذا تشريك لله في ربوبيته وخلقته، والشرك هو أعظم الظلم، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَرَىٰ يَلْمِسُوا إِيْمَنَهُمْ يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّنَا لَا يُظْلَمُ نَفْسُهُ؟ قال: «ليس كما تقولون، ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَرَىٰ يَلْمِسُوا إِيْمَنَهُمْ يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]: بِشِرْكَ، أَوْ لَمْ نَسْمَعُوا إِلَىٰ قَوْلِ لُقْمَانَ لِابْنِهِ: ﴿يَبْنِي لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]»^(٢).

وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه أيضاً قال: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ: أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قال: «أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلْقَكَ» قلت: إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ.. الحديث^(٣).

فكان المعتزلة لذلك أهل ظلم لا أهل عدل، فانقلب هذا اللقب عليهم، وكما قال بعض أهل العلم عن المعتزلة:

وتلقبوا (عدليّة) قلنا أجل عدلوا بربهم فحسبهم سفه^(٤)

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٣٢٣، ٣٣٢).

(٢) أخرجه البخاري (١٢٢٦/٣) ح (٣١٨١)، ومسلم (١١٤/١) ح (١٢٤).

(٣) أخرجه البخاري (١٦٢٦/٤) ح (٤٢٠٧) ومسلم (٩٠/١) ح (٨٦).

(٤) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لأحمد بن المنير - مطبوع مع الكشاف - (٩٢/٢).

وبالمقابل فإن توحيد الله وإفراده بالربوبية والخلق والعبادة هو أعظم العدل، فكان أهل السنة الميثبين لذلك أولى الناس بوصف العدل^(١).

الوجه الرابع: أن مذهب المعتزلة في أصحاب الكبائر يستدعي وصفهم بالظلم، وتسميتهم بالظلمة.

وذلك أن المعتزلة في باب الإيمان من الوعيدية، ومن مذهبهم أن من استنفد عمره كله في طاعة الله، إذا فعل قبل الموت كبيرة واحدة فإنها تحبط جميع تلك الطاعات، وتجعلها هباءً منثوراً، ويكون صاحبها خارجاً عن الإسلام في الدنيا، خالداً مخلداً في النار في الآخرة، فيحبطون الحسنات العظام، والتوحيد العظيم بذنب واحد، وهذا ظلم منهم في الأقوال، يستلزم التظلم لذي الجلال، تعالى الله عن قولهم وتقذّس.

قال العلامة العمراني رحمته الله: «ف عند القدرية من عبد الله ألف سنة بأنواع العبادات من الصلاة والصوم والجهاد وغير ذلك، لم يعص الله فيها، ثم ركب معصية من الكبائر مرة واحدة غير مستحل لها فإنه يخرج من إيمانه ويُخَلد في النار، كمن لم يؤمن بالله طرفة عين، وهذا مع تسميتهم لأنفسهم (أهل العدل)، وجعلوا حكم الشاهد أصلاً لهم، وهذا في الشاهد خلاف العدل، وحكم العدل في الشاهد - إن لم يعف الله عنه، ويصفح عن هذا العبد الذي هذا صفته - أن لا يظلمه من حسناته التي عملها؛ لأنه قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ويعاقب على المعصية التي عملها بقدرها»^(٢).

و قال شيخ الإسلام رحمته الله عن المعتزلة: إنهم «يشبتون له من الظلم ما نزه نفسه عنه سبحانه، فإنه قال: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦١/١٨، ١٦٥).

(٢) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٣/٦٦٨ - ٦٦٩).

ظُلماً وَلَا هَضَمًا ﴿١١٢﴾ [ظه: ١١٢]، أي لا يخاف أن يظلم فيحمل عليه من سيئات غيره، ولا يهضم من حسناته... وجمهور هؤلاء الذين يسمون أنفسهم: (عدلية) يقولون: من فعل كبيرة واحدة أحببت جميع حسناته، وُخِّلِدَ في نار جهنم، فهذا الذي سماه الله ورسوله: (ظلماً) يَصِفُونَ الله به، مع دعواهم تنزيهه عن الظلم! ويسمون تخصيصه من يشاء برحمته وفضله وخلق ما خلقه لما له فيه من الحكمة البالغة: ظلماً! ^(١)، «فهم ينسبون الله إلى الظلم، لا إلى العدل، والله أعلم» ^(٢).

والحاصل أن تسمي المعتزلة بأهل العدل إنما هو تَسَمُّ فارغ من المعنى، وإن اشتمل على معنى كان من تسمية الشيء بضده، فهو لقب منقلب عليهم، كما قال العلامة العمراني رحمته الله: «وأما تسميتهم لأنفسهم بأهل العدل: هذا اسم لقب فيهم غير مشتق من معنى موجود فيهم، بل ضده، وقد تُسَمِّي العربُ الشيءَ بضدِّه، كما قالوا في المهلكة: إنها مفازة، وكما قالوا في تسميتهم للغراب بأبي البيضاء...» ^(٣).

وهذا اللقب إنما يصح معناه على أهل السنة والجماعة، وهم سلف الأمة وأئمتها، فهم الأحق بهذا اللقب ومعناه، كما نرى العلامة ابن القيم يسمي أهل السنة بـ (أهل السنة والعدل) ^(٤).

الوجه الخامس: ظلمهم في الأعمال والأحوال، وفي الموقف من المخالف. وذلك أن هؤلاء الذين تلقبوا بأهل العدل - من المعتزلة والشيعة

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩١/٨ - ٩٢).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨٣/١٤)، وانظر: شفاء العليل (٢٧٦)، طريق الهجرتين (٢٥٨).

(٣) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/١٤٠ - ١٤١).

(٤) انظر: شفاء العليل (٨٨).

ونحوهم - من أشد الناس ظلماً لمخالفهم من أهل السنة وغيرهم، فما أن يتسلطوا على مخالفهم من أهل السنة وغيرهم حتى يكيدوهم بأشد أنواع الابتلاءات والمحن، والتعذيب والفتن، بل تراهم يمدون يد العون إلى الكافرين في حربهم للمسلمين، واعتبر في ذلك بما فعله المعتزلة في فتنة خلق القرآن، وتعذيبهم لأئمة السلف فيها، أو فيما فعله الرافضة بأهل السنة على مر العصور - إلى عصرنا هذا - كفتنة النصير الطوسي، وابن العلقمي الرافضي وغيرهما، ومما ألتمهم للكفار على المسلمين، مما أودى بحياة الملايين من المسلمين في مواقع عديدة^(١)، فأبي عدل يدعيه هؤلاء الزنادقة

(١) قال شيخ الإسلام رحمته عن الرافضة: «وكثير منهم يؤاد الكفار من وسط قلبه أكثر من موادته للمسلمين، ولهذا لما خرج الترك والكفار من جهة المشرق فقاتلوا المسلمين وسفكوا دماءهم ببلاد خراسان والعراق والشام والجزيرة وغيرها كانت الرافضة معاونة لهم على قتال المسلمين، ووزير بغداد - المعروف بالعلقمي - هو وأمثاله كانوا من أعظم الناس معاونة لهم على المسلمين، وكذلك الذين كانوا بالشام بحلب وغيرها من الرافضة، كانوا من أشد الناس معاونة لهم على قتال المسلمين، وكذلك النصارى الذين قاتلهم المسلمون بالشام، كانت الرافضة من أعظم أعوانهم، وكذلك إذا صار اليهود دولة بالعراق وغيره تكون الرافضة من أعظم أعوانهم، فهم دائماً يوالون الكفار من المشركين واليهود والنصارى، ويعاونونهم على قتال المسلمين ومعاداتهم» منهاج السنة النبوية (٣/٣٧٧ - ٣٧٨).

وقال عنهم: «وهم يستعينون بالكفار على المسلمين، فقد رأينا ورأى المسلمون أنه إذا ابتلي المسلمون بعدو كافر كانوا معه على المسلمين، كما جرى لجنكزخان - ملك التتر - الكفار فإن الرافضة أعانته على المسلمين.

وأما إعانتهم لهولاكو ابن ابنه لما جاء إلى خراسان والعراق والشام فهذا أظهر وأشهر من أن يخفى على أحد، فكانوا بالعراق وخراسان من أعظم أنصاره ظاهراً وباطناً، وكان وزير الخليفة ببغداد - الذي يقال له ابن العلقمي - منهم، فلم يزل يمكر بالخليفة والمسلمين، ويسعى في قطع أرزاق عسكر المسلمين وضعفهم، وينهى العامة عن قتالهم، ويكيد أنواعاً من الكيد، حتى دخلوا فقتلوا من المسلمين ما يقال إنه بضعة عشر ألف إنسان أو أكثر أو أقل، ولم ير في الإسلام ملحمة مثل ملحمة الترك الكفار =

الظالمون، فوالله إن أحق الألقاب بهم أهل الظلم والجور، وأما العدل فهم برآء منه، وهو براء منهم.

وهذا بخلاف أحوال أهل السنة والتوحيد، فإنهم أعدل الخلق مع الخلق، وأرحم الخلق بالخلق وإن خالفوهم، ولهذا قال عنهم شيخ الإسلام - بعد أن ذكر ظلم الرافضة، ومعاونتهم للكافرين على المسلمين - : «ومع هذا فأهل السنة يستعملون معهم العدل والإنصاف ولا يظلمونهم؛ فإن الظلم حرام مطلقاً كما تقدم، بل أهل السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض، بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض، وهذا مما يعترفون هم به، ويقولون: أنتم تنصفوننا ما لا ينصف بعضنا بعضاً؛ وهذا لأن الأصل الذي اشتهر فيه أصل فاسد مبني على جهل وظلم، وهم مشتركون في ظلم سائر المسلمين، فصاروا بمنزلة قطاع الطريق المشتركين في ظلم الناس، ولا ريب أن المسلم العالم العادل أعدل عليهم وعلى بعضهم من بعض»^(١).

هذا ظلّمهم في التعامل والأحوال، وأما ظلّمهم لأهل السنة في الأقوال فهو بما أطلقوه عليهم من الألقاب الشنيعة، والسباب البذيء^(٢)، وما رموه به مما هم برآء منه، بل بما ينصُّ أهل السنة على عدم القول به، وتخطئة أو تكفير فاعله، كالتشبيه والتجسيم والجبر ونحو ذلك.

وأعظم من ذلك ما تراه عند بعض المعتزلة وعامة الرافضة من إطلاق ألسنتهم بالسباب والشتم لأفضل هذه الأمة من أئمة الصحابة، الذين

= المسمين بالترّة «منهاج السنة النبوية (١٥٥/٥)، وانظر ما بعدها، وكذا (٦/٣٧٤ وما بعدها) (٧/٤١٤ وما بعدها).

(١) منهاج السنة النبوية (١٥٧/٥ - ١٥٨)، وانظر: التسعينية (٢/٦٩٨ - ٧٠١).

(٢) انظر على سبيل المثال ما ذكره الزمخشري المعتزلي في تفسيره الكشاف (٢/١٤٨) حيث سمى من أثبت رؤية المؤمنين لربهم: بالْحُمْرِ الموكفة.

عدّلهم الله في كتابه، ووصفهم إياهم بأبشع الألقاب، بل ونصّهم على كفر كثير منهم^(١)، «فإنهم عمدوا إلى خيار أهل الأرض من الأولين والآخرين بعد النبيين والمرسلين وإلى خيار أمة أخرجت للناس، فجعلوهم شرار الناس، وافتروا عليهم العظائم، وجعلوا حسناتهم سيئات»^(٢)، فأبيّ عدل يدّعيه من قدح فيمن عدّله الله؟!!

ومن ظلمهم في الأقوال أيضاً ما أطلقوا ألسنتهم به من تكفيرهم لعامة مخالفيهم في تلك الأصول التي ابتدعوها، والتي لم يأت الشرع بها، فكانت أحكامهم هذه من أعظم الظلم للعباد.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «والخوارج تكفر أهل الجماعة، وكذلك أكثر المعتزلة يكفرون من خالفهم، وكذلك أكثر الرافضة، ومن لم يكفر فسق، وكذلك أكثر أهل الأهواء، يبتدعون رأياً، ويكفرون من خالفهم فيه، وأهل السنة يتبعون الحق من ربهم، الذي جاء به الرسول، ولا يكفرون من خالفهم فيه، بل هم أعلم بالحق، وأرحم بالخلق، كما وصف الله به المسلمين بقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. قال أبو هريرة: (كنتم خير الناس للناس)^(٣)، وأهل السنة نقاوة المسلمين، فهم خير الناس للناس»^(٤).

فكان أهل السنة هم الأولى والأحرى والأجدر بلقب العدل، وكان أولئك أهل الجور والظلم على التحقيق.

(١) انظر شيئاً من ذلك فيما سوّده الجاحظ المعتزلي في أول رسالته (في النابتة) ضمن رسائل الجاحظ (٢/٥ - ١٠)، وأما الرافضة، فشهرة ذلك وتواتره عنهم تغني عن توثيقه.

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/١٦٠).

(٣) أخرجه البخاري (٤/١٦٦٠) ح (٤٢٨١).

(٤) منهاج السنة النبوية (٥/١٥٨).

المبحث الثالث

قلب تَسَمِّيهِمْ بـ (أهل الحق) و (أهل البرهان).

● المسألة الأولى: بياح تسمي المبتدعة بأهل الحق والبرهان.

لقب (أهل الحق) هو من الألقاب الشائعة التي لم تختص بفرقة معينة، بل ولا بديانة معينة، فترى كل صاحب مذهب ونحلة يدّعي أن مذهبه هو الحق، وأن ما عداه هو الباطل، ثم يزعم تبعاً لذلك أن عقيدته هي (الحق)، وأن أدلته هي (البراهين)، وأن طائفته هم (أهل الحق) و(أهل التحقيق) و(أهل البرهان)، فتجد أحدهم حين يصنف في بيان عقيدته، يعنون لها بعقيدة أهل الحق وما شابهه من الأسماء^(١)، وحين يحكي خلاف الطوائف، ويأتي لقول طائفته يقول: (وقال أهل الحق)، كما تراه عند الجويني وغيره^(٢)، أو: (أهل البرهان) و(البرهانيون)، كما يقوله جمعٌ من المتفلسفة

- (١) كتاب: (الإشارة إلى مذهب أهل الحق) للشيرازي الأشعري، وكتاب: نهج الحق وكشف الصدق، للحلي الرافضي، و(الحق المبين) للكاشاني الرافضي.
- (٢) انظر: الإرشاد للجويني (٧٩، ٩٤، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٩، ١١١، ١١٧، ١٢٧، ١٣٠، ١٤١ إلى آخر الكتاب)، وكذا الشامل له - (١١٥، ١١٩، ١٢٤، ١٢٦، ١٣١..)، ولمع الأدلة له (٩٥، ٩٦)، وانظر كذلك من كتب الأشاعرة والماتريدية: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٤، ٢٥٨)، قواعد العقائد للغزالي (١٦٧)، تبصرة الأدلة للنسفي (١٧/١، ٥٦، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ٢٦٨، ٣٥٧)، التمهيد لقواعد التوحيد للماشي الماتريدي (٥٠، ٥١، ٥٨، ٦٣)، التبصير للإسفراييني (٩٠)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري الماتريدي (٥٩، ٩٨)، غاية المرام للآمدي (٣٨، ٤٧، ٥٢، ٧٦، ٨٨)، شرح المقاصد (٢٧/١) (٢/٢، ٧٢، ٨٥)، شرح المواقف (١/١، ٦٦، ٢١٤)، ومن كتب المعتزلة: الكشاف للزمخشري (١/٣٦٦)، ومن كتب الرافضة: الكافي للكليني الرافضي (٨/١٥، ٥٥)، وشرح أصول الكافي للمازندراني (٢/١٩١، ٢٣٤)، بحار الأنوار للمجلسي (٢/٤٢، ١٨١)، ومن كتب غلاة الصوفية: =

وغيرهم، كابن رشد وغيره^(١).

واسم الحق هو من الأسماء البيّنة المعنى في اللسان، والتي لا يزيدها التعريف إلا غموضاً.

و(الحق) اسمٌ من أسماء الله الحسنی، كما قال تعالى: ﴿نُنَعَلِيَّ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [طه: ١١٤]، وقال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج: ٦].

كما جاء وصف كلام الله بأنه الحق: ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]، ﴿حَقٌّ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ﴾ [سبأ: ٢٣].

ووصف الله كتابه تعالى -وهو من كلامه- بأنه الحق، فقال سبحانه: ﴿وَبَرِيِّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [سبأ: ٦]، وقال: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [الحديد: ١٦].
كما بيّن تعالى أن القرآن نزل بالحق، فقال: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَهُ﴾ [الإسراء: ١٠٥].

وجاء وصف دين الله بأنه الحق: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٨].

فلا غرابة بعد ذلك أن نرى طوائف المبتدعة تتوارد على التسمي بأهل الحق والتحقيق والبرهان، سعيًا منهم في الترويج لباطلهم، وتبرئة جانبهم.

= الفتوحات المكية لابن عربي الصوفي الملحد (١/١٧١، ٧١٥) (٢/٥٠٤، ٥٧٩)،
فصوص الحكم له مع شرح القيصري (٢٠١، ٥٦٢، ٦٩٧، ٧٧٣).

(١) انظر: فصل المقال لابن رشد - ت: د الجابري (١١٨)، الفتوحات المكية لابن عربي الصوفي (٤/٤٠١)، أنوار الهداية للخميني الرافضي (١/١٩٠)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩/١٦٣)، بيان تلبس الجهمية (١/٢١٧ - ٢١٨)، مفتاح دار السعادة (١/١٤٥).

● المسألة الثانية: قلب لقب (أهل الحق والبرهان).

إذا تبين أن الحق هو ما جاء عن الله تعالى في كتابه المبين، وما جاء عن رسوله الكريم، عليه أفضل الصلاة والتسليم، تبين أن أولى الناس بالحق هم أقرب الناس أخذاً لذلك الحق الذي جاء عن الله، وأشدّهم تمسكاً به، وعضاً عليه بالنواجذ، وأكثرهم يقيناً به، واطمئناناً إليه، وطرحاً لما يعارضه. كما أن أشد الناس بعداً عن الحق هم الذين لا تزيدهم تلك الآيات إلا بعداً وريباً، وشكاً ونفاقاً، فلا يستفيدون العلم منها، ولا تفيدهم اليقين.

وأما ما توارد عليه أهل الضلال من الانتساب للحق والتسمي به فإنها دعوى يدعيها كل أحد، والحقُّ واحدٌ لا يتعدّد، فلا تصدق تلك الدعوى إلا بالدليل والبرهان، و«أهل الحق الذين لا ريب فيهم هم المؤمنون الذين لا يجتمعون على ضلالة، فأما أن يفرد الإنسان طائفة منتسبة إلى متبوع من الأمة، ويسميها: (أهل الحق) ويشعر بأن كل من خالفها في شيء فهو من أهل الباطل = فهذا حال أهل الأهواء والبدع، كالخوارج والمعتزلة والرافضة، وليس هذا من فعل أهل السنة والجماعة، فإنهم لا يصفون طائفة بأنها صاحبة الحق مطلقاً إلا المؤمنين الذين لا يجتمعون على ضلالة»^(١).

فالحق لا يتعلّق بشخص معيّن ويكون لازماً له إلا صاحب الرسالة ﷺ، كما أنه لا يتعلّق بجماعة معيّنة، ويكون لازماً لها إلا لأتباعه ﷺ، وهم أهل الإيمان، وذلك فيما أجمعوا عليه قبل طرود الخلاف، وافتراق الفرق، «فليس الحق لازماً لشخص بعينه، دائراً معه حيثما دار، لا يفارقه قط إلا الرسول ﷺ؛ إذ لا معصوم من الإقرار على الباطل غيره، وهو حجة الله التي أقامها على عباده، وأوجب اتباعه وطاعته في كل شيء على كل أحد، وليس

(١) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/٢٩٢).

الحقُّ أيضاً لازماً لطائفة دون غيرها إلا للمؤمنين، فإنَّ الحق يلزمهم، إذ لا يجتمعون على ضلالة، وما سوى ذلك فقد يكون الحق فيه مع الشخص أو الطائفة في أمر دون أمر، وقد يكون المختلفان كلاهما على باطل، وقد يكون الحق مع كُلِّ منهما من وجه دون وجه.

فليس لأحد أن يسمي طائفة منسوبة إلى أتباع شخص كائناً من كان، غير رسول الله ﷺ بأنهم أهل الحق؛ إذ ذلك يقتضي أن كل ما هم عليه فهو حق، وكل من خالفهم في شيء من سائر المؤمنين فهو مبطل، وذلك لا يكون إلا إذا كان متبوعهم كذلك، وهذا معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام^(١).

وإذا نظرنا في أحوال الفرق، وموقفهم من الحق الذي جاء من عند الله، رأينا أولى الناس بالحق هم أهل السنة والجماعة، أصحاب الحديث، الذين جعلوا دستورهم في العقائد والأعمال كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، ووقفوا عليهما في باب العلم عن الله، «فأهل الحق هم أهل الكتاب والسنة، وأهل الكتاب والسنة على الإطلاق هم المؤمنون»^(٢).

وأما من عدا هؤلاء فما من فرقة منهم إلا وتراها قد ردَّت من الحق ما يعلمه الله، وعامَّتهم يصرِّح بأن أدلة الكتاب والسنة لا يجوز التمسك بها في المسائل العلمية، وأنها لا تفيد اليقين إلا بشروط لا يمكن تحققها، وإنما اليقين والحق يستقى من عقولهم الفاسدة، وقوانينهم الموروثة من أئمة الكفر والضلال، كما يقرر ذلك سادات الأشاعرة والمعتزلة، فضلاً عن عداهم من الرافضة والجهمية^(٣).

(١) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٢ - ٢٩٣).

(٢) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٢).

(٣) تقدم تفصيل أقوالهم في ذلك في مبحث (قلب الأدلة التي استدلت بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة بما أغنى عن إعادته، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٣٥).

قال شيخ الإسلام رحمته الله قالبا لقب (أهل الحق) عليهم: «وكذلك دعاوى كثير من أهل الأهواء والضلال أنهم (المُحِقُّون) أو أنهم (أهل الله) أو (أهل التحقيق) أو (أولياء الله) حتى تُوقَفَ هذه المعاني عليهم دون غيرهم، ويكونون في الحقيقة إلى أعداء الله أقرب، وإلى الإبطال أقرب منهم إلى التحقيق بكثير، فهؤلاء لهم شبه قوي بما ذكره الله عن اليهود والنصارى من قوله: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [١١٣] بَلَى مَنْ أَسَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [١١٢] وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [١١٣] ﴿البقرة: ١١١ - ١١٣.﴾

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [١٨] ﴿المائدة: ١٨﴾^(١).

وقال رحمته الله في رده على الأمدي: «وهؤلاء الذين سماهم (أهل التحقيق) هم أهل التحقيق عنده، سماهم كذلك بناء على ظنه، كما يُسمَّى الاتحادية والحلولية أنفسهم: أهل التحقيق^(٢)، ويسمي كلُّ شخص طائفته: (أهل الحق) بناء على ظنه واعتقاده، ومثل هذا لا يكون مدحهم زينا، ولا ذمهم شيئا إلا إذا كان قولاً بحق، والذي مدحه زين وذمه شين هو الله ورسوله، والذين جعلهم أهل الحق هم المذكورون في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ

(١) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٣ - ٢٩٤).

(٢) انظر: الفتوحات المكية لابن عربي الصوفي الملحد (١/ ١٧١، ٧١٥) (٢/ ٥٠٤، ٥٧٩)، فصوص الحكم له مع شرح الفيضري (٢٠١، ٥٦٢، ٦٩٧، ٧٧٣).

يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴿[الأنفال: ٢ - ٤]﴾، فوصف المؤمنين حقاً بأنهم إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً، وهؤلاء المعارضون لآياته إذا تليت عليهم آياته لم تزدتهم إيماناً، بل ريباً ونفاقاً... ومن المعلوم أن من ناقض الآيات المنزلة باعتقاده وهواه لم تزدته إيماناً، ولم يستبشر بنزولها، بل تزيده رجساً إلى رجسه^(١).

على أن هذه الطوائف المخالفة لا ينكر أن عندها بعض الحق، إذ الحقُّ قد يوجد عند من لا ينتسب للإسلام، بل قد يأتي الحق من إبليس اللعين، كما في وصيته لأبي هريرة رضي الله عنه بآية الكرسي، وقول النبي صلى الله عليه وسلم عنه: «صدقك وهو كذوب»^(٢)، ولكن هذا الحق الذي عند تلك الطوائف لم يختصوا به عن أهل السنة والجماعة، بل ما كان عندهم من الحق فقد شاركهم فيه أهل السنة، وما انفردوا به عن أهل السنة فهو مما يعلم بطلانه بالكتاب والسنة.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «والمقصود أن كل طائفة سوى أهل السنة والحديث المتبعين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا ينفردون عن سائر طوائف الأمة^(٣) إلا بقول فاسد، لا ينفردون قط بقول صحيح، وكل من كان عن السنة أبعد، كان انفراده بالأقوال والأفعال الباطلة أكثر... لكن المقصود أن كل طائفة سوى أهل السنة والحديث المتبعين لآثار النبي صلى الله عليه وسلم لا ينفردون عن سائر الطوائف بحق، والرافضة أبلغ في ذلك من غيرهم، وأما الخوارج والمعتزلة والجهمية فإنهم أيضاً لم ينفردوا عن أهل السنة والجماعة بحق، بل كل ما معهم من الحق ففي أهل السنة من يقول به... [إلى أن قال:] المقصود أن الحق دائماً مع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وآثاره الصحيحة، وإن كان كل طائفة تضاف إلى غيره إذا انفردت بقول عن سائر الأمة لم يكن القول

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٣٦ - ٣٣٧).

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ٨١٢) ح (٢١٨٧).

(٣) وفي نسخة: عن طوائف أهل السنة.

الذي انفردوا به إلا خطأ، بخلاف المضافين إليه - أهل السنة والحديث - فإن الصواب معهم دائماً، ومن وافقهم كان الصواب معه دائماً لموافقته إياهم، ومن خالفهم فإن الصواب معهم دونه في جميع أمور الدين؛ فإن الحق مع الرسول، فمن كان أعلم بستته واتباع لها كان الصواب معه^(١).

وأما ما يزعمه المتفلسفة وغيرهم من أنهم (أهل البرهان) فهذه الدعوى - كسابقتها - عريّة عن البرهان، فإن البرهان على الحقيقة هو ما جاء من عند الله، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَهُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، وقد علم بالاضطرار أن أهل الفلسفة من أشد الناس بعداً عما جاء من عند الله من أدلة الشرع، بل إنهم يجعلون أدلة الشرع أدلة خطابية أنزلت للجمهور، وإنما الحق - عندهم - فيما حوته أسفار أساطينهم من اليونان وأشباههم.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «والمتفلسفة يقولون: القرآن جاء بالطريق الخطابية، والمقدمات الإقناعية، التي تقنع الجمهور، ويقولون: إن المتكلمين جاؤوا بالطرق الجدلية، ويدّعون أنهم هم أهل البرهان اليقيني، وهم أبعد عن البرهان في الإلهيات من المتكلمين، والمتكلمون أعلم منهم بالعلميات البرهانية في الإلهيات والكلديات، ولكن للمتفلسفة في الطبيعيات خوض وتفصيل تميزوا به، بخلاف الإلهيات، فإنهم من أجهل الناس بها، وأبعدهم عن معرفة الحق فيها»^(٢).

وابن رشد الحفيد المتفلسف كثير اللّهج بهذا اللقب (أهل البرهان)، يريد به أئمة من فلاسفة اليونان، ومن ذلك ما ذكره في بعض كلامه، حيث

(١) منهاج السنة النبوية (٥/١٧٢ - ١٨٢)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/٩ - ١١) (١٥/٢٩٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩/١٦٣).

حكى خلافاً بين أرسطو وأفلاطون، وقال بعده: «ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته»^(١).

فردّ عليه شيخ الإسلام قوله في تلك المسألة ويبيّن بعد أولئك الفلاسفة عن درجة البرهان في الاستدلال، وكان مما قال: «ثم يقال له: يا سبحان الله! من الذي جعل هذه الطائفة من اليونان وأتباعهم هم العلماء دون سائر الأمم وأتباع الأنبياء، الذي لا يختلف من له عقل ودين أنهم أعلم منهم؟! وأي برهان عندهم يتبين بها هذه الحقيقة، وقد ذكرت [يخاطب ابن رشد] أن نفس أهل صناعة البرهان تنازعوا فيها، فلو كان ذلك منكشفاً بصناعتهم لم يتنازع أئمة الصناعة فيها.

ثم يقال: ومن الذي خص هؤلاء بكونهم أهل البرهان؟! مع أن غاية ما يقولونه في العلم الإلهي لا يصلح أن يكون من الأقيسة الخطائية والجدلية، فضلاً عن البرهانية.

ثم يقال: وكيف يستحسن عاقل أن يجعل المتكلمين - على عُجْرِهِمْ - وُبُجْرِهِمْ - أهل جدل وهؤلاء أهل برهان، مع أن بين تحقيق المتكلمين للعلم الإلهي بالأقيسة العقلية وبين تحقيقهم تفاوتاً يعرفه كل عاقل منصف، والقوم لم يتميزوا بالعلم الإلهي، ولا نبّل أحد باتباعهم فيه، بل الأمم متفقة على ضلالهم فيه إلا من قلدهم..

كيف يستجيز مسلم أن يقول: إن العلماء الذين أثنى الله عليهم في كتابه هم أهل المنطق، مع علمه بأن أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا مرادين من هذا الخطاب قطعاً، بل هم أفضل من أريد به بعد الأنبياء، وقد ماتوا قبل أن تعرب كتب اليونان بالكلية، وإن أراد بذلك البرهان العقلي الذي لا

(١) نقله عنه شيخ الإسلام في: بيان تليس الجهمية (١/٢١٧ - ٢١٨).

يختص باصطلاح^(١) اليونان فلا اختصاص لهؤلاء، بل الصحابة والتابعون أخذوا منهم في المعقولات التي ينتفع بها في الإلهية بما لا نسبة بينهما^(٢).

فالحاصل أن الذي يعلم باستقراء المسائل، والنظر فيما تعتمده الفرق من الدلائل أن «طريقة أهل السنة والحديث، هي الطريقة المحمدية المحضة الشاهدة على جميع الطرق»^(٣)؛ وذلك «لأن الهدى ودين الحق الذي بعث الله به رسله معهم، وهو الذي وعد الله بظهوره على الدين كُله، وكفى بالله شهيداً»^(٤).

وإذا تقرر المعنى السابق قيل: إن الاسم الذي يسوغ أن تسمى به أي طائفة هو الاسم الذي يحمل المعنى المختص بتلك الطائفة، دون ما شاركت فيه غيرها من المعاني، سواء كان ذلك الاسم منسوباً إلى إمامها، أو إلى ما تميزت به من عقائدها وآرائها، إذ المقصود من الاسم التمييز، وإذا كان الأمر كذلك، فإن المعاني الصحيحة الحقّة التي توجد عند أهل البدع لا يصح أن يشتق لهم منها اسم، فيقال: إنهم أهل الحق، وذلك لأنهم لم يميزوا بذلك الحق الذي عندهم، بل إن ما عندهم من حقّ فقد شاركهم فيه أهل السنّة كما سبق، وإنما الذي تميزت واختصت به تلك الفرق المبتدعة هو معاني باطلة، فكل فرقة اختصت بشي من المعاني والعقائد الباطلة عن غيرها من الفرق، والذي تميّز به أهل السنة والجماعة - وأعني ما أجمعوا عليه من أصول الدين - هو أنهم قد جمعوا كلّ المعاني الصحيحة الحقّة، سواء مما قال ببعضه بعض الفرق أو مما لم يقل به سواهم، واجتنبوا جميع

(١) في الأصل (بإصلاح اليونان)، ولعل الصواب ما أثبت كما استظهره المحقق.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/٢١٩ - ٢٢٠)، وانظر: نفس المرجع (١/٢٢٨ - ٢٣٦)، مفتاح دار السعادة (١/١٤٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/٥٧).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/٩٧).

المعاني الباطلة، فكان لقب (أهل الحق) بأهل السنة أولى وأحق.

وأما من عداهم من الفرق المخالفة فإنما يلزمهم وصف الباطل والضلال؛ لأن الذي اختصت به كل طائفة منهم عن عداها يعلم بالضرورة أنه كذلك، فكان أولى الألقاب بهم: أهل الباطل، وأهل الضلال، ولذا نرى أئمة السنة قد تواردوا على وصف تلك الطوائف المخالفة في أصول الدين بمثل هذه الأسماء، وأنهم أهل (الأهواء)^(١) و (البدع)^(٢)، و (الضُّلال)^(٣)، وأنهم (زنادقة)^(٤) و (أشرار)^(٥)، وهم لم يعنوا بذلك خلوة كتبهم من المعاني الصحيحة على الإطلاق، وإنما أرادوا وصفهم بما اختصوا به وتميزوا به مما أخرجهم عن محيط أهل السنة والجماعة، وبذلك يتحصّل انقلاب لقب (أهل الحق) على تلك الطوائف.

وأختم هذا المبحث بنقل كلام نفيس للإمام أبي المظفر السمعاني رحمته الله، بين فيه تسمي فرق المبتدعة بهذا اللقب، وقلب تلك الدعوى عليهم، وقد أبقيته على طوله لنفاسته.

- (١) مثل كتاب: (الرد على أهل الأهواء) لأبي زرعة الرازي، و(الرد على أهل الأهواء والبدع)، للملطي الشافعي .
- (٢) ككتاب الملطي الشافعي السابق، وكتاب: (الرد على أهل البدع) لابن سحنون، ومثله لابن فروخ ومثله لأبي زكريا يحيى ابن عون، ثلاثهم من علماء المالكية، و(الرد على المبتدعة) لابن البنا الحنبلي .
- (٣) ككتاب: (الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة) لابن حجر الهيتمي.
- (٤) ككتاب: (الرد على الزنادقة والجهمية) للإمام أحمد.
- (٥) ككتاب: (الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار) للعلامة العمراني الشافعي، وقد ضمّنه الرد على المعتزلة وغيرهم كالأشاعرة، وكما ترى فإن هذه المؤلفات - وغيرها - لا تختص بأصحاب مذهب فقهيّ معيّن، ولا أصحاب قرن معين ولا بلد معين، بل تتابع أئمة السنة - بمختلف مذاهبهم الفقهية وأقطارهم وأزمنتهم - على وصف المبتدعة بهذه الألقاب، وكفى بذلك بياناً لمشروعية هذه التسمية.

قال ﷺ: «كل فريق من المبتدعة إنما يدعي أن الذي يعتقدُه هو ما كان عليه رسول الله ﷺ؛ لأنهم كلهم يدعون شريعة الإسلام ملتزمون في [الظاهر] شعارها، يرون أن ما جاء به محمد ﷺ هو الحق، غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك، وأحدثوا في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله، فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الإسلام، وأن الحق الذي قام به رسول الله ﷺ هو الذي يعتقدُه وينتقلُه.

غير أن الله تعالى أبقى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار؛ لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف، وقرناً عن قرن، إلى أن انتهوا إلى التابعين، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذ أصحاب رسول الله ﷺ عن رسول الله ﷺ، ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم والصراط القويم إلا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث.

وأما سائر الفرق فطلبوا الدين [بغير] طريقه؛ لأنهم رجعوا إلى معقولهم وخواطرهم وآرائهم، فطلبوا الدين من قبله، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردُّوه، فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة، والمعاني المستنكرة، فحادوا عن الحق، وزاغوا عنه، ونبذوا الدين وراء ظهورهم، وجعلوا السُّنة تحت أقدامهم. تعالى الله عما يصفون.

وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم، وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه، وشكروا الله عز وجل حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا على الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم، فإن الكتاب والسنة لا يهديان

إلا إلى الحق، ورأي الإنسان قد [يكون حقاً، وقد يكون باطلاً]»^(١).

فالإمام السمعاني قد أشار في كلامه السابق إلى موجب من موجبات قلب لقب (أهل الحق)، وهو أصالة مصدر التلقي عند أهل الحديث، وملازمته للحق، وبدعية مصدر التلقي عند أهل البدع.

ثم أشار رحمته إلى موجب آخر من موجبات قلب هذا اللقب، ألا وهو مآل تلك الفرق المخالفة، وأحوالها المشهودة، حيث اضطربت أحوال القوم وآراؤهم، وتضاربت وتمزقوا شيعاً، وهذه الحال لازمة لأهل الباطل، بخلاف أهل السنة والحديث، فإن عقائدهم متفقة، وقلوبهم مؤتلفة.

قال رحمته: «ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق: أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار = وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة، ونمط واحد، يجرون فيه على طريقة لا يحدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد، وفعلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافاً ولا تفرقاً في شيء ما وإن قل، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء من قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دليل أبين من هذا؟»

قال الله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وأما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين شيعاً

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٤٣ - ٤٥)، وقد نقله عنه ابن القيم في مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٤/١٥٩٢ - ١٥٩٣)، وما بين معقوفين من مختصر الصواعق.

وأحزاباً، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد، يُبَدَّع بعضهم بعضاً، بل يرتقون إلى التكفير، يكفر الابن أباه، والرجل أخاه، والجار جاره، تراهم أبداً في تنازع وتباغض واختلاف، تنقضي أعمارهم ولَمَّا تَتَّفَقَ كَلِمَاتُهُمْ: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤]، وكذلك سائر رؤوسهم وأرباب المقالات منهم إذا تدبرت أقوالهم رأيتهم متفرقين يكفر بعضهم بعضاً ويتبرأ بعضهم من بعض... (١)

وكان السبب في اتفاق أهل الحديث: أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق والاتلاف، وأهل البدعة أخذوا الدين من المعقولات والآراء، فأورثهم الافتراق والاختلاف، فإن النقل والرواية من الثقات والمتقنين قلما يختلف، وإن اختلف في لفظ أو كلمة فذلك اختلاف لا يضر الدين، ولا يقدر فيه، وأما دلائل العقل فقلما تتفق، بل عقل كل واحد يُرِي صاحبه غير ما يُرِي الآخر، وهذا بين والحمد لله» (٢).



(١) قال أبو حيان التوحيدي: «ورأيت كثيراً من المتكلمين يسرعون إلى تكفير قوم من أهل القبلة لاختلاف عارض في بعض فروع الشريعة كذلك أبو هاشم يكفر أباه أبا علي الجبائي، وأبو علي يكفر ابنه، وحدثني أبو حامد المرورودي أن اختاً لأبي هاشم تكفر أباه وأخاهما، وأما أصحاب أبي بكر ابن الإخشيد - كالأنصاري وابن كعب وابن الرماني وغيرهم فكلهم يكفرون أبا هاشم وأصحابه» البصائر والذخائر - دار صادر (٢٤٩/٧).

(٢) الانتصار لأصحاب الحديث (٤٥ - ٤٧)، وفي مختصر الصواعق المرسله - ت: د. العلوي (٤/ ١٥٩٤ - ١٥٩٦).

المبحث الرابع

قلب نَسَكَتِيهِمْ بـ (أهل التنزيه).

● المسألة الأولى: بياض تسمي الفرق المخالفة بـ (أهل التنزيه)، والمنزهون.

من الألقاب التي شاع عند فرق النفاة استعمالها تلك الألقاب التي تدل على تنزيه الله وتسيبحة وتقديسه عن النقصان، كلقب (أهل التنزيه) و (أهل التقديس) و (المنزهون) ونحوه، تحسناً منهم وتلطيفاً لتحريفاتهم وتعطيلهم بأسماء تستحسنها الأسماع، وتروج على الرعا.

فهذا العز بن عبد السلام - من الأشعرية - يقرر عقيدة الأشعرية في كلام الله، وينفي الحرف والصوت عنه، ثم يبين أن هذه هي عقيدة المنزهين والموحدين^(١).

وهذا الرازي يسمي أصحابه: «أهل التوحيد والتنزيه»^(٢)، ويسمي نفاة علو الذات عن الله: «أهل التوحيد والتقديس»^(٣).

ويقول في موطن ثالث: «المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار، وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة، وأما أهل التنزيه والتقديس فإنهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار.. وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزهاً عن صفات النقائص والحاجات»^(٤).

(١) انظر: ملحة الاعتقاد للعز بن عبد السلام (٤٨)، طبقات الشافعية الكبرى (١/٢٢٦ - ٢٢٧).

(٢) أساس التقديس (٢٠).

(٣) التفسير الكبير (١/١٢٢).

(٤) التفسير الكبير (١/١٢٣).

وهذا العلائي من الأشاعرة يقول عن الإمام الحافظ الذهبي: إنه «غلب عليه مذهب الإثبات، ومنافرة التأويل، والغفلة عن التنزيه، حتى أثر ذلك في طبعه انحرافاً شديداً عن أهل التنزيه، وميلاً قوياً إلى أهل الإثبات»^(١).

● المسألة الثانية: مراد المخالفين بالتسمي بأهل التنزيه.

لقد أدخل المخالفون في معنى التنزيه الواجب لله معاني لا يصح نفيها، كنفي الأسماء عند الفلاسفة والجهمية، ونفي الصفات عند المعتزلة، ونفي بعضها عند الأشاعرة والماتريدية، وذلك لتوهم كل طائفة من هؤلاء أن إثبات ما نفته يتنافى مع التنزيه الواجب لله، ويستلزم التشبيه.

وكما تقدم فإن هذا المفهوم المغلوط للتنزيه لم يستفيدوه من النصوص الدالة على تنزيه الباري ونفي المثل عنه، كما أنهم لم يستفيدوه من المعنى اللغوي للتنزيه والتشبيه، وإنما أخذوه من غلطهم في تعريف المشابهة، حيث نفوها بأي وجه من الوجوه، مضمنين ذلك نفي القدر المشترك الكلي المطلق، وغفلوا عن أن طرد هذا النفي يستلزم نفي الوجود، ولكنهم لم يلتزموا هذا اللازم، بل اضطربوا في تحقيق مفهومهم للتشبيه المنفي، وتقرير لوازمه، ولذلك تباينت آراؤهم وتناقضت - مع اشتراكهم في كثير من المقدمات والأدلة - فأغلاهم نفي النقيضين طرداً لهذا اللازم، وهرباً من التشبيه بالمتنع والمعدوم، وأدناهم اكتفى بنفي بعض الصفات، بل أكثرها، وإثبات بعضها مع الأسماء، حيث تنازعهم النصُّ المثبت، والعقل الفاسد النافي، فرأوا في هذا الاعتقاد المخلوط المغلوط تطبيقاً للأمرين، والواقع أنه نقض لهما معاً، فلا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا.

(١) طبقات الشافعية الكبرى (١٣/٢)، وحول تسميهم بالمنزهين، انظر: ملحة الاعتقاد للعزيز عبد السلام (٤٨)، طبقات الشافعية الكبرى (٢٢٧/٨)، دفع شبهة من شبه وتمرد (٥٥، ٥٨).

والمقصود أنهم لما أدخلوا هذه المعاني الفاسدة في مفهوم التنزيه، راحت كل طائفة من المعطلة تسمي نفسها أهل التنزيه، فجعلوا التعطيل تنزيهاً، والتوحيد تمثيلاً:

فانظُرْ إِلَى تَعَطِيلِهِ الْأَوْصَافَ وَالـ
مَادَا الَّذِي فِي ضِمْنِ ذَا التَّعَطِيلِ مِنْ
أَفْعَالِ وَالْأَسْمَاءِ لِلرَّحْمَنِ
نَفِي وَمِنْ جَحْدِ وَمِنْ كُفْرَانٍ!
لَكِنَّهُ أَبْدَى الْمَقَالَهَ هَكَذَا
فِي قَالِبِ التَّنْزِيهِ لِلرَّحْمَنِ^(١)

● المسألة الثالثة: المعنى الشرعي لتنزيه الله عن أهل السنة.

لقد تقدم تفصيل القول في معنى التنزيه وأنواعه في مبحث مستقل حوله، وخلاصة القول فيه أن تنزيه الرب هو بمعنى التسبيح، والتقديس، والتبرئة من النقائص والعيوب، أو من مماثلة أحد من خلقه.

كما تقدم هناك بيان معنى التمثيل الذي نفته النصوص، وأنه: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى، في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى، أو يجوز له، أو يمتنع عليه.

وكذلك ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص الله تعالى في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله لشيء من المخلوقات.

وعلى هذا فإن إثبات الأسماء والصفات لله تعالى مع نفي خصائص المخلوق عنه لا يعد تشبيهاً، ولا يعارض التنزيه، بل لا يتصور التنزيه ونفي التشبيه إلا بذلك الإثبات.

● المسألة الرابعة: قلب لقب أهل التنزيه على الفرق المخالفة.

إن إبطال لقب (أهل التنزيه) مبني على إبطال مفهوم التنزيه الواجب

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/١١٩).

والتشبيه الممتنع عند القوم، وقد تقدم تفصيل القول في ذلك المفهوم، وإبطاله، وبيان فساد لوازمه، وانقلابه عليهم، وأهم من ذلك عدم استلزام ذلك لنفي الصفات، وإنما يستدعي إثباتها على التحقيق^(١)، وبذلك ينقلب لقب (أهل التنزيه) عليهم من وجوه:

١- أن تنزيه الباري عن النقص يستلزم إثبات الصفات، ونفي الصفات مناقض للتنزيه، فكانوا أحرى بنقيض لقب التنزيه، فانقلب هذا اللقب عليهم.

وذلك لأن النفي المحض لا مدح فيه، إذ إنه يصدق على الحيوانات الفاقدة لتلك الصفات، بل على الجماد، بل على الممتنع، فكان في النفي المحض تشبيه له بذلك، وهذا تشبيه لازم لمن طرد النفي مطلقاً في كل الصفات، ولمن نفى البعض منها فيما نفاه.

كما أن تنزيه الله عن المثل يستلزم أيضاً إثبات الصفات، لأن نفي المثل يستلزم - لغة وعقلاً فضلاً عن الشرع - إثبات ذاتين موجودتين موصوفتين، لكي تنفى المماثلة بينهما في تلك الصفات، فيقال: إن علم هذا ليس كعلم هذا، وعلو هذا ليس كعلو هذا، وأما نفي المثل بين شيء ولا شيء فهو أمر غير ممكن.

٢- أن نفي الصفات، ونفي القدر المشترك فيها، مآله نفي وجود الله، وذلك مناقض لتنزيهه.

ولذا قال الإمام ابن عبد البر رحمته الله عن المعطلة: إنهم «يزعمون أن من

(١) انظر: مسألة (قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها) ضمن مبحث (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه) من هذه الرسالة، والأوجه المذكورة هنا مستقاة وملخصة من بعض الأوجه المذكورة هناك، فلتوثيقها وبيان أمثلتها وتفصيلها يرجع لذلك الموضوع.

أقر بها مشبهه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود^(١)، فكانوا بنفيهم هذا أهل تشبيه وتدليس، لا أهل تنزيه وتقديس.

٣- أن الذين تسموا بأهل التنزيه نظراً لما نفوه - من الأسماء أو الصفات أو بعضها - يلزمهم فيما أثبوه منها نظير ما جعلوه تنزيهاً فيما نفوه، فالحجة التي جعلوا بها ما نفوه تنزيهاً، تنقلب عليهم فيما أثبوه، وتُلزِمُهُمْ لقب (أهل التدليس والتشبيه).

٤- أن هؤلاء الذين تسموا بالمُنزَّهين، قد وقعوا في أقبح صور التشبيه. فإنهم لما سمعوا نصوص الصفات لم يفهموا منها إلا ما يناسب المخلوق منها، فشبَّهوا أولاً، ثم إنهم حرفوا تلك الصفات وصرفوها إلى معانٍ موجودة في المخلوقين، بل التشبيه وارد عليها من باب أولى - كالاستواء الذي حرفوه إلى الاستيلاء - فشَبَّهوا ثانياً، ثم إنهم بتعطيلهم ونفيهم الصفات أو بعضها يكونون مشبهين له - تعالى - بالأموال والناقصات والجمادات، أو بالمعدومات، أو بالممتنعات، فهذا تشبيه ثالث، فمذاهبهم هي من أبعد ما يكون عن التنزيه.

قال العلامة ابن الوزير اليماني رحمته الله - قالباً التنزيه عليهم - : «وأما نفي الأسماء عنه وتأويلها فلا يدل عليه عقل ولا سمع، بل هو خلاف المعلوم ضرورةً من الدين، وليس فيه من الشبهة غير تسميتهم له: (تنزيهاً) وهو اسم حسن على مسمى قبيح، فالواجب تنزيه الله تعالى منه»^(٢).

وقال العلامة ابن القيم رحمته الله :

سمَّيتم التحريف تأويلاً كذا ال - تعطيل تنزيهاً هما لقبان
وأضفتم أمراً إلى ذا ثالثاً - شراً وأقبح منه ذا بهتان

(١) التمهيد (٧/١٤٥).

(٢) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق (١٨٠).

فجعلتم الإثبات تجسيماً وتشبهوا الله أكبر جل عن شبه وعن الله أكبر جل عن شبه الجماد هم شبهوه بالجماد وليتهم لا شيء يشبهه تعالى كيف يشاء لكن ثبوت صفاته وكلامه لا تجعلوا الإثبات تشبيهاً له كم ترتقون بسلم التنزيه للتشبيه

ببيهاً وذا من أقبح العدوان^(١) مثل وعن تعطيل ذي كفران د كقول ذي التعطيل والكفران قد شبهوه بكامل ذي شان به خلقه ما ذاك في إمكان وعلوه حقاً بلا نكران يا فرقة التشبيه والطغيان عطيل ترويجاً على العميان^(٢)



(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٣٢/٢).

(٢) المرجع السابق (٤٤٧/٢ - ٤٤٨).

المبحث الخامس

قلب نَسَكَيْهِمْ بِ (أهل السنة والجماعة).

● المسألة الأولى: بياض نَسَكَيْ الفرق المخالفة بأهل السنة والجماعة.

لقد كان لقب (أهل السنة والجماعة) من أشهر الألقاب التي أصبحت علامة على الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة، والتي تميزوا بها عن سائر الفرق المخالفة، بل هو أشهرها، فقد حمل هذا اللقب من الشيوخ والصيت عند المخالفين للفرق الغالية ما جعل كثيراً من الطوائف تنحو إلى تبني هذا اللقب، والتسمي به، خصوصاً بعد جلاء فتنة القول بخلق القرآن، والتي نصر الله بها الحق وأهله على يد الإمام أحمد بن حنبل - رحمته الله ورضي عنه - بعد تولي الخليفة المتوكل^(١) رحمته الله، فأضاءت شمس السنة بعد كسوف، وعلا شأنها، ونُصر أهلها، وارتد سهم البدعة ذليلاً خائباً، وهو أهلٌ لذلك.

وقد كان لقب أهل السنة قبل تلك الفتنة وأثناءها سالماً من التنازع بين الطوائف المختلفة، فلم يكن أهل البدع من المعتزلة والجهمية والرافضة وأشباههم يتبنون هذا اللقب أو يرفعون به رأساً، بل كان لقب (أهل السنة) علماً على السلف الصالح أصحاب الحديث، فكان التمايز بالنسبة لادّعاء هذا اللقب واضحاً.

(١) هو المتوكل على الله أبو الفضل جعفر بن محمد (المعتصم بالله) بن هارون الرشيد، ولد سنة (٢٠٧هـ)، وولي الخلافة سنة (٢٣٢هـ) بعد الواثق، فأظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها، ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق، واستقدم المحدثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم، وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية، مات مقتولاً سنة (٢٤٧هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٧/ ١٦٥) تاريخ الخلفاء (٣٤٦).

وأما بعد هذه الفتنة، وبعد أن صار هذا اللقب علماً على أهل الحق، وشرف شأنه عند عموم الأمة، فقد ادّعى هذا اللقب جماعات ممن فارق تلك الطوائف الغالية، إلا أنه استعمل طرقاً بدعية كلامية، يشترك في أصلها مع أولئك الغلاة، وأبرز من ادّعاه: طائفة الكلابية، وأتباعهم، وهم الأشاعرة والماتريدية، فقد كثر في كلامهم التسمي بأهل السنة، وتسمية كتبهم بعقيدة أهل السنة.

فهذا إمام الماتريدية - أبو منصور - يكتب تفسيراً للقرآن، ويضمنه عقيدته البدعية، ويسميه: (تأويلات أهل السنة)^(١)، وها هو إمام الأشعرية المتأخرين: أبو المعالي الجويني، يصنف كتاباً في عقائد الأشاعرة، ويسميه: (لمع الأدلة، في قواعد أهل السنة والجماعة)، وعلى هذا سار عامة الأشاعرة والماتريدية، فتراهم ينسبون مذاهبهم وأقوالهم إلى مذهب أهل السنة والجماعة.

وعبد القاهر البغدادي الأشعري قد سلك هذا المسلك أيضاً، فتراه عند ذكر عقيدة أصحابه الأشاعرة يبدأها بقوله: «قال أهل السنة والجماعة»^(٢).

وهذا أبو المظفر الإسفراييني الأشعري يعقد باباً في «بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة وبيان مفاخرهم»^(٣) ثم يقرر عقيدة الأشاعرة البدعية في المسائل والدلائل والألفاظ، كدليل الأعراض، ونفي المحل والمكان المتضمن نفي علو الذات، ونفي الصفات الفعلية كالعلو والاستواء ونحو ذلك، ونفي الحرف والصوت عن كلام الله، والقول بالكلام النفسي،

(١) طبع الجزء الأول منه عام (١٣١٩هـ) في مصر بتحقيق د إبراهيم عوضين، و: السيد

عوضين، ثم طبع مؤخراً كاملاً في عشرة مجلدات بتحقيق د مجدي باسلوم.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (١٩، ١٣٧، ٢٠٨).

(٣) التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني الأشعري (١٥٣).

والعجب أنه أنهى مزاعمه بدعوى أن «جميع ما ذكرناه من اعتقاد أهل السنة والجماعة فلا خلاف في شيء منه بين الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله وجميع أهل الرأي والحديث، مثل مالك والأوزاعي وداود والزهري والليث ابن سعد^(١) وأحمد بن حنبل . . إلخ!»^(٢).

وقريب منه دعوى أبي اليسر البزدوي الماتريدي، حيث عرض لحكم تعلم علم الكلام، ثم زعم أن «عامّة المتكلمين من أهل السنة والجماعة» قائلون بجواز تعلم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه!^(٣)

وهذا الغزالي الأشعري يقرر أن أسماء الله الكثيرة ترجع «إلى ذاتٍ وسبع صفات، على مذهب أهل السنة»^(٤)، و«أن الصفات عند أهل السنة سبع»^(٥).

ومن بعده أبو المعين النسفي الماتريدي حيث زعم أن أهل السنة والجماعة ينتسبون إلى عبد الله ابن سعيد بن كلاب^(٦).

وعندما تطرق الرازي لصفة الكلام قال: «القول الثاني: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة، وتلك الصفة قديمة أزلية»^(٧)، ومعلوم أن هذا قول الكلابية

(١) هو الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهمي بالولاء أبو الحارث المصري، شيخ الديار المصرية وعالمها ورئيسها، إمام أهل عصره في مصر فقهاً وحديثاً، ولد في قلقشنده بمصر سنة ٩٤هـ أجمع العلماء على علو مرتبته في الفقه والحديث، وقال فيه الشافعي: الليث بن سعد أفقه من مالك لكن أصحابه لم يقوموا به . . . توفي سنة ١٧٥هـ بمصر. انظر: تاريخ بغداد (٣/١٣)، سير أعلام النبلاء (٨/١٣٦).

(٢) التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني الأشعري (١٨٢ - ١٨٣).

(٣) أصول الدين للبزدوي (١٥).

(٤) المقصد الأسنى (١٥٧).

(٥) المرجع السابق (١٧٠).

(٦) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/٣١٠).

(٧) التفسير الكبير للرازي (١٤/١٨٦).

والأشعرية، وهو عن مذهب أهل السنة بمعزل كما سبق تفصيله^(١)، وقد قال بمثل قوله بعض الماتريديّة^(٢).

ويعبر الرازي مرة أخرى بقوله: «أصحابنا المتكلمون من أهل السنة والجماعة»^(٣)، فتأمل كيف جمع النقيضين في عبارة واحدة! ثم نراه في موضع آخر يقدّم دعوى عريضة، متشبعاً فيها بما لم يُعط، لابساً فيها ثوبي زور، فيقول: «إن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا، مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرته اعتقاد أهل السنة والجماعة»^(٤)، ويعتقدون أنني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة...!!»^(٥).

بل العجب حين يضيفون بعض المسائل الفلسفية البحتة إلى مذهب أهل السنة!، كما قال الجرجاني حاكياً قول «أهل السنة في الألوان من أنها لا تبقى آئين، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر»^(٦).

هذا طرف يسير من أقوال القوم ومصنفاتهم في تلك الدعوى العريضة، والانتساب المغلوط، وأقوالهم في ذلك مما يصعب حصره ويطول ذكره^(٧).

(١) انظر: مطلب (قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام) من هذه الرسالة.

(٢) وهو أبو الثناء اللامشي الحنفي الماتريدي كما في: التمهيد لقواعد التوحيد (٧٠).

(٣) التفسير الكبير (١٨٥/٢٠).

(٤) بل في هدمه وتقويض أركانه، وتليسه بعقائد الفلاسفة والجهمية الضلال.

(٥) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٩٢).

(٦) شرح المواقف للجرجاني (٨٨/١).

(٧) انظر: أصول الدين للغزنوي الماتريدي (١٩٥)، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة

والجماعة للجويني (٨٥)، التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني الأشعري (١٥٣)

- (١٩٥)، أصول الدين للبيزدي الماتريدي (١٤، ١٥، ٢٢، ٢٣...) وفي =

وكما سبق، فإن أبرز من ادعى هذا اللقب من فرق المبتدعة هم الأشاعرة والماتريدية، وأما المعتزلة فلا نجد لهم مثل هذا الادعاء، تشهد بذلك كتبهم وأقوالهم، إلا أننا نرى القاضي عبد الجبار المعتزلي لم تساعده نفسه أن يمسك - كأسلافه - عن هذه الدعوى وذلك الانتحال، فقال في كلام له: «التمسك بالسنة والجماعة هم أصحابنا والحمد لله، دون هؤلاء المشنّعين»^(١)، وذكر أنه لو قال قائل لأحد المعتزلة: هل أنت من أهل السنة والجماعة؟ وكان البلد لم يغلب عليه من يسميهم (المشبهة) جاز له أن يقر له بذلك^(٢)!

والذي يظهر أن عبد الجبار لما رأى شرف هذا الاسم، وشرف أهله - خصوصاً بعد أن نصر الله أهل السنة وقمع المعتزلة على يد الإمام أحمد - رأى نفسه مضطراً إلى إطلاق هذه الدعوى توشية لباطله وتحسيناً، وترويجاً لمذهبه الذي كسد سوقه، بخلاف المتقدمين من أصحابه فربما لم يروا انتصار السنة وظهورها كما رآه الهمداني وشرق به، فأنفت نفوسهم حتى عن الانتساب للسنة ولو كذباً، وربما كانت تلك الدعوى بقية بقيت في الهمداني من مذهب الأشاعرة^(٣)، وعلى كل حال فإن الدعوى نشاز لا تكاد ترى عند

= غالب فصول الكتاب يصدرها ب (قال أهل السنة والجماعة) يعني الماتريدية المبتدعة، وتبصرة الأدلة للنسفي الماتريدي (٣/١، ٣٩، ١٦٤، ٢٤١، ٣٢٤)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٥، ٦٧، ٦٨، ٧٤)، تبين كذب المفتري لابن عساكر (٣٣٢)، التفسير الكبير للرازي (٣٨/٩، ٩٧) (١٠/٦٦) (٢٣/١٥٨)، معالم أصول الدين له (٦٨، ٩١، ١٠٤)، شرح المقاصد (١/٢٤٠) (٢/٨٦)، شرح المواقف (١/٨٨)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/٣٤٧) (٩/٣٥).

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار (١٨٦).

(٢) المرجع السابق (١٨٧).

(٣) حيث ذكر المترجمون له أنه كان أشعرياً ثم انتقل إلى الاعتزال، انظر: طبقات المعتزلة للحاكم الجشمي - المسمى (شرح العيون) (٣٦٦)، المنية والأمل لابن المرتضى (١٩٤).

أحد من أصحابه ممن قبله أو بعده، ولذا سيكون الكلام في قلب لقب (أهل السنة والجماعة) متوجها لفرقتي الأشاعرة والماتريدية، وقبل ذلك لا بد من الإشارة العابرة لمعنى هذا اللقب وإطلاقه.

● المسألة الثانية: معنى لقب (أهل السنة والجماعة).

(السُّنَّة) في اللغة: من سَنَّ يَسُنُّ وَيَسُنُّ سَنًّا، وسَنَّ الأمر: بيَّنه، فهو سَانٌّ، والأمر مسنون.

وللسُّنَّة في اللغة عدة معانٍ، ومنها:

١- الطريقة المسلوكة، محمودة كانت أو مذمومة.

٢- السيرة، حسنة كانت أو قبيحة.

٣- العادة والطبيعة^(١).

يقال: فلان من أهل السُّنَّة؛ أي: من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة، وهي مأخوذة من السَّنن وهو الطريق^(٢).

وأما في الاصطلاح، فقد أطلق لفظ السنة على عدة معانٍ أيضاً، عامَّةً وخاصَّةً بالعقيدة، وقد كشف عن معناها الحافظ ابن رجب رحمته الله بقوله: «السنة: طريقة النبي صلى الله عليه وسلم التي كان هو وأصحابه عليها، السالمة من الشبهات والشهوات...»

ثم صار في عرف كثير من العلماء المتأخرين من أهل الحديث وغيرهم:

السنة: عبارة عمَّا سَلِمَ من الشبهات في الاعتقادات، خاصة في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك في مسائل القدر

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/٦٠ - ٦١)، تهذيب اللغة (١٢/٢٠٩ - ٢١٥)، لسان العرب (١٣/٢٢٠ - ٢٢٨).

(٢) لسان العرب (١٣/٢٢٦).

وفضائل الصحابة، وصنفوا في هذا العلم باسم السنة؛ وإنما خصوا هذا العلم باسم السنة لأن خطره عظيم، والمخالف فيه على شفا هلكة^(١).

وأما (الجماعة) فهي في اللغة مأخوذة من الجمع، وهو أصل يدل على تضام الشيء^(٢).

والجماعة: هي عدد كل شيء وكثرته، ويطلق على جماعة الناس أو غيرهم^(٣).

وأما في الشرع فقد ورد لفظ الجماعة في عدة أحاديث، ومنها:

١ - حديث حذيفة رضي الله عنه أنه قال: «كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر؛ مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهليّة وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: نعم. فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم، وفيه دخن. قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يستنون بغير سنتي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتُنكر. فقلت هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم، دُعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها. فقلت: يا رسول الله، صفهم لنا. قال: نعم، قوم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا. قلت: يا رسول الله فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام. قال: فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعص على أصل شجرة، حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»^(٤).

(١) كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة - ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب (٣١٩/١ - ٣٢٠).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٤٧٩/١).

(٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٢٥٦/١)، تاج العروس (٤٥١/٢٠).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (١٤٧٥/٣) ح (١٨٤٧).

٢- وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية»^(١).

٣- وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: خطبنا عمر رضي الله عنه بالجابية فقال: يا أيها الناس إني فُمتُ فيكم كمقام رسول الله ﷺ فينا، فقال: «... عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوة الجنة فيلزم الجماعة..»^(٢).

٤- وفي حديث الافتراق قال ﷺ: «.. وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة»^(٣).

وقد تعددت أقوال أهل العلم في تعريف الجماعة، ومما قالوه في حدّها:

١- أن الجماعة هم الصحابة دون من بعدهم، فإنهم الذين أقاموا عماد الدين، وهم لا يجتمعون على ضلالة، بخلاف من بعدهم^(٤).

(١) أخرجه البخاري (٢٥٨٨/٦)، ح (٦٦٤٦)، ومسلم (١٤٧٧/٣) ح (١٨٤٩).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٣٨٨/٥)، ح (٩٢٢٥)، والترمذي (٤٦٥/٤) ح (٢١٦٥)، وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه، والحاكم في مستدركه (١/١٩٧) ح (٣٨٧) وقال: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٤٢/١ - ٤٣)، وصححه الألباني في تحقيقه له.

(٣) أخرجه ابن ماجه (١٣٢٢/٢) ح (٣٩٩٣)، والحاكم في المستدرک (٢١٨/١) ح (٤٤٣)، وفي مصباح الزجاجة: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات» (٤/١٨٠)، وصححه الألباني، كما في ظلال الجنة (٣٢/١ - ٣٣).

(٤) روي هذا القول عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٩٤/١) ر (١٣٤) الاعتصام للشاطبي (٢/٢٦٢ - ٢٦٣)، فتح الباري (٣٧/١٣).

- ٢- أن الجماعة هم أهل العلم المجتهدون، وأهل الحديث^(١)؛ وذلك «لأن الله جعلهم حجة على الخلق، والناس تبع لهم في أمر الدين»^(٢).
- قال الإمام الشاطبي رحمته الله: «فعلى هذا القول: لا مدخل في السؤال لمن ليس بعالم مجتهد... ولا يدخل أيضاً أحد من المبتدعين؛ لأن العالم أولاً لا يتتبع، وإنما يتتبع من ادّعى لنفسه العلم، وليس كذلك؛ ولأن البدعة قد أخرجته عن نمط من يعتد بأقواله»^(٣).
- ٣- أن الجماعة هم السواد الأعظم^(٤).

والمراد بذلك «أن السواد الأعظم هم الناجون من الفرق، فما كانوا عليه من أمر دينهم فهو الحق، ومن خالفهم مات ميتة جاهلية، سواء خالفهم في شيء من الشريعة، أو في إمامهم وسلطانهم، فهو مخالف للحق»^(٥).

- ٤- أن الجماعة هي جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر، فواجب على غيرهم من أهل الملل اتباعهم، وهذا القول راجع إلى القول الثاني^(٦).

قال شيخ الإسلام رحمته الله في كلامه عن أهل السنة: «وسموا أهل الجماعة؛ لأن الجماعة هي الاجتماع، وضدها الفرقة، وإن كان لفظ

(١) ممن قال بذلك من الأئمة: عبد الله بن المبارك، وإسحاق بن راهوية، وأحمد بن حنبل، والبخاري انظر: صحيح البخاري (٦/٦٢٧٥)، شرف أصحاب الحديث (٢٥)، الاعتصام (٢/٢٦١).

(٢) فتح الباري (١٣/٣٧).

(٣) الاعتصام (٢/٢٦٢).

(٤) روي عن أبي مسعود الأنصاري، وابن مسعود رضي الله عنهما، انظر: الاعتصام (٢/٢٦١).

(٥) الاعتصام (٢/٢٦٠).

(٦) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/٢٦٣ - ٢٦٤).

الجماعة قد صار اسماً لنفس القوم المجتمعين، (والإجماع) هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين»^(١).

٥- أن الجماعة هي جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير منهم، فإن الواجب هو لزومه وعدم مفارقتة والخروج عليه^(٢).

وهذه الأقوال ليس بينها تضاد، بل هي أقوال مؤتلفة متفقة في بيان معنى الجماعة التي جاء الأمر بلزومها، فالجماعة هم القوم الذين اجتمعوا على الحق، وهم أهل العلم والحديث والسنة الذين اجتمعوا على سنة النبي ﷺ في العقائد والأعمال، وفي مقدمهم الصحابة رضوان الله عليهم، ومن وافقهم من عامة الناس فهم تبع لهم، وهم الذين اجتمعوا على الإمام الذي ولي أمر المسلمين، ولم يفارقه أو يخرجوا عليه.

وقد قال الإمام أبو شامة المقدسي رحمته الله مبيناً المراد بالجماعة الأمور بلزومها: «وحيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد به لزوم الحق واتباعه، وإن كان المتمسك بالحق قليلاً، والمخالف كثيراً؛ لأن الحق الذي كانت عليه الجماعة الأولى من النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، ولا تنظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم»^(٣).

هذا حاصل القول في معنى (الجماعة).

وأما لقب (أهل السنة والجماعة) فقد بين شيخ الإسلام رحمته الله المراد به بقوله: «أهل السنة والجماعة، هم سلف الأمة وأئمتها، ومن تبعهم بإحسان»^(٤).

(١) الواسطية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/١٥٧).

(٢) وممن اختار هذا القول: الإمام الطبري رحمته الله، انظر: الاعتصام (٢/٢٦٤)، فتح الباري (٣٧/١٣).

(٣) الباعث على إنكار البدع والحوادث (٢٢).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٤/٢٤١).

وقد جاء هذا اللقب الشريف عن ابن عباس رضي الله عنهما، حيث قال في تفسير قوله تعالى ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦]: (تبيض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة)^(١).

ثم اشتهر من بعده عند كافة علماء السلف، حتى صار استعماله كالإجماع عندهم، يميزون به أهل الحق عن أهل الابتداع، فتراهم يصدّرون به عقائدهم، ويعنونون به كتبهم^(٢)، وكفى بذلك الإجماع بياناً ودلالة على شرف هذا الاسم، فضلاً عن مشروعيته.

ومما يشار إليه أن مصطلح (أهل السنة) صار له في العرف المتأخر إطلاقان:

١- إطلاق عام: وهو ما يقابل الشيعة، حيث يطلق لقب (أهل السنة) على الفرق المنتسبة للإسلام، والمفارقة للشيعة، والتي تثبت الخلافة للخلفاء الثلاثة، فيقال: المنتسبون للإسلام قسماً: أهل السنة، والشيعة.

وهذا المعنى يدخل فيه كل من سوى الشيعة من الطوائف غير الغالية، كالأشاعرة، والماتريدية، وقد سمي شيخ الإسلام هذا الإطلاق: (اصطلاح العامة)^(٣).

(١) تفسير القرطبي (٤/١٦٧)، تفسير البغوي (٢/٨٧)، تفسير الثعلبي (٣/١٢٤)، زاد المسير (١/٤٣٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١١٥، ٣٤١)، تفسير ابن كثير (٢/٩٢).

(٢) ككتب العقيدة التي عنوانت بـ (السنة)، كالسنة لابن أبي شيبة، وللإمام أحمد، ولابنه عبد الله، وللأثرم، ولحنبل بن إسحاق، ولأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، وللمزني، ولابن أبي عاصم، وللمروزي، وللخلال، وغيرهم، وكتاب: شرح السنة للبرهاري، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، وأصول السنة لابن زمين، وغيرها كثير.

(٣) منهاج السنة النبوية (٢/٢٢١).

٢- إطلاق خاص، وهو: ما يقابل المبتدعة وأهل الأهواء عموماً، و«يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى، ويقول: إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة»^(١).

وهذا الإطلاق هو الأصل، وهو الأكثر استعمالاً في كلام العلماء، وهو المرادف للقب: الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، والسلف الصالح، كما أنه هو المقصود بالأحاديث التي نهت عن الفرقة، وأمرت بلزوم الجماعة، وعلى هذا الإطلاق جرت كتب الجرح والتعديل، فإذا قالوا عن الرجل: (إنه صاحب سنة) أو (كان سنياً) أو (من أهل السنة) ونحوها، فالمراد أنه ليس من إحدى الطوائف البدعية، كالخوارج والمعتزلة والشيعية، وليس صاحب كلام وهوى^(٢).

وهذا المعنى (الخاص) لا يدخل فيه الأشاعرة والماتريدية، كما سيأتي بيانه في المسألة الآتية.

● المسألة الثالثة: لقب (أهل السنة والجماعة) على الأشاعرة والماتريدية.

وذلك من وجوه:

الوجه الأول: عدم تحقق ضابط أهل السنة فيهم، بل تحقق نقيضه.

قبل أن ندلل على كون الأشاعرة غير داخلين في مسمى أهل السنة والجماعة، فلا بد من بيان الضابط الذي تعتبر فيه الفرقة المعينة داخلة ضمن أهل السنة، أو غير داخلة.

(١) منهاج السنة النبوية (٢/٢٢١).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٢٢١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣٥٦).

فإن الأصل الذي دل على افتراق الأمة إلى: فرقة ناجية (أهل السنة) وإلى غيرها هو حديث الافتراق^(١).

وهو قوله ﷺ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»^(٢).

وفي رواية: «كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ».

وفي رواية: «كلها في النار إلا ملة واحدة. فقليل له: ما الواحدة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

ومن هنا نعلم أن الضابط الذي يعرف به أهل السنة عمن عداهم من الفرق: هو التزام مصدر التلقي في أبواب الاعتقاد، والذي هو: الكتاب والسنة والإجماع، كما دل عليه قوله في الحديث: «الجماعة»، وقوله: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، فمن فرط في هذه المصادر الثلاثة، أو زاد عليها العقل ونحوه فقد فارق مذهب أهل السنة.

قال شيخ الإسلام ﷺ في شرحه لحديث الافتراق: «وشعار هذه الفرق [يعني الخارجة عن أهل السنة] مفارقة الكتاب والسنة والإجماع، فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة»^(٣)، هذا هو الضابط في دخول الفرقة المعينة في لقب (أهل السنة والجماعة).

فيا ترى، ما موقف الأشاعرة من هذه الأصول الثلاثة في الاعتقاد

(١) وثمة أدلة أخرى على هذا الافتراق غير هذا الحديث، من الكتاب والسنة، وواقع الحال المعلوم بالاضطرار.

(٢) تقدم تخريجه قريباً في قلب لقب (الناطقة)، وهو عند الخمسة إلا النسائي، وصححه الترمذي وابن تيمية وغيرهما.

(٣) شرح حديث الافتراق ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/٣٤٦).

(الكتاب - السنة - الإجماع)؟

هل قالوا بها على التحقيق، أم لا؟ ثم هل اقتصروا عليها، واكتفوا بها، أم ابتدعوا غيرها؟

- إننا عند التأمل في كلام الأشاعرة والماتريديّة، يتبين لنا بجلاء أنهم لم يحققوا هذا الضابط لا طرداً ولا عكساً.

أ - فأما عدم تحقيقه طرداً، فإنهم قد فرطوا في هذه الأصول الثلاثة، وفي الاستدلال بها على مسائل الاعتقاد، تفريطاً يخرجها عن أن تكون مصادر للتلقي في العقيدة.

فأما الكتاب (القرآن الكريم): فهم - وإن زعموا الأخذ به - إلا أنهم قد سلطوا عليه ما يخرج عن كونه مصدراً للتلقي.

فما خالف اعتقادهم مما جاء في كتاب الله فإنهم قد سلطوا عليه: طاغوت التأويل^(١)، وطاغوت المجاز^(٢)، وطاغوت تقديم العقل على النقل، وأن النقل إذا عارض العقل قُدّم العقل عليه، وأما النقل (الكتاب والسنة) فإما أن يؤول على سبيل التبرع، أو يفوّض ويفرّغ من معناه، كما ذكر ذلك كبار أئمتهم، كالرازي، ومن قبله الغزالي، وتلميذه أبو بكر ابن العربي^(٣)،

(١) ومعناه المبتدع: (صرف اللفظ عن ظاهره الراجع إلى احتمال مرجوح لقريئة). فهو

بهذا المعنى تحريف للكلام عن مواضعه كما قرر ذلك شيخ الإسلام. انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦٧/٣) (٦٩/٤ - ٧٠) (٣٥٠، ٣٥٠/٥) (٢٨٤/١٣).

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلّة - ت: د. العلوي (٢/٦٩٠ وما بعدها)، والمجاز داخل في عموم تعريف التأويل السابق.

(٣) انظر: قانون التأويل للغزالي (١٠)، المتوسط في الاعتقاد لابن العربي المالكي

(١١)، أساس التقديس للرازي (١٧٢ - ١٧٣)، المطالب العالية (١/٣٣٧)، لباب

الأربعين (٣٦)، المحصل (١٤٢)، التفسير الكبير (٧/١٢٣).

وغيرهم كثير^(١).

- كما صرح غلاة متكلميهم بأن نصوص الكتاب والسنة ظنية الدلالة، ولا تفيد اليقين إلا إذا سلمت من عشرة عوارض، منها: الإضمار، والتخصيص، والنقل، والاشتراك، والمجاز... الخ، وسلمت بعد هذا من المعارض العقلي، بل قالوا: من احتمال المعارض العقلي.

والسلامة من هذه العوارض، بل من بعضها متعذر، ولذا قال الرازي بعد أن عدّد هذه العوارض: «فثبت أن التمسك بالأدلة النقلية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على الظني ظني، وذلك لا شك فيه، فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلا الظن»^(٢)، هكذا أطلقها الرازي، حكماً عاماً على ما قال الله عنه: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، والرازي يقول: إن الرد إلى الله (أي إلى كتابه) والرسول (أي سنته ﷺ) لن يفيدنا اليقين أبداً!! ولا يتحصّل منهما إلا الظن، والله المستعان على ما يصفون.

فأنت ترى كيف جعلوا قوانينهم العقلية الفلسفية هي الأصل في فهم الاعتقاد، وهي الحاكمة على كلام الله وكلام نبيه ﷺ، وأنهم لم يستفيدوا من القرآن اليقين قط، والعقائد لا تثبت إلا باليقين، فالنتيجة القطعية أنهم لم

(١) فقد صرح الجويني، والرازي، والبغدادي، والغزالي، والأمدي، والإيجي، وابن فورك، والسنوسي، وشراح الجوهرية، وسائر أئمتهم بتقديم العقل على النقل عند التعارض، وعلى هذا جرى المعاصرون منهم، وقد سبق تفصيل ذلك في مبحث (قلب الأدلة التي استدلت بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/١)، ورسالة: منهج الأشاعرة في العقيدة، للشيخ د. سفر الحوالي.

(٢) المحصول للرازي (٥٤٧/١)، وانظر: المرجع السابق (٥٤٧/١ - ٥٧٦)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣).

يستفيدوا من القرآن شيئاً في إثبات العقائد، فهل هؤلاء قد جعلوا القرآن مصدراً مستقلاً للاستدلال في الاعتقاد؟ كلا والله .

- وأما السنّة النبوية، فقد استعملوا فيها ما استعملوه في القرآن - وأكثر مما استعملوه في القرآن - من التحريف الذي سموه تأويلاً، ومن دعوى المجاز في الأحاديث، ومن جعل العقل حاكماً عليها، كما تراه واضحاً في تأويلاتهم للأحاديث، ككتاب (مختلف الحديث) لابن فورك الأشعري وغيره.

ومع ذلك فإنهم قد أضافوا للاحتجاج بالسنّة بدعة أخرى، ألا وهي: عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في مسائل الاعتقاد، وإنما يحتج بالمتواتر فقط^(١).

وإذا سألناهم عن المتواتر، فإنهم يعرفونه بتعريف يجعل عامة سنة المصطفى ﷺ من قسم الآحاد، ولا يدخل في تعريفهم للمتواتر إلا أحاديث معدودة على الأصابع^(٢).

وهنا نسأل مرة أخرى: من قال بهذا فهل جعل السنة مصدراً من مصادر التلقي في العقيدة؟

وأما الأصل الثالث: الإجماع، فإن الأشاعرة قد خالفوا إجماعات

(١) انظر: دلائل الإعجاز للباقلاني (٣٨٦)، تمهيد الأوائل له (٤٤٥)، التفسير الكبير للرازي (١٧/٢٥)، المحصول له (٢٨٥/١) (١٥٦/٢) (٢٣٠/٤)، أساس التقديس له (١٢٧ - ١٢٩)، الإحكام للآمدي (٤٧/٢ - ٥٥)، غاية المرام له (٣٤٩)، شرح المواقف (١٤٨/١، ١٥٠)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٣٧٧/١) (٣١٣/٢).
(٢) كما صرح بذلك الحافظ ابن الصلاح وغيره، انظر: مقدمة ابن الصلاح (٢٦٧)، الغاية في شرح الهداية للسخاوي (١٤٠)، فتح المغيث للسخاوي (٤٢/٣)، تدريب الراوي للسيوطي (١٧٨/٢).

السلف في غالب أبواب العقيدة، كنفهم للعلو الذاتي للرب، ولاستوائه على العرش حقيقة، ولكلامه بحرف وصوت، بل نفهم لعامة الصفات الفعلية، كالنزول والمجيء والإتيان، ونفي متأخريهم للصفات الذاتية الخبرية، كالوجه واليد والساق والأصابع.

كما خالفوا إجماع السلف في دخول العمل في مسمى الإيمان. وخالفوا إجماع السلف في مسائل القدر والتعليل، ومسائل أخرى كثيرة، لا يسع المجال لذكرها.

وهنا نسأل مرة ثالثة: هل من قال بهذا قد حقق القول بالإجماع؟ كلا.
 - وإذا علمت أن من الأشاعرة من صرح بأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة أصل من أصول الكفر - وبعضهم خففها، فقال: هو أصل الضلالة^(١)
 - فهل يسوغ بحال أن يُعدَّ هؤلاء من أهل السنة والجماعة؟!
 ب - وأما عدم تحقيق ضابط أهل السنة عكساً:

فإن الأشاعرة لم يُقَصِّروا في تحقيق هذه الأصول الثلاثة فحسب

(١) يقول السنوسي في شرح الكبرى (٨٢ - ٨٣): «وأما من زعم أن الطريق إلى معرفة الحق: الكتاب والسنة، ويحرم ما سواهما، فالرد عليه: أن حُجَّتَيْهِمَا لا تعرف إلا بالنظر العقلي، وأيضاً فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها كفر عند جماعة وابتدع».

ويقول: «أصول الكفر ستة...» ذكر خمسة ثم قال: «سادساً: التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية» انظر: شرح أم البراهين للسنوسي، مطبوع مع حاشية الدسوقي (٣٨٠ - ٣٨٣).

وهذا القول الشنيع وإن كان لم يصرح به بعضهم، إلا أنه لازم لهم، فالأشاعرة يقولون في الصفات التي نفوها (كالعلو الذاتي لله، ووصفه بالوجه واليدين، وغير ذلك): إن إنباتها على حقيقتها تشبيه وتجسيم، والتشبيه والتجسيم كفر، انظر: غاية المرام للأمدني (١٣٧ - ١٣٨).

(الكتاب والسنة والإجماع)، بل إنهم قد ابتدعوا أصولاً أخرى للتلقي في أبواب الاعتقاد، وجعلوها مقدمة على ما سواها.

وأشهر ما ابتدعوه في هذا الباب: تلك القوانين والأدلة الكلامية الفلسفية، المولدة من أصول الفلاسفة القدماء، ومن أقوال الجهمية والمعتزلة - كدليل الأعراض والحوادث والتركيب - هذه القوانين التي سموها زوراً وبهتاناً: دليل العقل، أو: القواطع العقلية، والتي أبطلوا بها نصوص الوحيين.

فبهذا الوجه يتبين بطلان انتسابهم لأهل السنة والاتباع، ويتحقق اندراجهم ضمن أهل الابتداع، وبه ينقلب لقب (أهل السنة) عليهم.

الوجه الثاني - وهو في مقابل الأول - : أن الأشاعرة قد تحقق فيهم ضابط الخروج من لقب (أهل السنة والجماعة).

وضابط خروج الفرقة المعينة من أهل السنة والجماعة: أن يتحقق فيها أحد أمرين:

١ - إما المخالفة في أصل من الأصول الكبار لأهل السنة.

٢ - أو: كثرة المخالفة في جزئيات.

يبين هذا الضابط قول الإمام الشاطبي رحمته الله: «المسألة الخامسة:

وذلك أن هذه الفرق إنما تصير فرقاً:

[١] بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكليات تقتضي عدداً من الجزئيات غير قليل، شأنها في الغالب أن لا تختص بمحل دون محل، ولا يباب دون باب.

واعتبر ذلك بمسألة التحسين العقلي، فإن المخالفة فيها أنشأت بين المخالفين خلافاً في فروع لا تنحصر، ما بين فروع عقائد، وفروع أعمال.

[٢] ويجري مجرى القاعدة الكلية: كثرة الجزئيات، فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة، كما تصير القاعدة الكلية معارضة أيضاً، وأما الجزئي فبخلاف ذلك، بل يُعدُّ وقوع ذلك من المبتدع له كالزَّلَّة والفلتة، وإن كانت زَلَّة العالم مما يهدم الدين^(١).

وإذا نظرنا إلى الأشاعرة وجدنا أن كلا الأمرين قد اجتمعا فيهم: فأما الأمر الأول - وهو المخالفة في أصل من الأصول الكبار، وقاعدة من قواعد الشريعة - فقد تحققت هذه المخالفة فيهم في أبواب عديدة.

فمن قواعد الدين الكلية التي خالفوا الحق فيها: الخلاف في مصدر التلقي، وقد سبق بيانه، وإنكار غالب صفات الله، وحتى ما أثبتوه منها أثبتوه على وجه بدعي، ومن أعظم ما أنكروه: علو الله الذاتي، وكونه فوق سماواته، وإنكار كونه يفعل بإرادته ومشيئته (نفي الصفات الفعلية) وغير ذلك، بل إن المثال الذي مثل به الشاطبي هو مما خالفوا فيه منهج أهل السنة، وذلك في مسألة (التحسين والتقيح).

وأما الأمر الثاني، وهو كثرة المخالفات - في الكليات والأصول فضلاً عن الجزئيات - فقد خالف الأشاعرة أهل السنة في غالب أبواب الاعتقاد، ففي توحيد الربوبية خالفوا في أول واجب على المكلف، وأنكروا فطرية المعرفة، وفي الألوهية قد خالفوا في مفهوم الإله، ومعنى لا إله إلا الله، وما ترتب على ذلك عندهم من انحرافات في توحيد العبادة، وفي توحيد

(١) الاعتصام للشاطبي (٢/٧١٢ - ٧١٣).

الأسماء غلطوا في مسائل، كزعمهم أن الاسم هو المسمى، وقولهم في ذلك يرجع إلى قول المعتزلة، وأما توحيد الصفات فخلافتهم فيه كبير، حيث أنكروا أكثر الصفات، وما أثبتوه منها لم يسلموا من مخالفة طريقة السلف في إثباته في المسائل والدلائل (كالكلام، ورؤية الله)، وأما في باب الإيمان، فإنهم مرجئة، يخرجون العمل والقول عن مسمى الإيمان، وأما في باب القدر فإنهم جبرية، حيث ابتدعوا نظرية الكسب التي ترجع إلى الجبر، كما أنهم نفاة للأسباب والحكمة، نفاة للتحسين والتقبيح العقليين، إلى غيرها من المسائل التي يطول حصرها، والتي تحقق خروجهم عن أهل السنة والجماعة.

الوجه الثالث: شهادة أئمة السنة بخروج الأشاعرة من أهل السنة.

وذلك على سبيل العموم والخصوص:

أ- أما على سبيل العموم، فهو بما نقل عن السلف من التحذير من علم الكلام، وذمه أشدّ الذم.

فإنه قد تواتر النقل عن أئمة السلف في ذمهم لعلم الكلام، وأهل الكلام، والأمر بهجرهم، وبيان أنهم مبتدعة مخالفون لأهل السنة.

فقد سئل الإمام أبو حنيفة: «ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»^(١).

وقال الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه: «الكلام في الدين كله أكرهه، ولم يزل

(١) أخرجه المقرئ في: أحاديث في ذم الكلام وأهله (٨٦)، والهروي في: ذم الكلام وأهله (٢٠٦/٥)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (١٧٢/٣) (٢٤٥/٥). ويلاحظ هنا أن الكلام في الأعراض والأجسام من أخص من قرره وبنى عليه عقائده فرقة الأشاعرة، فذم الإمام أبي حنيفة يتوجه إليهم وإن حدثوا بعده.

أهل بلدنا يكرهونه، القدر ورأي جهم...»^(١)، وقال: «من طلب الدين بالكلام تزندق»^(٢)، وقال بنحو ذلك القاضي أبو يوسف رحمته الله^(٣).

وقال الإمام الشافعي رحمته الله: «لأن يبتلي الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه - ما عدا الشرك - خير له من الكلام»^(٤).

وقال الإمام أحمد رحمته الله: «ماذا يحدث الناس من الكلام، هؤلاء أصحاب الكلام، من أحب الكلام لم يفلح»^(٥).

وقال ابن أبي حاتم: «وسمعت أبي وأبا زرعة يأمران بهجران أهل الزيغ والبدع... وينهيان عن مجالسة أهل الكلام، والنظر في كتب المتكلمين، ويقولان: لا يفلح صاحب كلام أبداً»^(٦).

فهذه بعض مقالات الأئمة الأربعة في ذم الكلام، وتبديع أصحابه، وكلام السلف في ذم المتكلمين - عموماً - وإخراجهم من السنة مشهور متواتر، حتى صار ذلك كالإجماع لهم، حتى خصَّ بعضهم مصنفات مستقلة في ذم الكلام وأهله^(٧).

(١) أخرجه اللالكائي في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/١٤٨).

(٢) أخرجه الهروي في ذم الكلام وأهله (٥/٧١).

(٣) أخرجه الهروي في ذم الكلام وأهله (٥/٢٠٢).

(٤) أخرجه اللالكائي في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/١٤٦).

(٥) أخرجه الخلال في السنة (١/١٩٦).

(٦) أخرجه اللالكائي في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/١٧٩).

(٧) انظر في ذم الكلام وأهله: السنة للخلال (١/١٩٦)، (٣/٥٥٢)، شرح أصول اعتقاد

أهل السنة والجماعة للالكائي (١/١١٤ وما بعدها)، الغنية عن الكلام وأهله للخطابي

(٣٨٨هـ)، جميع الكتاب، أحاديث في ذم الكلام وأهله، لأبي الفضل المقرئ

(٤٥٤هـ) جميع الكتاب، ذم الكلام وأهله للهروي، (جميع الكتاب، وخصوصاً ٤/

٢٢١ وما بعدها)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة لأصبهاني (١/١١٣ - ١١٧)،

الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/١٢٩ - ١٣٢)، =

وإذا تقرر هذا الذم قيل: إن الأشاعرة والماتريدية قد حازوا من هذا الذم أوفر القدر والنصيب، فإن كلامهم في العقائد مندرج في علم الكلام، وهم لا ينكرون ذلك، بل يفاخرون بتقريره، ويسمون كتبهم في العقائد بكتب الكلام^(١)، ويمدحون من نبغ من أصحابهم بأنه: (المتكلم)، بل يصرحون بأن تعلم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه هو من فروض الكفاية^(٢)! فكانوا - باعترافهم - من أهل الكلام، ولما كان أهل الكلام - باتفاق السلف - مبتدعين خارجين من أهل السنة، كان الأشاعرة والماتريدية كذلك ولا ريب.

ب - وأما على سبيل الخصوص، فإن كثيراً من السلف قد نُقِلَ عنهم ذم المذهب الأشعري بالنص، وذمُّ أصله، وهو مذهب الكلاية^(٣)، وحكموا ببدعية مذهبهم، وخروجه من مذهب أهل السنة.

- فمن ذلك: أن الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد كان من أشد الناس على ابن

= تلييس إبليس (١٠٢ - ١٠٤)، تحريم النظر في كتب الكلام للموفق ابن قدامة (جميع الكتاب)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢٤٤/٥ - ٢٤٧)، منهاج السنة النبوية (٢/٦١٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٦١/٥)، دره تعارض العقل والنقل (١/٢٣٢)، بيان تلييس الجهمية (١٣١/١ - ١٣٢) النبوات (٤٧ - ٤٨)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/٣٨٤، ٤٠٩)، صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام للسيوطي (جميع الكتاب)، قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل، للعلامة محمد صديق حسن خان (جميع الكتاب).

(١) مثل: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني الأشعري، وغاية المرام في علم الكلام، وأبكار الأفكار في علم الكلام كلاهما للآمدي الأشعري، وبحر الكلام لأبي المعين النسفي، وتهذيب المنطق والكلام للتفتازاني، وشرح المقاصد في علم الكلام له، ومرام الكلام للفريهاري.

(٢) انظر: أصول الدين للبيزدوي الماتريدي (١٥ - ١٦).

(٣) وقد سبق بيان أن المذهب الأشعري هو امتداد لمذهب ابن كلاب، حتى إن الجويني لما ذكر ابن كلاب قال: «... عبد الله ابن سعيد بن كلاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من أصحابنا... الإرشاد (١١٩)، وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي الماتريدي (١/٣١٠).

كلاب، وكان يُبَدِّعه، ويحذّر منه ومن أصحابه، ويأمر بهجرهم^(١).

- وقد قال أبو علي الثقفي^(٢) للإمام ابن خزيمة: «ما الذي أنكرت أيها الأستاذ من مذاهبنا حتى نرجع عنه؟».

قال: «ميلكم إلى مذهب الكلابية، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد الله بن سعيد بن كلاب، وعلى أصحابه، مثل الحارث وغيره»^(٣).

- وروى الإمام ابن عبد البر عن ابن خويز منداذ^(٤) أنه قال في كتاب الشهادات في تأويل قول مالك: «لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء» قال: «أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل مُتَكَلِّم فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعرياً كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبداً، ويُهَجَّر ويؤذَّب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها»^(٥).

- وقال الإمام أبو الحسن الكرجي الشافعي: «وكان الشيخ أبو حامد

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥٣٣/٥) (٦/١٧١ - ١٧٢) (٧/٤٣٣) (١٢/٩٥، ٣٦٨) (١٧/٥٦)، النبوات (٤٦).

(٢) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن الثقفي النيسابوري، الفقيه الواعظ أحد الأئمة، توفي سنة ٣٢٨هـ.

انظر: شذرات الذهب (٢/٣١٥)، العبر للذهبي (٢/٢٢٠).

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٤/٣٨٠).

(٤) هو ابن خويز منداذ المالكي: محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداذ المالكي، صاحب أبي بكر الأبهري، من كبار المالكية العراقيين، صنف كتاباً كبيراً في الخلاف، وآخر في أصول الفقه، وكان يجانب الكلام وينافر أهله، توفي سنة (٣٩٠هـ).

انظر: الوافي بالوفيات (٢/٣٩)، الديباج المذهب (١/٢٦٨).

(٥) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر - ت: زمرلي - مؤسسة الريان (٢/١٩٥).

الإسفرائيني شديد الإنكار على الباقلاني وأصحاب الكلام»، قال: «ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه، على ما سمعت من عدة من المشايخ والأئمة»^(١).

فهذه أقوال أئمة السلف وأهل السنة شاهدة على تبديع المذهب الأشعري، والبراءة منه، فكيف ينسب هذا المذهب إلى من حذر منه وتبرأ منه؟!^(٢).

فالحاصل أن الأشاعرة والماتريدية من أهل الإسلام ولا ريب، وأما مذهب أهل السنة والجماعة، فإنهم خارجون عنه، مفارقون له، فهم مندرجون في أهل البدعة والافتراق، ولقب أهل السنة والجماعة منقلب عليهم.

وهذا الحكم العام على مذهب الأشاعرة لا ينفي وجود أصحاب الفضل والمعرفة فيهم، بل إن منهم العلماء والعباد والمجاهدين، كما أن هذا الحكم لا يلزم منه استواء أفرادهم في ذلك الخروج، بل منهم من بُعد عن مذهب السلف، حتى قارب مذاهب أهل الفلسفة والاعتزال، ومنهم من هو دون ذلك، نسأل الله أن يهدي ضالهم، ويتجاوز عن ميتهم.



(١) التسعينية (٣/ ٨٧٩ - ٨٨٠)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٩٥ - ٩٧).

(٢) انظر: منهج الأشاعرة في العقيدة، للشيخ د.سفر الحوالي.

المبحث السادس

قلب تَسَمَّى الفلاسفة بـ (الحكماء).

● المسألة الأولى: تسمي الفلاسفة بـ (الحكماء).

لقب (الحكماء) و(أصحاب الحكمة) ونحوهما هما من الألقاب التي اشتهرت منذ القدم عن الفلاسفة، حيث درج الفلاسفة على تسمية علومهم بالحكمة، وتسمية من شُغِلَ بالفلسفة (حكيماً)، حتى صار اسم (الحكمة) - عندهم - علماً لذلك الفن، شأنه في ذلك شأن اسم (الفلسفة) نفسه.

بل إن الترجمة الحرفية لنفس كلمة (الفلسفة) تتضمن معنى الحكمة، فإن (الفلسفة) مشتقة من كلمة يونانية، وهي (فيلاسوفيا)، وهي كلمة مركبة من لفظين: (فيلو) (Philo) أو: (فيل)، وهي بمعنى: مُحِبٌّ، و (سوفيا) (Sophia) وهي بمعنى: (الحكمة)، فيكون معنى الفلسفة: محبة الحكمة، ومعنى الفيلسوف: محبُّ الحكمة^(١).

بل زد على هذا معلومةً من أحد كبارهم، وهي أن اسمي (الحكمة) و(الحكماء) سابقان على اسمي (الفلسفة) و(الفلاسفة)، حيث قال أفلاطون: «كان العلماء القدماء يُسمَّون: (الحكماء) إلى زمن فيثاغورس، فإنه دفع أن يُسمَّى بهذا الاسم... وسمَّى نفسه: (فيلسوفاً)، فكان أوَّل من سُمِّي بهذا

(١) انظر: (الحدود والرسوم) للفيلسوف الكندي ضمن مجموع: (المصطلح الفلسفي عند العرب) للأعسم (١٩٧)، (الحدود الفلسفية) للفيلسوف الخوارزمي، ضمن نفس المجموع (٢٠٦)، الملل والنحل للشهرستاني (٥٨/٢)، مقدمة ابن خلدون (٥١٤)، تاريخ ابن الوردي (٧٢/١)، صبح الأعشى (٩٢/٦)، القاموس المحيط (١٠٦٢)، دستور العلماء (٣٢/٣)، وانظر كذلك: الصفدية لشيخ الإسلام (٣٢٣/٢)، بيان تليس الجهمية (٣٢٢/١) (٥٤/٢)، منهاج السنة النبوية (٣٥٩/١).

الاسم، ومعنى (الفيلسوف): محبُّ الحكمة، المؤثر لها؛ لأن الفلسفة: إثار الحكمة^(١).

والمقصود أن شهرة هذا اللقب عنهم - أعني لقب (الحكماء) - تغني عن تتبع آحاد أقوالهم في انتحاله، فلا يكاد يخلو مبحث من مباحثهم من ذكره أو ذكر بعض اشتقاقاته، حتى عنونوا بها كثيراً من كتبهم ورسائلهم، وتواريخهم وتراجمهم^(٢).

على أن هذا الاسم قد أخذ بالتراجع والتقهر تدريجياً مع الزمن، حتى لم يعد يستعمل في الأزمنة المتأخرة - من بعد القرن السابع عشر الميلادي - إلا في مجرى الكلام على الفلاسفة القدماء، فلا تكاد ترى في متأخري الفلاسفة ومعاصريهم من يتسمى بالحكيم، أو يسمي فلسفته بذلك^(٣)، بخلاف اسم (الفلسفة) و (الفيلسوف)، فما يزال حياً حتى الآن.

● المسألة الثانية: معنى (الحكمة)، ومفهوم (الحكيم) عند الفلاسفة.

إذا فتننا في كتب الفلاسفة عن معنى الحكمة ومفهوم الحكيم، وجدنا أنه من أكثر الألفاظ اضطراباً وعموماً.

(١) رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام لبديوي (٣٢٨)، وانظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٤)، المعجم الفلسفي للحفني (٢٤٠).

(٢) ومن ذلك: (تاريخ الحكماء) للشهرزوري، و(صوان الحكمة) لأبي سليمان السجستاني، و(الجمع بين رأي الحكيمين) للفارابي، و(الحكمة المتعالية) للصدر الشيرازي، و(حكمة العين) لأبي الحسن الكاتبي القزويني، و(طبقات الأطباء والحكماء) لابن جُلُجُل، و(عيون الحكمة) لابن سينا و(فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال) لابن رشد الحفيد، و(المعتبر في الحكمة) لأبي البركات البغدادي، و(الجديد في الحكمة) لابن كمونة، وغيرها.

(٣) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٣ - ١٢٣٥).

أ - فالحكمة عند قدماء اليونان تطلق على المعرفة الخاصة بالآلهة، وهي معرفة مطلقة وأبدية ولا متناهية، وبنحو ذلك قال الفارابي^(١).

ب - ومنهم من عمّم هذا المفهوم، وجعلها بمعنى العلم عموماً، فعرفّ الحكمة بأنها: علمٌ يبحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية^(٢).

يقول ابن سينا: «الحكمة: صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية»^(٣).

وبنحو ذلك اضطربت أقوالهم في بيان مفهوم (الحكيم):

أ - فالقدماء منهم يفسّرون الحكيم: بالعالم، الماهر، الواثق من حكمه، الذي يعلم ما هو عليه، وما ينبغي القيام به.

فهم يجعلون الحكيم بمعنى (الإنسان الكامل)، ويضفي بعضهم - وخصوصاً الرواقيين منهم^(٤) - على الحكيم من أوصاف الكمال والرقي ما

(١) انظر: تحصيل السعادة للفارابي (٨٦ - ٨٩)، المعجم الفلسفي - مراد وهبة (٢٩٩).

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني (١٢٣)، (الحدود والرسوم) للفيلسوف الكندي ضمن مجموع: (المصطلح الفلسفي عند العرب) للأعسم (٢٠١).

(٣) رسالة في أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل في الحكمة طبيعيات لابن سينا (٨٣).

(٤) الرواقيون نسبة للرواقية، وهي: مدرسة فلسفية يونانية أنشأها زينون في رواق بوليجنوتس بأثينا في القرن الثالث قبل الميلاد، وسمى أصحابه بالرواقيين، والرواقية فلسفة أخلاقية وفدت على أثينا مع الأجانب من غير اليونانيين، والحكيم الرواقي هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي، أو بالقدر. انظر: المعجم الفلسفي للحفني (١٣٥)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٣٥٢).

يجعلهم بأنفسهم يشكّون: هل وجد في يومٍ ما إنسان حكيم، وهل بلغ إنسانٌ ما تلك الصفات المفروضة؟!

فالحكيم عندهم: هو «الحَكَم الوحيد، القائد الوحيد، الخطيب الوحيد، الإسكافيّ الوحيد... إلخ، وهو أيضاً السعيد الوحيد، الفاضل، الحر، الغني، الجميل! وللسبب عينه، يكون هذا الإنسان الأعلى فوق القواعد العامّة، فهو القاضي، السيّد، قاضي الخير وقاضي الشر!...»^(١).

هذه صفات الحكيم ونعوته، وأما مجال تفكيره فإن «الحكيم يطرح على نفسه كل المسائل في آن، من علّة وطبيعة وغاية العالم، والإنسان، إلى حقيقة الله في السماء، والعناية الإلهية في هذا العالم، وتنظيم الحواضر، وأدب الحياة»^(٢).

ب - ومنهم من يفسر الحكيم بأنه الذي يُحَقِّق نمطاً أخلاقياً مثالياً:

- إما بكيفية مطلقة كاملة (كالحكيم الرواقي السالف الذكر).

- وإما بكيفية خاصّة - عند المُحدِّثين منهم - على درجةٍ معيّنة فقط، فهو «الإنسان الذي يسود نفسه، والذي يتأمل ويتروّى، وهو بموجب هذا التأمل ذلك الذي ينفصل عما يغوي معظم الناس»^(٣).

ولهم في ذلك ألفاظ أخرى، غالبها ترجع إلى إضافة بعض أوصاف الكمال للإنسان الحكيم، كالذكاء والحصافة والاعتدال وعدم رهبة الموت ونحو ذلك^(٤).

(١) موسوعة لالاند الفلسفية (٣/١٢٣٣)، وانظر: المرجع السابق (٣/١٢٣٢ - ١٢٣٣).

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية (٣/١٢٣٤) - وانظر كذلك: (الحدود والرسوم) للفيلسوف

الكندي ضمن مجموع: (المصطلح الفلسفي عند العرب) للأعسم (١٩٧ - ١٩٨).

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية (٣/١٢٣٣).

(٤) انظر: المرجع السابق، و: المعجم الفلسفي - لمراد وهبة (٣٠١).

فما سبق يتبين لنا اضطراب هذا اللفظ عندهم، وعدم تحديده - مع أنهم هم المنظرون الأوائل لنظرية الحد الجامع المانع كما في منطقتهم - فكل ما ذُكر من أوصاف الحكيم هي أوصاف نسبية، غير ثابتة المعايير، ولا جامعة الأفراد، فهل تراهم يسمون كل ذكي معتدل فيلسوفاً؟! أم تراهم يجعلون كل من لا يخشى الموت كذلك؟! بل إنها لمعايير متناقضة، ترى أحدهم يناقض نفسه في نفس كلامه، فكيف بمناقضته غيره^(١)، وهذا يُدكّرنا بقول الإمام ابن القيم رحمته: «وأما الفلاسفة، فلا يجمعهم جامع، فتَلَاعَبَ بالنبوات، ولا تقف مع حدودها، وقل بعقلك ما شئت، وقد صرت فيلسوفاً حكيماً»^(٢).

● المسألة الثالثة: بياض معنى (الحكمة) في اللغة والشرع.

الحكمة في اللغة.

الحكمة في اللغة مأخوذة من الحكم، وهو بمعنى المنع. قال ابن فارس: «(حكم) الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع. وأول ذلك الحُكْم، وهو المنع من الظلم. وسميت (حكمة الدابة) لأنها تمنعها...
والحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل»^(٣).

(١) كما تقدم من قولهم عن الحكيم: إنه قاضي الخير وقاضي الشرا، وكما ذكر بعضهم من إعطاء الحكيم حق الخروج على القواعد العامة والتصرف بتصرفات من الممكن أن تدان، وأن يفعل المنكرات، ويتحجر، بينما يرى بعضهم أن الحكيم هو الشديد التقيد بالقواعد المتداولة، كما في موسوعة لالاند الفلسفية (٣/١٢٣٣).

(٢) الصواعق المرسله (٣/٨٣٩).

(٣) معجم مقاييس اللغة (٢/٩١)، وانظر: تهذيب اللغة (٤/٦٩ - ٧٢)، لسان العرب (١٢/١٤٥ - ١٤٥).

وتطلق الحكمة في اللغة على العدل، كما يطلق الحكيم، ويراد به المتقن للأمور، الذي قد أحكمته التجارب، والحكيم على هذا بمعنى (مُحَكِّم)، فهو (فَعِيل) بمعنى (مُفَعِّل)^(١).

الحكمة في الشرع.

لقد جاءت الحكمة ومشتقاتها في القرآن في مواضع عديدة.

فتارة تضاف الحكمة إلى الله، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ١٠]، وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦].

فالحكيم اسم من أسماء الله، والحكمة صفة من صفاته تعالى.

كما وصف الله كتابه بالحكيم فقال: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١].

وأما ما سوى ذلك، فإن الحكمة في الشرع تأتي على ضربين: مفردة، ومقرونة بالكتاب^(٢).

١ - فأما الحكمة المفردة، فمن مثل قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

وقد تعددت أقوال العلماء - من الصحابة والتابعين - في بيان معنى الحكمة في هذه الآية.

فعن ابن عباس رضي الله عنهما: (هي المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره)، وبنحوه قال قتادة ومجاهد والنخعي^(٣)

(١) لسان العرب (١٤٣/١٢).

(٢) انظر: مدارج السالكين (٤٧٨/٢).

(٣) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، أبو عمران الإمام الحافظ، فقيه العراق، كان مفتي أهل الكوفة هو والشعبي في زمانهما، قال الإمام أحمد: =

وزيد بن أسلم.

وقال مجاهد: «الإصابة في القول والفعل»، وقال ابن زيد: «العقل في الدين».

وقال الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه: «الحكمة: المعرفة بدين الله والفقهاء فيه، والاتباع له».

وقال: «التفكير في أمر الله والاتباع له»، وقال: «طاعة الله والفقهاء في الدين والعمل به»^(١).

وقال ابن قتيبة رضي الله عنه: «الحكمة عند العرب: العلم، والعمل»^(٢).

وقال أيضاً: «الحكمة: هي القول الصواب»^(٣)، فتناول القول السديد والعمل المستقيم الصالح.

«وأحسن ما قيل في الحكمة قول مجاهد ومالك: (إنها معرفة الحق، والعمل به، والإصابة في القول والعمل)، وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن، والفقهاء في شرائع الإسلام، وحقائق الإيمان»^(٤).

وقد قال القرطبي بعد ذكره لبعض هذه الأقوال: «وهذه الأقوال كلها.. قريب بعضها من بعض؛ لأن الحكمة مصدر من الإحكام، وهو الإتقان في

= كان إبراهيم ذكياً، حافظاً، صاحب سنة، توفي سنة ٩٦هـ وقيل: ٩٥هـ انظر: سير أعلام النبلاء (٤/٥٢٠).

(١) انظر هذه الأقوال وغيرها في: تفسير الطبري (٥/٥٧٦ - ٥٧٩)، تفسير البغوي (١/٣٣٤)، تفسير القرطبي (٣/٣٣٠)، مدارج السالكين (٢/٤٧٨).

(٢) الرد على المنطقيين (٤٢٤)، الصفدية (٢/٣٢٥)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٢٩٨).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/٢٩٨).

(٤) مدارج السالكين (٢/٤٧٨).

قول أو فعل، فكل ما ذُكر فهو نوع من الحكمة التي هي الجنس، فكتاب الله حكمة، وسنة نبيه حكمة، وكل ما ذكر من التفصيل فهو حكمة، وأصل الحكمة: ما يمتنع به من السفه، فليل للعلم: حكمة؛ لأنه يمتنع به، وبه يعلم الامتناع من السفه، وهو كل فعل قبيح، وكذا القرآن والعقل والفهم^(١)، وينحوه قال الطبري^(٢).

٢ - وأما الحكمة المقرونة بالكتاب، فإنها بمعنى السُّنَّة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يَتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُمْ مِّنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

فقد قال غير واحد من العلماء، منهم: يحيى بن أبي كثير، وقاتدة، والشافعي، وغيرهم: الحكمة هي السنة^(٣).

وقال الطبري رحمته الله: «يعني بالحكمة: ما أوحى إلى رسول الله ﷺ من أحكام دين الله، ولم ينزل به قرآن، وذلك السنة»^(٤).
ويدل على هذا التفسير أمور:

١ - أن الله أمر أزواج نبيه ﷺ أن يذكرن ما يتلى في بيوتهن من الكتاب والحكمة، والكتاب: القرآن، وما سوى ذلك - مما كان الرسول يتلوه في بيوت أزواجه - هي أقواله وأحواله ﷺ التي كُنَّ يسمعونها ويرينها، وهذه هي السنة^(٥).

(١) تفسير القرطبي (٣/٣٣٠).

(٢) تفسير الطبري (٥/٥٧٩).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٠/٢٦٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/٦) (٣/٣٦٦) (٥/١٦٢ - ١٦٣)، الصفدية (١/٢٦٠)، مدارج السالكين (٢/٤٧٨).

(٤) تفسير الطبري (٢٠/٢٦٨).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/٦) (٣/٣٦٦) (٥/١٦٢ - ١٦٣).

- ٢- قوله ﷺ: «ألا وإنني أوتيت الكتاب ومثله معه»^(١).
- ٣- وقال حسان بن عطية^(٢) ﷺ: «كان جبريل ﷺ ينزل على النبي بالسنة كما ينزل بالقرآن، فيعلمه إياها كما يعلمه القرآن»^(٣).
- هذا حاصل القول في معنى الحكمة في اللغة والشرع.

● المسألة الرابعة: قلب لقب الحكماء على الفلاسفة.

إن قلب لقب الحكماء على الفلاسفة يكون - كسائر الألقاب - ببيان تحقق نقيض مفهومه على أحوالهم، والأصل في هذا اعتبار المفهوم الشرعي الصحيح لمفهوم هذا اللقب، إذ هو المفهوم المطابق للحقيقة في نفس الأمر في اعتقاد المسلمين، فلذلك درجتان:

الأولى: بيان مفهوم هذا الاسم واللقب (الحكمة) الصحيح، وقد تقدم.

والثانية: بيان تحقق نقيضه في حق المتسمين به، والمدعين له.

فالأول تخريج للمناطق، والثاني تحقيق له.

ولا يهم بعد ذلك إن كان المردود عليهم والمقلوب عليهم يسمون بهذا المفهوم ومصدر تلقيه أم لا، على أن من يسمون بالفلاسفة المسلمين لا بد

(١) أخرجه أبو داود (٢٠٠/٤) ح (٤٦٠٤)، وأحمد (١٣٠/٤) ح (١٧٢١٣)، والطبراني في الكبير (٢٨٣/٢٠) ح (٦٧٠)، وصححه الألباني كما في صحيح أبي داود (٤/٢٠٠)، وصحيح الجامع (٢٦٤٣).

(٢) هو الإمام الحجة أبو بكر المحاربي مولاهم الدمشقي، كان من ثقات التابعين، وهو من أهل بيروت، رمي بالقدر، فبرأه الأوزاعي وقال: «ما أدركت أحدا أشد اجتهاداً ولا أعمل من حسان بن عطية»، توفي حدود (١٣٠هـ).

انظر: تهذيب الكمال (٣٤/٦)، سير أعلام النبلاء (٤٦٦/٥)، لسان الميزان (٧/١٩٦).

(٣) أخرجه أبو داود في المراسيل (٣٦١)، والبيهقي، وصححه ابن حجر كما في الفتح (٢٩١/١٣).

وأن يقرأوا بهذه المصادر، وذلك المفهوم المتلقى منها، على أن هذا اللقب من الممكن قلبه حتى باعتبار بعض المعاني التي قرروها هم في معنى الحكمة.

وعلى هذا يقال: الحكمة التي تكلم عنها الفلاسفة - كحكمة سائر الأمم - هي على نوعين، علمية وعملية^(١)، وبهذا فإن لقب (الحكماء) يكون من وجهين:

الوجه الأول: انقلاب لقب (الحكماء) على الفلاسفة في العمليات.

فإن النظر في أقوال أهل الملل وعلومهم يبين أن علومهم النافعة أكثر وأكمل مما عند الصابئة الفلاسفة، وأنه قد حوى النافع من علوم الفلاسفة وزاد عليها.

ولهذا كان ما عند أصحاب الديانات المنسوخة من العلوم والحكمة - على الرغم من تحريفها - هو خيراً وأعظم مما عند أولئك الصابئة الفلاسفة، فكانوا أقرب إلى الحكمة منهم، وكان أهل الإسلام أولى الناس بوصف الحكمة، لسلامة مصادر التلقي عندهم، وثبوتها عن الله وعن خاتم رسله ﷺ، وسلامتها من التحريف والتبديل.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «إن من اعتبر حال أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى وحال غيرهم في العلوم النافعة والأعمال الصالحة تبين له أن حال أهل الملل أكمل بما لا يحصى، وإذا نظر ما عند غير أهل الملل من الحكمة العلمية والعملية - كحكمة الهند، واليونان، والعرب في الجاهلية، والفرس، وغيرهم - وَجَدَ ما عندهم بعض ما عند أهل الملل من الحكمة العلمية والعملية، فيمتنع أن يكون علماء اليونان والهند ونحوهم على

(١) انظر: الجواب الصحيح (١٣٨/٥)، الصنفية (٢٣٢/٢)، مدارج السالكين (٤٧٨/٢).

حق وهدى وعلماء المسلمين واليهود والنصارى على باطل وضلال، وكذلك يمتنع أن تكون الأمة لها علم نافع وعمل صالح وأهل الملل ليسوا كذلك، ففي الجملة لا يوجد في غير أهل الملل من علم نافع وعمل صالح من حكمة علمية وعملية إلا وذلك في أهل الملل أكمل، ولا يوجد في أهل الملل شرٌ إلا وهو في غيرهم أكثر^(١).

ولهذا يُقال: إن أولى ما اندرج في اسم العلم والحكمة هو العلم بالله تعالى، وإذا تأملنا ما عند الفلاسفة من تلك الحكمة وجدناهم من أشد الناس جهلاً بها ومفارقة لها، وذلك من عدة نواح:

الناحية الأولى: جهة مصدر الاستدلال، ومنبع المعرفة والتلقي، فإن العلم الإلهي من الغيب، والغيب لا يتلقى إلا من الوحي، إذ لا سبيل للذهن إلى إدراكه، وهؤلاء الفلاسفة لم يتلقوا علومهم من الوحي، وليسوا من أتباع الرسل، بل من أعدائهم، ولا ترى في كتب متقدميهم - من اليونان ونحوهم - وعامة متأخريهم نقلاً عن شيء من كتب الله، أو عن أحد من الأنبياء، بل غاية ما يستندون إليه في المطالب الإلهية أوهامٌ وظنون وتخريصات، وقياس للغائب على الشاهد، ولهذا كثر خلافهم فيه، فلا يكاد يلتقي اثنان من كبرائهم على مذهب واحد في تلك المقاصد، فكانوا أبعد ما يكون من الحكمة الحقيقية التي جاء بها الرسل.

الناحية الثانية: من جهة مقدار الكلام في العلم الإلهي، فإن كلام الفلاسفة فيه - وخصوصاً متقدميهم - قليل جداً، غالبه مبنيٌّ على سلوبٍ عامة، ولا يكاد يوجد شيء من الإثبات المفصل عندهم، وعامة ما اشتغلوا به هي العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ونحوها.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «والمتفلسفة يقولون: القرآن جاء بالطريق

(١) الجواب الصحيح (٥/١٣٧ - ١٣٨).

الخطابية، والمقدمات الإقناعية، التي تقنع الجمهور، ويقولون: إن المتكلمين جاؤوا بالطرق الجدلية، ويدَّعون أنهم هم أهل البرهان اليقيني، وهم أبعد عن البرهان في الإلهيات من المتكلمين، والمتكلمون أعلم منهم بالعلميات البرهانية في الإلهيات والكُلِّيَّات، ولكن للمتفلسفة في الطبيعيات خوض وتفصيل تميزوا به، بخلاف الإلهيات، فإنهم من أجهل الناس بها، وأبعدهم عن معرفة الحق فيها، وكلام أرسطو معلمهم فيها قليل كثير الخطأ، فهو لحم جمل غثٌ، على رأس جبل وعِرٍ، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقى (١) ...

والقرآن جاء بالبينات والهدى، بالآيات البينات، وهي الدلائل اليقينية، وقد قال الله تعالى لرسوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [التحل: ١٢٥]، والمتفلسفة يفسرون ذلك بطرقهم المنطقية في البرهان والخطابة والجدل، وهو ضلال من وجوه.. بل الحكمة هي: معرفة الحق والعمل به، فالقلوب التي لها فهم وقصد تدعى بالحكمة، فيبين لها الحق علماً وعملاً، فتقبله وتعمل به (٢).

الناحية الثالثة: من جهة الغلط في العلم الإلهي، فإن كلامهم فيه - على قلته - هو من أفسد الكلام، وأشدّه كفراً وتعطياً في العلوم الإلهية، كقولهم بقدم العالم (٣)، وإنكارهم لأسماء الله وصفاته، والقول بأنه واحد بسيط (٤)، وإنكار لعلم الله مطلقاً عند بعضهم، أو لعلمه بالجزئيات عند الآخرين (٥)،

(١) قوله: «لحم جمل..» مقتبس من حديث أم زرع، أخرجه البخاري (١٩٨٨/٥) ح (٤٨٩٣)، ومسلم (١٨٩٦/٤) ح (٢٤٤٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦٣/١٩ - ١٦٤).

(٣) راجع مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم).

(٤) راجع مبحث: (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم).

(٥) راجع مبحث: (قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلم).

هذا سوى كفرهم وضلالهم في النبوات والمعاد وغيرها من المسائل.

بل إن هؤلاء الفلاسفة الضلال هم الأصل الأول لكل بلاء نزل في الأمة في العلم بالله وشرعه، فمنهم أخذَ الجهمية والمعتزلة دليل الأعراض وحلول الحوادث، والذي ترتبت عليه سائر مسائل النفي عند عامة الطوائف في الجانب الإلهي^(١)، ومنهم أخذَ دليل التركيب، والذي هو أصل آخر في الضلال في المطالب الإلهية^(٢)، وغيرهما من الأصول والمسائل.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «وهؤلاء فلاسفة اليونان الذين قد شهروا عند كثير من الناس باسم الحكمة... ليس عندهم من معرفة الله وملائكته وكتبه ورسوله ومن عبادته وحده لا شريك له شيء له قدر، والذي عندهم من العلوم الطبيعية والحسابية ليس مما ينفع بعد الموت، إلا أن يستعان به على ما ينفع بعد الموت، والذي عندهم من العلم الإلهي قليل جداً، مع ما فيه من الخطأ الكثير، وكل ما عندهم من علم نافع وعمل صالح فهو جزء مما جاءت به الأنبياء عليهم السلام، فيمتنع أن يكون هؤلاء المُسمَّون بالحكماء وأتباعهم على حق في الاعتقاد، وصدق في الأقوال وخير في الأعمال كما هو غاية مطلوبهم، والأنبياء وأتباعهم ليسوا كذلك»^(٣).

(١) سبق بيان ذلك في مبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث)، وانظر: القانون لأفلاطون (٤٢١ - ٤٢٥)، الفيزياء لأرسطو (٣٢٦، ٣٣٤ - ٣٤٤)، والكتاب الثاني عشر من (الميتافيزيقيا) لأرسطو (٦٠٠)، بواسطة رسالة: مقالات الجهم بن صفوان (٣٢١/١ - ٣٢٢)، وانظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٧٦ - ٢٧٧)، رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، لمؤلف مجهول، ضمن المجموع السابق (٣٠٦).

(٢) سبق بيان ذلك في مبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم)، وانظر: الملل والنحل للشهرستاني (٥٠)، مقالات الإسلاميين (٤٨٥)، درء تعارض العقل والنقل (٣٠١/١) (٢٣٢/٤) (١٤٢/٧).

(٣) الجواب الصحيح (١٣٨/٥ - ١٣٩).

بل حاصل كلام الفلاسفة في الإله أن يجعلوه معدوماً، فإن الفلسفة الأولى والعلم الأعلى عندهم - وهو العلم الإلهي - هو العلم بما تجرد عن المادة في الذهن وفي الخارج، وهذا لا يتضمن العلم بموجود في الخارج، بل هو علمٌ بمقدّرات ذهنيّة، مطلقة كليّة، أو مشروطة بسلب جميع الأمور الوجودية، «وهذا كله علم بأمر كليّة مطلقة، لا وجود لها إلا في الذهن، فليس هو علماً بنفس أعيان الحقائق الموجودة في الخارج، وليس في شيء من هذا علم بالله ولا ملائكته ولا بأنبيائه، بل ولا بسماواته وأرضه»^(١).

وهم قد جعلوا واجب الوجود مجرداً عن أي قيد ثبوتي أو عدمي، وقد يجعلونه مُقيّداً بالأمور السلبية دون الثبوتية، وهذا أمر ممتنع الوجود في الخارج، بل لا يوجد إلا في الأذهان، فإنه يمتنع ثبوت موجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية، وأما في الخارج فهو معدوم، فألت أقوالهم إلى جعل الله معدوماً، وجعل الموجودات الحقيرة أجل منه وأشرف، لأن الموجود الحقيرة قد امتاز عن الله عندهم بالوجود، وهو أمر وجودي، ولم يمتاز عنه الله إلا بأمر عدمي، فيكون خيراً منه - تعالى الله عن قولهم.

والمقصود أن ما تكلموا به في الحكمة العلمية، وهي (الإلهيات) راجع إلى الجهل بالإله، وهو من أبعد ما يكون عن الحكمة العلمية الحقيقية التي جاء بها الأنبياء، فإن الأنبياء جاؤوا ببيان أسماء الله وصفاته المُعيّنة، وهؤلاء الفلاسفة علمهم راجع إلى كليات غير معينة، وكذلك ما جاء عن الأنبياء من العلم بالملائكة والعرش والكرسي والجنة والنار وغيرها، فإن الفلاسفة لا يعرفون شيئاً من ذلك بأقيستهم وعلومهم، فكان تقريرهم العلمي في الإلهيات وغيرها مناقضاً للحكمة الصحيحة التي جاءت من عند الله، فانقلب لقب

الحكماء عليهم؟! (١).

الناحية الرابعة: أن الحكمة - كما سبق - مشتقة من الحُكْم، وهو راجع إلى معنى المنع، فالحكمة تمنع صاحبها من الجهل، والفساد وأخلاق الأراذل (٢)، فالحكيم هو الذي يمنع نفسه وعقله عن الخوض فيما لا نفع فيه، وفيما لا مجال له به، وكما أن ذلك مقول في العمليات والسلوك - بمنع النفس مما يشين ويقبح - فإنه مقول أيضاً في العقلية، فالحكيم من يحكم فكره وعقله عن الدخول في مهامه وقفار لا يجيد الخوض فيها، ولا سبيل له إلى معرفة الحق فيها بمفرده، ولا يطلق لعقله المجال للخوض في أي شيء - كما أنه لا يطلق لنفسه الخوض في رذائل الأخلاق والأقوال.

وبضده المجنون أو السفية، فكما أن السفية في العمليات هو الذي لا تردعه نفسه عن الخوض في رذائل الأخلاق وسفاسف الأقوال، والمجنون يقدم على أعمال فيها هلكته وتلف نفسه، فكذلك السفية والمختل في العمليات، فإنه لا يرتدع عن الزج بعقله في أي مجال عرض له.

وإذا نظرنا لحال الفلاسفة وأقوالهم وجدناهم أقرب ما يكون إلى حال السفه والجنون العلمي، فهم يصرحون بأن الفيلسوف «الحكيم يطرح على نفسه كل المسائل في آن، من علّة وطبيعة وغاية العالم، والإنسان، إلى حقيقة الله في السماء، والعناية الإلهية في هذا العالم، وتنظيم الحواضر، وأدب الحياة» (٣)، بل إن بعضهم قد أعطى للحكيم الحق في أن يسمح لنفسه

(١) انظر: الرد على المنطقيين (٣٢٥ - ٣٢٦، ٣٨٩، ٤٤٥).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٩١/٢)، تفسير القرطبي (٢٨٨/١)، المصباح المنير (١٤٥).

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية (١٢٣٤/٣) - وانظر كذلك: (الحدود والرسوم) للفيلسوف الكندي ضمن مجموع: (المصطلح الفلسفي عند العرب) للأعسم (١٩٧ - ١٩٨).

بفعل المنكر والانتحار^(١)، فضلاً عن اشتغل باتباع شهوات الغي في بطنه وفرجه، أو رياسته وماله، لعدم العلم واليقين الذي يطمئن إليه قلبه، وينشرح إليه صدره^(٢).

وكل ذلك مناقض لمعنى الحكمة، والذي يدخل فيه منع النفس عما يشين ويضر، فانقلب لقب الحكماء عليهم.

الوجه الثاني: انقلاب لقب (الحكماء) على الفلاسفة في العمليات.

والمراد بالحكمة العملية عند الفلاسفة إصلاح سياسة الخلق، والمنزل، والمدينة.

والفلاسفة قد أتوا في هذه الحكمة العملية بما فيه حق وباطل، ونحن «لا ننكر ما في قولهم من الحق»^(٣)، وإنما الذي ينكر عليهم أمور:

١- ما تضمنه كلامهم في هذه الحكمة من معانٍ باطلة، مناقضة للشرع والعقل السليم، وذلك «أن في أقوالهم أنواعاً من الفساد، فإن كمال الإنسان عندهم أن يصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، يتمثل فيه صورة الوجود على ما هو عليه»^(٤).

٢- زعمهم أن الشرائع إنما مقصودها هذه الحكمة الأخلاقية فحسب، «فحكمتهم غايتها تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها، وهذا من أقل ما جاء به الرسل ومن توابعه، والمقصود بالعبادات التي أمرت بها الرسل تكميل النفس بمحبة الله تعالى وتألها»^(٥).

(١) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٣/١٢٣٣).

(٢) انظر: دره التعارض (١/١٦٥).

(٣) الصفدية (٢/٢٣٢).

(٤) الصفدية (٢/٢٣٣)، وانظر: الرد على المنطقيين (٤٦٠ - ٤٦٢).

(٥) الرد على المنطقيين (٤٦٠).

فنحن «ننكر تصديقهم بكثير من الباطل، وتكذيبهم بكثير من الحق، ولا ريب أن فيما جاءت به الرسل إصلاح أخلاق الناس، وإصلاح منازلهم في عشرة الأهل والأزواج وغير ذلك، وإصلاح المدائن بالسياسة العادلة الشرعية، لكن هذا كله جزء من مقاصد الرسل»^(١).

٣- ومن أوجه غلطهم الدافع الذي من أجله قرروا تفاصيل هذه الحكمة؛ فإن «هؤلاء الفلاسفة إنما قالوا هذا لأن الله عندهم لا يجيب دعاء داع، ولا يحدث ثواباً لعباد مطيع، وليس للنفوس بعد المفارقة عندهم ثواب منفصل عنها، ولا عقاب منفصل عنها، ولا يقوم الناس من قبورهم عندهم، بل الدعاء عندهم هو تصرف النفس في هيولى العالم، والعمل الصالح ثوابه عندهم ما يحصل للنفوس من الهيئة الصالحة، والنعيم بعد الفراق عندهم هو نفس تنعمها بما يحصل لها من العلم»^(٢).

٤- ومن غلطهم كذلك توهمهم أن كمال النفس في مجرد المعرفة والعلم، وأن العبادات الشرعية تهذيب الأخلاق والرياضة حتى تستعد لذلك العلم، وهذا باطل، فإن لها قوة علمية وعملية، والمراد تحصيل الكمال للقوتين، فكمال النفس ليس في مجرد المعرفة، بل لا بد من العمل والمحبة والانقياد مع تلك المعرفة، فلو قُدِّر حصول المعرفة منها مع تخلف العمل والمحبة، وحصول الكراهية لكانت مذمومة معذبة، وهذا كحال كثير من الكفار، بل هي حال إبليس^(٣).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: «فنفس عبادة الله وحده ومحبته وتعظيمه هو من أعظم كمال النفس وسعادتها، لا أن سعادتها في مجرد العلم الخالي عن

(١) الصفدية (٢/٢٣٢).

(٢) الصفدية (٢/٢٣٣).

(٣) انظر: الصفدية (٢/٢٣٣ - ٢٣٤)، الرد على المنطقيين (٤٤٧).

حب وعبادة وتآله، وقولٌ هؤلاء من جنس قول جهم وأتباعه الذين يجعلون الإيمان مجرد علم النفس أو تصديقها، ولا يجعلون حبها وغير ذلك من أعمالها من الإيمان...

وهؤلاء المتفلسفة جمعوا الشر كله، فقول جهم بن صفوان الذي عظم السلف الإنكار عليه جزء من قولهم، بل المشركون الذين جعلوا مع الله أنداداً يحبونهم كحب الله خير من هؤلاء الفلاسفة، فإن أولئك أثبتوا محبة الله، فجعلوها من كمال الإنسان، لكن ضلوا حيث أحبوا مع الله غيره، فكانوا مشركين، وهؤلاء مُعْظَلُونَ، لم يثبتوا محبة له، لا خالصة له ولا مشتركة مع غيره، ولهذا لا يعبدونه بقلوبهم، إذ العبادات عندهم إنما مقصودها إعداد النفس لمجرد العلم الذي يزعمون أنه الغاية عندهم^(١).

فتبين بهذا أن حكمتهم العملية فيها من النقص والباطل - في المسائل والدوافع والغايات - أكثر بما لا حصر له مما فيها من الحق والكمال، فانتفاء مفهوم الحكمة في حقهم أولى من تحقُّقه.

«والمقصود أن ما عليه جميع الأمم من حكمة علمية وعملية إذا لم يكونوا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً فإن الله لا يمدحهم ولا يشني عليهم، وهؤلاء الفلاسفة - أرسطو وقومه - كانوا مشركين يعبدون الأوثان، ويبنون الهياكل للكواكب، فليست حكمتهم من الحكمة التي أثنى الله عليها وعلى أهلها»^(٢)، فانتفى مفهوم الحكمة فيهم، وانقلب لقب (الحكماء) عليهم.

فالحكماء على التحقيق هم رسل الله، ثم من تبعهم بإحسان، «فإن الله عليم حكيم، جمع العلم والكلام النافع طلباً وخبراً وإرادةً، وكذلك أنبيأؤه،

(١) الصفدية (٢/ ٢٣٤ - ٢٣٥)، وانظر: الرد على المنطقيين (٤٦٠ - ٤٦٢).

(٢) الرد على المنطقيين (٤٥٤).

ونبينا ﷺ سيد العلماء والحكماء»^(١).

وأما هؤلاء الذين «يزعمون أن لهم العقل والرأي والقياس العقلي والأمثال المضروبة، ويسمون أنفسهم الحكماء والفلاسفة، ويدعون الجدل والكلام والقوة والسلطان والمال، ويصفون أتباع المرسلين بأنهم سفهاء وأراذل وضلال، ويسخرون منهم.

قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [غافر: ٨٣].

وقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣]»^(٢).

وهذا بيان قرآني شريف بأن الذين رموا المؤمنين بالسفه هم الأولى بهذا اللقب والوصف، وأن أعداء المؤمنين هم السفهاء حقاً.



(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧١/٢٥).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٠/١٢ - ١١).

الخاتمة

وبعد، فالحمد لله أولاً وآخراً، باطناً وظاهراً، الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبأمره قامت الأرض والسموات، ويفضله تقرب الصالحون بالقربات، وأصلي وأسلم على أزكى البريات، محمد وعلى آله وصحبه الأثبات الثقات.

ومع نهاية هذا البحث، وقبل حطّ عصا الترحال، نقف مع أبرز ما توصل إليه الباحث من نتائج، وهي كثيرة جمّة، أختصرها بما يلي:

أولاً: أن القلب هو أحد قوادح الاستدلال وعوارضه، وهي كل ما يورده المعارض على كلام المستدل، وقد يطلق على قلب الدليل: المشاركة في الدليل، أو المعارضة التي فيها مناقضة.

ثانياً: أن الأقرب في تعريف القلب أنه: بيان المعارض (القلب) أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له.

والأقرب في ماهيته أنه معارضة عند تسليم المعارض لدليل المستدل، وقادح عند عدم التسليم.

ثالثاً: أن أبرز أقسام القلب قسمان:

أ/ أن يبين المعارض أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه، والغالب على هذا القسم أنه في قلب النصوص.

ب/ أن يسلم المعارض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر.

- ومن أقسامه التي لها أمثلة من الاعتقاد: قلب التسوية، وهو: أن

يكون في الأصل حكمان: أحدهما: منتفٍ عن الفرع باتفاق الخصمين، والثاني: مختلف فيه بينهما.

فإذا قام المستدل بإثبات ذلك الحكم المختلف فيه في الفرع بالقياس على ذلك الأصل، اعترض المعترض بوجود التسوية بين الحكمين في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل، ويلزم عليه عدم ثبوت الحكم الثاني فيه، ضرورة أنهما متفقان على انتفاء الحكم الأول عنه، وبذلك يبطل مذهب المستدل التزاماً.

رابعاً: أن الكتاب والسنة قد ورد فيها عدة أمثلة يصح إدراجها تحت عموم قلب الأدلة وقلب الألقاب.

خامساً: أن القلب يتداخل مع عدة نواقض أخرى، أبرزها: فساد الوضع، والنقض، والقول بالموجب، وعليه فقد درج جمع من العلماء على التوسع في إطلاق القلب على بعض الأمثلة المندرجة في هذه النواقض، ولا مشاحة في الاصطلاح.

سادساً: أن قلب الدليل على المبطل - من كافر ومبتدع - قد ثبت استخدامه عن أئمة الدين، بدأ من أبي المرسلين، نبي الله إبراهيم، عليه صلوات رب العالمين، ثم تبعه على ذلك سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان، وأكثر من استعمله فيما رأيت تنظيراً وتطبيقاً: شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله.

سابعاً: الخلاف الجاري في قبول القلب كقادح، وإن كان الراجح فيه القبول، وهو قول الجمهور - إلا أن هذا الخلاف مختص بنوع من أنواع القلب (الذي تكون العلة فيه دالة على قول المستدل من وجه، وعلى قول المعترض من وجه)، وأما النوع الآخر (وهو ما بيّن المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه)

فهذا لا خلاف في قبوله، وعامة القلب في باب العقائد داخل فيه.

ثامناً: أن عامة أدلة المخالفين، العقلية والنقلية، العامة والخاصة، متكلمهم ومتفلسفهم ومتصوفهم = فإنها تدلُّ على نقيض قولهم، وذلك فيما صح من أدلتهم - عقليها ونقليها - إذا أعطيت حقها من النظر، ومُيز ما تدل عليه مما لا تدلُّ عليه، وهذا الانقلاب المَطرِد آية من آيات الله الشاهدة بتصديق رسله، والمبينة لتوافق نصوص وحيه، وسلامة منهج أهل الحق، وتناقض واضطراب منهج أهل الباطل في المسائل والدلائل.

تاسعاً: لقد كان مذهب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود من المذاهب الكفرية الموروثة، والتي جنح إليها بعض من يدعي الانتساب لهذه الأمة من غلاة المتصوفة، والحلول والاتحاد بينهما تشابه كبير، ومؤداهما القول بأن الله حلٌّ أو اتَّحد ببعض خلقه أو بكلهم، ففيهما إقرار بأصل التعدد، وأما وحدة الوجود فيرى أصحابها أن الله هو عين خلقه، فلا تعدد إذًا، تعالى الله عما يقول الكافرون عُلوًّا كبيراً.

عاشراً: الحقُّ أنه لا فرق بين ماهية الشيء ووجوده وثبوته، وهما يأتیان على مرتبتين: ماهية ووجود وثبوت ذهني، وثبوت ووجود عينيَّ خارجي (أي خارج الذهن)، ومن هنا نعرف أن المعدوم قد يكون شيئاً ثابتاً موجوداً، لكن في الذهن، لا في الخارج.

حادي عشر: طرائق المتكلمين العقلية ترجع إلى ثلاث طرائق: طريقة الأعراض وحلول الحوادث، وطريقة التركيب، وطريقة الاختصاص، والأولى هي أبرزها وأشهرها، ثم الثانية، وقد انبنى على هذه الطرائق غالب بدعهم، من أدنى مراتب التعطيل إلى أعلاها المنتهي بجحود الخالق، وكلها طرائق بدعية مُحدثة باعتراف كثير منهم، بل قد ثبت نقلها عن قدماء الفلاسفة اليونان، كما أن خلافات المتكلمين في مقدمات هذه الأدلة هي مما يفوق

الحصر كثرة وتناقضاً، مما يعطي إشارة أولية إلى فسادها.

ثاني عشر: وإذا كان الاستدلال الباطل بالنقل أو العقل من طرق التلبيس عند المبتدعة، فإن من طرقهم في التلبيس أيضاً - على مرّ العصور - تلك الألفاظ المجملة التي اخترعوها وقصدوا بها لبس الحق بالباطل، وكنم الحق، كألفاظ: الحوادث، والأعراض، والأجسام، والغير، والجوهر، والافتقار، والتركيب، وتعدد القدماء، والجهة والحيز، ونحوها، فلا يصح الاغترار بزخرفها، ولا يصح إطلاقها نفيًا أو إثباتًا على الله - لبدعيته ولما دخل فيها من إجمال - بل يتوقف في لفظها، ويستفصل في معناها، فإن كان حقاً - بحسب دلالة الأدلة الصحيحة - أثبت المعنى، وإن كان باطلاً نفي.

ثالث عشر: ومما تبين للباحث أن مذهب متكلمة الصفاتية (كالأشاعرة والماتريدية) يرجع في كثير من المسائل إلى مذهب المعتزلة الغلاة، في المسائل والدلائل، كالقول في الأسماء الحسنى، وكلام الله، ورؤية الله، وأول واجب على المكلف، وغير ذلك، وأما الأدلة فغالب أدلتهم الكلية مشتركة، ويفترقون في تفصيلاتها، كدليل الأعراض والتركيب.

رابع عشر: الصحيح في مسألة الاسم والمسمى أن يقال: الاسم للمسمى ليس هو عين المسمى، وليس هو التسمية، كما أنه ليس مبايناً للمسمى، وأما من ناحية الإطلاق فإن لفظ (الاسم) قد يطلق ويراد به المسمى (لا أنه هو عين المسمى)، وهو الغالب، وقد يطلق ويراد به اللفظ الدال على المسمى، والأولى اجتناب القول بأن الاسم هو المسمى أو أنه غيره لما في الإطلاقين من إجمال، إلا إذا وضح المراد بالتفصيل.

خامس عشر: أنه قد ثبت بالعقل والنقل تنزيه الله تعالى عن صفات النقص، وعن المماثل، وضابط التمثيل المنفي عن الله: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى، في ذاته، أو أسمائه، أو

صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى، أو يجوز له، أو يمتنع عليه، وكذلك العكس (أي إثبات خصائص الخالق للمخلوق)، وبه يعلم أن نفي التمثيل بين صفات الخالق والمخلوق لا يستلزم نفي شيء مما ثبت لله من الأسماء والصفات، بل يستلزم إثباتها، إذ لا تنفي المماثلة إلا بين شيئين ثابتين، كما أن كمال تنزيهه تعالى عن النقص يستلزم إثبات الصفات، إذ النفي المجرد لا مدح فيه ولا كمال.

سادس عشر: وبذلك يعلم أن من نفي شيئاً من الصفات خشية التمثيل يلزمه نفي كل الصفات، بل والأسماء - بل ونفي الوجود، تعالى الله وتقدس - وإلا وقع في أشنع التناقض، وهذا هو مدار انقلاب الاحتجاج بالتنزيه عليهم، بل كل النصوص التي احتجوا بها على التنزيه تدل على إثبات الصفات لا نفيها، كما أنهم لم ينفوا الصفات إلا لما قام في أذهانهم من تمثيلها بصفات المخلوق، ففروا إلى التعطيل، فمثلوه بالجماد أو المعدوم، فهم ممثلة معطلة.

سابع عشر: خلاصة موقف العقل من مسائل الاعتقاد: أن قضايا العقيدة المجملة يدركها العقل ابتداءً (كإثبات وجود الخالق، واتصافه بالكمال)، وأما قضايا العقيدة المفصلة، فقد يدرك العقل بعضها ابتداءً (كاتصاف الله بالعلم والعلو)، وقد لا يدرك بعضها ابتداءً (كالاستواء على العرش)، لكنه لا يحيلها، بل يحكم ابتداءً بإمكانها، ويحكم بثبوتها ويجزم بصحتها إذا ورد بها النص.

وبهذا يبطل أصل الفرض لتعارض العقل والنقل، فلا يقع التعارض أبداً؛ لأن العقل قد خلقه الله، والنقل قد أنزله الله، ولا يتعارض ما خلقه الله مع ما أنزله، ولو سُلمّ تنزلاً بوقوع التعارض فالمقدم النقل قطعاً؛ إذ صُمِنَتْ عصمته، دون العقل الذي ثبت في مواطن كثيرة غلظه وتناقضه.

ثامن عشر: أن أول واجب على المكلف هو إخلاص العبادة لله وحده والنطق بالشهادتين وتحقيقهما، وهذه من الحقائق التي تواردت عليها النصوص وشهدت بها الفطر والعقول، وأما النظر فمن حصلت له المعرفة بدونه لم يجب عليه، ومن لم تحصل له المعرفة والإيمان إلا به كان (النظر الصحيح لا الكلامي) واجباً عليه.

تاسع عشر: القول بقدم العالم قد قال به كثير من الفلاسفة لا كلهم، وهو من الأقوال الكفرية باتفاق المسلمين، والمنافية لقدم الرب وكونه خالقاً، وهو مفارق تمام المفارقة لما قرره أهل السنة من القول بما قرره الرسل من أن الله لم يزل موصوفاً بصفات الكمال، وأنه ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [١٧] [هُود: ١٠٧]، وأنه لم يزل متكلماً بما شاء كما شاء، ولم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأن الفعل من لوازم الحياة، وأنه ليس شيء من الفعل والمفعول إلا حادثاً معيناً، مسبوقاً بالعدم، فكل ما صح مما احتج به الفلاسفة فإنما يدل على ما قرره الرسل، لا يدل على قدم شيء من العالم بعينه، وهذا وجه القلب لعامة الحجج عليهم.

عشرون: أن أهل البدع والأهواء - على اختلاف العصور - لمّا أحسوا بإفلاس مذاهبهم من المعقولات والمنقولات، لجؤوا إلى طريقة أعداء الرسل، وهي التهويش بالألقاب والأسماء، مدحاً لأنفسهم، وذمّاً لأهل الحق، فسموا أهل الحق بالمشبهة والجهلة والحشوية والناطقة والغناء والعامّة، ونحوها من الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان، كما تسموا بأهل التوحيد والعدل والحق والتنزيه، وبالحكماء، ونحو ذلك، والحق الذي يتبين باستقراء أقوالهم والنظر في أحوالهم ومآلاتهم أن كل لقب ذمٌّ فإنما هو لازمٌ لهم، وكل لقب مدح فإنما يتصف به أتباع الرسل والسلف الصالح، وهذه التسميات لن تضير أهل السنة شيئاً، كما أن أنبياء الله لم يضرهم ما سماهم به أعداؤهم.

وقبل الختام فهذه بعض التوصيات التي آمل أن تجد من يتتبع بها:

- ١- مما يوصى بدراسته: قلب الأدلة في مباحث العقيدة الأخرى التي لم يسبق تسجيلها، كالسمعيات وأبواب الصحابة والإمامة، أو قلب الأدلة على طوائف معينة، كالرافضة والوعيدية والصوفية.
 - ٢- دراسة بقية القوادح (سوى القلب) وتطبيقاتها العقدية، وهي كثيرة تحتمل عدة دراسات، كالنقض والفرق وعدم التأثير ونحوها.
 - ٣- وعلى سبيل العموم، فإن مجال الجمع بين التنظير الأصولي والتطبيق والتمثيل العقدي مجال رحب واسع، وله أهمية بالغة، والبحوث فيه قليلة، ومجال الإبداع فيه كثير.
- ولست أعني بذلك بحث المسائل العقدية المبحوثة في علم الأصول، كما لا أعني به دراسة الغلط العقدي عند بعض الأصوليين، فإن هذين المجالين قد كتب فيهما، ولا يزال فيهما مجال لمزيد من الدراسة، وإنما أعني كتابة مباحث أصول الفقه بأمثلة عقديّة، وبنفس عقديّ سلفيّ بجانبٍ لأغلاط بعض الأصوليين في العقيدة؛ لأن (الفقه) في قولنا: (أصول الفقه) لا يعنى به فقه الفروع فحسب، وإنما هو شامل لمباحث الشريعة ككل، ولكن عامة كتب الأصول قد صاغته بما يناسب فقه الفروع، ومثّلت له بها، فلا مانع من كتابته بما يناسب مباحث العقيدة وأمثلتها، سواء التوحيد العلمي أو العملي، وأحسب أن المقصود قد استبان، وعن طرح العصرانيين - المنادين بتجديد الأصول بما يؤول إلى هدمه - قد انفصل وبان.
- ٤- دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو أعظم شبه المخالفين، وإليه ترجع عامة شبههم الأخرى، ورغم أنه قد بحث ضمن بعض الرسائل، فالذي ظهر لي أنه ما زال محتاجاً إلى مزيد بحث وتمحيص، وإفراد بالدراسة، بل لو بحث عند كل فرقة مشهورة على حدة، أو عند

شخصية معينة ممن أسهب فيه لكان ذلك كافياً لرسالة علمية.



وبعد فهذا ما اقتضاه الخاطر المكدود، على عَجْرِهِ وَبُجْرِهِ، وَعَلَاتِهِ
وهَنَاتِهِ، وعجزه وضعفه، فما كان فيه من صواب، فمن الكريم الوهاب، وما
فيه من زلل ونقصان، فمن النفس الأمارة والشيطان، وأسأل الله منه الصفح
والغفران.

﴿رَبَّنَا لَا تُوَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا

لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠]

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [١٨٠] وَسَلَّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٨٢﴾ [الصفات: ١٨٠-١٨٢].



الفهارس

- ١ - ثبت المراجع.
- ٢ - فهرس الآيات القرآنية.
- ٣ - فهرس الأحاديث النبوية.
- ٤ - فهرس الآثار.
- ٥ - فهرس الأعلام.
- ٦ - فهرس الفرق.
- ٧ - فهرس الموضوعات.

ثبت المراجع

- ١- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم/ صديق بن حسن القنوجي (١٣٠٧هـ)/ ت: عبد الجبار زكار/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٩٧٨).
- ٢- إبطال التأويلات لأخبار الصفات/ محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء أبو يعلى (٤٥٨هـ)/ ت: محمد بن حمد الحمود النجدي/ دار الإمام الذهبي/ ط١ (١٤١٠هـ).
- إبطال التنديد باختصار شرح كتاب التوحيد/ حمد بن علي بن عتيق (١٣٠١هـ)/ دار الكتاب والسنة - باكستان/ ط٦ (١٤١٥هـ).
- ٣- أبكار الأفكار في أصول الدين/ لعلي بن محمد الأمدي (٦٣١هـ)/ ت: أحمد محمد المهدي/ مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة بالقاهرة/ (١٤٢٣هـ).
- ٤- أبو هريرة/ شرف الدين الرافضي (١٣٧٧هـ)/ مؤسسة أنصاريان/ إيران - قم.
- ٥- إثبات صفة العلو/ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ ت: بدر عبد الله البدر/ الدار السلفية/ الكويت/ ط: الأولى (١٤٠٦).
- ٦- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤ - ١٩٨٤).
- ٧- أحاديث في ذم الكلام وأهله (منتخبة من رد السلمي على أهل الكلام)/ أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن بن بندار العجلي الرازي المقرئ (٤٥٤هـ)/ ت: د. ناصر عبد الرحمن محمد الجديع/ دار أطلس/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

- ٨ - إحصاء العلوم/ لأبي نصر الفارابي (٣٣٩هـ)/ ت: د علي بو ملحم/ دار ومكتبة الهلال/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٦هـ).
- ٩ - أحكام الفصول في أحكام الأصول/ سليمان بن خلف (أبو الوليد الباجي)/ ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٥هـ).
- ١٠ - أحكام القرآن/ أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي (٥٤٣هـ)/ ت: محمد عبد القادر عطا/ دار الفكر للطباعة والنشر/ لبنان.
- ١١ - أحكام القرآن/ أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر (٣٧٠هـ)/ ت: محمد الصادق قمحاوي/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ (١٤٠٥).
- ١٢ - أحكام أهل الذمة/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)/ ت: يوسف أحمد البكري - شاعر توفيق العاروري/ رمادي للنشر - دار ابن حزم/ الدمام - بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨ - ١٩٩٧).
- ١٣ - إحياء علوم الدين/ محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ دار المعرفة/ بيروت.
- ١٤ - إخبار العلماء بأخبار الحكماء/ للقفطي، ط دار الآثار، بيروت.
- ١٥ - أخبار عمرو بن عبيد بن باب المعتزلي/ للحافظ علي بن عمر بن مهدي الدارقطني (٣٨٥هـ)/ ت: محمد بن عبد الله آل عامر/ دار التوحيد للنشر/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٧هـ).
- ١٦ - آداب البحث والمناظرة/ محمد أمين الشنقيطي/ مكتبة ابن تيمية/ القاهرة - مصر/ بلا طبعة
- ١٧ - إدرار الشروق على أنواء الفروق (هامش على الفروق لقرافي)/ قاسم بن عبد الله بن الشاط (٧٢٣هـ)/ ت: خليل المنصور/ دار الكتب العلمية/

- بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ) .
- ١٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها/ أبو نصر الفارابي (٣٣٩هـ)/ ت: علي أبو ملح/ دار مكتبة الهلال/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٥م).
- ١٩ - أرسطو عند العرب (نصوص منقولة عن الفيلسوف: أرسطو)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٨م).
- ٢٠ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل/ محمد ناصر الدين الألباني/ المكتب الإسلامي/ بيروت، دمشق/ ط٢ (١٤٠٥).
- ٢١ - أساس البلاغة/ أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري (٥٣٨ ١١٤٣هـ)/ دار الفكر/ (١٣٩٩هـ ١٩٧٩م).
- ٢٢ - أساس البلاغة/ لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)/ دار الهيئة المصرية العامة للكتاب/ ط: ٣/ ١٩٨٥م.
- ٢٣ - أساس التقديس في علم الكلام/ محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ)/ مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- ٢٤ - أساس التقديس محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: أحمد حجازي السقا/ دار الجيل/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٣هـ).
- ٢٥ - استخراج الجدل من القرآن الكريم/ عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب - ابن الحنبلي (٦٣٤هـ)/ ت: محمد صبحي حلاق/ مؤسسة الريان/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٣هـ).
- ٢٦ - أسرار العربية/ الإمام أبو البركات الأنباري (٥٧٧هـ)/ ت: د. فخر صالح قدارة/ دار الجيل/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥هـ ١٩٩٥م).
- ٢٧ - أسماء الكتب/ عبد اللطيف بن محمد رياض زادة (١٠٨٧هـ)/ ت: د. محمد التونجي/ دار الفكر/ دمشق/ سورية/ ط: الثالثة (١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).

- ٢٨ - أسنى المطالب في شرح روض الطالب/ زكريا الأنصاري/.
- ٢٩ - إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين/
لأحمد بن حسن البياضي (١٠٩٧هـ)/ ت: أحمد فريد المزيدي/ دار الكتب
العلمية - بيروت لبنان/ ط١ (١٤٢٨هـ).
- ٣٠ - أصول الدين / لعبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ)/ دار زاهد القدسي - بدون
طبعة ولا تاريخ.
- ٣١ - أصول الدين/ جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي (٥٩٣هـ)/
ت: الدكتور عمر وفيق الداوق/ دار البشائر الإسلامية/ بيروت - لبنان/ ط:
الأولى (١٤١٩ - ١٩٩٨).
- ٣٢ - أصول الدين/ لأبي اليسر محمد البزدوي الماتريدي (٤٩٣هـ)/ ت: هانز
بيترلنس/ المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - مصر/ (١٤٢٤هـ) بدون طبعة.
- ٣٣ - أصول السرخسي/ محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر
(٤٩٠هـ)/ ت: درفيق العجم/ دار المعرفة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).
- ٣٤ - أصول السنة لابن أبي زمنين/ لمحمد بن عبد الله الأندلسي - ابن أبي زمنين
(٣٩٩هـ)/ ت: عبد الله بن محمد النجاري/ مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة
النبوية/ ط١ (١٤١٥هـ).
- ٣٥ - أصول الشاشي/ أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبو علي (٣٤٤هـ)/ دار
الكتاب العربي/ بيروت/ (١٤٠٢).
- ٣٦ - أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل/ محمد بن إسماعيل
الأمير الصنعاني (١١٨٢هـ)/ ت: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور
حسن محمد مقبولي الأهدل/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٨٦).
- ٣٧ - أصول الفقه/ محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي (٧٦٣هـ)/ ت: د فهد
السدحان/ مكتبة العبيكان/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٠هـ).

- ٣٨ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن/ محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي. (١٣٩٣هـ)/ ت: مكتب البحوث والدراسات. / دار الفكر للطباعة والنشر. / بيروت. / (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.).
- ٣٩ - اعتقاد أئمة الحديث/ أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي (٣٧١هـ)/ ت: محمد بن عبد الرحمن الخميس/ دار العاصمة/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٢هـ).
- ٤٠ - اعتقاد أهل السنة / لأبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي (٣٧١هـ)/ تحقيق: جمال عزون/ دار ابن حزم/ ط ١ (١٤٢٠هـ).
- ٤١ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين/ محمد بن عمر بن الحسين الرازي أبو عبد الله (٦٠٦هـ)/ ت: علي سامي النشار/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤٠٢).
- ٤٢ - إعراب القرآن/ أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (٣٣٨هـ)/ ت: د. زهير غازي زاهد/ عالم الكتب/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.).
- ٤٣ - إعلام الموقعين عن رب العالمين/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)/ ت: طه عبد الرؤوف سعد/ دار الجيل/ بيروت/ (١٩٧٣).
- ٤٤ - أعيان الشيعة/ محسن الأمين (١٣٧١هـ)/ ت: حسن الأمين/ دار التعارف للمطبوعات/ بيروت - لبنان.
- ٤٥ - أفلاطون في الإسلام، نصوص حَقَّقها وعلَّق عليها: د عبد الرحمن بدوي/ دار الأندلس/ بيروت - لبنان/ ط ٣ (١٤٠٢هـ).
- ٤٦ - أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات/ مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي (١٠٣٣هـ)/ ت: شعيب

- الأرناؤوط/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٦).
- ٤٧ - اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم/ أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحرانی أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ مطبعة السنة المحمدية/ القاهرة/ ط: الثانية (١٣٦٩).
- ٤٨ - اكتفاء القنوع بما هو مطبوع/ أدورد فنديك/ دار صادر/ بيروت/ (١٨٩٦م).
- ٤٩ - الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة/ أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي (٣٨٧هـ)/ ت: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي/ دار الراية للنشر/ السعودية/ ط: الثانية (١٤١٨هـ).
- ٥٠ - الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية)/ أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي (٣٨٧هـ)/ ت: د يوسف الوابل/ دار الراية للنشر/ السعودية/ ط: ١ (١٤١٥هـ).
- ٥١ - الإبهاج شرح المنهاج/ للسبكيين: علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)، وابنه: تاج الدين عبد الوهاب السبكي (٧٧١هـ)/ ت: أحمد جمال زمزمي، و: نور الدين عبد الجبار صغيري/ دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث/ الإمارات - دبي/ ط ١ (١٤٢٤هـ).
- ٥٢ - الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي/ علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)/ ت: جماعة من العلماء/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤).
- ٥٣ - الإتيقان في علوم القرآن/ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (١٩/٥/٩١١هـ)/ ت: سعيد المندوب/ دار الفكر/ لبنان/ ط: الأولى (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
- ٥٤ - الإجماع/ محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر (٣١٨هـ)/ ت: د. فؤاد عبد المنعم أحمد/ دار الدعوة/ الإسكندرية/ ط: الثالثة (١٤٠٢).

- ٥٥ - الإحكام في أصول الأحكام/ علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي/ دار الحديث/ القاهرة - مصر/ ط ١ (١٤٠٤هـ).
- ٥٦ - الإحكام في أصول الأحكام/ علي بن محمد الآمدي أبو الحسن (٦٣١هـ)/ ت: د. سيد الجميلي/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤).
- ٥٧ - الإحكام في أصول الأحكام/ علي بن محمد الآمدي أبو الحسن (٦٣١هـ)/ علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي/ دار الصميعي/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤٢٤هـ).
- ٥٨ - الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة/ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٠٥هـ).
- ٥٩ - الآداب الشرعية والمنح المرعية/ الإمام أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (٧٦٣هـ)/ ت: شعيب الأرنؤوط / عمر القيام/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الثانية (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
- ٦٠ - الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد/ د سعود بن عبد العزيز العريفي/ دار عالم الفوائد/ مكة/ ط ١ (١٤١٩هـ).
- ٦١ - الأدلة - ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٤٠٤هـ)/ ت: إبراهيم يحيى الدرسي/ مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية/ اليمن - صنعاء/ ط ١ (١٤٢٥هـ).
- ٦٢ - الأربعين في أصول الدين/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: أحمد حجازي السقا/ مكتبة الكليات الأزهرية/ القاهرة - مصر/ ط ١ (١٤٠٦هـ).
- ٦٣ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد/ لأبي المعالي الجويني، عبد الملك بن يوسف (٤٧٨هـ)/ ت: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد/ نشر مكتبة الخانجي - القاهرة - مصر/ ط ٣ - (١٤٢٢هـ).
- ٦٤ - الأرواح النوافح (حاشية على العَلَم الشامخ)/ صالح بن المهدي المقبلي

- اليميني (١١٠٨هـ) دار البيان/ دمشق - سوريا.
- ٦٥ - الأسئلة الواردة على القياس وطرق دفعها/ محمد عيد الجهني/ رسالة دكتوراه مطبوعة بالآلة الكاتبة/ الجامعة الإسلامية/ كلية الشريعة/ شعبة أصول الفقه/ إشراف د عمر عبد العزيز محمد/ ١٤١٣هـ
- ٦٦ - الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار/ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (٤٦٣هـ)/ ت: سالم محمد عطا - محمد علي معوض/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (٢٠٠٠م).
- ٦٧ - الاستغاثة في الرد على البكري/ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: عبد الله السهلي/ دار الوطن/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤١٧هـ).
- ٦٨ - الاستقامة/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: د. محمد رشاد سالم/ جامعة الإمام محمد بن سعود/ المدينة المنورة/ ط: الأولى (١٤٠٣).
- ٦٩ - الأسماء والصفات/ أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: عبد الله الحاشدي/ مكتبة السوادي/ جده - السعودية/ ط ١ (١٤١٣هـ).
- ٧٠ - الأسماء والصفات/ أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: محمد زاهد الكوثري/ دار إحياء التراث/ بيروت - لبنان (١٣٥٨هـ).
- ٧١ - الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته/ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ)/ ت: عرفان سليم العشا حسونة/ المكتبة العصرية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٢٦هـ).
- ٧٢ - الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية/ سليمان بن عبد القوي الطوفي/ ت: حسن عباس قطب/ دار الفاروق الحديثة/ القاهرة - مصر/ ط ١ (١٤٢٣هـ).
- ٧٣ - الإشارات والتنبيهات / للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ مع شرح نصير

- الدين الطوسي / ت: د سليمان دنيا/ دار المعارف - مصر - القاهرة/ ط٣/
بدون تاريخ طباعة.
- ٧٤ - الاشارات والتنبيهات/ أبو علي بن سينا/ ت: سليمان دنيا/ دار المعارف/
مصر/ ط: الثالثة.
- ٧٥ - الإشارة إلى مذهب أهل الحق/ إبراهيم بن علي بن يوسف - أبو إسحاق
الشيرازي (٤٧٦هـ)/ ت: د محمد الزبيدي/ دار الكتاب العربي/ بيروت -
لبنان/ ط١ (١٤١٩هـ).
- ٧٦ - الاشتقاق / لابن دريد أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري (٣٢١هـ)/
ت: عبد السلام محمد هارون/ مكتبة الخانجي/ مصر/ ط: ٣/
- ٧٧ - الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام
شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله / د عبد القادر بن محمد عطا صوفي/ مكتبة
الغرباء الأثرية/ المدينة المنورة - السعودية/ ط١ (١٤١٨هـ).
- ٧٨ - الأصول والفروع/ علي بن أحمد بن حزم (٤٥٦هـ)/ ت: د عاطف عراقي، د
سهير فضل الله، د. إبراهيم الهلال/ مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة/ ط١
(١٤٢٥هـ).
- ٧٩ - الاعتصام/ أبو إسحاق الشاطبي/ المكتبة التجارية الكبرى/ مصر.
- ٨٠ - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد / للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين
البيهقي، تعليق الشيخ: عبد الرزاق عفيفي والشيخ: عبد الرحمن المحمود،
تحقيق: أحمد أبو العينين/ دار الفضيلة - الرياض/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- ٨١ - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث/
أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: أحمد عصام الكاتب/ دار الآفاق
الجديدة/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠١).
- ٨٢ - الأعلام/ خير الدين الزركلي/ دار العلم للملايين/ بيروت - لبنان/ ط١٥/

٢٠٠٢ م.

٨٤ - الأغاني/ أبو الفرج الأصبهاني (٣٥٦هـ)/ ت: علي مهنا وسمير جابر/ دار الفكر للطباعة والنشر/ لبنان.

٨٥ - الإفادات والإشادات/ إبراهيم بن يونس الشاطبي الأندلسي (٧٩٠هـ)/ ت: د محمد أبو الأجنان/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤٠٦هـ).

٨٦ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٧م).

٨٧ - الاقتصاد في الاعتقاد/ للحافظ عبد الغني ابن عبد الواحد المقدسي (٦٠٠هـ)/ ت: د أحمد بن عطية الغامدي/ مكتبة العلوم والحكم - السعودية - المدينة النبوية/ ط١ (١٤١٤هـ).

٨٨ - الاقتصاد في الاعتقاد/ لأبي حامد الغزالي (٥٥٥هـ)/ ت: إبراهيم آكاه جوبوقجي، و: د حسين آتاي/ طبعة جامعة أنقرة (١٩٦٢م).

٨٩ - الإقناع في مسائل الإجماع/ علي بن محمد بن عبد الملك - أبو الحسن بن القطان (٦٢٨هـ)/ ت: حسن فوزي الصعيدي/ دار الفاروق الحديثة/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٤هـ).

٩٠ - الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكن/ علي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماكولا (٤٧٥هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١).

٩١ - الأم/ محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (٢٠٤هـ)/ دار المعرفة/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٣).

٩٢ - الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار/ ليحيى بن أبي الخير العمراني (٥٥٨هـ)/ ت: د سعود الخلف/ دار أضواء السلف - الرياض/ ط١ (١٤١٩هـ).

- ٩٣ - الانتصار لأصحاب الحديث/ منصور بن محمد السمعاني أبو المظفر (٤٨٩هـ)/ ت: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني/ مكتبة أضواء المنار/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
- ٩٤ - الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد/ عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي (٣٠٠هـ)/ ت: محمد حجازي/ مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة - مصر.
- ٩٥ - الأنساب/ أبي سعيد عبد الكريم بن محمد ابن منصور التميمي السمعاني (٥٦٢هـ)/ ت: عبد الله عمر البارودي/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٩٨م).
- ٩٦ - الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين/ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي (٥٧٧هـ)/ ت: محمد محيي الدين عبد الحميد/ دار الفكر/ دمشق.
- ٩٧ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل/ علي بن سليمان المرادوي أبو الحسن (٨٨٥هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.
- ٩٨ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به/ للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)/ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ دار عالم الكتب - بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٠٧هـ).
- ٩٩ - الأنفاس الرحمانية اليمنية في أبحاث الإفاضة المدنية/ محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (١١٨٢هـ)/ -: علي بن عبده الألمعي/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤٢٨هـ).
- ١٠٠ - الآيات البيئات على شرح جمع الجوامع/ أحمد بن قاسم العبادي (٩٩٤هـ)/ ت: زكريا عميرات/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١

(١٤١٧هـ).

١٠١ - الإيضاح في أصول الدين/ لأبي الحسن علي بن عبيد الله بن الزاغوني (٥٢٧هـ)/ ت: عصام السيد محمود/ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الرياض/ ط١ (١٤٢٤هـ).

١٠٢ - الإيضاح في قوانين الاصطلاح/ يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي (٦٥٦هـ)/ ت: د فهد السدحان/ مكتبة العبيكان/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٢هـ).

١٠٣ - الإيمان لابن منده/ محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده (٣٩٥هـ)/ ت: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الثانية (١٤٠٦).

١٠٤ - البحث عن أدلة التكفير والتفسيق/ إسماعيل بن علي الزيدي (٤٢٠هـ)/ ت: د. إمام حنفي/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٧هـ).

١٠٥ - البحر الرائق شرح كنز الدقائق/ زين الدين ابن نجيم الحنفي (٩٧٠هـ)/ دار المعرفة/ بيروت/ ط: الثانية.

١٠٦ - البحر المحيط في أصول الفقه/ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: د. محمد محمد تامر/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

١٠٧ - البحر المحيط في أصول الفقه/ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: د. عمر الأشقر، د. محمد الأشقر، د. عبد الستار أبو غدة/ بدون طبعة ولا دار الطباعة.

- البحر المحيط في أصول الفقه/ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: د. محمد محمد تامر/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).

- ١٠٨ - البدء والتاريخ/ المنسوب إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي، وهو لمطهر بن طاهر المقدسي (٥٠٧هـ)/ مكتبة الثقافة الدينية/ بورسعيد - القاهرة - مصر.
- البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين/ نور الدين الصابوني/ ت: د فتح الله خليف/ دار المعارف - مصر/ ١٩٦٩م.
- ١٠٩ - البداية والنهاية/ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء (٧٧٤هـ)/ مكتبة المعارف/ بيروت.
- ١١٠ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع/ للشوكاني/ ط: ١ (١٣٤٨هـ)/ مطبعة السعادة/ القاهرة.
- ١١١ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع/ العلامة محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)/ دار المعرفة/ بيروت.
- ١١٢ - البرهان القاطع في إثبات الصانع/ لمحمد بن إبراهيم ابن الوزير (٨٤٠هـ)/ ت: مصطفى الخطيب/ دار المأمون للتراث/ دمشق، وبيروت/ ط ١ (١٤٠٩هـ).
- ١١٣ - البرهان في أصول الفقه/ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي (٤٧٨هـ)/ ت: د. عبد العظيم محمود الديب/ الوفاء/ المنصورة - مصر/ ط: الرابعة (١٤١٨).
- ١١٤ - البرهان في علوم القرآن/ محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله (٧٩٤هـ)/ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٣٩١).
- ١١٥ - البيان عن حقيقة الإيمان - ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي - الجزء الثالث/ علي بن أحمد - ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)/ ت: د إحسان عباس/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت/ ط ٢ (١٩٨٧هـ).
- ١١٦ - التاج والإكليل لمختصر خليل/ محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري

- أبو عبد الله (٨٩٧هـ) / دار الفكر / بيروت / ط: الثانية (١٣٩٨).
- ١١٧ - التاريخ الكبير / محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي (٢٥٦هـ) / ت: السيد هاشم الندوي / دار الفكر /
- ١١٨ - التبصرة في أصول الفقه / إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ) / ت: د. محمد حسن هيتو / دار الفكر / دمشق / ط: الأولى (١٤٠٣).
- ١١٩ - التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين / طاهر بن محمد - أبو المظفر الإسفراييني (٤٧١هـ) / ت: محمد زاهد الكوثري / المكتبة الأزهرية للتراث / القاهرة - مصر / ط ١ (١٤١٩هـ).
- ١٢٠ - التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين / طاهر بن محمد أبو المظفر الإسفراييني / ت: كمال يوسف الحوت / عالم الكتب / لبنان / ط: الأولى (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- ١٢١ - التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين / لأبي المظفر الإسفراييني (٤٧١هـ) / ت: محمد زاهد الكوثري / المكتبة الأزهرية للتراث / مصر / ط ١ (١٤١٩هـ).
- ١٢٢ - التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين / عبد الله بن الحسين (أبو البقاء العكبري - ٦١٦هـ) / ت: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين / مكتبة العبيكان / الرياض - السعودية / ط ١ (١٤٢١هـ).
- ١٢٣ - التحرير شرح التحرير في أصول الفقه / علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي (٨٨٥هـ) / ت: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح / مكتبة الرشد / السعودية / الرياض / ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- ١٢٤ - التحف في مذاهب السلف / محمد بن علي الشوكاني / ت: سليم الهاللي،

- علي حسن عبد الحميد/ مكتبة ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١
(١٤٠٩هـ).
- ١٢٥ - التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية / لفالح آل مهدي/ ط٢ (١٤٠٦هـ)/
طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- التحقيق التام في علم الكلام/ لمحمد الحسيني الظواهري/ ط١
(١٣٥٨هـ)/ مكتبة النهضة المصرية/ مصر.
- ١٢٦ - التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين/ د يوسف
بن محمد الغفيص/ رسالة دكتوراه، مطبوعة بالكمبيوتر، مقدمة لقسم
العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين/ جامعة الإمام محمد بن
سعود/ ١٤٢٢هـ.
- ١٢٧ - التدمرية/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: د محمد عودة
السعوي/ ط١ (١٤٠٥هـ).
- ١٢٨ - التسعينية/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: د محمد العجلان/
مكتبة المعارف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- ١٢٩ - التسهيل لعلوم التنزيل/ محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي
(٧٤١هـ)/ دار الكتاب العربي/ لبنان/ ط: الرابعة (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- ١٣٠ - التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة/ محمد بن الحسين الآجري
(٣٦٠هـ)/ ت: محمد غياث الجنباز/ دار عالم الكتب/ الرياض -
السعودية/ ط٢ (١٤٠٥هـ).
- ١٣١ - التصوف بين الحق والخلق/ محمد فهد شقفة/ الدار السلفية/ ط٣
(١٤٠٣هـ).
- ١٣٢ - التعرف لمذهب أهل التصوف/ محمد الكلاباذي أبو بكر (٣٨٠هـ)/ دار
الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤٠٠).

- ١٣٣ - التعريفات/ علي بن محمد بن علي الجرجاني (٨١٦هـ)/ ت: إبراهيم الأياري/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥).
- ١٣٤ - التعليقات/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ ت: د حسن العبيدي/ بيت الحكمة - العراق بغداد/ ط ١ (٢٠٠٢م).
- ١٣٥ - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب/ محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (٦٠٤هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- ١٣٦ - التقريب والإرشاد (الصغير)/ محمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)/ ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط ٢ (١٤١٨هـ).
- ١٣٧ - التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه/ ابن أمير الحاج. (٨٧٩هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤١٩هـ).
- ١٣٨ - التقرير والتحبير في علم الأصول/ ابن أمير الحاج. (٨٧٩هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
- ١٣٩ - التقليد في باب الاعتقاد وأحكامه / للدكتور ناصر الجديع/ دار العاصمة - الرياض/ ط ١ (١٤٢٦هـ).
- ١٤٠ - التلخيص في أصول الفقه/ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤٧٨هـ)/ ت: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري/ دار البشائر الإسلامية/ بيروت/ (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
- ١٤١ - التلويح إلى كشف حقائق التنقيح/ مسعود بن عمر (سعد الدين التفتازاني) (٧٩١هـ)/ ت: محمد عدنان درويش/ دار الأرقم/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤١٩هـ).
- ١٤٢ - التمهيد في أصول الدين/ ميمون بن محمد - أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ)/ ت: محمد الشاغل/ المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة - مصر/ ٢٠٠٦م

- ١٤٣ - التمهيد في أصول الفقه/ محفوظ بن أحمد الكلوذاني - أبو الخطاب الحنبلي (٥١٠هـ)/ ت: د مفيد محمد أبو عمشة/ مؤسسة الريان/ بيروت - لبنان/ ط ٢ (١٤٢١هـ).
- ١٤٤ - التمهيد لقواعد التوحيد/ لأبي الشناء محمود بين زيد اللامشي الحنفي الماتريدي (عاش في أواخر القرن الرابع، وأوائل القرن السادس الهجري)/ ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامي/ ط ١ (١٩٩٥م).
- ١٤٥ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد/ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ)/ ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري/ وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية/ المغرب/ (١٣٨٧).
- ١٤٦ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع/ أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي (٣٧٧هـ)/ ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري/ المكتبة الأزهرية للتراث/ مصر/ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- ١٤٧ - التهجد وقيام الليل/ أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد ابن أبي الدنيا القرشي البغدادي (٢٨١هـ)/ ت: مصلح بن جزاء بن فدغوش الحارثي/ مكتبة الرشد/ السعودية - الرياض/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
- ١٤٨ - التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل/ أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١هـ)/ ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهبان/ مكتبة الرشد/ السعودية - الرياض/ ط: الخامسة (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
- ١٤٩ - التوحيد والتناهي والتحديد/ مطبوع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٤٠٤هـ)/ ت: إبراهيم يحيى الدرسي/ مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية/ اليمن - صنعاء/ ط ١ (١٤٢٥هـ).
- ١٥٠ - التوحيد/ أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)/ ت: د. فتح الله خليف/ دار

الجامعات المصرية/ الإسكندرية.

١٥١ - التوحيد/ لأبي منصور محمد بن محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (٣٣٣هـ)/ ت: دفتح الله خليف/ المكتبة الإسلامية/ إستانبول - تركيا/ ١٩٧٩م.

١٥٢ - التوحيد/ محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ)/ ت: عبد العزيز بن زيد الرومي، د. محمد بلتاجي، د. سيد حجاب/ مطابع الرياض/ الرياض/ ط: الأولى.

١٥٣ - التوضيح شرح التنقيح/ عبد الله بن مسعود المحجوبي (٧٤٧هـ)/ ت: محمد عدنان درويش/ دار الأرقم/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٩هـ).

١٥٤ - التوقيف على مهمات التعاريف/ محمد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)/ ت: د. محمد رضوان الداية/ دار الفكر المعاصر، دار الفكر/ بيروت، دمشق/ ط: الأولى (١٤١٠).

١٥٥ - التوكل على الله/ مطبوع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٤٠٤هـ)/ ت: إبراهيم يحيى الدرسي/ مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية/ اليمن - صعدة/ ط١ (١٤٢٥هـ).

١٥٦ - التيسير بشرح الجامع الصغير/ الإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)/ مكتبة الإمام الشافعي/ الرياض/ ط: الثالثة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

١٥٧ - الثقات/ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (٣٥٤هـ)/ ت: السيد شرف الدين أحمد/ دار الفكر/ ط: الأولى (١٣٩٥ - ١٩٧٥).

١٥٨ - الجامع الصحيح سنن الترمذي/ محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (٢٧٩هـ)/ ت: أحمد محمد شاكر وآخرون/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ (-).

- ١٥٩ - الجامع لأحكام القرآن/ أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي/
دار الشعب/ القاهرة.
- ١٦٠ - الجانب الإلهي عند ابن سينا/ د: سالم مرشان/ دار قتيبة - بيروت - لبنان/
ط ١ (١٤١٢هـ).
- ١٦١ - الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي/ د أحمد الطيب/ دار
الشروق/ القاهرة - مصر/ ط ١ (١٤٢٥هـ).
- ١٦٢ - الجدل (صناعة الجدل على طريقة الفقهاء)/ أبو الوفاء علي بن عقيل بن
محمد بن عقيل (٥١٣هـ)/ ت: د على العميريني/ مكتبة التوبة/ الرياض -
السعودية/ ط ١ (١٤١٨هـ).
- ١٦٣ - الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه/ محمود صافي/ دار الرشيد/
دمشق، بيروت/ ط ٤ (١٤١٨هـ).
- ١٦٤ - الجديد في الحكمة / سعيد بن منصور بن كمونة (٦٨٣هـ)/ ت: حميد
مرعيد الكيسي / مطبعة جامعة بغداد / بغداد / (١٤٠٣م - ١٩٨٢م).
- ١٦٥ - الجديد في الحكمة/ سعيد بن منصور بن كمونة (٦٨٣هـ)/ ت: حميد
الكيسي / ط: وزارة الأوقاف - العراق - مطبعة جامعة بغداد (١٤٠٣هـ).
- ١٦٦ - الجرح والتعديل/ عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد
الرازي التميمي (٣٢٧هـ)/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ ط: الأولى
(١٢٧١ - ١٩٥٢).
- ١٦٧ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح/ أحمد عبد الحليم بن عبد السلام
ابن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: علي سيد صبح المدني/ مطبعة المدني/ مصر.
- ١٦٨ - الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (الداء والدواء)/ محمد بن
أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
- ١٦٩ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية/ للقرشي، تحقيق: عبدالفتاح الحلوة،

ط ١٣٩٨ هـ

- ١٧٠ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية/ عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد (٧٧٥هـ)/ مير محمد كتب خانة/ كراتشي.
- ١٧١ - الجوهرة النيرة/ أبو بكر محمد بن علي الحدادي العبادي الحنفي/ المطبعة الخيرية
- ١٧٢ - الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني/ علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي (٤٥٠هـ) / ت: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط: الأولى (١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م).
- ١٧٣ - الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة/ أبو القاسم اسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني (٥٣٥هـ) / ت: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي/ دار الراية/ السعودية / الرياض/ ط: الثانية (١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م).
- ١٧٤ - الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة/ أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي (٥٢١هـ) / ت: محمد رضوان الداية/ دار الفكر - دمشق/ سورية/ ط: الأولى (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م).
- ١٧٥ - الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة/ زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى (٩٢٦هـ) / ت: د. مازن المبارك/ دار الفكر المعاصر/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١ هـ).
- ١٧٦ - الحدود الفلسفية/ محمد بن أحمد الخوارزمي (٣٨٧هـ) / مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعسم/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط ٢ (١٩٨٩ هـ).
- ١٧٧ - الحدود في الأصول / سليمان بن خلف) أبو الوليد الباجي (/ ت: نزبه

حماد/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٠هـ).

١٧٨- الحدود في الأصول/الحدود والمواضعات (/ لابن بكر محمد بن الحسن ابن فورك / ك: محمد السليماني/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٩م).

١٧٩- الحدود في الأصول/ سليمان بن خلف - أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ)/ ت: محمد حسن محمد/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٤هـ)

١٨٠- الحدود والرسوم/ يعقوب الكندي/ مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعمش/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩م).

١٨١- الحدود/ الحسين بن علي بن سينا (٤٢٨هـ)/ مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعمش/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩م).

١٨٢- الحدود/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) / مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعمش/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩م).

١٨٣- الحيدة والاعتدال في الرد على من قال بخلق القرآن/ عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي / (٤٢٠هـ) / ت: د علي الفقيهي/ مكتبة العلوم والحكم/ المدينة المنورة - السعودية/ ١٤١٥هـ.

١٨٤- الخصائص/ أبو الفتح عثمان ابن جني (٣٩٢هـ) / ت: محمد علي النجار/ عالم الكتب/ بيروت.

١٨٥- الخلاصة النافعة/ لأحمد بن حسن الرصاص الزبيدي (٦٥٦هـ) / ت: إمام حنفي سيد عبد الله/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٢هـ).

- ١٨٦- الداعي إلى الإسلام/ لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري النحوي (٥٧٧هـ) / ت: سيد حسين با غجوان/ دار البشائر الإسلامية/ ط١ (١٤٠٩هـ).
- ١٨٩- الدر المختار/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٨٦هـ).
- ١٨٨- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون/ لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (٧٥٦هـ) / ت: د أحمد الخراط/ دار القلم - دمشق.
- ١٨٩- الدر المنثور/ عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) / دار الفكر/ بيروت/ (١٩٩٣م).
- ١٩٠- الدر النضيد لمجموعة ابن الحفيد/ سيف الدين بن يحيى بن سعد الدين مسعود التفتازاني/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ ١٤٠٠هـ
- ١٩١- الدر على الجهمية/ محمد بن إسحاق (ابن منده) (٣٩٥هـ)/ ت: د علي الفقيهي/ مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة النبوية/ ط٣ (١٤١٤هـ).
- ١٩٢- الدر على الزنادقة والجهمية/ الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)/ ت: دغش العجمي/ غراس للنشر والتوزيع/ الكويت/ ط١ (١٤٢٦هـ).
- ١٩٣- الدر على أهل الزيغ من المشبهين/ يحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي (٢٩٨هـ)/ مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت: محمد عمارة/ دار الهلال
- ١٩٤- الدر والاحتجاج على محمد بن الحسن بن الحنفية في الجبر/ يحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي (٢٩٨هـ)/ مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت: محمد عمارة/ دار الهلال
- ١٩٥- الدرر السنية في الأجوبة النجدية/ جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم (١٣٩٢هـ)/ ط٦ - ١٤١٧هـ/ بدون ذكر لدار الطباعة.
- ١٩٦- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة/ الحافظ شهاب الدين أبي الفضل

- أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (٨٥٢هـ)/ ت: محمد عبد المعيد
ضان/ مجلس دائرة المعارف العثمانية/ حيدر اباد - الهند/ ط: الثانية
(١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م).
- ١٩٧ - الدليل الكبير في الرد على الزنادقة والملحدين/ ليحيى بن حمزة العلوي
الزبيدي (٧٤٩هـ)/ ت: أمام حنفي/ دار الآفاق العربية/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- ١٩٨ - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/ إبراهيم بن علي بن
محمد بن فرحون اليعمري المالكي/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
- ١٩٩ - الدين الخالص/ محمد صديق حسن القنوجي (١٢٥٣هـ)/ ت: محمد سالم
هاشم/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٥هـ).
- ٢٠٠ - الذخيرة/ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي/ ت: محمد حجي/ دار
الغرب/ بيروت/ (١٩٩٤م).
- ٢٠١ - الرد على الأخنائي واستحباب زيارة خير البرية/ أحمد بن عبد الحلیم بن
تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي
اليمني/ المطبعة السلفية/ القاهرة.
- ٢٠٢ - الرد على الجهمية/ عثمان بن سعيد الدارمي أبو سعيد (٢٨٠هـ)/ ت: بدر بن
عبد الله البدر/ دار ابن الأثير/ الكويت/ ط: الثانية (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
- ٢٠٣ - الرد على الزنادقة والجهمية - الإمام أحمد بن حنبل رحمته الله (٢٤١هـ)/
ت: دغش العجمي/ دار غراس - الكويت/ ط١ (١٤٢٦هـ).
- ٢٠٤ - الرد على الزنادقة والجهمية/ أحمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله
(٢٤١هـ)/ ت: محمد حسن راشد/ المطبعة السلفية/ القاهرة/ (١٣٩٣).
- ٢٠٥ - الرد على الشاذلي في حزيه، وما صنفه في آداب الطريق/ لشيخ الإسلام
أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: علي العمران/ دار عالم
الفوائد/ ط١ (١٤٢٩هـ).

- ٢٠٦ - الرد على القائلين بوحدة الوجود/ العلامة علي بن سلطان القاري (١٠١٤هـ)/ ت: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا/ دار المأمون للتراث/ دمشق/ ط: الأولى (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- ٢٠٧ - الرد على المشبهة/ عمر بن بحر بن محبوب (أبو عثمان الجاحظ المعتزلي - ٢٥٥هـ)/ مطبوع ضمن رسائل الجاحظ/ ت: محمد باسل عيون السود/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٢٠هـ).
- ٢٠٨ - الرد على المنطقيين/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ دار المعرفة/ بيروت.
- ٢٠٩ - الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ د. محمد السمهري/ دار بلنسية/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤١٥هـ).
- ٢١٠ - الرد على من يقول القرآن مخلوق/ أحمد بن سلمان النجاد أبو بكر (٣٤٨هـ)/ ت: رضا الله محمد إدريس/ مكتبة الصحابة الإسلامية/ الكويت/ (١٤٠٠).
- ٢١١ - الرد على منكر صفتي الوجه واليد/ د سعيد بن ناصر الغامدي/ دار الأندلس الخضراء/ جدة - السعودية/ ط ١ (١٤١٥هـ).
- ٢١٢ - الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: أحمد حمدي إمام/ مطبعة المدني/ القاهرة - مصر/ ١٤٠٣هـ
- ٢١٣ - الرسالة العرشية/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ ط: دار المعارف - حيدر آباد (١٣٥٣هـ).
- ٢١٤ - الرسالة النيروزية/ للحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)/ مطبوع ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات/ ت: د حسن عاصي/ دار

قابس/ ط١ (١٤٠٦هـ).

٢١٥ - الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة/ عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد - ابن الحنبلي (٥٣٦هـ)/ ت: د علي الشبل/ مجموعة التحف النفائس الدولية/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٢١٦ - الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات/ لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (٤٤٠هـ)/ ت: د محمد بن سعيد القحطاني/ دار ابن الجوزي - ط١ (١٤١٩هـ).

٢١٧ - الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات/ لعثمان بن سعيد - أبو عمرو الداني (٤٤٠هـ)/ ت: د محمد سعيد القحطاني/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤١٩هـ).

٢١٨ - الرسالة/ محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي (٢٠٤هـ)/ ت: أحمد محمد شاكر/ القاهرة/ (١٣٥٨ - ١٩٣٩).

٢١٩ - الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٣٩٥ - ١٩٧٥).

٢٢٠ - الروض المربع شرح زاد المستقنع/ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٥١هـ)/ مكتبة الرياض الحديثة/ الرياض/ (١٣٩٠).

٢٢١ - الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية/ حسن بن عبد المحسن بن أبي عذبة (١١٧٢هـ)/ ت: علي فريد دحروج/ دار سبيل الرشاد/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٦هـ).

٢٢٢ - الزاهر في معاني كلمات الناس/ لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (٣٢٨هـ)/ ت: د: حاتم صالح الضامن/ بعناية: عز الدين البدوي النجار/

- مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٢٢٣ - الزهد/ أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني أبو بكر (٢٨٧هـ)/ ت: عبد العلي عبد الحميد حامد/ دار الريان للتراث/ القاهرة/ ط: الثانية (١٤٠٨).
- ٢٢٤ - الزهد/ عبد الله بن المبارك بن واضح المرزوي أبو عبد الله (١٨١هـ)/ ت: حبيب الرحمن الأعظمي/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
- ٢٢٥ - السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة/ لمحمد بن عبد الله بن حميد النجدي الحنبلي (١٢٩٥هـ)/ مكتبة الإمام أحمد/ بدون طبعة ولا تاريخ.
- ٢٢٦ - السراج الوهاج في شرح المنهاج/ أحمد بن حسن الجاربردي (٧٤٦هـ)/ ت: د. أكرم محمد أوزيقان/ دار المعارج الدولية/ الرياض - السعودية/ ط٢ (١٤١٨هـ).
- ٢٢٧ - السماع الطبيعي لأرسطو - ضمن كتاب الطبيعة له/ ت: د. عبد الرحمن بدوي/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/ ط٢ (١٤٠٤هـ).
- ٢٢٨ - السنة/ أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال (٣١١هـ)/ ت: د. عطية الزهراني/ دار الراية/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٠هـ - ١٩٨٩م).
- ٢٢٩ - السنة/ عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (٢٩٠هـ)/ ت: د. محمد سعيد سالم القحطاني/ دار ابن القيم/ الدمام/ ط: الأولى (١٤٠٦).
- ٢٣٠ - السنة/ عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني (٢٨٧هـ)/ ت: محمد ناصر الدين الألباني/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٠).
- ٢٣١ - السنن الكبرى/ أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (٣٠٣هـ)/ ت: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١ - ١٩٩١).
- ٢٣٢ - الشامل في أصول الدين/ عبد الملك بن عبد الله - أبو المعالي الجويني

- (١٤٧٨هـ)/ت: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار/
 منشأة المعارف/ الإسكندرية - مصر/١٩٦٩م
- ٢٣٣ - الشامل في أصول الدين/ عبد الملك بن عبد الله - أبو المعالي الجويني
 (١٤٧٨هـ)/ت: عبد الله محمود محمد/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/
 ط١ (١٤٢٠هـ).
- ٢٣٤ - الشرح الكبير/ سيدي أحمد الدردير أبو البركات/ ت: محمد عlish/ دار
 الفكر/ بيروت.
- شرح العقيدة الأصبهانية/ ابن تيمية/ ت: د محمد السعودي/ رسالة دكتوراه في
 جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مطبوعة على الآلة الكاتبة.
- ٢٣٥ - الشريعة/ أبي بكر محمد بن الحسين الآجري (٣٦٠هـ)/ ت: الدكتور عبد الله
 بن عمر بن سليمان الدميحي/ دار الوطن/ الرياض / السعودية/ ط: الثانية
 (١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م).
- ٢٣٦ - شفاء بتعريف حقوق سيدنا المصطفى ﷺ/ للقاضي عياض اليحصبي، أبو
 الفضل/ ط: دار القلم (١٩٨٢هـ).
- ٢٣٧ - الشفاء بتعريف حقوق سيدنا المصطفى ﷺ/ للقاضي عياض اليحصبي،
 أبو الفضل/ ت: هيثم الطعيمي، نجيب ماجدي/ المكتبة العصرية/
 بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٢هـ).
- ٢٣٨ - الشهرستاني ومنهجه النقدي/ د محمد أبو سعدة/ المؤسسة الجامعية
 للدراسات/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٢هـ).
- ٢٣٩ - الصارم المسلول على شاتم الرسول/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية
 الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد
 كبير أحمد شودري/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٧).
- ٢٤٠ - الصارم المسلول على شاتم الرسول/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية

- الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٧).
- ٢٤١ - الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)/ لإسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣هـ)/ ت: أحمد عبد الغفور عطار/ دار العلم للملايين/ بيروت - لبنان/ ط ٤ (١٩٩٠م).
- ٢٤٢ - الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم/ عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي (٦٢٠هـ)/ ت: د محمد الخميس/ مكتبة الفرقان/ عجمان - الإمارات/ ط ١ (١٤١٩هـ).
- ٢٤٣ - الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية/ سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري (٧١٦هـ)/ ت: د محمد خالد الفاضل/ مكتبة العبيكان/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤١٧هـ).
- ٢٤٤ - الصفات/ علي بن عمر الدارقطني (٣٨٥هـ)/ ت: عبد الله الغنيمان/ مكتبة الدار/ المدينة المنورة/ ط: الأولى (١٤٠٢).
- ٢٤٥ - الصفدية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: محمد رشاد سالم/ دار الفضيلة/ الرياض/ (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- ٢٤٦ - الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)/ ت: د. علي بن محمد الدخيل الله/ دار العاصمة/ الرياض/ ط: الثالثة (١٤١٨ - ١٩٩٨).
- ٢٤٧ - الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)/ ت: د. علي بن محمد الدخيل الله/ دار العاصمة/ الرياض/ ط: الثالثة (١٤١٨ - ١٩٩٨).
- ٢٤٨ - الصوفية معتقداً وسلوكاً/ د صابر طعيمة/ دار عالم الكتب/ الرياض - السعودية/ بدون طبعة.

- ٢٤٩ - الضعفاء الكبير/ أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقبلي (٣٢٢هـ)/
ت: عبد المعطي أمين قلعجي/ دار المكتبة العلمية/ بيروت/ ط: الأولى
(١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
- ٢٥٠ - الضعفاء والمتروكين/ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)/
ت: محمود إبراهيم زايد/ دار الوعي/ حلب/ ط: الأولى (١٣٩٦هـ -).
- ٢٥١ - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع/ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن
السخاوي/ منشورات دار مكتبة الحياة/ بيروت.
- ٢٥٢ - الطبقات الكبرى/ محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري
(٢٣٠هـ)/ دار صادر/ بيروت/.
- ٢٥٣ - الطبيعة/ لأرسطو طاليس/ ترجمة إسحاق بن حنين، مع شروح: ابن
السمح، وابن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب/ ت: د عبد
الرحمن بدوي/ الدار القومية للطباعة والنشر/ القاهرة - مصر/ ١٣٨٥هـ
- ٢٥٤ - العبر في خبر من غبر/ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي
(٧٤٨هـ)/ ت: د. صلاح الدين المنجد/ مطبعة حكومة الكويت/ الكويت/
ط: ٢ (١٩٨٤).
- ٢٥٥ - العدة في أصول الفقه/ محمد بن الحسين الفراء - أبو يعلى الحنبلي
(٤٥٨هـ)/ ت: د أحمد بن علي سير المباركي/ ط ٣ (١٤١٤هـ).
- ٢٥٦ - العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الحميد/ للقاسم بن إبراهيم بن إسماعيل
الرسبي الزيدي (٢٤٦هـ)/ مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت: محمد
عمارة/ دار الهلال.
- ٢٥٧ - العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير/ محمد الأمين الشنقيطي/
ت: د خالد بن عثمان السبت/ دار ابن القيم، دار ابن عفان/ الدمام -
السعودية/ ط ١ (١٤٢٤هـ).

- ٢٥٨ - العظمة/ عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني أبو محمد (٣٦٩هـ)/ ت: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري/ دار العاصمة/ الرياض/ ط: الأولى (١٤٠٨).
- ٢٥٩ - العقد الثمين في بيان مسائل أصول الدين/ لعلي بن محمد السويدي (١٢٣٧هـ)/ ت: صالح العيدان/ رسالة ماجستير.
- ٢٦٠ - العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية/ محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة المقدسي أبو عبد الله (٧٤٤هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ دار الكاتب العربي/ بيروت.
- ٢٦١ - العقيدة السفارينية (الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية)/ محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني/ ت: أبو محمد أشرف بن عبدالمقصود/ مكتبة أضواء السلف/ الرياض/ ط: الأولى (١٩٩٨).
- ٢٦٢ - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية/ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)/ ت: محمد زاهد الكوثري/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون طبعة، (١٤١٢هـ).
- ٢٦٣ - العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ/ صالح بن المهدي المقبل (١١٠٨هـ)/ دار البيان/ دمشق - سوريا.
- ٢٦٤ - العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها/ الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (٧٤٨هـ)/ ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود/ مكتبة أضواء السلف/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
- ٢٦٥ - العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ/ محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي (٥٤٣هـ)/ ت: محب الدين الخطيب - ومحمود مهدي الاستانبولي/ دار الجيل/ لبنان - بيروت/ ط: الثانية

(١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

٢٦٦ - العين / الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) / ت: د مهدي المخزومي / د إبراهيم السامرائي / دار ومكتبة الهلال /.

٢٦٧ - العين والأثر في عقائد أهل الأثر / عبد الباقي المواهبي الحنبلي (١٠٧١هـ) / ت: عصام رواس قلعجي / دار المأمون للتراث / لبنان / ط: الأولى (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

٢٦٨ - الغنية في أصول الدين / أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري المتولي (٤٧٨هـ) / ت: عماد الدين أحمد حيدر / مؤسسة الكتب الثقافية / لبنان / ط: الأولى (١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م).

٢٦٩ - الغنية في الأصول / منصور بن إسحاق بن أحمد السجستاني الحنفي (٢٩٠هـ) / ت: د محمد صدقي البورنو / ط ١ (١٤١٠هـ).

٢٧٠ - الغيث الهامع شرح جمع الجوامع / ولي الدين أبوزرعة أحمد العراقي (٨٢٦هـ) / ت: حسن بن عباس بن قطب / الفاروق الحديثة / القاهرة - مصر / ط ٢ (١٤٢٣هـ).

٢٧١ - الفائق في أصول الفقه / صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي (٧١٥هـ) / ت: د علي العميريني / طبع في الاتحاد الأخوي / القاهرة - مصر / ط ١ (١٤١١هـ).

٢٧٢ - الفائق في غريب الحديث / محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ) / ت: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم / دار المعرفة / لبنان / ط: الثانية.

٢٧٣ - الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية / شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (٧٢٨هـ) / ت: قدم له حسين محمد مخلوف / دار المعرفة / بيروت.

- ٢٧٤ - الفتاوى للعز بن عبد السلام/ ت: عبد الرحمن بن عبد الفتاح/ مكتبة المعارف - بدون تاريخ
- ٢٧٥ - الفتوحات المكية/ ابن عربي الصوفي (٦٣٨هـ) / دار صادر - بيروت - لبنان
- ٢٧٦ - الفتوى الحموية الكبرى/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: د. حمد بن عبد المحسن التويجري/ دار الصميعي/ الرياض/ ط١ (١٤١٩هـ).
- ٢٧٧ - الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية/ عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور (٤٢٩هـ)/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ط: الثانية (١٩٧٧).
- ٢٧٨ - الفرقان بين الحق والباطل/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: عبد القادر الأرناؤوط/ مكتبة البيان/ بيروت، دمشق/ ط١ (١٤٠٥هـ).
- ٢٧٩ - الفروع وتصحيح الفروع/ محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله (٧٦٢هـ)/ ت: أبو الزهراء حازم القاضي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨).
- ٢٨٠ - الفروق اللغوية/ لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري (٤٠٠هـ)/ ت: محمد باسل عيون السود/ دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).
- ٢٨١ - الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق (مع الهوامش)/ أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (٦٨٤هـ)/ ت: خليل المنصور/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
- ٢٨٢ - الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق)/ أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (٦٨٤هـ)/ ت: خليل المنصور/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).

- ٢٨٣ - الفصل في الملل والأهواء والنحل/ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري أبو محمد (٥٤٨هـ)/ مكتبة الخانجي/ القاهرة.
- ٢٨٤ - الفصول المهمة في أصول الأئمة/ الحر العاملي الرافضي (١١٠٤هـ)/ ت: محمد القائيني/ مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا/ قم - إيران/ ط ١ (١٤١٨هـ).
- ٢٨٥ - الفقيه والمتفقه/ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (٤٦٢هـ)/ ت: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي/ دار ابن الجوزي/ السعودية/ ط: الثانية (١٤٢١هـ).
- ٢٨٦ - الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية/ د عبد الرحمن بدوي/ دار المعارف/ سوسة - تونس/ بدون طبعة ولا تاريخ.
- ٢٨٧ - الفنون/ علي بن عقيل بن محمد - أبو الوفاء بن عقيل/ مكتبة لينة/ دمنهور/ ١٤١١هـ.
- ٢٨٨ - الفهرست/ محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم (٣٨٥هـ)/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٣٩٨ - ١٩٧٨).
- ٢٨٩ - الفوائد البهية في تراجم الحنفية/ تأليف: عبدالحى اللكنوي الهندي، صححه: محمد بدر الدين أبو فراس النعسماني، طبعة مصورة، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٩٠ - القائد إلى تصحيح العقائد/ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني/ علق عليه: محمد ناصر الدين الألباني/ ط ٣ (١٤٠٤هـ)/ المكتب الإسلامي (بيروت، ودمشق).
- ٢٩١ - القاموس المحيط/ لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧هـ)/ ت: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط ٤/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

- ٢٩٢ - القاموس المحيط/ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧هـ)/ مؤسسة الرسالة/ بيروت.
- ٢٩٣ - القدر/ أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض الفريابي (٣٠١هـ)/ ت: عمرو عبد المنعم سليم/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- ٢٩٤ - القسطاس المستقيم/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ مطبوع ضمن مجموع رسائل الغزالي (الجزء الثالث)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ بدون طبعة.
- ٢٩٥ - القسطاس المستقيم - ضمن مجموعة رسائل الغزالي (ج ٣)/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ بدون طبعة.
- ٢٩٦ - القضاء والقدر/ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: محمد بن عبد الله آل عامر/ مكتبة العبيكان/ الرياض / السعودية/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- ٢٩٧ - القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی/ محمد بن صالح العثيمين/ علق عليه: أشرف عبد المقصود/ أضواء السلف/ الرياض - السعودية/ ١٤١٦هـ
- ٢٩٨ - القوانين الفقهية/ محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (٧٤١هـ)/.
- ٢٩٩ - القول المفيد على كتاب التوحيد/ محمد بن صالح العثيمين/ ت: د خالد المشيقح، د سليمان أبا الخيل/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط ٢ (١٤١٨هـ).
- ٣٠٠ - القياس الشرعي - ملحق بكتاب: المعتمد في أصول الدين - ج ٢/ محمد بن علي بن الطيب - أبو الحسين البصري المعتزلي (٤٣٦هـ) دار الكتب

العلمية/ بيروت - لبنان/

٣٠١ - الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة/ حمد بن أحمد أبو عبد الله الذهبي الدمشقي (٧٤٨هـ)/ ت: محمد عوامة/ دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو/ جدة/ ط: الأولى (١٤١٣ - ١٩٩٢).

٣٠٢ - الكافي شرح البزدوي/ حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السنغاني (٧١٤هـ)/ ت: فخر الدين سيد محمد قانت/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٣٠٣ - الكافي في فقه أهل المدينة/ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٧).

٣٠٤ - الكافي/ للكليني الرافضي (٣٢٩هـ)/ ت: علي أكبر الغفاري/ مطبعة حيدري - دار الكتب الإسلامية - طهران/ ط٤

٣٠٥ - الكافي/ للكليني الرافضي (٣٢٩هـ)/ ت: علي أكبر الغفاري/ دار الكتب الإسلامية/ طهران - إيران/ ط٥.

٣٠٦ - الكافية في الجدل/ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف - أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)/ ت: د فويرة حسين/ مكتبة الكليات الأزهرية/ مطبعة البابي الحلبي/ القاهرة - مصر/ ١٣٩٩هـ

٣٠٧ - الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء/ لمختار بن محمود العجالي المعتزلي (تقي الدين النجراني) (٧هـ)/ ت: د السيد محمد الشاهد/ طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - وزارة الأوقاف - مصر/ ١٤٢٠هـ

٣٠٨ - الكامل في التاريخ/ أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني (٦٣٠هـ)/ ت: عبد الله القاضي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: ط٢ (١٤١٥هـ).

٣٠٩ - الكامل في ضعفاء الرجال/ عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد أبو أحمد الجرجاني (٣٦٥هـ)/ ت: يحيى مختار غزاوي/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٩ - ١٩٨٨).

٣١٠ - الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل/ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٥٣٨هـ)/ ت: عبد الرزاق المهدي/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

٣١١ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة/ لابن رشد/ ت: د محمد عابد الجابري/ مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٨م).

٣١٢ - الكشف والبيان (تفسير الثعلبي)/ أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (٤٢٧هـ)/ ت: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت - لبنان/ ط: الأولى (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).

٣١٣ - الكليات / لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (١٠٩٤هـ)/ ت: عدنان درويش، ومحمد المصري/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط٢/ ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٣١٤ - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية / أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي/ ت: عدنان درويش - محمد المصري/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

٣١٥ - الكون والفساد لأرسطو/ مطبوع ضمن مجموع (أرسطو عند العرب)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٨م).

٣١٦ - اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة/ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)/ ت: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن

- عويضة/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م).
- ٣١٧ - اللمع في أصول الفقه/ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).
- ٣١٨ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع/ لأبي الحسن الأشعري (٣٣٠هـ)/ ت: د حمود غرابة/ المكتبة الأزهرية للتراث/ مصر/ بدون طبعة ولا تاريخ.
- ٣١٩ - الله توحيد وليس وحدة/ محمد الأنور البلتاجي/ مكتبة وهبة - دار التوفيق/ القاهرة - مصر/ ط ١ (١٤٠٦هـ).
- ٣٢٠ - الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات/ للشمس السلفي الأفغاني/ مكتبة الصديق/ الطائف - السعودية/ ط: ٢ (١٤١٩هـ).
- ٣٢١ - المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: محمد المعتصم بالله البغدادي/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤١٠هـ).
- ٣٢٢ - المبدع في شرح المقنع/ إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق (٨٨٤هـ)/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ (١٤٠٠).
- ٣٢٣ - المبسوط/ شمس الدين السرخسي/ دار المعرفة/ بيروت.
- ٣٢٤ - المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين/ علي بن محمد الأمدي (٦٣١هـ)/ مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعسم/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة/ ط ٢ (١٩٨٩هـ).
- ٣٢٥ - المجالسة وجواهر العلم/ أبو بكر أحمد بن مروان بن محمد الدينوري القاضي المالكي (٣٣٣هـ)/ دار ابن حزم/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
- ٣٢٦ - المجتبى من السنن/ أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (٣٠٣هـ)/

ت: عبدالفتاح أبو غدة/ مكتب المطبوعات الإسلامية/ حلب/ ط: الثانية (١٤٠٦ - ١٩٨٦).

٣٢٧ - المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين/ الإمام محمد بن حيان بن

أحمد بن أبي حاتم التميمي البستي (٣٥٤هـ)/ ت: محمود إبراهيم زايد/ دار الوعي/ حلب/ ط: الأولى (١٣٩٦هـ).

٣٢٨ - المجموع/ النووي/ دار الفكر/ بيروت/ (١٩٩٧م).

٣٢٩ - المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية/ أحمد

بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: هشام بن إسماعيل الصيني/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٣٣٠ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن

عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)/ ت: عبد السلام عبد الشافي محمد/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ ط: الأولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

٣٣١ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن

عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)/ ت: عبد السلام عبد الشافي محمد/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ ط: الأولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

٣٣٢ - المحصول في أصول الفقه/ لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي

المعافري المالكي (٥٤٣هـ)/ ت: حسين علي اليدري - سعيد فودة/ دار البيارق - عمان/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٣٣٣ - المحصول في علم الأصول/ محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ)/

ت: طه جابر فياض العلواني/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/ الرياض/ ط: الأولى (١٤٠٠).

٣٣٤ - المحكم والمحيط الأعظم/ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي

(٤٥٨هـ)/ ت: عبد الحميد هندراوي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/

ط: الأولى (٢٠٠٠م).

٣٣٥ - المحلي/ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد (٤٥٦هـ)/

ت: لجنة إحياء التراث العربي/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت.

٣٣٦ - المحيط بالتكليف/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)/ ت:

عمر السيد عزمي/ المؤسسة المصرية العامة - الدار المصرية للتأليف

والترجمة - الشركة المصرية للطباعة/ القاهرة - مصر.

٣٣٧ - المختار في أصول السنة/ للحسن بن أحمد بن عبد الله - ابن البنا الحنبلي

(٤٧١هـ)/ ت: د عبد الرزاق البدر/ مكتبة العلوم والحكم/ المدينة

النبوية/ ط ٢ (١٤٢٥هـ).

٣٣٨ - المختصر في أصول الدين/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي

(٤١٥هـ)/ مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت: محمد عمارة/ دار

الهِلال.

٣٣٩ - المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل/ علي بن

محمد بن علي البعلي أبو الحسن/ ت: د. محمد مظهر بقا/ جامعة الملك

عبد العزيز/ مكة المكرمة.

٣٤٠ - المدونة الكبرى/ مالك بن أنس/ دار صادر/ بيروت.

٣٤١ - المراسيل/ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود (٢٧٥هـ)/ ت: شعيب

الأرنؤاؤوط/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٨).

٣٤٢ - المسائل الخمسون في أصول الدين/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/

ت: د أحمد حجازي السقا/ المكتب الثقافي/ القاهرة - مصر/ ط ١

(١٩٨٩م).

٣٤٣ - المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين/ محمد بن الحسين - أبو

يعلى الفراء (٤٥٨هـ)/ ت: د سعود الخلف/ دار أضواء السلف/ الرياض

- السعودية/ ط ١ (١٤١٩هـ).
- ٣٤٤ - المسائل المشتركة بني أصول الفقه وأصول الدين/ د محمد العروسي عبد القادر/ دار حافظ/ جدة/ ط ١ (١٤١٠هـ).
- ٣٤٥ - المسائل في الخلاف بين البغداديين والبصريين/ لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق: د. معن زياده. د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٧٩م.
- ٣٤٦ - المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة/ لمحمد بن همام الحنفي الماتريدي (٩٠٦هـ)/ ت: كمال الدين قاري، وعز الدين ميميش/ المكتبة العصرية - بيروت/ ط ١ (١٤٢٥هـ).
- ٣٤٧ - المستدرك على الصحيحين/ محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)/ ت: مصطفى عبد القادر عطا/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١هـ - ١٩٩٠م).
- ٣٤٨ - المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ جمع وترتيب: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم/ بدون دار طباعة/ ط ١ (١٤١٨هـ).
- ٣٤٩ - المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة/ القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (٢٤٦هـ)/ ت: إمام حنفي/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط ١ (١٤٢٠هـ).
- المسترشد/ مطبوع ضمن مجموعة كتب ورسائل القاسم الرسي/ القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي (٢٤٦هـ)/ ت: عبد الكريم جدبان/ دار الحكمة اليمنية/ صنعاء - اليمن/ ط ١ (١٤٢٢هـ).
- ٣٥٠ - المستصفي في علم الأصول/ محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ ت: محمد عبد السلام عبد الشافي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى

(١٤١٣).

- المستصفي من علم الأصول/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)
ت: د محمد سليمان الأشقر/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط١
(١٤١٧هـ).

٣٥١ - المسودة في أصول الفقه/ عبد السلام، وابنه: عبد الحليم وابنه: أحمد بن
عبد الحليم ابن تيمية/ ت: د أحمد بن إبراهيم الذروي/ دار الفضيلة/
الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٣٥٢ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي / أحمد بن محمد بن علي
المقري الفيومي (٧٧٠هـ)/ المكتبة العلمية/ بيروت.

٣٥٣ - المصباح المنير/ أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ (٧٧٠هـ)/
مكتبة لبنان/ بيروت - لبنان/ (١٩٨٧هـ).

٣٥٤ - المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعمش/
الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩هـ).

٣٥٥ - المصنف/ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)/ ت: حبيب
الرحمن الأعظمي/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الثانية (١٤٠٣).

٣٥٦ - المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية/ أحمد بن علي بن حجر
العسقلاني/ ت: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري/ دار العاصمة/
دار الغيث/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٩هـ).

٣٥٧ - المطالب العالية من العلم الإلهي/ لمحمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ دار
الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٣٥٨ - المعالم الدينية في العقائد الإلهية/ يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ)/ ت: سيد
مختار/ دار الفكر المعاصر/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٨هـ).

٣٥٩ - المعبر في الحكمة (الكتاب المعبر في الحكمة الإلهية)/ لهبة الله بن علي

- ابن ملكا (أبو البركات البغدادي - ٥٤٧هـ) / دار ومكتبة بيبليون / لبنان / ٢٠٠٧م.
- ٣٦٠ - المعتزلة وأصولهم الخمسة / د عواد بن عبد الله المعتق / مكتبة الرشد - الرياض / ط ٢ (١٤١٦هـ).
- ٣٦١ - المعتمد في أصول الفقه / محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين (٤٣٦هـ) / ت: خليل الميس / دار الكتب العلمية / بيروت / ط: الأولى (١٤٠٣).
- ٣٦٢ - المعجز الباهر في العدل والتوحيد لله العزيز القاهر / مطبوع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٤٠٤هـ) / ت: إبراهيم يحيى الدرسي / مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية / اليمن - صعدة / ط ١ (١٤٢٥هـ).
- ٣٦٣ - المعجز / للحسين بن القاسم بن علي العياني (٤٠٤هـ) / ت: د إمام حنفي / دار الآفاق العربية / القاهرة - مصر / ط ١ (١٤٢٤هـ).
- ٣٦٤ - المعجم الأوسط / أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ) / ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني / دار الحرمين / القاهرة / (١٤١٥).
- ٣٦٥ - المعجم الفلسفي / د جميل صليبا / الشركة العالمية للكتاب / بيروت - لبنان / ١٤١٤هـ
- ٣٦٦ - المعجم الفلسفي / د عبد المنعم الحفني / الدار الشرقية / القاهرة - مصر / ط ١ (١٤١٠هـ).
- ٣٦٧ - المعجم الفلسفي / مراد وهبة / دار قبا / القاهرة - مصر / ١٩٩٨م.
- ٣٦٨ - المعجم الكبير / سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (٣٦٠هـ) / ت: حمدي بن عبدالمجيد السلفي / مكتبة الزهراء / الموصل / ط: الثانية

(١٤٠٤ - ١٩٨٣).

٣٦٩ - المعجم الوسيط / تأليف: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار/ ت: مجمع اللغة العربية/ دار الدعوة.

٣٧٠ - المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها/ د. عبد الله القرني/ دار عالم الفوائد/ مكة/ ط ١ (١٤١٩هـ).

٣٧١ - المعونة في الجدل/ إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ)/ ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٠٨هـ).

٣٧٢ - المغني في أبواب العدل والتوحيد/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)/ تحقيق: مجموعة محققين بإشراف: طه حسين.

٣٧٣ - المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني/ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥).

٣٧٤ - المفردات في غريب القرآن/ أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ)/ ت: محمد سيد كيلاني/ دار المعرفة/ لبنان.

٣٧٥ - المفصل في صنعة الإعراب/ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)/ ت: د. علي بو ملحهم/ مكتبة الهلال/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٩٣).

٣٧٦ - المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم/ لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (٦٥٦هـ)/ ت: محيي الدين ديب مستو، يوسف علي بديوي، أحمد محمد السيد، محمود إبراهيم بزال/ دار ابن كثير/ دمشق، بيروت/ ط ١ (١٤١٧هـ).

٣٧٧ - المقابسات/ لأبي حيان علي بن محمد التوحيدي/ ت: حسن السندوبي/ دار الكتاب الإسلامي - القاهرة/ ط ٢ (١٤١٣هـ).

- ٣٧٨ - المقتضب/ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (٢٨٥ هـ)/ ت: محمد عبد الخالق عزيمة. / عالم الكتب. / بيروت.
- ٣٧٩ - المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد / الإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح (٨٨٤ هـ)/ ت: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط: الأولى (١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م).
- ٣٨٠ - المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى/ محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥ هـ)/ ت: بسام عبد الوهاب الجابي/ الجفان والجابي/ قبرص/ ط: الأولى (١٤٠٧ - ١٩٨٧).
- ٣٨١ - الملخص في الجدل في أصول الفقه/ إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦ هـ)/ ت: محمد يوسف نيازي/ رسالة ماجستير مطبوعة بالآلة الكاتبة، مقدمة لقسم الفقه والأصول بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، السعودية - ١٤٠٧ هـ.
- ٣٨٢ - الملل والنحل/ محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٥٤٨ هـ)/ ت: محمد سيد كيلاني/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٤٠٤).
- ٣٨٣ - المنتخل في الجدل/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ)/ ت: د علي العميريني/ دار الوراق، ودار النيرين/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٢٤ هـ).
- ٣٨٤ - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم/ عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج (٥٩٧ هـ)/ دار صادر/ بيروت/ ط: الأولى (١٣٥٨).
- ٣٨٥ - المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال/ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨ هـ)/ ت: محب الدين الخطيب/.
- ٣٨٦ - المنحول في تعليقات الأصول/ محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو

- حامد (٥٠٥هـ) / ت: د. محمد حسن هيتو/ دار الفكر/ دمشق/ ط: الثانية (١٤٠٠).
- ٣٨٧ - المنهاج ترتيب الحجاج/ سليمان بن خلف - أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ) / ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامي/ ط ٢ (١٩٨٧م).
- ٣٨٨ - المنية والأمل في شرح الملل والنحل/ لأحمد بن يحيى بن المرتضي الزيدي (٨٤٠هـ) / ت: د محمد جواد مشكور/ دار الفكر/ بيروت لبنان، ط ١ (١٣٩٩هـ).
- ٣٨٩ - المذهب في فقه الإمام الشافعي/ إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق/ دار الفكر/ بيروت.
- ٣٩٠ - المواقف/ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٥٦هـ) / ت: عبد الرحمن عميرة/ دار الجيل/ لبنان - بيروت/ ط: الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
- ٣٩١ - الموسوعة الفقهية/ إعداد وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت/ مطابع دار الصفاة/ ط ١ (١٤١٣هـ)
- ٣٩٢ - النبوات/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ) / ت: د عبد العزيز الطويان/ أضواء السلف/ الرياض/ ط ١ (١٤٢٠هـ).
- النبوات/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ) / المطبعة السلفية/ القاهرة/ (١٣٨٦).
- ٣٩٣ - النجاة في المنطق والإلهيات/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ) / ت: د عبد الرحمن عميرة/ دار الجيل - بيروت/ ط ١ (١٤١٢هـ).
- ٣٩٤ - النجاة لمن اتبع الهدى واجتنب الردى في إثبات العدل والرد على عبد الله بن يزيد البغدادي المجبر/ لأحمد بن يحيى بن الحسين (٣٢٥هـ) / ت: أمام حنفي سيد عبد الله/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط ١

(١٤٢١هـ).

٣٩٥ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة/ جمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تغري بردى الأتابكي (٨٧٤هـ)/ وزارة الثقافة والإرشاد القومي/ مصر.

٣٩٦ - النزول / لعلي بن عمر الدارقطني (٣٨٥هـ)/ ت: د علي الفقيهي/ ط١ (١٤٠٣هـ)/ بدون ذكر لدار الطباعة

٣٩٧ - النصيحة في صفات الرب جل وعلا/ أحمد بن إبراهيم الواسطي (٧١١هـ)/ ت: زهير الشاويش/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٤).

٣٩٨ - النهاية في غريب الحديث والأثر/ أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (٦٠٦هـ)/ ت: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي/ المكتبة العلمية/ بيروت/ (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

٣٩٩ - الواضح في أصول الفقه/ علي بن عقيل بن محمد بن عقيل (أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي - ٥١٣هـ)/ ت: د عبد الله التركي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٤٠٠ - الوافي بالوفيات/ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي/ ت: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى/ دار إحياء التراث/ بيروت/ (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).

٤٠١ - الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن (٤٦٨هـ)/ ت: صفوان عدنان داوودي/ دار القلم، الدار الشامية/ دمشق، بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥).

٤٠٢ - الوسيط في المذهب/ محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ ت: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر/ دار السلام/ القاهرة/ ط: الأولى (١٤١٧).

- ٤٠٣ - إنباه الرواة على أنباه النحاة: لجمال الدين القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- ٤٠٤ - إنقاذ البشر من الجبر والقدر / / الشريف المرتضي / مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد / ت: محمد عمارة / دار الهلال.
- ٤٠٥ - أنوار الهداية / الخميني الرافضي (١٤١٠هـ) / ط ١ (١٤١٣هـ) / ط: مكتب الإعلام الإسلامي
- ٤٠٦ - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك / جمال الدين ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ) / ت: محمد محيي الدين عبد الحميد / دار الجيل / بيروت / ط: الخامسة (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).
- ٤٠٧ - إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد / محمد بن نصر المرتضى اليماني (ابن الوزير) (٨٤٠هـ) / دار الكتب العلمية / بيروت / ط: ٢ (١٩٨٧م).
- ٤٠٨ - إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل / محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (٧٢٧هـ) / ت: وهبي سليمان غاوجي الألباني / دار السلام للطباعة والنشر / مصر / ط: الأولى (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
- ٤٠٩ - بحار الأنوار / المجلسي (١١١١هـ) / ط ٢ (١٤٠٣هـ) / مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان
- ٤١٠ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع / علاء الدين الكاساني (٥٨٧هـ) / دار الكتاب العربي / بيروت / ط: الثانية (١٩٨٢).
- ٤١١ - بدائع الفوائد / محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ) / ت: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد الحج / مكتبة نزار مصطفى الباز / مكة المكرمة / ط: الأولى (١٤١٦ - ١٩٩٦).

- ٤١٢ - بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: د. موسى سليمان الدويش/ مكتبة العلوم والحكم/ ط: الأولى (١٤٠٨).
- ٤١٣ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة/ لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي/ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار الفكر/ بيروت/ ط ٢ (١٣٩٩هـ).
- ٤١٤ - بلغة السالك لأقرب المسالك/ أحمد الصاوي/ ت: ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- ٤١٥ - بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب/ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (٧٤٩هـ)/ ت: د محمد مظهر بقا/ معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى/ مكة المكرمة - السعودية/ بدون طبعة ولا تاريخ.
- ٤١٦ - بيان تليس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ تحقيق مجموعة محققين/ طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف/ المدينة النبوية - السعودية/ ط ١ (١٤٢٦هـ).
- ٤١٧ - بيان تليس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية/ أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم/ مطبعة الحكومة/ مكة المكرمة/ ط: الأولى (١٣٩٢).
- ٤١٨ - تاج العروس من جواهر القاموس/ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي/ ت: مجموعة من المحققين/ دار الهداية/.
- ٤١٩ - تاريخ ابن الوردي/ زين الدين عمر بن مظفر الشهير بابن الوردي (٧٤٩هـ)/ دار الكتب العلمية/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
- ٤٢٠ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام/ شمس الدين محمد بن أحمد

- بن عثمان الذهبي (٥٧٤٨هـ)/ ت: د. عمر عبد السلام تدمري/ دار الكتاب العربي/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- ٤٢١ - تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده (نزهة الأرواح وروضة الأفراح)/ لشمس الدين الشهرزوري (٥١١هـ)/ ت: د عبد الكريم أبو شويرب/ دار بابليون - باريس/ ٢٠٠٧م.
- ٤٢٢ - تاريخ الخلفاء/ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)/ ت: محمد محي الدين عبد الحميد/ مطبعة السعادة/ مصر/ ط: الأولى (١٣٧١هـ - ١٩٥٢م).
- ٤٢٣ - تاريخ الطبري/ لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
- ٤٢٤ - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام/ د محمد علي أبو ريان/ دار النهضة العربية/ بيروت - لبنان/ ط ٢ (١٩٧٣هـ).
- ٤٢٥ - تاريخ الفلسفة اليونانية/ ولتر ستيس/ ترجمة: مجاهد عبد المنعم/ المؤسسة الجامعية للدراسات/ بيروت/ ط ١ (١٤٠٧هـ).
- ٤٢٦ - تاريخ بغداد/ أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان.
- ٤٢٧ - تاريخ جرجان/ حمزة بن يوسف أبو القاسم الجرجاني (٣٤٥هـ)/ ت: د. محمد عبد المعيد خان/ عالم الكتب/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠١ - ١٩٨١).
- ٤٢٨ - تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل/ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي (٥٧١هـ)/ ت: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري/ دار الفكر/ بيروت/ (١٩٩٥).
- ٤٢٩ - تأويل مختلف الحديث/ عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري

- ٤٣٠ - (٢٧٦هـ)/ ت: محمد زهري النجار/ دار الجيل/ بيروت/ (١٣٩٣ - ١٩٧٢).
- ٤٣٠ - تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)/ محمد محمد الماتريدي - أبو منصور (٣٣٣هـ)/ ت: مجدي باسلوم/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (٢٠٠٥م).
- ٤٣١ - تبصرة الأدلة في أصول الدين/ ميمون بن محمد - أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ)/ ت: كلود سلامة/ دار الجفان والجابي للطباعة والنشر/ ليماسول - قبرص/ ط١ (١٩٩٠م).
- ٤٣٢ - تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري/ علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي (٥٧١هـ)/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٤).
- ٤٣٣ - تجريد العقائد/ للطوسي (٦٧٢هـ)/ ت: د عباس محمد حسن/ دار المعرفة الجامعية - مصر/ ط (١٩٩٦م).
- ٤٣٤ - تحريم النظر في كتب الكلام/ موفق الدين ابن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)/ ت: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية/ عالم الكتب/ السعودية - الرياض/ ط: الأولى (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
- ٤٣٥ - تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي/ محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا (١٣٥٣هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
- ٤٣٦ - تحفة الفقهاء/ علاء الدين السمرقندي (٥٣٩هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥ - ١٩٨٤).
- ٤٣٧ - تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج/ عمر بن علي بن أحمد الوادياشي الأندلسي (٨٠٤هـ)/ ت: عبد الله بن سعاف اللحياني/ دار حراء/ مكة المكرمة/ ط: الأولى (١٤٠٦).

- ٤٣٨ - تحفة المريد على جوهرة التوحيد/ إبراهيم الباجوري (١٢٧٦هـ)/ المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة - مصر/ ط١ (٢٠٠٢م).
- ٤٣٩ - تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل/ يحيى بن موسى الرهوني (٧٧٣هـ)/ ت: د الهادي بن الحسيني شبيلي/ دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث/ دبي - الإمارات/ ط١ (١٤٢٢هـ).
- ٤٤٠ - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي/ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)/ ت: عبد الوهاب عبد اللطيف/ مكتبة الرياض الحديثة/ الرياض.
- ٤٤١ - تذكرة الحفاظ/ أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (٧٤٨هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى.
- ٤٤٢ - ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان/ لمحمد بن إبراهيم بن الوزير (٨٤٠هـ)/ ت: د سعيد الأفندي/ مؤسسة المختار للنشر والتوزيع/ مصر - القاهرة/ ط١ (١٤٢٨هـ).
- ٤٤٣ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ ت: د حسن عاصي/ دار قابس - لبنان - بيروت/ ط١ (١٤٠٦هـ).
- ٤٤٤ - تسهيل المنطق/ عبد الكريم بن مراد الأثري/ دار مصر للطباعة/ بدون طبعة
- ٤٤٥ - تشنيف المسامع بجمع الجوامع/ محمد بن بهادر الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- ٤٤٦ - تعريف الخلف بمنهج السلف/ د إبراهيم البريكان/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤١٨هـ).
- ٤٤٧ - تغليق التعليق على صحيح البخاري/ أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)/ ت: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي/ المكتب

- الإسلامي، دار عمار/بيروت، عمان - الأردن/ ط: الأولى (١٤٠٥).
- ٤٤٨ - تفسير ابن أبي حاتم/ عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (٣٢٧هـ)/
ت: أسعد محمد الطيب/ المكتبة العصرية/ صيدا.
- ٤٤٩ - تفسير ابن زنين (تفسير القرآن العزيز)/ أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن
أبي زنين (٣٩٩هـ)/ ت: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن
مصطفى الكنز/ الفاروق الحديثة/ مصر/ القاهرة/ ط: الأولى (١٤٢٣هـ -
٢٠٠٢م).
- ٤٥٠ - تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)/ أبي
السعود محمد بن محمد العمادي (٩٥١هـ)/ دار إحياء التراث العربي/
بيروت.
- ٤٥١ - تفسير أسماء الله الحسنى/ إسحاق إبراهيم بن محمد بن سهل الزجاج
(٣١١هـ)/ ت: أحمد يوسف الدقاق/ دار الثقافة العربية/.
- ٤٥٢ - تفسير البحر المحيط/ محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي
(٧٤٥هـ)/ ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد
معوض، شارك في التحقيق (١). د. زكريا عبد المجيد النوقي (٢). د. أحمد
النجولي الجمل/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٢هـ -
٢٠٠١م).
- ٤٥٣ - تفسير البغوي/ للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)/
ت: خالد عبد الرحمن العك/ دار المعرفة/ بيروت.
- تفسير البغوي، المسمى بـ (معالم التنزيل) / للإمام أبي محمد الحسين بن
مسعود البغوي (٥١٦هـ)/ ت: محمد النمر، وعثمان جمعة ضميرية،
وسليمان الحرش/ دار طيبة - الرياض - السعودية/ ط٢ (١٤٢٣هـ).
- ٤٥٤ - تفسير البيضاوي/ البيضاوي/ دار الفكر/ بيروت.

- ٤٥٥ - تفسير التحرير والتنوير/ محمد الطاهر بن عاشور/ مؤسسة التاريخ/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠).
- ٤٥٦ - تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)/ عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات/ بيروت.
- ٤٥٧ - تفسير السلمي (حقائق التفسير)/ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي (٤١٢هـ)/ ت: سيد عمران/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- ٤٥٨ - تفسير العز بن عبد السلام / الامام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي (٦٦٠هـ)/ ت: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٦هـ / ١٩٩٦م).
- ٤٥٩ - تفسير القاسمي (محاسن التأويل)/ محمد جمال الدين القاسمي (١٣٢٢هـ)/ ت: محمد فؤاد عبد الباقي/ مؤسسة التاريخ العربي/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٥هـ).
- ٤٦٠ - تفسير القرآن العظيم/ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء (٧٧٤هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤٠١).
- تفسير القرآن العظيم/ إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٧٤هـ)/ ت: سامي السلامة/ دار طيبة/ السعودية - الرياض/ ط١ (١٤١٨هـ).
- ٤٦١ - تفسير القرآن الكريم (الفاتحة - البقرة)/ محمد بن صالح العثيمين/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤٢٣هـ).
- ٤٦٢ - تفسير القرآن/ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (٤٨٩هـ)/ ت: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم/ دار الوطن - الرياض/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- ٤٦٣ - تفسير القرآن/ عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)/ ت: د. مصطفى

- مسلم محمد/ مكتبة الرشد/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٠).
- ٤٦٤ - تفسير سورة الإخلاص - ضمن مجموع رسائل الحافظ بن رجب/ لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي (٥٧٩٥هـ)/ طلعت بن فؤاد الحلواني/ دار الفاروق الحديثة/ القاهرة - مصر/ ط (١٤٢٣هـ).
- ٤٦٥ - تفسير مقاتل بن سليمان/ أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي (١٥٠هـ)/ ت: أحمد فريد/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
- ٤٦٦ - تقريب الوصول إلى علم الأصول/ محمد بن أحمد بن جزيء الكلبي الغرناطي (٧٤١هـ)/ ت: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي/ ط ٢ (١٤٢٣هـ).
- ٤٦٧ - تقريرات الشربيني على حاشية البناني/ عبد الرحمن بن محمد الشربيني (١٣٢٦هـ)/ ت: محمد عبد القادر شاهين/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤١٨هـ).
- ٤٦٨ - تقويم الأدلة في أصول الفقه/ عبد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (٤٣٠هـ)/ ت: خليل محيي الدين المليس/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٢١هـ).
- ٤٦٩ - تقويم الأدلة في أصول الفقه/ عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (٤٣٠هـ)/ ت: خليل محيي الدين المليس/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٢١هـ).
- ٤٧٠ - تلبيس إبليس/ عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج (٥٩٧هـ)/ ت: د. السيد الجميلي/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥ - ١٩٨٥).
- ٤٧١ - تلخيص البيان في مجازات القرآن/ للشريف الرضي المعتزلي/ عالم

- الكتب/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٠٦هـ).
- ٤٧٢ - تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير/ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (٨٥٢هـ)/ ت: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني/ المدينة المنورة/ (١٣٨٤ - ١٩٦٤).
- ٤٧٣ - تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل/ محمد بن الطيب الباقلائي (٤٠٣هـ)/ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ مؤسسة الكتب الثقافية/ لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- ٤٧٤ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل/ للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلائي (٤٠٣هـ)/ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت - لبنان/ ط ٣ (١٤١٤هـ).
- ٤٧٥ - تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: علي العمران، محمد عزيز شمس/ دار عالم الفوائد/ مكة/ ط ١ (١٤٢٥هـ).
- ٤٧٦ - تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي (أو: مصرع التصوف، أو: النصوص من كفر الفصوص)/ إبراهيم بن عمر بن حسن (برهان الدين البقاعي - ٨٨٥هـ)/ ت: عبد الرحمن الوكيل/ طبعة رئاسة البحوث العلمية والإفتاء/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤١٥هـ).
- ٤٧٧ - تنزيه القرآن عن المطاعن/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)/ المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة - مصر/ ط ١ (٢٠٠٦م).
- ٤٧٨ - تهافت الفلاسفة/ لأبي حامد الغزالي، محمد بن محمد (٦٠٦هـ)/ ت: د صلاح الدين الهواري/ المكتبة العصرية/ بيروت - لبنان (١٤٢٦هـ).
- ٤٧٩ - تهذيب التهذيب/ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (٨٥٢هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤ - ١٩٨٤).

- ٤٨٠ - تهذيب الكمال/ يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي (٧٤٢هـ)/ ت: د. بشار عواد معروف/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٠ - ١٩٨٠).
- ٤٨١ - تهذيب اللغة / أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ)/ ت: محمد عوض مرعب/ دار إحياء التراث العربي / بيروت / ط: الأولى (٢٠٠١م).
- ٤٨٢ - تهذيب اللغة/ لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ)/ ت: عبدالسلام هارون/ مراجعة: محمد علي التجار/
- ٤٨٣ - تيسير التحرير/ محمد أمين المعروف بأمير بادشاه/ دار الفكر/ بيروت.
- ٤٨٤ - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان/ عبد الرحمن بن ناصر السعدي/ ت: ابن عثيمين/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- ٤٨٥ - تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول "المختصر" / محمد بن محمد بن عبد الرحمن - ابن إمام الكاملية (٨٧٤هـ)/ ت: د عبد الفتاح أحمد قطب الدخمي/ دار الفاروق الحديثة/ القاهرة - مصر/ ط ١ (١٤٢٣هـ).
- ٤٨٦ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن/ محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر (٣١٠هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤٠٥).
- جامع البيان في تأويل القرآن/ للإمام محمد بن جرير الطبري أبو جعفر (٣١٠هـ)/ ت: أحمد شاكر/ مؤسسة الرسالة/ ط ١ (١٤٢٠هـ).
- ٤٨٧ - جامع الرسائل/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد رشاد رفيق سالم/ مصر.
- ٤٨٨ - جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم/ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي (٧٩٥هـ)/ ت: شعيب الأرناؤوط / إبراهيم باجس/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: السابعة

(١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).

٤٨٩ - جامع بيان العلم وفضله/ يوسف بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٣٩٨).

٤٩٠ - جامع بيان العلم وفضله - لابن عبد البر (٤٦٤هـ) - ت: أبي الأشبال الزهيري.

٤٩١ - جزء في الأصول (أصول الدين) مسألة القرآن/ لأبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي (٥١٣هـ)/ ت: د. سليمان العمير/ دار السلام/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٣هـ).

٤٩٢ - جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ ت: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط/ دار العروبة/ الكويت/ ط: الثانية (١٤٠٧ - ١٩٨٧).

٤٩٣ - جلاء العينين في محاكمة الأحمدين/ نعمان خير الدين الألوسي/ ١٣١٧هـ/ مطبعة المدني/ ١٤٠١هـ.

٤٩٤ - جمع الجوامع في أصول الفقه - لتاج الدين عبد الوهاب السبكي (٧٧١هـ)/ تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم/ ط١ (١٤٢١هـ) - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).

٤٩٥ - جمهرة اللغة/ لابن دريد أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري (٣٢١هـ)/ ت: رمزي منير بعلبكي/ دار العلم للملايين/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٨٧م).

٤٩٦ - جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: محمد عزيز شمس/ دار عالم الفوائد/ مكة/ ط١ (١٤٢٩هـ).

٤٩٧ - حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو

- عبد الله (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
- ٤٩٨ - حاشية ابن القيم على سنن أبي داود/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الثانية (١٤١٥ - ١٩٩٥).
- ٤٩٩ - حاشية ابن عابدين (حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه أبي حنيفة)/ ابن عابدين. / دار الفكر للطباعة والنشر. / بيروت. / (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- ٥٠٠ - حاشية البجيرمي على الخطيب/ سليمان بن محمد البجيرمي الشافعي/ دار الفكر/ بيروت - لبنان.
- ٥٠١ - حاشية البناني على شرح المحلي/ عبد الرحمن بن جار الله البناني (١١٩٨هـ)/ ت: محمد عبد القادر شاهين/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).
- ٥٠٢ - حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين/ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي/ دار المعارف - ماليزيا/ ١٣٥٨هـ
- ٥٠٣ - حاشية السندي على النسائي/ نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن السندي (١١٣٨هـ)/ ت: عبدالفتاح أبو غدة/ مكتب المطبوعات الإسلامية/ حلب/ ط: الثانية (١٤٠٦ - ١٩٨٦).
- ٥٠٤ - حاشية السيف الصقيل (وهي تعليقات الكوثري على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي)/ محمد زاهد الكوثري/ المكتبة الأزهرية للتراث/ مصر
- ٥٠٥ - حاشية العطار على جمع الجوامع / حسن العطار/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- ٥٠٦ - حاشية العطار على جمع الجوامع/ حسن العطار/ دار الكتب العلمية/

- لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- ٥٠٧ - حاشية عميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين/ شهاب الدين أحمد الرلسي الملقب بعميرة (٩٥٧هـ)/ ت: مكتب البحوث والدراسات/ دار الفكر/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- ٥٠٨ - حاشية قليوبي على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين/ شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي (١٠٦٩هـ)/ ت: مكتب البحوث والدراسات/ دار الفكر/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- ٥٠٩ - حجج القرآن/ أبو الفضائل أحمد بن محمد بن مظفر بن المختار الرازي (توفي بعد سنة ٦٣٠هـ)/ ت: أحمد عمر المحمصاني الأزهري/ دار الرائد العربي/ لبنان/ ط: الثانية (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).
- ٥١٠ - حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر/ شيث بن إبراهيم بن حيدرة أبو الحسن (٥٩٨هـ)/ ت: عبد الله عمر البارودي/ مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥).
- ٥١١ - حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧هـ.
- ٥١٢ - حقائق المعرفة في علم الكلام/ لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر الزيدي (٥٦٦هـ)/ ت: حسن بن يحيى اليوسفي/ طبعة مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية/ صنعاء - اليمن/ ط١ (١٤٢٤هـ).
- ٥١٣ - حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين/ عبد الرحيم بن صمايل السلمي/ دار المعلمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢١هـ).
- ٥١٤ - حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة/ عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ ت: عبد الله يوسف الجديع/ مكتبة

- الرشد/الرياض/ ط: الأولى (١٤٠٩).
- ٥١٥ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء/ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (٤٣٠هـ)/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الرابعة (١٤٠٥).
- ٥١٦ - حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج/ عبد الحميد الشرواني/ دار الفكر/ بيروت.
- ٥١٧ - خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل/ محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)/ ت: د فهد الفهيد/ دار أطلس الخضراء/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤٢٥هـ).
- ٥١٨ - خلق أفعال العباد/ محمد بن إبراهيم بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (٢٥٦هـ)/ ت: د. عبدالرحمن عميرة/ دار المعارف السعودية/ الرياض/ (١٣٩٨ - ١٩٧٨).
- ٥١٩ - درء تعارض العقل والنقل/ تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: عبد اللطيف عبد الرحمن/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
- ٥٢٠ - دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان اليهود/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤٢٢هـ).
- ٥٢١ - درة الغواص في أوهام الخواص/ القاسم بن علي الحريري (٥١٦هـ)/ ت: عرفات مطرجي/ مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨/ ١٩٩٨هـ).
- ٥٢٢ - دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون/ القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري/ ت: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص/ دار الكتب العلمية/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

- ٥٢٣ - دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه/ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي (٥٩٧هـ)/ ت: حسن السقاف/ دار الإمام النووي/ الأردن/ ط: الثالثة (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
- ٥٢٤ - دفع شبه من شبه وتمرد/ تقي الدين أبي بكر الحصني الدمشقي (٨٢٩هـ)/ المكتبة الأزهرية للتراث/ مصر.
- ٥٢٥ - دلائل الإعجاز/ الإمام عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)/ ت: د. التنجي/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥هـ ١٩٩٥م).
- ٥٢٦ - دلالة الحائرين/ موسى بن ميمون القرطبي اليهودي (٦٠٣هـ)/ ت: حسين أتاوي/ ط: مكتبة الثقافة الدينية - مصر/ ١٤٢٢هـ
- ٥٢٧ - ديوان ابن الفارض/ أبو حفص عمر الشهير بابن الفارض/ دار كرم بدمشق/ بدون طبعة ولا تاريخ.
- ٥٢٨ - ذم التأويل/ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ ت: بدر بن عبد الله البدر/ الدار السلفية/ الكويت/ ط: الأولى (١٤٠٦).
- ٥٢٩ - ذم الكلام وأهله/ شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)/ ت: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل/ مكتبة العلوم والحكم/ المدينة المنورة/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
- ٥٣٠ - ذم الهوى/ أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن الجوزي (٥٩٧هـ)/ ت: مصطفى عبد الواحد/ (١٩٦٢).
- ٥٣١ - رؤية الله تبارك وتعالى/ عبد الرحمن بن عمر (ابن النحاس) (٤١٦هـ)/ ت: د علاء الدين علي رضا/ دار المعراج الدولية/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).
- ٥٣٢ - رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها/ د أحمد آل حمد/ مركز البحوث العلمية بجامعة أم القرى - مكة/ ط١ (١٤١١هـ).

- ٥٣٣ - رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا/ دار صادر/ بيروت/ ٢٠٠٤م
- ٥٣٤ - رسائل فلسفية/ محمد بن زكريا (أبو بكر الرازي - ٣١١هـ)/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت - لبنان/ ط ٥ (١٤٠٢هـ).
- ٥٣٥ - رسالة أضحوية في أمر المعاد/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ ت: سليمان دنيا/ ط ١ (١٣٦٨هـ)/ دار الفكر العربي - مصر.
- ٥٣٦ - رسالة التوحيد/ محمد عبده/ دار الكتاب العربي/ (١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م).
- ٥٣٧ - رسالة الحدود/ للحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)/ مطبوع ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات/ ت: د حسن عاصي/ دار قابس/ ط ١ (١٤٠٦هـ).
- ٥٣٨ - رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت/ للإمام أبي نصر عبيد الله بن سعيد السجزي (٤٤٤هـ)/ ت: محمد با كريم با عبد الله/ دار الراية - ط ١ (١٤١٤هـ).
- ٥٣٩ - رسالة العدل والتوحيد - مطبوع ضمن مجموعة كتب ورسائل القاسم الرسي/ القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي (٢٤٦هـ)/ ت: عبد الكريم جدبان/ دار الحكمة اليمانية/ صنعاء - اليمن/ ط ١ (١٤٢٢هـ).
- ٥٤٠ - رسالة الفطرة/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن الرسائل الكبرى
- ٥٤١ - رسالة إلى أهل البحرين/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام.
- ٥٤٢ - رسالة إلى أهل الثغر/ علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)/ ت: عبد الله شاکر المصري/ مكتبة العلوم والحكم/ السعودية - لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م).
- ٥٤٣ - رسالة إلى أهل الثغر/ لأبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)/ ت: عبد الله شاکر

- الجندي/ مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة/ ط١ (١٤٠٩هـ).
 ٥٤٤ - رسالة حي بن يقضان/ محمد بن عبد الملك (ابن الطفيل - ٥٨١هـ)/ ت:
 د علي بوملحم/ دار ومكتبة هلال/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٣م).
 ٥٤٥ - رسالة حي بن يقظان/ محمد بن عبد الملك ابن الطفيل/ ت: د علي أبو
 ملحم/ دار ومكتبة الهلال/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٣م).
 ٥٤٦ - رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن
 المجيد/ منسوبة إلى: أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني (٤٣٨هـ)/
 ت: أحمد معاذ بن علوان حقي/ دار طويق للنشر والتوزيع/ الرياض/
 ط: الأولى (١٤١٩هـ ١٩٩٨م).
 ٥٤٧ - رسالة في آراء الحكماء اليونانيين/ أفلاطون الفيلسوف/ ضمن مجموع:
 أفلاطون في الإسلام/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ دار
 الأندلس/ بيروت - لبنان/ ط٣ (١٤٠٢هـ).
 ٥٤٨ - رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام / لأبي الحسن الأشعري
 (٣٣٠)/ ملحقه بكتاب: علم الكلام عرض ونقد - د عامر النجار/ مكتبة
 الثقافة الدينية/ مصر - القاهرة/ ط١ (١٤٢٣هـ).
 ٥٤٩ - رسالة في أصول الفقه/ أبو علي الحسن بن شهاب الحسن العكبري
 الحنبلي (٤٢٨هـ)/ ت: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر/ المكتبة المكية/
 مكة المكرمة/ ط: الأولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
 ٥٥٠ - رسالة في أقسام العلوم العقلية/ للحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)/
 مطبوع ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات/ ت: د حسن
 عاصي/ دار قابس/ ط١ (١٤٠٦هـ).
 ٥٥١ - رسالة في الأجرام العلوية/ للحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)/ مطبوع
 ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات/ ت: د حسن عاصي/

دار قابس/ ط١ (١٤٠٦هـ).

٥٥٢ - رسالة في الجواب عن يقول: (إن صفات الرب تعالى نسب وإضافات)/

أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (٧٢٨هـ) - ضمن جامع الرسائل/

ت: محمد رشاد سالم/ دار العطاء/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢).

٥٥٣ - رسالة في الصفات الاختيارية/ أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (٧٢٨هـ)/

ضمن جامع الرسائل/ ت: محمد رشاد سالم/ دار العطاء/ الرياض -

السعودية/ ط١ (١٤٢٢).

٥٥٤ - رسالة في أن القرآن غير مخلوق/ إبراهيم بن إسحاق الحربي (٢٨٥هـ)/

ت: د علي الشبل/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).

٥٥٥ - رسالة في بيان أن أسماء الله توقيفية/ لأحمد بن سليمان بن كمال باشا

الرومي الحنفي (٩٤٠هـ)/ مخطوط بالمايكروفيلم (٢٤٤٠)، وبالمصوّر

(٦٢٩) في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.

٥٥٦ - رسالة في تفسير العرش والكرسي/ مطبوع ضمن مجموعة كتب ورسائل

القاسم الرسي/ القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي (٢٤٦هـ)/ ت: عبد

الكريم جدبان/ دار الحكمة اليمانية/ صنعاء - اليمن/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٥٥٧ - رسالة في خلق القرآن/ عمر بن بحر بن محبوب (أبو عثمان الجاحظ

المعتزلي - ٢٥٥هـ)/ مطبوع ضمن رسائل الجاحظ/ ت: محمد باسل

عيون السود/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٥٥٨ - رسالة لأفلاطون الإلهي في الرد على من قال: إن الإنسان تلاشى وفني/

ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن

بدوي/ دار الأندلس/ بيروت - لبنان/ ط٣ (١٤٠٢هـ).

٥٥٩ - رشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول/ محمد بن علي

الشوكاني/ ت: سامي بن العربي/ دار الفضيلة/ الرياض - السعودية/ ط١

(١٤٢١هـ).

٥٦٠ - رشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول/ محمد بن علي الشوكاني/ ت: محمد سعيد البدري/ دار الفكر/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٢هـ).

٥٦١ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب/ تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٦٤٦هـ)/ ت: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود/ عالم الكتب/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٩٩٩م - ١٤١٩هـ).

٥٦٢ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني/ العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (١٢٧٠هـ)/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

٥٦٣ - روضة الطالين وعمدة المفتين/ النووي/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: ٢ (١٤٠٥).

٥٦٤ - روضة العقلاء ونزهة الفضلاء/ محمد بن حبان البستي أبو حاتم (٣٥٤هـ)/ ت: محمد محي الدين عبد الحميد/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٣٩٧ - ١٩٧٧).

٥٦٥ - روضة المحبين ونزهة المشتاقين/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤١٢ - ١٩٩٢).

٥٦٦ - روضة الناظر وجنة المناظر/ عبد الله بن أحمد - موفق الدين بن قدامة المقدسي/ مطبوع مع نزهة الخاطر العاطر لابن بدارن/ دار ابن حزم/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٥هـ).

- روضة الناظر وجنة المناظر/ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ ت: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد/ جامعة الإمام محمد بن

سعود/الرياض/ ط: الثانية (١٣٩٩).

٥٦٧ - رياض الجنة بتخريج أصول السنة/ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأندلسي (ابن أبي زمنين) (٣٩٩ هـ)/ ت: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري/ مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة المنورة / السعودية/ ط: الأولى (١٤١٥ هـ).

٥٦٨ - زاد المسير في علم التفسير/ عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥٩٧ هـ)/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٤).

٥٦٩ - سر الفصاحة/ الأمير أبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي (٤٦٦ هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م).

- سلسلة الأحاديث الصحيحة، وشيء من فقهها وفوائدها/ محمد ناصر الدين الألباني/ مكتبة المعارف/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤٢٥ هـ).

٥٧٠ - سنن ابن ماجه/ محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني (٢٧٥ هـ)/ ت: محمد فؤاد عبد الباقي/ دار الفكر/ بيروت/ (-).

٥٧١ - سنن أبي داود/ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (٢٧٥ هـ)/ ت: محمد محيي الدين عبد الحميد/ دار الفكر/ (-).

٥٧٢ - سنن البيهقي الكبرى/ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (٤٥٨ هـ)/ ت: محمد عبد القادر عطا/ مكتبة دار الباز/ مكة المكرمة/ (١٤١٤ - ١٩٩٤).

٥٧٣ - سنن الدارقطني/ علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي/ ت: السيد عبد الله هاشم يمانى المدني/ دار المعرفة - بيروت/ ١٣٨٦ هـ.

٥٧٤ - سير أعلام النبلاء/ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله (٧٤٨ هـ)/ ت: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي/ مؤسسة

الرسالة/ بيروت/ ط: التاسعة (١٤١٣).

٥٧٥ - شأن الدعاء/ لأبي سليمان عمرو حمد بن محمد الخطابي/ ت: أحمد يوسف الدقاق/ المكتب الإسلامي.

٥٧٦ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب/ عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري الحنبلي (١٠٨٩هـ)/ ت: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط/ دار بن كثير/ دمشق/ ط: ط١ (١٤٠٦هـ).

٥٧٧ - شذور الذهب في معرفة كلام العرب/ عبد الله جمال الدين ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)/ ت: عبد الغني الدقر/ الشركة المتحدة للتوزيع/ سوريا/ (١٤٠٤هـ ١٩٨٤م).

٥٧٨ - شرح أسماء الله الحسنى (لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى والصفات)/ محمد بن عمر الخطيب الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: طه عبد الرزاق سعد/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٠هـ).

٥٧٩ - شرح أسماء الله الحسنى (ويسمى: لوامع البيئات شرح أسماء الله الحسنى والصفات)/ لمحمد بن عمر الخطيب الملقب بالفخر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: طه عبد الرؤوف سعد/ دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٠هـ).

٥٨٠ - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة/ هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي أبو القاسم (٤١٨هـ)/ ت: د. أحمد سعد حمدان/ دار طيبة/ الرياض/ (١٤٠٢).

٥٨١ - شرح أصول الكافي/ مولوي محمد صالح المازندراني/ (١٠٨١)/ ت: الميرزا أبو الحسن الشعراني/ ط: ١ (١٤٢١هـ)/ دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان

٥٨٢ - شرح الأخبار/ للقاضي النعمان المغربي الرافضي (٣٦٣هـ)/ ت: السيد

- محمد الحسيني الجلالى/ ط: مؤسسة النشر الإسلامى/ مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم
- ٥٨٣ - شرح الأزهار/ أحمد المرتضى (٨٤٠هـ) : مكتبة غمضان - صنعاء - اليمن.
- ٥٨٤ - شرح الأصبهانية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ) : د محمد عودة السعوى/ رسالة دكتوراه مطبوعة بالآلة الكاتبة عام (١٤٠٧هـ) ومقدمة لقسم العقيدة - كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/ الرياض - السعودية.
- ٥٨٥ - شرح الأصول الخمسة/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلى/ ت: عبد الكرىم عثمان/ مكتبة وهبة/ القاهرة - مصر/ ط٢ (١٤٠٨هـ).
- ٥٨٦ - شرح الأصول من علم الأصول/ للشيخ محمد بن عثىمىن/ تحقيق: نشأت المصرى/ دار البصرة - الإسكندرية/ بدون طبعة ولا تاريخ
- ٥٨٧ - شرح التلوىح على التوضىح لمتن التنقىح فى أصول الفقه./ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى الشفعى (٧٩٢هـ) / ت: زكرىا عمىرات/ دار الكتب العلمىة/ بىروت/ (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
- ٥٨٨ - شرح التلوىح على التوضىح لمتن التنقىح فى أصول الفقه./ عبىد الله بن مسعود المحبوبى البخارى الحنفى. (٧١٩هـ) / ت: زكرىا عمىرات/ دار الكتب العلمىة/ بىروت/ (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
- ٥٨٩ - شرح الدررة المضىة فى عقىدة أهل الفرقة المرضىة/ للشفىح صالح بن فوزان الفوزان/ اعتنى به: عبء السلام السلىمان/ ط١ (١٤٢٥هـ) / بدون بىان دار الطباعة.
- ٥٩٠ - شرح الرسالة التدمرىة/ عبء الرحمن بن ناصر البراك/ إعداء: د سلىمان الغصن/ دار كنوز أشىلىيا/ الرىاض - السعودىة/ ط١ (١٤٢٥هـ).

- ٥٩١ - شرح الرضي على الكافية/رضي الدين الإستراباذي (٦٨٦هـ)/ت: يوسف حسن عمر/ مؤسسة الصادق/ طهران - إيران.
- ٥٩٢ - شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك/ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (١١٢٢هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١).
- ٥٩٣ - شرح السنة/ الحسن بن علي بن خلف البريهاري أبو محمد (٣٢٩هـ)/ ت: د. محمد سعيد سالم القحطاني/ دار ابن القيم/ الدمام/ ط: الأولى (١٤٠٨).
- ٥٩٤ - شرح السنة/ الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)/ ت: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش/ المكتب الإسلامي/ دمشق - بيروت/ ط: الثانية (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- ٥٩٥ - شرح السنوسية الكبرى/ محمد بن يوسف السنوسي/ ت: د عبد الفتاح عبد الله البركة/ دار القلم/ الكويت.
- ٥٩٦ - شرح الصاوي على جوهرة التوحيد/ لأحمد بن محمد المالكي الصاوي (١٢٤١هـ)/ ت: د عبد الفتاح البزم/ دار ابن كثير - دمشق - وبيروت/ ط ٣ (١٤٢٤هـ).
- ٥٩٧ - شرح العائد النسفية/ لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٩١١هـ)/ ت: محمد عدنان درويش/ بدون بيان دار الطباعة ولا رقم الطبعة ولا تاريخها.
- ٥٩٨ - شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي/ عبد الرحمن بن أحمد الإيجي الملقب بعضد الدين (٧٥٦هـ)/ ت فادي نصيف، طارق يحيى/ دار الكتب لعلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٢١).
- ٥٩٩ - شرح العقائد العضدية/ جلال الدين الدواني - بتعليقات الشيخ محمد عبده/ ت سليمان دنيا/ دار إحياء الكتب العربية (١٣٧٧هـ).
- ٦٠٠ - شرح العقيدة الأصفهانية/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو

- العباس (٥٧٢٨هـ)/ ت: إبراهيم سعيداي/ مكتبة الرشد/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٥).
- ٦٠١ - شرح العقيدة السفارينية/ للشيخ محمد العثيمين/ مدار الوطن/ ط١ (١٤٢٦هـ).
- ٦٠٢ - شرح العقيدة السفارينية/ محمد بن صالح العثيمين/ ت: إسلام منصور عبد الحميد/ دار البصيرة/ الأسكندرية - مصر/ ٢٠٠٣م.
- ٦٠٣ - شرح العقيدة الطحاوية/ ابن أبي العز الحنفي/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الرابعة (١٣٩١).
- شرح العقيدة الطحاوية/ لعلي بن علي بن أبي العز (٥٧٩٢هـ)/ ت: د عبد المحسن التركي، شعيب الأرنؤوط/ مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان/ الطبعة الثانية - الإصدار الثاني (١٤٢٠هـ) -
- ٦٠٤ - شرح العقيدة الطحاوية/ محمد بن صالح العثيمين/ مذكرة جامعية مطبوعة بالآلة الكاتبة.
- ٦٠٥ - شرح العقيدة الواسطية/ للشيخ محمد بن صالح العثيمين/ اعتنى به: سعد الصميل/ ط٢ (١٤١٥هـ)/ دار ابن الجوزي/ السعودية - الدمام.
- ٦٠٦ - شرح العقيدة الواسطية/ محمد خليل هراس/ ت: علوي السقاف/ ط١ (١٤١١هـ)/ دار الهجرة/ السعودية - الثقبه.
- ٦٠٧ - شرح العمدة في الفقه/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس (٥٧٢٧هـ)/ ت: د. سعود صالح العطيشان/ مكتبة العبيكان/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٣).
- ٦٠٨ - شرح الفقه الأكبر/ ملا علي قاري/ ط حيدر آباد/ ١٣٩٣هـ
- ٦٠٩ - شرح القواعد المثلى/ المتن والشرح للشيخ محمد العثيمين/ تعليق: نشأت المصري/ دار الآثار - القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٣هـ).

- ٦١٠ - شرح الكرمانى على صحيح البخارى/ دار إحياء التراث العربى - لبنان - بيروت/ ط٢ (١٤٠١هـ).
- ٦١١ - شرح الكوكب المنير/ محمد بن أحمد - ابن النجار الحنبلى (٩٧٢هـ)/ ت: د محمد الزحيلي، دنزيه حماد/ مكتبة العبيكان/ الرياض/ ١٤١٣هـ.
- ٦١٢ - شرح اللمع/ إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ)/ ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامى/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٨هـ).
- ٦١٣ - شرح المحلى على جمع الجوامع (مطبوع مع حاشية البناني وتقريرات الشرييني)/ محمد بن أحمد المحلى (٨٦٤هـ)/ ت: محمد عبد القادر شاهين/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).
- ٦١٤ - شرح المقاصد في علم الكلام/ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى (٧٩١هـ)/ دار المعارف النعمانية/ باكستان/ ط: الأولى (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
- شرح المقاصد/ لمسعود بن عمر التفتازانى (٧٩٣هـ)/ علق عليه: إبراهيم شمس الدين/ دار الكتب العلمية - بيروت/ ط١ (١٤٢٢هـ).
- ٦١٥ - شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول/ محمود عبد الرحمن الأصفهاني (٨٤٩هـ)/ ت: د عبد الكريم النملة/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- ٦١٦ - شرح أم البراهين/ لمحمد بن محمد بن يوسف السنوسى/ مطبعة الاستقامة/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٣٥٣هـ).
- ٦١٧ - شرح بدء الأمالى/ لأبي بكر أحمد بن علي الرازى الحنفى (٣٧٠هـ)/ ت: أبي عمر الحسينى/ دار الكتب العلمية/ ط١ (١٤٢٢هـ).

- ٦١٨ - شرح جوهرة التوحيد (تحفة المريد)/ لإبراهيم بن محمد البيجوري/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٣هـ).
- ٦١٩ - شرح حديث النزول/ أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (٧٢٨هـ)/ ت: د محمد الخمیس/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٤هـ).
- شرح حديث النزول - ضمن مجموع الفتاوى / أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (٧٢٨هـ).
- ٦٢٠ - شرح حديث عمران بن حصین/ أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (٧٢٨هـ)/ ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام.
- ٦٢١ - شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني في كتابه الرسالة/ للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي (٤٢٢هـ)/ ت: د أحمد محمد نور سيف/ دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث/ الإمارات العربية المتحدة - دبي/ ط١ (١٤٢٤هـ).
- ٦٢٢ - فتح القدير شرح الهداية/ لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، ابن همام الحنفي (٦٨١هـ)/ دار الفكر/ بيروت - لبنان/ ط: الثانية.
- ٦٢٣ - شرح فصوص الحكم/ محمد داوود قيصري رومي/ ط: ١/ شركة انتشارات علمي وفرهنگي
- ٦٢٤ - شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري/ عبد الله بن محمد الغنيمان/ دار لينة للنشر والتوزيع/ دمنهورت/ ط٣ (١٤١٩هـ).
- ٦٢٥ - شرح مختصر الروضة/ سليمان بن عبد القوي الطوفي (٧١٦هـ)/ ت: د. عبد الله التركي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٩هـ).
- ٦٢٦ - شرح مختصر خليل للخرشي/ محمد بن عبد الله الخرشي المالكي/ دار الفكر/ بيروت - لبنان.
- ٦٢٧ - شرح مقالة اللام لأرسطو/ والشارح: ثامسطيوس/ مطبوع ضمن مجموع

- (أرسطو عند العرب)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط ٢ (١٩٧٨م).
- ٦٢٨ - شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى/ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٥١هـ)/ عالم الكتب/ بيروت/ ط: الثانية (١٩٩٦).
- ٦٢٩ - شرح نهج البلاغة/ ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ)/ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار إحياء الكتب العربية/ ط ١ (١٣٧٨هـ).
- ٦٣٠ - شرح نور الأنوار على المنار/ لحافظ شيخ أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الصديقي الميهوي (١١٣٠هـ)/ مطبوع مع كشف الأسرار للنسفي/ دار الكتب العلمية/ بدون طبعة.
- ٦٣١ - شرح نونية ابن القيم (توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم)/ أحمد بن إبراهيم بن عيسى (١٣٢٩هـ)/ ت: زهير الشاويش/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٦).
- ٦٣٢ - شرف أصحاب الحديث/ أحمد بن علي بن ثابت البغدادي أبو بكر (٤٦٣هـ)/ ت: د. محمد سعيد خطي اوغلي/ دار إحياء السنة النبوية/ أنقرة.
- ٦٣٣ - شعب الإيمان/ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: محمد السعيد بسيوني زغلول/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٠).
- ٦٣٤ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل/ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٧٥١هـ)/ ت: عمر الحفيان/ مكتبة العبيكان/ السعودية - الرياض/ ط ١ (١٤٢٠هـ).
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)/ ت: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي/ دار الفكر/ بيروت/

(١٣٩٨).

- ٦٣٥ - شواهد الصنع / مطبوع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٤٠٤هـ) / ت: إبراهيم يحيى الدرسي / مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية / اليمن - صعدة / ط ١ (١٤٢٥هـ).
- ٦٣٦ - صبح الأعشى في كتابة الإنشا/ القلقشندي أحمد بن علي بن أحمد الفزاري (٨٢١هـ) / ت: عبد القادر زكار/ وزارة الثقافة/ دمشق/ (١٩٨١).
- ٦٣٧ - صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان/ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (٣٥٤هـ) / ت: شعيب الأرنؤوط/ مؤسسة الرسالة/ بيروت / ط: الثانية (١٤١٤ - ١٩٩٣).
- ٦٣٨ - صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر) / محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (٢٥٦هـ) / ت: د. مصطفى ديب البغا/ دار ابن كثير، اليمامة/ بيروت / ط: الثالثة (١٤٠٧ - ١٩٨٧).
- صحيح الترغيب والترهيب / محمد ناصر الدين الألباني / مكتبة المعارف / الرياض - السعودية / ط ١ (١٤٢١هـ).
- ٦٣٩ - صحيح مسلم بشرح النووي / أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (٦٧٦هـ) / دار إحياء التراث العربي / بيروت / ط: الطبعة الثانية (١٣٩٢).
- ٦٤٠ - صحيح مسلم / مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (٢٦١هـ) / ت: محمد فؤاد عبد الباقي / دار إحياء التراث العربي / بيروت.
- ٦٤١ - صريح السنة / محمد بن جرير الطبري أبو جعفر (٣١٠هـ) / ت: بدر يوسف المعتوق / دار الخلفاء للكتاب الإسلامي / الكويت / ط: الأولى (١٤٠٥).
- ٦٤٢ - صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها / عبد القادر محمد الجعدي الغامدي / دار البيان الحديثة / الطائف - السعودية / ط ١ (١٤٢١هـ).
- ٦٤٣ - صَوَان الحكمة / لأبي سليمان المنطقي السجستاني (٣٩٢هـ) / ت: د. عبد

- الرحمن بدوي/ دار بيبليون/ باريس - فرنسا ٢٠٠٧هـ
- ٦٤٤ - صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط/
عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشهرزوري أبو عمرو
(٦٤٣هـ)/ ت: موفق عبدالله عبدالقادر/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت/
ط: الثانية (١٤٠٨).
- ٦٤٥ - ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري (ملحق بكتاب رؤية الله للدارقطني)/
لأبي شامة عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي (٦٦٥هـ)/ ت: أحمد فريد
المزيدي/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (٢٠٠٥م).
- ٦٤٦ - ضياء السالك إلى أوضح المسالك/ محمد النجار/ مؤسسة الرسالة/
بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٢٠هـ).
- ٦٤٧ - طبقات الأطباء والحكماء/ لسليمان بن حسان الأندلسي (ابن جلجل)
(٣٧٧هـ)/ ت: فؤاد سيد/ مطبعة دار الكتب والوثائق القومية/ القاهرة -
مصر/ ١٩٥٥م.
- ٦٤٨ - طبقات الحفاظ/ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبو الفضل (٩١١هـ)/
دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٣).
- ٦٤٩ - طبقات الحنابلة/ محمد بن أبي يعلى أبو الحسين (٥٢١هـ)/ ت: محمد
حامد الفقي/ دار المعرفة/ بيروت.
- ٦٥٠ - طبقات الشافعية الكبرى/ تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي
(٧٧١هـ)/ ت: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو/ هجر
للطباعة والنشر والتوزيع/ ط: ٢ (١٤١٣هـ).
- ٦٥١ - طبقات الشافعية/ أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شعبة
(٨٥١هـ)/ ت: د. الحافظ عبد العليم خان/ عالم الكتب/ بيروت/
ط: الأولى (١٤٠٧).

- ٦٥٢ - طبقات الفقهاء/ إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ)/ ت: خليل الميس/ دار القلم/ بيروت.
- ٦٥٣ - طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها/ عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان أبو محمد الأنصاري (٣٦٩هـ)/ ت: عبدالغفور عبدالحق حسين البلوشي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الثانية (١٤١٢ - ١٩٩٢).
- ٦٥٤ - طبقات المعتزلة (المسمى: شرح العيون)/ المحسن بن محمد كرامة (الحاكم الجسمي المعتزلي - ٤٩٤هـ)/ ملحق بكتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار/ ت: فؤاد سيد/ الدار التونسية للنشر/ تونس.
- ٦٥٥ - طبقات المعتزلة/ عبد الله بن أحمد بن محمود (أبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي - ٣١٩هـ)/ مطبوع مع كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار/ ت: فؤاد سيد/ الدار التونسية للنشر/ تونس.
- ٦٥٦ - طبقات المفسرين: لأحمد بن محمد الأذنه وي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط ١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٧هـ.
- ٦٥٧ - طبقات المفسرين: لشمس الدين الداودي، تحقيق: لجنة من العلماء، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ٦٥٨ - طبقات فحول الشعراء/ محمد بن سلام الجمحي (٢٣١هـ)/ ت: محمود محمد شاكر/ دار المدني/ جدة.
- ٦٥٩ - طريق الهجرتين وياب السعادتين/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ ت: عمر بن محمود أبو عمر/ دار ابن القيم/ الدمام/ ط: الثانية (١٤١٤ - ١٩٩٤).
- ٦٦٠ - ظلال الجنة في تخريج السنة (تخريج الشيخ الألباني لكتاب السنة لابن أبي عاصم)/ محمد ناصر الدين الألباني/ المكتب الإسلامي/ بيروت،

دمشق/ ط ١ (١٤٠٠هـ).

٦٦١ - عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ ت: زكريا علي يوسف/ دار الكتب العلمية/ بيروت.

٦٦٢ - عقيدة السلف وأصحاب الحديث/ إسماعيل بن عبد الرحمن أبو عثمان الصابوني (٤٤٩هـ)/ ت: د ناصر الجديع/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط ٢ (١٤١٩هـ).

٦٦٣ - عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية/ د أحمد بن عبد العزيز القصير/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤٢٤هـ).

٦٦٤ - علل الحديث/ عبد الرحمن بن محمد بن بن إدريس بن مهراان الرازي أبو محمد (٣٢٧هـ)/ ت: محب الدين الخطيب/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٤٠٥).

٦٦٥ - علل الحديث/ عبد الرحمن بن محمد بن بن إدريس بن مهراان الرازي أبو محمد (٣٢٧هـ)/ ت: محب الدين الخطيب/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٤٠٥).

- علم الجدل في علم الجدل/ لنجم الدين الطوفي الحنبلي/ ت: فولفهارت هاينريشس/ / دار النشر فرانزشتاينر بفيسبادن/ ط (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م).

٦٦٦ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري/ بدر الدين محمود بن أحمد العيني (٨٥٥هـ)/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

٦٦٧ - عمل اليوم والليلة/ أحمد بن شعيب بن علي النسائي أبو عبد الرحمن (٣٠٣هـ)/ ت: د. فاروق حمادة/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الثانية (١٤٠٦هـ).

٦٦٨ - عون المعبود شرح سنن أبي داود/ محمد شمس الحق العظيم آبادي/ دار

- الكتب العلمية/بيروت/ ط: الثانية (١٩٩٥م).
- ٦٦٩ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء/ لابن أبي اصيبعة، تحقيق: نزار رضا، ط ١٩٦٥م، دار مكتبة الحياة بيروت
- ٦٧٠ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء/ موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي (٦٦٨هـ)/ ت: الدكتور نزار رضا/ دار مكتبة الحياة/بيروت.
- ٦٧١ - عيون الحكمة/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ) / ت: موفق فوزي الجبر/ دار الينابيع/دمشق/ (١٩٦٦م).
- ٦٧٢ - غاية الأمانى في الرد على النبهاني/ محمد شكري الألوسي (١٣٤٢هـ)/ اعتنى به: الداني بن منير الهادي/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤٢٢هـ).
- ٦٧٣ - غاية البيان شرح زيد ابن رسلان/ محمد بن أحمد الرملي الأنصاري (١٠٠٤هـ) / دار المعرفة/بيروت.
- ٦٧٤ - غاية المرام في علم الكلام/ علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الأمدي (٦٣١هـ) / ت: حسن محمود عبد اللطيف/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ القاهرة/ (١٣٩١هـ).
- ٦٧٥ - غريب الحديث/ حمد بن محمد بن إبراهيم الخطّابي/ ت: عبد الكريم العزباوي/ طباعة معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى/ مكة/ ط ٢ (١٤٢٢هـ).
- ٦٧٦ - غريب الحديث/ القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد (٢٢٤هـ) / ت: د. محمد عبد النعميد خان/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٣٩٦هـ).
- ٦٧٧ - غريب الحديث/ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد (٢٧٦هـ) /

- ت: د. عبد الله الجبوري/ مطبعة العاني/ بغداد/ ط: الأولى (١٣٩٧هـ).
- ٦٧٨ - غريب القرآن/ أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني (٣٣٠هـ). ت: محمد أديب عبد الواحد جمران/ دار قتيبة/ (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
- ٦٧٩ - فتح الباري شرح صحيح البخاري/ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ). ت: محب الدين الخطيب/ المكتبة السلفية - القاهرة/ ط ٣ (١٤٠٧هـ).
- فتح الباري شرح صحيح البخاري/ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (٨٥٢هـ) / ت: محب الدين الخطيب/ دار المعرفة/ بيروت.
- ٦٨٠ - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير/ محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٠هـ) / دار الفكر/ بيروت.
- ٦٨١ - فتح القدير شرح الهداية/ لكمال الدين بن عبد الواحد (ابن همام الحنفي) / دار الفكر
- ٦٨٢ - فتح المغيث شرح ألفية الحديث/ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢هـ) / دار الكتب العلمية/ لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٣هـ).
- ٦٨٣ - فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب/ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى (٩٢٦هـ) / دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨هـ).
- ٦٨٤ - فرق الشيعة/ الحسن بن موسى النوبختي/ دار الأضواء/ بيروت/ (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
- ٦٨٥ - فرق وطبقات المعتزلة/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)، من جمع: ابن المرتضى المعتزلي/ ت: د علي النشار، وعصام الدين محمد علي/ دار المطبوعات الجامعية/ ١٩٧٢م

- ٦٨٦ - فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال/ لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ)/ ت: د محمد عابد الجابري/ ط ٢ (١٩٩٩م)/ مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت - لبنان.
- ٦٨٧ - فصوص الحكم/ ابن عربي الصوفي (٦٣٨هـ)/ ت: د نواف الجراح/ دار صادر/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٢٦هـ).
- فصوص الحكم/ ابن عربي الصوفي (٦٣٨هـ)/ ت: د أبو العلاء عفيفي/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ بدون طبعة ولا تاريخ.
- ٦٨٨ - فضائح الباطنية/ محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ ت: عبد الرحمن بدوي/ مؤسسة دار الكتب الثقافية/ الكويت.
- ٦٨٩ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)/ ت: فؤاد سيد/ الدار التونسية/ تونس.
- ٦٩٠ - فهرسة ابن خير الاشبيلي/ أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي (٥٧٥هـ)/ ت: محمد فؤاد منصور/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ لبنان/ ط: الطبعة الأولى (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- ٦٩١ - فوات الوفيات والذيل عليها/ تأليف: محمد بن شاعر الكتبي، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة بيروت
- ٦٩٢ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت/ عبد العلي محمد بن نظام الدين السهالوي اللكنوي (١٢٢٥هـ)/ ت: عبد الله محمود محمد عمر/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط ١ (١٤٢٣هـ).
- ٦٩٣ - في التوحيد (ديوان الأصول)/ سعيد بن محمد أبو رشيد النيسابوري/ ت: د محمد أبو ريده/ وزارة الثقافة بمصر.
- ٦٩٤ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة/ أبو حامد الغزالي (٦٠٦هـ)/ ت: رياض مصطفى العبد الله/ دار الحكمة - بيروت/ بدون طبعة/ ١٤٠٧هـ

- ٦٩٥ - فيض القدير شرح الجامع الصغير/ عبد الرؤوف المناوي/ المكتبة التجارية الكبرى/ مصر/ ط: الأولى (١٣٥٦هـ).
- ٦٩٦ - فيما بعد الطبيعة/ لعبد اللطيف البغدادي/ مطبوع ضمن مجموع (الأفلاطونية المحدثة عند العرب)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٧م).
- ٦٩٧ - قاعدة في المحبة/ أحمد عبد الحلیم بن تیمیة الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: د. محمد رشاد سالم/ مكتبة التراث الإسلامي/ القاهرة.
- ٦٩٨ - قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه/ أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (٧٢٨هـ)/ ضمن جامع الرسائل/ ت: محمد رشاد سالم/ دار العطاء/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢).
- ٦٩٩ - قانون التأويل - ضمن مجموعة رسائل الغزالي (ج/٧)/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت لبنان.
- ٧٠٠ - قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تیمیة والفلاسفة/ كاملة الكواري/ دار أسامة/ الأردن - عمان/ ط١ (٢٠٠١م).
- ٧٠١ - قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل/ محمد صديق حسن خان (١٣٠٧هـ)/ ت: سعيد معشاشة/ دار ابن حزم/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).
- ٧٠٢ - قوادح الاستدلال بالإجماع/ د سعد بن ناصر الشثري/ دار المسلم/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- ٧٠٣ - قواطع الأدلة في أصول الفقه/ منصور بن محمد السمعاني الشافعي (٤٨٩هـ)/ ت: د علي بن عباس الحكمي/ مكتبة التوبة/ ط١ (١٤١٩هـ).
- قواطع الأدلة في الأصول/ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (٤٨٩هـ)/ ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

- قواطع الأدلة في الأصول/ منصور بن محمد بن عبد الجبار - أبو المظفر السمعاني (٤٨٩هـ)/ ت: د محمد حسن هيتو/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٧هـ).
- ٧٠٤ - قواعد الأحكام في مصالح الدين/ عز الدين بن عبد السلام/ دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٧٠٥ - قواعد العقائد/ أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ ت: موسى محمد علي/ عالم الكتب/ لبنان/ ط: الثانية (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- ٧٠٦ - كبرى اليقينيّات الكونية/ د. محمد سعيد رمضان البوطي/ دار الفكر المعاصر - بيروت، لبنان/ ط١ (١٤١٧).
- ٧٠٧ - كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل على الاتفاق والتفرد/ محمد بن إسحاق بن منده (٣٩٥هـ)/ ت: د علي الفقيهي/ مكتبة العلوم والحكم/ المدينة/ ط١ (١٤٢٣هـ).
- ٧٠٨ - كتاب النعوت الأسماء والصفات/ أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (٣٠٣هـ)/ ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان/ مكتبة العبيكان/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- ٧٠٩ - كتاب سيبويه/ أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (١٨٠هـ)/ ت: عبد السلام محمد هارون/ دار الجيل/ بيروت/ ط: ٣ (١٤٠٨هـ).
- كتب حذفت لعدم تكامل معلومات المصادر
- ٧١٠ - كشاف القناع عن متن الإقناع/ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي/ ت: هلال مصيلحي مصطفى هلال/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤٠٢).
- ٧١١ - كشف الأسرار شرح المصنف على المنار/ لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي (٧١٠هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ بدون طبعة
- ٧١٢ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي/ عبد العزيز بن أحمد

- البخاري (٧٣٠هـ) / ت: محمد المعتصم بالله البغدادي / دار الكتاب العربي / بيروت - لبنان / ط ٢ (١٤١٤هـ).
- ٧١٣ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون / مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي (١٠٦٧هـ) / دار الكتب العلمية / بيروت / (١٤١٣ - ١٩٩٢).
- ٧١٤ - كشف الغطاء / جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) / إنتشارات مهدوي / طهران - إيران.
- ٧١٥ - كشف المشكل من حديث الصحيحين / أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (٥٩٧هـ) / ت: علي حسين البواب / دار الوطن / الرياض / (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- ٧١٦ - كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار / تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي / ت: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان / دار الخير / دمشق / ط: الأولى (١٩٩٤).
- ٧١٧ - كلمات لأفلاطون / مطبوع ضمن مجموع: (أفلاطون في الإسلام) / جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي / دار الأندلس / بيروت - لبنان / ط ٣ (١٤٠٢هـ).
- ٧١٨ - كلمة الإخلاص وتحقيق معناها / ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) / ت: زهير الشاويش / المكتب الإسلامي / بيروت / ط: الرابعة (١٣٩٧).
- ٧١٩ - لباب الإشارات والتنبيهات / محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ) / ت: د أحمد حجازي السقا / المكتبة الأزهرية للتراث / القاهرة - مصر / ط ١ (١٩٨٦م).
- ٧٢٠ - لسان العرب / لمحمد بن مكرم بن منظور الأفرريقي المصري / (٧٧١هـ) / دار صادر / بيروت - لبنان / ط ١
- ٧٢١ - لسان الميزان / أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي

- (٨٥٢هـ)/ ت: دائرة المعارف النظامية - الهند - / مؤسسة الأعلمي للمطبوعات/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٦ - ١٩٨٦).
- ٧٢٢ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة/ عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين (٤٧٨هـ)/ ت: فوقية حسين محمود/ عالم الكتب/ لبنان/ ط: الثانية (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- ٧٢٣ - لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد/ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)/ ت: بدر بن عبد الله البدر/ الدار السلفية/ الكويت/ ط: الأولى (١٤٠٦).
- ٧٢٤ - لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، شرح الدررة المضية في عقيدة الفرقة المرضية/ للشيخ محمد السفاريني/ تعليق الشيخ عبد الرحمن أبا بطين، والشيخ سليمان بن سحمان/ المكتب الإسلامي - بيروت/ ط٣ (١٤١١هـ).
- ٧٢٥ - مأخذ العلم/ أحمد بن فارس اللغوي (٣٩٥هـ)/ ت: محمد بن ناصر العجمي/ دار البشائر/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٤هـ).
- ٧٢٦ - مباحث العلة في القياس عند الأصوليين/ د عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي/ دار البشائر الإسلامية/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤٢١هـ).
- ٧٢٧ - متشابه القرآن / للقاضي عبد الجبار المعتزلي/ ت: د عدنان محمد زررور/ دار التراث/ القاهرة - مصر.
- ٧٢٨ - متن الورقات/ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤٧٨هـ)/ دار الصميعي/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).
- ٧٢٩ - مجاز القرآن/ لأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ)/ ت: د محمد فؤاد سكين/ نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة/ بدون طبعة ولا تاريخ طباعة
- ٧٣٠ - مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري/ محمد بن الحسن بن فورك

- (١٤٠٦هـ)/ت: أ.د. أحمد بن عبد الرحيم السايح/مكتبة الثقافة الدينية/
القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٥هـ).
- ٧٣١ - مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر/ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان
(شيخ زادة)/ت: خليل عمران المنصور/ دار الكتب العلمية/لبنان -
بيروت/ ط١ (١٤١٩هـ).
- ٧٣٢ - مجمع الزوائد ومنيع الفوائد/ علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ)/ دار الريان
للتراث/ دار الكتاب العربي/ القاهرة، بيروت/ (١٤٠٧هـ).
- ٧٣٣ - مجموع الفتاوى (كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية)/ أحمد
عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ت: عبد الرحمن بن
محمد بن قاسم العاصمي النجدي/مكتبة ابن تيمية/ ط: الثانية.
- ٧٣٤ - مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي/ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب
الحنبلي (٧٩٥هـ)/ت: طلعت فؤاد الحلواني/ دار الفاروق/ ط١
(١٤٢٣هـ).
- ٧٣٥ - مجموعة الرسائل الكبرى/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية/ ط: دار الفكر
(١٤٠٠هـ).
- ٧٣٦ - مجموعة الرسائل والمسائل النجدية/ بعض علماء نجد/ دار العاصمة/
الرياض - السعودية/ ط٣ (١٤١٢هـ).
- ٧٣٧ - مجموعة الرسائل والمسائل/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية/ دار الكتب
العلمية/ بيروت/ ط١ (١٤٠٣هـ).
- ٧٣٨ - مجموعة كتب ورسائل القاسم الرسي/ القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي
(٢٤٦هـ)/ت: عبد الكريم جدبان/ دار الحكمة اليمانية/ صنعاء - اليمن/
ط١ (١٤٢٢هـ).
- ٧٣٩ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/

- ت: د. حسين آتاي/ مكتبة دار التراث/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤١١هـ).
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/
ت: طه عبد الرؤوف سعد/ دار الكتاب العربي/ بيروت لبنان/ ط١
(١٤٠٤هـ).
- ٧٤٠ - مختار الصحاح/ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (٧٢١هـ)/
ت: محمود خاطر/ مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت/ ط: طبعة جديدة (١٤١٥ -
١٩٩٥).
- ٧٤١ - مختصر العلو للعلي الغفار/ محمد ناصر الدين الألباني/ المكتب
الإسلامي/ دمشق، بيروت/ ط١ (١٤٠١هـ).
- ٧٤٢ - مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية/ بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي
الحنبلي البعلي (٧٧٧هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ دار ابن القيم/ الدمام -
السعودية/ ط: الثانية (١٤٠٦ - ١٩٨٦).
- ٧٤٣ - مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول/ عبد الرحمن بن إسماعيل بن
إبراهيم المقدسي أبو شامة (٦٦٥هـ)/ ت: صلاح الدين مقبول أحمد/ مكتبة
الصحوة الإسلامية/ الكويت/ (١٤٠٣).
- ٧٤٤ - مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة/ خليل بن إسحاق بن موسى
المالكي/ ت: أحمد علي حركات/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤١٥).
- ٧٤٥ - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين/ محمد بن أبي بكر
أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ دار الكتاب
العربي/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٣ - ١٩٧٣).
- ٧٤٦ - مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية/ عثمان جمعة ضميرية/ مكتبة السوادي/
جدة - السعودية/ ط٢ (١٤١٧هـ).
- ٧٤٧ - مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر/ محمد الأمين الشنقيطي/ ت:

- سامي العربي / دار اليقين/ مصر - المنصورة/ ط ١ (١٤١٩هـ).
- ٧٤٨ - مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات/ د أحمد بن عبد الرحمن
القاضي / دار العاصمة/ السعودية - الرياض/ ط ١ (١٤١٦هـ).
- ٧٤٩ - مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي/ فاطمة أحمد
رفعت/ دار المعرفة الجامعية/ الإسكندرية - مصر/ ط ١ (١٩٨٩م).
- ٧٥٠ - مرآة الجنان وعبرة اليقظان/ أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان
اليافعي (٧٦٨هـ)/ دار الكتاب الإسلامي / القاهرة/ (١٤١٣هـ -
١٩٩٣م).
- ٧٥١ - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح/ علي بن سلطان محمد القاري
(١٠١٤هـ)/ ت: جمال عيتاني/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/
ط: الأولى (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- ٧٥٢ - مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة/ عبد الله بن أسعد اليافعي
(٧٦٨هـ)/ ت: محمود محمد حسن نصار/ دار الجيل/ لبنان -
بيروت/ ط: الأولى (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
- ٧٥٣ - مسائل الإيمان/ محمد بن الحسين - أبو يعلى الفراء الحنبلي (٤٥٨هـ)/
ت: د سعود الخلف/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط ١
(١٤١٠هـ).
- ٧٥٤ - مسألة العلو والنزول في الحديث/ محمد بن طاهر المقدسي أبو الفضل
(٥٠٧هـ)/ ت: صلاح الدين مقبول أحمد/ مكتبة ابن تيمية/ الكويت/
(١٤٠١).
- ٧٥٥ - مسألة في العلو/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن جامع
المسائل - المجموعة الثالثة/ ت: محمد عزيز شمس/ دار عالم الفوائد/
مكة/ ط ١ (١٤٢٢هـ).

- ٧٥٦ - مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)/ ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون/
مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٦هـ).
- ٧٥٧ - مشارق أنوار العقول/ عبد الله بن حميد السالمي الأباضي/ تعليق: أحمد
الخليلي/ تحقيق: عبد المنعم العاني/ مكتبة الاستقامة/ عمان/ ط١
(١٤٢٤هـ).
- ٧٥٨ - مشكاة الأنوار في توحيد الجبار/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي
(٥٠٥هـ)/ ت: د سميح دغيم/ دار الفكر اللبناني/ بيروت/ ط١ (١٩٩٤م).
- ٧٥٩ - مشكل الحديث وبيانه/ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني
(٤٠٦هـ)/ ت: موسى محمد علي/ عالم الكتب/ بيروت/ ط: الثانية
(١٩٨٥م).
- ٧٦٠ - مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي
وخواجه زاده/ للدكتور: رضا سعادة/ دار الفكر اللبناني/ بيروت - لبنان/
ط١ (١٩٩٠م).
- ٧٦١ - مصباح الأنس بين المعقول والمشهود/ محمد بن حمزة الفناري (٨٣٤هـ)/
الناشر: انتشارات مولى/ طهران - إيران/ ط١ (١٤١٦هـ).
- ٧٦٢ - مصرع التصوف (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي)/ برهان الدين البقاعي
(٨٨٥هـ)/ ت: عبد الرحمن الوكيل/ عباس أحمد الباز/ مكة المكرمة/
(١٤٠٠ - ١٩٨٠).
- ٧٦٣ - مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى/ مصطفى السيوطي الرحيباني
(١٢٤٣هـ)/ المكتب الإسلامي/ دمشق/ (١٩٦١م).
- ٧٦٤ - معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول/ حافظ بن أحمد
حكي (١٣٧٧هـ)/ ت: عمر بن محمود أبو عمر/ دار ابن القيم/ الدمام/
ط: الأولى (١٤١٠ - ١٩٩٠).

- ٧٦٥ - معارج القدس في مدراج معرفة النفس / محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ) / دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ط: الثانية (١٩٧٥).
- ٧٦٦ - معالم أصول الدين / محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ) / ت: د أحمد السايح، د. سامي حجازي / مركز الكتاب للنشر / القاهرة - مصر / ط ١ (٢٠٠٠م).
- معالم أصول الدين / محمد بن عمر الخطيب الرازي (٦٠٦هـ) / ت: طه عبد الرؤوف سعد / دار الكتاب العربي / لبنان / (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
- ٧٦٧ - معاني القرآن الكريم / النحاس (٣٣٨هـ) / ت: محمد علي الصابوني / جامعة أم القرى / مكة المكرمة / ط: الأولى (١٤٠٩).
- ٧٦٨ - معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى / د محمد بن خليفة التميمي / أضواء السلف / الرياض - السعودية / ط ١ (١٤١٩هـ).
- ٧٦٩ - معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب / أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (٦٢٦هـ) / دار الكتب العلمية / بيروت / ط: الأولى (١٤١١هـ - ١٩٩١م).
- ٧٧٠ - معجم الكتب / يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن عبد الهادي الدمشقي (٩٠٩هـ) / ت: يسرى عبد الغني البشري / مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع / مصر / (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م).
- ٧٧١ - معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية: لعمر رضا كحاله، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٧٧٢ - معجم المقاييس في اللغة / لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ) / ت: شهاب الدين أبو عمرو / دار الفكر / بيروت - لبنان / ط ١ / (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
- معجم مقاييس اللغة / أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ) /

ت: عبد السلام محمد هارون/ دار الجيل/ بيروت - لبنان/ ط: الثانية (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

٧٧٣ - معجم رجال الحديث/ الخوئي الرافضي (١٤١١هـ)/ ط ٥ (١٤١٣هـ).

٧٧٤ - معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى على الأصول للبيضاوي/ لشمس الدين محمد بن يوسف الجزري (٧١١هـ)/ ت: د شعبان محمد إسماعيل/ دار الكتبي/ ط ١ (١٤١٣هـ).

٧٧٥ - معرفة علوم الحديث/ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)/ ت: السيد معظم حسين/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م).

٧٧٦ - معنى لا إله إلا الله/ لبدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: علي محيي الدين/ دار الإصلاح - السعودية - الدمام/ بدون طبعة ولا تاريخ طباعة.
- معنى لا إله إلا الله/ الامام بدر الدين محمد عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: علي محيي الدين علي القرعة راغي/ دار الاعتصام/ القاهرة/ ط: الثالثة (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

٧٧٧ - معيار العلم في المنطق/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ شرح: أحمد شمس الدين/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ١٤١٠هـ
٧٧٨ - مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج/ محمد الخطيب الشربيني/ دار الفكر/ بيروت.

٧٧٩ - مفتاح الغيب/ لأبي المعالي القونوي (٦٧٣هـ)/ ت: محمد خواجوي/ الناشر: انتشارات مولی/ طهران - إيران/ ط ١ (١٤١٦هـ).

٧٨٠ - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت.

٧٨١ - مقاصد الفلاسفة/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/

- ت: محمود بيجو/ مكتبة الصباح/ دمشق - سوريا/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- ٧٨٢ - مقالات أبي الحسن الأشعري/ لمحمد بن الحسن بن فورك (٤٠٦هـ)/ ت:
أحمد السايح/ مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٥هـ).
- ٧٨٣ - مقالات الإسلاميين / لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤هـ)/
ت: هلموت ريتز/ دار إحياء التراث - بيروت/ ط٣
- ٧٨٤ - مقالة التعطيل والجعد بن درهم/ د محمد خليفة التميمي/ دار أضواء
السلف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٨هـ).
- ٧٨٥ - مقالة الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية/ ياسر قاضي/ دار
أضواء السلف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٦هـ).
- ٧٨٦ - مقالة اللام لأرسطو/ مطبوع ضمن مجموع (أرسطو عند العرب)/ جمع
وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢
(١٩٧٨م).
- ٧٨٧ - مقالة عثمانية/ عمر بن بحر بن محبوب (أبو عثمان الجاحظ المعتزلي -
٢٥٥هـ)/ مطبوع ضمن رسائل الجاحظ/ ت: محمد باسل عيون السود/
دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- ٧٨٨ - مقالة لأبي الخير البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم
أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً/ مطبوع ضمن مجموع
(الأفلاطونية المحدثة عند العرب)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن
بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٧م).
- ٧٨٩ - مقدمة ابن أبي زيد القيرواني لكتابه الرسالة/ عبد الله بن أبي زيد عبد
الرحمن القيرواني (٣٨٦هـ)/ تقديم الشيخ بكر أبو زيد/ دار العاصمة/
الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٤هـ).
- ٧٩٠ - مقدمة ابن خلدون/ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي/ دار

- القلم/ بيروت/ ط: الخامسة (١٩٨٤).
- ٧٩١ - ملحّة الاعتقاد/ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (٦٦٠هـ)/ ت: حسن السمامي سويدان/ دار القادري/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٣هـ).
- ٧٩٢ - مناظرة جعفر بن محمد الصادق مع الرافضي في التفضيل بين أبي بكر وعلى عليهما السلام/ تحقيق: د علي الشبل/ دار الرشد/ ط١ (١٤٢٥هـ).
- ٧٩٣ - منظومة في أصول الفقه وقواعد فقهية/ محمد بن صالح العثيمين/ دار المحمدي/ جده - السعودية/ ط٢ (١٤٢٠هـ).
- ٧٩٤ - منهاج السنة النبوية/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: د. محمد رشاد سالم/ مؤسسة قرطبة/ ط: الأولى (١٤٠٦).
- ٧٩٥ - منهاج الطالبين وعمدة المفتين/ يحيى بن شرف النووي أبو زكريا (٦٧٦هـ)/ دار المعرفة/ بيروت.
- ٧٩٦ - منهاج الكرامة/ ابن المطهر الحلبي (٧٢٦هـ)/ ت: عبد الرحيم مبارك/ ط: الأولى/ دارالهادي - قم
- ٧٩٧ - منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة/ د عثمان علي حسن/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط٤ (١٤١٨هـ).
- ٧٩٨ - منهج الأشاعرة في العقيدة/ د سفر بن عبد الرحمن الحوالي/ دار الإيمان/ صنعاء - اليمن/ ط٢ (١٤٢١هـ).
- ٧٩٩ - منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة/ جابر إدريس علي أمير/ أضواء السلف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٩هـ).
- ٨٠٠ - منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى/ خالد عبد اللطيف نور/ مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة النبوية - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).

- ٨٠١ - منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات/ محمد الأمين الشنقيطي (١٣٩٣هـ)/ الدار السلفية/ الكويت/ ط: الرابعة (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
- ٨٠٢ - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل/ محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله (٩٥٤هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٨).
- ٨٠٣ - موسوعة الفلسفة/ للدكتور: عبد الرحمن بدوي/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٨٤هـ).
- ٨٠٤ - موسوعة لالاند الفلسفية/ أندريه لالاند/ منشورات عويدات/ بيروت، وباريس/ ١٩٩٦م.
- ٨٠٥ - موقف ابن تيمية من الأشاعرة/ د عبد الرحمن بن صالح المحمود/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٥هـ).
- ٨٠٦ - موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة/ د سليمان بن صالح الغصن/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).
- ٨٠٧ - موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها/ د صالح بن غرم الله الغامدي/ مكتبة المعارف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٤هـ).
- ٨٠٨ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال/ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)/ ت: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٩٥).
- ٨٠٩ - ميزان العمل/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ ت: د سليمان دنيا/ دار المعارف/ مصر/ ط١ (١٩٦٤هـ).
- ٨١٠ - نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار/ أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)/ ت: حمدي عبد المجيد السلفي/ دار ابن كثير/ دمشق، بيروت/ ط٢ (١٤١٥هـ).

- نتائج الفكر/ لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي/ ت: د محمد إبراهيم البنا/ دار الاعتصام/ القاهرة - مصر.
- ٨١١ - نثر الورود على مراقبي السعود/ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي/ تحقيق وإكمال: د محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي/ دار المنارة/ جدة - السعودية/ ط٢ (١٤٢٠هـ).
- ٨١٢ - نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر/ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧ هـ)/ ت: محمد عبد الكريم كاظم الراضي/ مؤسسة الرسالة/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م).
- ٨١٣ - نزهة خاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر/ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدومي ثم الدمشقي/ دار ابن حزم/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٥هـ).
- ٨١٤ - نشر البنود على مراقبي السعود/ سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٩هـ).
- ٨١٥ - نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام/ سارة بين عبد المحسن آل سعود/ دار المنارة/ جدة - السعودية/ ط١ (١٤١١هـ).
- ٨١٦ - نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد/ عبد الرحيم بن علي - شيخ زاده (٩٤٤هـ)/ ضمن مجموع المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية/ جمع وتحقيق: بسام الجابي/ دار ابن حزم/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٤هـ).
- ٨١٧ - نعمة الذريعة في نصرة الشريعة/ العلامة إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي (٩٥٦هـ)/ ت: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا/ دار المسير/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م).

- ٨١٨ - نفائس الأصول في شرح المحصول/ أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (٦٨٤هـ)/ ت: محمد عبد القادر عطا/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).
- ٨١٩ - نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب/ لأحمد بن محمد المقرئ التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، ط دار صادر بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
- ٨٢٠ - نقد المسلمين للثنوية والمجوس/ للقاسم بن إبراهيم الرسي (٢٤٦هـ)/ تحقيق وتقديم: إمام حنفي عبد الله/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- ٨٢١ - نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد/ أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (١٢ / ٢٨٠هـ)/ ت: رشيد بن حسن الألمعي/ مكتبة الرشد/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
- ٨٢٢ - نقض المنطق/ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام.
- ٨٢٣ - نكت القرآن الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام/ محمد علي الكرجي القصاب الشافعي (٣٦٠هـ)/ ت: د علي بن غازي التويجري، إبراهيم الجنيدل، شايع الأسمری/ دار ابن القيم - الدمام، دار ابن عفان - القاهرة/ ط١ (١٤٢٤هـ).
- ٨٢٤ - نهاية الإقدام في علم الكلام/ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)/ ت: الفردجيوم/ بدون طبعة ولا تاريخ.
- ٨٢٥ - نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول/ عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (٧٧٢هـ)/ ت: د شعبان محمد إسماعيل/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط١ (١٤٢٠هـ).

- ٨٢٦ - نهاية العقول في دراية الأصول/ لمحمد بن عمر الرازي/ مخطوط بدار الكتب المصرية، رقمه (٧٤٨)/ عقائد.
- ٨٢٧ - نهاية الوصول إلى علم الأصول (بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام)/ أحمد بن علي بن تغلب الساعاتي (٦٩٤هـ)/ ت: د سعد غرير السلمي/ طبعة جامعة أم القرى/ مكة - السعودية/ ١٤١٨هـ
- ٨٢٨ - نهاية الوصول في دراية الأصول/ محمد بن عبد الرحيم الأرموي (صفي الدين الهندي ٧١٥هـ)/ ت: د صالح اليوسف، د سعد السويح/ مكتبة نزار الباز/ مكة - السعودية/ ط ٢ (١٤١٩هـ).
- ٨٢٩ - نور البراهين/ نعمة الله الجزائري الرافضي (١١١٢هـ)/ ت: مهدي الرجائي/ مؤسسة النشر الإسلامي/ قم - إيران/ ط ١ (١٤١٧).
- ٨٣٠ - نونية القحطاني/ عبد الله بن محمد الأندلسي أبو محمد/ ت: محمد بن أحمد سيد أحمد/ مكتبة السوادى للتوزيع/ السعودية/ ط: الثالثة (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- ٨٣١ - هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)/ الجامعة الإسلامية/ المدينة المنورة.
- ٨٣٢ - هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون: لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.
- ٨٣٣ - وسطية أهل السنة بين الفرق/ د محمد باكريم با عبد الله/ دار الولاية/ الرياض - السعودية/ ط ١ (١٤١٥هـ).
- ٨٣٤ - وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان/ أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٨١هـ)/ ت: احسان عباس/ دار الثقافة/ لبنان.

- ٨٣٥ - يتمة الدهر في محاسن أهل العصر/ أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الشعالي (٤٢٩هـ)/ ت: د. مفيد محمد قمحية/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- ٨٣٦ - ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة/ للحسين بن بدر الدين الزيدي (٦٦٣هـ)/ ت: المرتضى الحسني/ مكتبة بدر للطباعة والتوزيع - صنعاء/ ط ٢ (١٤٢٢هـ).



فهرس الآيات القرآنية

الصفحة

اسم السورة

سورة الفاتحة

- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ١١٧٥
- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] ١٣٦٦

سورة البقرة

- ﴿وَقَالُوا هُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَهُ وَيَكُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣] ٢١٧
- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمُنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَكُفِّرُونَ
بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ
إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩١] ٢١٨
- ﴿آلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّافِهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣] ٢٢٠
- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١] ٢٢٤
- ﴿وَأَنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١١ - ١٢] ٢٢٤
- ﴿وَأَنَّهُمْ هُمُ أَكْبَرُ مِنْ نَفْسِهِمْ﴾ [البقرة: ٢١٩] ٢٦٠
- ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهُ قرضًا حسنًا فيضلعفمه له أضعافًا كثيرة﴾ [البقرة: ٢٤٥] ٣٧١
- ﴿وهو السميع العليم﴾ [البقرة: ١٣٧] ٦٣٩
- ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رزقًا قالوا هذا الَّذي رزقنا من قبلُ
وَأتوا به مستنهبًا﴾ [البقرة: ٢٥] ٦٦٢ ، ٦٤٦
- ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ٧٣٨

- ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْكَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧] ٧٨٣
- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَنبَغُ مَا آفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْلُو
- كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَقُولُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠] ٨١٤
- ﴿وَرَادَهُ بَسْطَةٌ فِي الْعِلْمِ وَالْجَسِيمُ﴾ [البقرة: ٢٤٧] ٩١٣
- ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢] ٩٧٨
- ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] ١٠٩٣
- ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] ١١٠٢
- ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ
- بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] ١١٢٧
- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَنبَغُ مَا آفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْلُو
- كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَقُولُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠] ١١٣٥
- ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْفِجْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ
- عَلَىٰ عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣] ١٢٤٧
- ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] ١٣١٦
- ﴿أَوْ يَفْعُوا الَّذِي يَدِيهِ عَقْدَةُ الْكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] ١٣٤٠
- ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْكُمْ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] ١٣٥٤ ، ١٣٥٣
- ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا لَا الْحَىُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ١٣٦٦
- ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] ١٣٨٦
- ﴿الْحَىُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ١٤٩١
- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا
- مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي

- ١٥٠٣..... [البقرة: ٣٠]. ﴿٣٠﴾ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾
- ١٥٠٤... [البقرة: ٣٢]. ﴿٣٢﴾ ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]. ﴿٣٢﴾
- ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]. ﴿٢٦﴾
- ١٥٠٥..... [البقرة: ٢٦]. ﴿٢٦﴾
- ١٥٠٥..... [البقرة: ٣]. ﴿٣﴾ ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٣]. ﴿٣﴾
- ١٥٣٦..... [البقرة: ٢٥٥]. ﴿٢٥٥﴾ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. ﴿٢٥٥﴾
- ١٥٣٩..... [البقرة: ٢٥٥]. ﴿٢٥٥﴾ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. ﴿٢٥٥﴾
- ١٥٥٤ ، ١٥٥٣..... [البقرة: ٩٥]. ﴿٩٥﴾ ﴿وَلَنْ يَسْتَمْتُوا أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥]. ﴿٩٥﴾
- ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ نُنظَرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]. ﴿٥٥﴾
- ١٥٦٦..... [البقرة: ٥٥]. ﴿٥٥﴾ ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]. ﴿٥٥﴾
- ١٥٦٨..... [البقرة: ٥٥]. ﴿٥٥﴾
- ١٥٧٠..... [البقرة: ٢٢٣]. ﴿٢٢٣﴾ ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ﴾ [البقرة: ٢٢٣]. ﴿٢٢٣﴾
- ١٦٦٢..... [البقرة: ١٠٢]. ﴿١٠٢﴾ ﴿وَيَنْفَعُهُمْ﴾ [البقرة: ١٠٢]. ﴿١٠٢﴾
- ١٦٦..... [البقرة: ٢٥٥]. ﴿٢٥٥﴾ ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. ﴿٢٥٥﴾
- ١٦٨٦..... [البقرة: ٦٧]. ﴿٦٧﴾ ﴿أَلَنْجِدُنَا هُرُوجًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧]. ﴿٦٧﴾
- ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١٣١]. ﴿١٣١﴾ بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]. ﴿١٣٢﴾ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرِيَّةُ عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرِيَّةُ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: ١١١ - ١١٣]. ﴿١١٣﴾
- ١٧٢١..... [البقرة: ١١١ - ١١٣]. ﴿١١٣﴾

- ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]..... ١٧٦٥
- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [البقرة: ١٣]..... ١٧٧٨
- ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]..... ١٧٨٦

سورة آل عمران

- ﴿يَقُولُونَ يَا قُوهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧]..... ٢٣
- ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦١﴾ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٦ - ٧]..... ٨١٥
- ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]..... ١١١٠
- ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٥٩]..... ١٣٦٩ ، ١٣٩٩
- ﴿يَمُرِّيهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُبَيِّرُك بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٥]..... ١٣٩٧
- ﴿يَقُولُونَ يَا قُوهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧]..... ١٤٤٨
- ﴿ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]..... ١٥٠٨
- ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٦١]..... ١٦٦٢
- ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]..... ١٧١٦

- ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً
فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. ١٧٢٨
- ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦] ١٧٤٦
- ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦﴾﴾ [آل عمران: ٦]. ١٧٦٥

سورة النساء

- ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾﴾ [النساء: ٨٠]. ٤١
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ
تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩]. ٤١
- ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ [النساء: ١٧١] ١٨٥
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴿١٧٧﴾﴾ [النساء: ١٧٤]. ٢١٢
- ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]. ٣٥٩
- ﴿خَلْقَيْنَ فِيهَا آدَمَ﴾ [النساء: ٥٧]. ٤٢٤
- ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾ [النساء: ٩٦] ٥١٤
- ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]. ٥٢١
- ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤] ٥٤٩
- ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧١]. ٦٣٣
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]. ٦٣٤
- ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤] ٧٠٥
- ﴿يَخْلِدُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَالِدُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] ٧٦٢
- ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]. ٨٣٧

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن نَنزَعْنَهُمْ فِي شَيْءٍ
فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ

تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء: ٥٩]. ٨٤٦

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٧﴾﴾ [النساء: ٨٢]. ٨٥٨

﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]. ٩٨٠

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ﴾ [النساء: ١]. ٩٨٠

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٧﴾﴾ [النساء: ٨٢]. ٩٩٢

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ

الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. ١٠٤٢

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامَنُوا﴾ [النساء: ١٣٦]. ١١٤٢

﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾ [النساء: ٩٦]. ١١٩٠

﴿أُرِيدُونَ أَن يُجْعَلُوا إِلَهُ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا ﴿١٤٤﴾﴾ [النساء: ١٤٤]. ١٣٨٩

﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى

مَرْيَمَ﴾ [النساء: ١٧١]. ١٣٩٧

﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤]. ١٤٠٥

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]. ١٤٢٣

﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ
وَأَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿١٧٣﴾﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ

عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٦٣ - ١٦٤]. ١٤٥٣

﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكُتُبِ أَن تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ

مِنَ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣]. ١٥٦٦ ، ١٥٦٩

- ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ١٦٠٤
- ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣]. ١٦٦٣
- ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [النساء: ١٦٢] ١٦٧٢
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ شَيْئًا دَرُوفًا﴾ [النساء: ٤٠]. ١٧١٢ ، ١٧٠٦
- ﴿بِتَأْيِيدِهَا أُلْقِيَ الْقُرْآنُ وَأُنزِلَتْ عَلَيْكَ الْحِكْمَةُ وَإِنْ فَتَنَّا قُورَيْشًا﴾ [النساء: ١٧٤] ١٧٢٣
- ﴿فَإِنْ لَنْزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ١٧٥٠

سورة المائدة

- ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. ٦٠٠
- ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]. ٨١٨ ، ٤٣٢
- ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ١٣٤٢ ، ١٣٢٦ ، ٧٥٨
- ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَجِدْتُ﴾ [المائدة: ٧٣] ٩٧١
- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ
- ءَابَاءَنَا أُولُو كَأَن ءَابَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤]. ١١٣٥ ، ١٠٩٤
- ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ
- يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] ١٣٤١
- ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] ١٣٤٣
- ﴿تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] ١٥٧٨
- ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّوهُ قُل فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ
- بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ
- وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [المائدة: ١٨] ١٧٢١

سورة الأنعام

- ﴿وَكَذَلِكَ نَقُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ٥٥]. ٦.....
- ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: ٨١]. ٨.....
- ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَوْ كُنُوا عَمِّيَنَ﴾ [الأنعام: ١١٠]. ١٠٦.....
- ﴿قُلْ لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]. ٢١٢.....
- ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨١]. ٢١٣.....
- ﴿وَلَوْ بَلَيْسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨١ - ٨٢]. ٢١٣.....
- ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: ٨١]. ٢١٤، ٢٨١.....
- ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣]. ٣٥١.....
- ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]. ٣٥٢، ٣٥٢.....
- ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]. ٣٥٣.....
- ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣]. ٣٥٤، ٣٥٣.....
- ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. ٤١٥، ٤١٤.....
- ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ٨٣]. ٤١٥.....
- ﴿فَلَمَّا أَقْبَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. ٤١٦.....
- ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. ٤٩٨.....
- ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]. ٥٠٤-٥٠٣.....

- ﴿هَذَا أَكْبَرُ﴾ [الأنعام: ٧٨] ٥٠٥
- ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] ٥٦٦
- ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] ٥٩٥ ، ٥٩٣
- ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣] ٥٩٨
- ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] ٦٠١ ، ٦٠٠
- ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَتَّى قَدَرُوهُ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١] ٦٢١
- ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣] ٦٢٢
- ﴿أَنْتَ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ [الأنعام: ١٠١] ٦٣٤
- ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤] ٧٩١
- ﴿وَإِنْ طُغِيَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ
وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦] ٨٤٦
- ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ
وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠] ٨٩٤
- ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [الأنعام: ١١] ١٠٩٢
- ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩] ١٠٩٣
- ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرطاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ
مُبِينٌ﴾ [٧] وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ
جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ ﴿٩﴾ وَلَقَدْ أَسْتَهْزِئُ
رُسُلِي مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿١٥﴾
- ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [الأنعام: ٧-١١] ١١٢٣
- ﴿ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [الأنعام: ١١] ١١٢٤

- ﴿وَمَا آتَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]. ١١٢٨.....
- ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] ١١٢٨.....
- ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ عَازِرْ أَتَّخِذُ آلِهَةً إِيَّاكَ وَقَوْمَكَ فِي صُنْدُقِ مُبِينٍ﴾ [٧٦] وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيْكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٤ - ٧٥]. ١١٢٩.....
- ﴿وَلَيْكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥] ١١٢٩.....
- ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١] ١١٢٩.....
- ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩] ١١٣٢.....
- ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [٨١] الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨١ - ٨٢]. ١١٥٠.....
- ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] ١١٦١.....
- ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]. ١٣٠٤ ، ١٣٠٢.....
- ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥] ١٣٠٩.....
- ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [١١] ذَلِكَ كُفُّوا رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١ - ١٠٢]. ١٣٧٥.....
- ﴿ذَلِكَ كُفُّوا رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]. ١٣٧٥.....
- ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤] ١٣٨٠.....
- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]. ١٣٨٦.....
- ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] ١٣٨٧.....

﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤]. ١٤٠٨
 ﴿انظُرُوا إِلَىٰ نَعْمِهِ إِذَا أَمَرَ وَيَنْهَىٰ﴾ [الأنعام: ٩٩] ١٥١٩
 ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ..
 ١٥٣٢ ، ١٥٣٥ ، ١٥٣٦ ، ١٥٣٧ ، ١٥٣٨ ، ١٥٣٩ ، ١٥٤١ ، ١٥٤٤ ، ١٥٤٥ ،
 ١٥٤٦ ، ١٥٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٥٤٩

﴿أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُم سُوْءًا يَّجْهَلْهُ ثُمَّ قَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ

فَأَنَّهُ عَفْوَرٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤] ١٦٨٥
 ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١] ١٧٠٥
 ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥] ١٧٠٦
 ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] ١٩٤٦

سورة الأعراف

﴿فَقَامُوا بِاللَّهِ وِرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَأَتَّبِعُوهُ
 لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨] ٤١
 ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ١٦٦
 ﴿لَن تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ٢٨٨
 ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ
 مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠] ٥١٠
 ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] ٥٢١
 ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ
 مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠] ٥٢٢
 ﴿قَالُوا أَجِئْنَا لِنَتَّعِبَ اللَّهَ وَحَدَّهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأِنَّا بِمَا

- مَعْدِنَا إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٧٠﴾ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ
وَعَصَبٌ مِّن مَّاءٍ فَادْعُونِي فِتِّ اسْمَاءِ سَبَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا
مِن سُلْطَانٍ ﴿٧١﴾ [الأعراف: ٧٠ - ٧١]..... ٥٢٨
- ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]..... ٥٤٦
- ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ
مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠]..... ٥٥٠
- ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ
مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠]..... ٦٠٦، ٥٨٨
- ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِن حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ
لَا يَكْلِمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨]..... ٦٣٥
- ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُمْ أَجْلٌ يَمُشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ
لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]..... ٦٣٥
- ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]..... ٦٨٦
- ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾
أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ
الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣]..... ٨٢٢، ٨٢١
- ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]..... ٨٢٣
- ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِن حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ
لَا يَكْلِمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨]..... ٩٤١
- ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِن حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا
يَكْلِمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨]..... ١٠٢٥

- ﴿لَا يَكْفُرُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨] ١٠٢٧
- ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٤٨] ١٠٢٩
- ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَيْهِمْ أَنفُسِهِمْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا
غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا
بِمَا فَعَلَ الْمُبِطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣] ١٠٤٥ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤١
- ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨١﴾ وَأَمَلِي لَهُمْ إِنِّي
كَيْدِي مَتِينٌ ﴿١٨٢﴾ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا يَصَاحِبُهُمْ مِنْ جِنْتٍ إِنْ هُوَ إِلَّا
نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿١٨٣﴾﴾ [الأعراف: ١٨٢ - ١٨٤] ١١٢٤
- ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥] ١٤٢٢
- ﴿وَرُدُّونَ الْجَبْرَ مِنَ الْقَوْلِ بِالْفِعْدِ وَالْأَصَابِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٥] ١٤٢٤
- ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ
أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَمَرَ مَكَّانَهُ فَسَوْفَ نَرِيكَ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ
دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ
الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢١٧﴾﴾ [الأعراف: ١٤٣] ١٥٤٩
- ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مَجْهُلُونَ ﴿٢١٨﴾﴾ [الأعراف: ١٣٨] ١٥٦٥
- ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] ١٥٦٥
- ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ١٥٦٧
- ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مَجْهُلُونَ ﴿٢١٨﴾ إِنَّ هَؤُلَاءِ
مُتَّبِعُونَ مَا هُم فِيهِ وَنَظِلُّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢١٩﴾﴾ [الأعراف: ١٣٨-١٣٩] ١٥٦٩
- ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ
قَدِيرًا أَقْرَبَ أَجْلُهُمْ قِيَامِي حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٢٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥] ١٠٩٢

- ﴿وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْرُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠] ١٣٠١.
- ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسْحَرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] ١٣٨٤..
- ﴿فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ١٣٨٧.....
- ﴿يُنُوسِي ۖ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي ۖ وَبِكَلِمَتِي﴾ [الأعراف: ١٤٤] ١٤٠٦.....
- ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] ١٤٧٤.....
- ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤] ١٤٨٢.....
- ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥] ١٥١٩.....
- ﴿لَنْ نَرْنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ ۖ فَسَوْفَ نَرْنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ١٥٥٠.....
- ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ ۖ فَسَوْفَ نَرْنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ١٥٥٨ ، ١٥٥٧..
- ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠] ١٥٥٨.....
- ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ ۖ فَسَوْفَ نَرْنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ١٥٦٢.....
- ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ١٥٦٣.....
- ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] ١٦٨٥.

سورة الأنفال

- ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكَ اللَّهُ رَحْمَةً﴾ [الأنفال: ١٧] ٣٤٩ ، ٣٤٧.....
- ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الأنفال: ٤٣] ١٤٣٠.....
- ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنْ مَعَكُمْ فَتَيَاتُ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [الأنفال: ١٢] ١٥٠١.....
- ﴿عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ فَدَيْسٌ﴾ [الأنفال: ٤١] ١٧٠٥.....

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّت قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ

إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢١﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢٢﴾

أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴿[الأنفال: ٢-٤] ١٧٢١

سورة التوبة

﴿ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُل نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾ [التوبة: ٨١] . ٢١٥ .

﴿ لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾ [التوبة: ٨١] . ٢١٦ .

﴿ وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّيِّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ

عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾ [التوبة: ٦١] . ٢٢٢ .

﴿ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ ﴿٤٠﴾ [التوبة: ٤٠] ٢٨٢ .

﴿ لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا ﴿٤٢﴾ [التوبة: ٤٢] ٤٥٣ .

﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ ﴿٦﴾ [التوبة: ٦] . ٩٨٠ .

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ﴿٣٠﴾ [التوبة: ٣٠] ١١٤٤ .

﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ [التوبة: ٦] . ١٣٦٤ .

﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّمَهُ الْغَيْبِ ﴿٧٨﴾ [التوبة: ٧٨] ، ١٤٣٠ .

﴿ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾ [التوبة: ١٢٩] ١٤٨٤ .

سورة يونس

﴿ يَعْمَهُونَ ﴿١١﴾ [يونس: ١١] . ٣٣٠ .

﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَقْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴿٣٧﴾ [يونس: ٣٧] ١٠١١ .

﴿ وَجَنُوزًا يَبِئْسَ إِسْرَءِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ

- الْعَرَقُ قَالَ ءَامَنْتُ أَنَّهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ، بَنُوا إِسْرَائِيلَ وَأَنَا
 مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩﴾ ﴿يونس: ٩٠﴾ ١٠٥٣
- ﴿قُلْ أَنْظَرُوا﴾ ﴿يونس: ١٠١﴾ ١٠٩٢
- ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ
 لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿يونس: ١٠١﴾ ١٠٩٢
- ﴿وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿يونس: ١٠١﴾ ١١٢٣
- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿يونس: ١٠﴾ ١١٧٢
- ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِمُنْسَىٰ وَيَزِيدُهُ﴾ ﴿يونس: ٢٦﴾ ١٥٢١
- ﴿فَسَتَلِي الَّذِينَ يَفْرَهُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ ﴿يونس: ٩٤﴾ ١٥٨٩
- ﴿الرَّ تِلْكَ مَايَتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ ﴿يونس: ١﴾ ١٧٦٥

سورة هود

- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِتِي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا
 اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ الْإِسْمِ ﴿٣٦﴾﴾ ﴿هود: ٢٥-٢٦﴾ ١١٥٠
- ﴿إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ ﴿٦١﴾﴾ ﴿هود: ٦١﴾ ١٣١٧
- ﴿قَالَ يَنْفُخُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَتَّكِنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ
 عِلْمٌ إِنِّي أَعْطَكُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَتَلَكَ
 مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ
 الْخَاسِرِينَ ﴿٤٧﴾﴾ ﴿هود: ٤٦-٤٧﴾ ١٥٦٤
- ﴿فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾ ﴿هود: ١٠٧﴾ ١٧٨٤

سورة يوسف

- ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ﴿٧٦﴾﴾ ﴿يوسف: ٧٦﴾ ٢١٦

- ﴿أَمَرَ آلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِنَاءَهُ﴾ [يوسف: ٤٠] ٣٥٧.
- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ﴿٢﴾ [يوسف: ٢] ٥٠١.
- ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [يوسف: ٤٠] ٥٧١.
- ﴿أَقْبَلُوا يَوْسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ﴾ [يوسف: ٩] ١٣٢٤.
- ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يوسف: ١٠٠] ١٤٧٩.
- ﴿فَلَنْ أُنْبِجَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِىَ آبَى﴾ [يوسف: ٨٠] ١٥٥٢.
- ﴿وَالِإِذَا نَصَرَفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ اللَّبِيهَاتِ﴾ ﴿٣٣﴾ [يوسف: ٣٣] ١٦٨٦.

سورة الزعد

- ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّيْدُ فَيَزِيدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَنَكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ ﴿١٧﴾ [الزعد: ١٧] ٨.
- ﴿أَوْ نَحُلُّ قَرِيبًا مِّنْ دَارِهِمْ﴾ [الزعد: ٣١] ٣٠٧.
- ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَسْتَلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابُ﴾ ﴿٣٠﴾ [الزعد: ٣٠] ٥٨٨.
- ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزعد: ١٦] ٦١٣، ٦١١.
- ﴿قُلِ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الرَّزَّاقُ الْغَنِيُّ﴾ ﴿١٦﴾ [الزعد: ١٦]، ١٣٨٠، ١٣٧٥.
- ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزعد: ١٦] ١٣٨٣.

سورة إبراهيم

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤] ٤٦، ٩٩١.
- ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَتْ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا

﴿فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ
يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ
وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ ﴿[إبراهيم: ١٠-١١]..... ٢٥٠.....
﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ ﴿[إبراهيم: ١٠]..... ٤٤١.....

سورة الحجر

﴿رَبِّ يَا آغْوِينِي لِأَزِينَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ﴿٤٦﴾ ﴿[الحجر: ٣٩]..... ٧.....
﴿جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ ﴿٩١﴾ ﴿[الحجر: ٩١]..... ٧١١.....
﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ ﴿٩١﴾ ﴿[الحجر: ٩١]..... ١٣٨٩.....

سورة النحل

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٤٤﴾ ﴿[النحل: ٤٠]..... ٣٣٥.....
﴿أَنَّىٰ أَمَرَ اللَّهُ﴾ ﴿[النحل: ١]..... ٣٣٦.....
﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿٧٧﴾ ﴿[النحل: ٧٧]..... ٣٣٧.....
﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٧٤﴾ ﴿[النحل: ٧٤]..... ٦٤٠.....
﴿أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ ﴿٥٩﴾ ﴿[النحل: ٥٩]..... ٧١١.....
﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ ﴿[النحل: ٧٨]..... ١٠٤٣.....
﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ ﴿[النحل: ٥٠]..... ١٣٠٣.....
﴿وَيَجْعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ ﴿٧٨﴾ ﴿[النحل: ٧٨]..... ١٣٨٦.....
﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ ﴿[النحل: ٥٣]..... ١٣٩٨.....
﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُّوسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ ﴿[النحل: ١٠٢]..... ١٤٠٨.....
﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ﴿٢٥﴾ ﴿أَمْ وَاتَّخَذُوا
أَحْيَاءُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيْدَانًا يَبْعَثُونَ﴾ ﴿١١﴾ ﴿[النحل: ٢٠-٢١]..... ١٤٩٤.....

- ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [التحل: ٧٤] ١٥١٢
 ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [التحل: ١٢٥] ١٧٧١

سورة الإسراء

- ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [١٥] ﴿[الإسراء: ١٥] ١٦٦
 ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلْ﴾ [الإسراء: ١٠٥] ٢٩
 ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] ٣٥٧
 ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ﴾ [الإسراء: ١١٠] ٥١٠
 ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] ٥٥٣
 ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤] ٥٩٣
 ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨] ٦٤٣
 ﴿تَسْبُحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [٤٤] ﴿[الإسراء: ٤٤] ٨٢٣
 ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] ٩٧٢
 ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَفْرَعُونَ
 مَسْجُورًا﴾ [١١٧] ﴿[الإسراء: ١٠٢] ١٠٥٣
 ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [١٥] ﴿[الإسراء: ١٥] ١١٤٧
 ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِغْتُمْ إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [٤٢] ﴿[الإسراء: ٤٢] ١١٧٦
 ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَنْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا﴾ [٩١] ﴿أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ
 وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا﴾ [٩١] ﴿أَوْ تُسْقَطَ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمْتُمْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ
 تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا﴾ [٩٢] ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْفٌ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ
 نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ نُنزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٣] ١٥٦٧

- ﴿أَنْظَرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٨]. ١٥٨١...
 ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ
 بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨] ١٦٠٤.....
 ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلٌ﴾ [الإسراء: ١٠٥]. ١٧١٨.....

سورة الكهف

- ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنْى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ عَدَا﴾ [٣٣] ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ - ٢٤]. ٣٣٦
 ﴿فَمَا اسْطَلَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ﴾ [الكهف: ٩٧] ٥٣.....
 ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنْى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ﴾ [الكهف: ٢٣] ٦١٩، ٦٠٧.....
 ﴿لَتَمُدَّ لِيهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ [١] ﴿فِيمَا﴾ [الكهف: ١ - ٢]. ٨٤٧
 ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتَ تُتَّخَذَ الْمُضِلِّينَ
 عَضُدًا﴾ [٥١] ﴿[الكهف: ٥١]. ٨٩٤.....
 ﴿لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [٧٨] ﴿[الكهف: ٣٨] ٩٩٣.....
 ﴿قُلْ لَوْ كَانِ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَنْفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا
 بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [١٠٩] ﴿[الكهف: ١٠٩] ١٣٦٣.....
 ﴿فَمَنْ كَانَ رِزْقًا لِقَلْبِهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [١١] ﴿[الكهف: ١١٠]. ١٥٧٠..

سورة مريم

- ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا﴾ [٩] ﴿[مريم: ٩]. ٣٣٣.....
 ﴿أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْتُهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [٧] ﴿[مريم: ٦٧]. ٣٣٣.....
 ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [٦] ﴿[مريم: ٦٠]. ٣٣٣.....
 ﴿يَنْزِكِرْنَا إِنَّا نَبِّئُكَ بِقَلْبِهِ أَسْمُهُ يَجْوَىٰ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [٧] ﴿[مريم: ٧]. ٥٤٠
 ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [١٥] ﴿[مريم: ٦٥]. ٥٥٣..

- ﴿بَنَزَكِرًا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِمُلْكٍ أَسْمُهُ يَجِيءُ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴿٧﴾﴾ [مریم: ٧]. ٥٦٣
- ﴿يَجِيءُ خِذْ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾﴾ [مریم: ١٢]. ٥٦٣.....
- ﴿أَسْمُهُ يَجِيءُ﴾ [مریم: ٧]. ٥٦٣.....
- ﴿لَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴿٧﴾﴾ [مریم: ٧]. ٥٦٥.....
- ﴿يَتَأْتِي لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾﴾ [مریم: ٤٢]. ٦٣٥.....
- ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴿١٥﴾﴾ [مریم: ١٥]. ٦٣٩.....
- ﴿عَلَى قَوْمِهِ﴾ [مریم: ١١]. ١١٣٠.....
- ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْشِيًّا ﴿٦٦﴾﴾ [مریم: ٢٦]. ١٣٨٢.....
- ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴿٥٧﴾﴾ [مریم: ٥٧]. ١٤٨٠.....
- ﴿وَيَخْرُجُ لِلْبَالِ هَذَا ﴿٩٠﴾ أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾﴾ [مریم: ٩٠-٩١]. ١٥٥٠.....
- ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْشِيًّا ﴿٦٦﴾﴾ [مریم: ٢٦]. ١٥٥٢.....

سورة طه

- ﴿وَأَشْرِكُهُ فِي آمْرِ ﴿٣٢﴾﴾ [طه: ٣٢]. ١٢٢.....
- ﴿فِيحِلَّ عَلَيْكَ غَضْبِي﴾ [طه: ٨١]. ٣٠٧.....
- ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴿٨٨﴾﴾ [طه: ٨٨]. ٥٥٣، ٥١٠.....
- ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩]. ٧٧٤.....
- ﴿وَلَا يُحِطُونَ بِهِ عَلِمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه: ١١٠]. ٨٣١.....
- ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿٤﴾﴾ [طه: ١٤]. ١٠٥٨.....
- ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥]. ١٢٤٢.....
- ﴿وَلَا يُحِطُونَ بِهِ عَلِمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه: ١١٠]. ١٢٩٣.....
- ﴿وَأَنَا أَخْرَجْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ﴿١٣﴾﴾ [طه: ١٣]. ١٣٦٥.....

- ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [طه: ٥٣] ١٣٨٨
 ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ
 لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: ١١٣] ١٣٩٣
 ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ
 لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: ١١٣] ١٣٩٧
 ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ﴾ [طه: ١١] ١٤٠٦
 ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤] ١٤١٢
 ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ [طه: ١٣] ١٤٥١
 ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] ١٤٥٩
 ﴿لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [طه: ٦] ١٤٨٣ ، ١٤٨٢
 ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفْ
 دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ [طه: ٧٧] ١٥٤٢
 ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢] ١٧١٢

سورة الأنبياء

- ﴿بَلْ نَقَدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨] ٢١٢
 ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١] لا يَسْفِقُونَهُ بِالْقَوْلِ
 وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ
 وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ [الأنبياء: ٢٦ - ٢٨] ٩٠٠
 ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَتَلَوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ١٠٣٠
 ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ١٢٤٦
 ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدِّثٍ إِلَّا أَسْتَمَعُوهُ وَهُمْ

- يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾ [الأنبياء: ٢]..... ١٣٩١ ، ١٣٩٠
 ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُخَدِّثُ﴾ [الأنبياء: ٢]..... ١٣٩٥ ، ١٣٩٣
 ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]..... ١٥٠٣

سورة الحج

- ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [١]..... ٣٣٤...
 ﴿يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تُذْهِلُ كُلُّ مَرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ [الحج: ٢]..... ٣٣٥...
 ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعْتِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجِئْتُ جُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحج: ٣٦]..... ٥٢٥...
 ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ [٨] ثَانِي
 عَظِيمُهُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ
 الْحَرِيقِ ﴿٩﴾ [الحج: ٨ - ٩]..... ٨٩٤...
 ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ﴾ [الحج: ٣]..... ١١٣٨...
 ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]..... ١١٦٨...
 ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ
 وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [١٩] يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾ أَوْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنْ
 الْأَرْضِ هُمْ يُبْسِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسَبَّحَنَ اللَّهُ رَبَّ
 الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ [الأنبياء: ١٩ - ٢٢]..... ١١٧١...
 ﴿أَوْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ
 أَكْذَبْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ الْحَقُّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٤]..... ١١٧١...
 ﴿يَصْصَحِي السَّجْنَ ءَأَرْيَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَرِ اللَّهُ الْوَجْدُ الْقَهَّارُ﴾ [٣٦] مَا تَعْبُدُونَ
 مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَبَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ

- سُطُنِينَ ﴿يُوسُفُ: ٣٩ - ٤٠﴾ ١١٧٣
- ﴿فَسَبَّحَنَ اللَّهُ رَبَّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢] ١١٧٤
- ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ١١٧٤
- ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُجَدِّدٍ﴾ [الأنبياء: ٢] ١٣٩٦
- ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿١٨﴾﴾ [الحج: ١٨] ، ١٥٨٠ ، ١٥١٥
- ﴿ذَلِكَ يَأْنِ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج: ٦] ١٧١٨

سورة المؤمنون

- ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَدِيمِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [المؤمنون: ٤٠] ٥٦٨
- ﴿كُلٌّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [المؤمنون: ٥٣] ٨٤٤
- ﴿قُلْ لَيْسَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْمُرُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ - ٨٥] ١١٧٨ ، ١٠٤٩
- ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلِيٍّ وَمَا كَانَ مَعَهُمْ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لُدَّهِبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١] ١١٧٧
- ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [المؤمنون: ١٨] ١٤٠٨
- ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦] ١٤٨٥

سورة النور

- ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [النور: ١٥] ٨٩٤

سورة الفرقان

- ﴿فَلَا تَطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [الفرقان: ٥٢] ٦
- ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفرقان: ٢٣] ٢٩٩
- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ نَقِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ٢] ٣٣٣

- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ﴿٦٠﴾﴾ [الفرقان: ٦٠]. ٥٨٨
- ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨] ٦٣٢
- ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُوبُ مَعَهُ نَذِيرًا ﴿٧﴾ أَوْ يُنْفِقُ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ﴿٨﴾ أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَلَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَعِيبُونَ سَبِيلًا ﴿٩﴾﴾ [الفرقان: ٧ - ٩]. ١٥٠٤
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَتِكَةُ أَوْ نَرَى رِيسًا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الفرقان: ٢١]. ١٥٦٦
- ﴿...لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُوبُ مَعَهُ نَذِيرًا ﴿٧﴾ أَوْ يُنْفِقُ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا﴾ [الفرقان: ٧ - ٨]. ١٥٦٨
- ﴿لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَتِكَةُ أَوْ نَرَى رِيسًا﴾ [الفرقان: ٢١]. ١٥٦٩
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ [الفرقان: ٢١] ١٥٧٠

سورة الشعراء

- ﴿قَالَ رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الشعراء: ٢٨] ٢٢١
- ﴿قَالَ لَيْنَ أَخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُورِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الشعراء: ٢٩]. ٢٢٢
- ﴿إِذْ قَالَ لِإِيَّاهِ وَقَوِيهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ قَالُوا تَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُهَا عَنْكُمِ ﴿٧٦﴾﴾ [الشعراء: ٧٥ - ٧٠] ١٠٢٧
- ﴿نَزَلَ بِهِ كَانِ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣] ١٣٦٤
- ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُجْدِتٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴿٥﴾﴾ [الشعراء: ٥]. ١٣٩٠
- ﴿مِنْ ذِكْرِ﴾ [الشعراء: ٥] ١٣٩٦

- ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [الشُّعْرَاءُ: ١٩٣ - ١٩٤] ١٤٣١
- ﴿وَلَئِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٦﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٥﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشُّعْرَاءُ: ١٩٢ - ١٩٥] ١٤٣٦
- ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ آتِنِ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿١٦٠﴾﴾ [الشُّعْرَاءُ: ١٦٠] ١٤٥٢
- ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشُّعْرَاءُ: ١٩٣] ١٥٠٠، ١٤٩٥
- ﴿فَلَمَّا تَرَاهُ الْجَمْعَانِ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿٦٦﴾ قَالِ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٦﴾﴾ [الشُّعْرَاءُ: ٦١ - ٦٢] ١٥٣٦
- ﴿فَلَمَّا تَرَاهُ الْجَمْعَانِ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿٦٦﴾ قَالِ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٦﴾﴾ [الشُّعْرَاءُ: ٦١ - ٦٢] ١٥٤١

سورة النُّزْلِ

- ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [النُّزْلِ: ٦٤] ٥٢٢
- ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴿٢٣﴾﴾ [النُّزْلِ: ٢٣] ٦١٣، ٦٠٩
- ﴿وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴿١٦﴾﴾ [النُّزْلِ: ١٦] ١٣٨٠
- ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ ﴿٦٠﴾﴾ [النُّزْلِ: ٦٠] ١٤٩٩

سورة القَصَصِ

- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴿٨٨﴾﴾ [القَصَصِ: ٨٨] ٣٤٤
- ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴿٨٨﴾﴾ [القَصَصِ: ٨٨] ٣٤٧
- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴿٨٨﴾﴾ [القَصَصِ: ٨٨] ١٣٧٥، ٥٩٦، ٦٠١، ١٣٠٩، ١٣٢١، ١٣٢٢
- ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ﴿٣٨﴾﴾ [القَصَصِ: ٣٨] ١٠٥١
- ﴿فَلَمَّا أَنْزَلْنَا نُورًا مِنْ سُلْطِنِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمْسُوحَ إِنْتَ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القَصَصِ: ٣٠] ١٤٠٣، ١٤٠٤

- ﴿مِن شَطِيءِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ﴾ [القصص: ٣٠] ١٤٠٤
 ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [القصص: ١٤] ١٤٦٠
 ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨] ١٥٠٣

سورة العنكبوت

- ﴿أَوَلَمْ يَكْفِيهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَرَحِيمٌ
 وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١] ٨٦٢، ٤١
 ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] ٣٧٠
 ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣] ٨١٠
 ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى
 يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١] ١٠٤٩
 ﴿كَانَ اللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٤٠] ١١٩٠
 ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [العنكبوت: ٥] ١٥٧٠

سورة الروم

- ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧] ٧٩٩
 ﴿الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا﴾ [الروم: ٣٢] ٨٤٥
 ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
 ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠] ١٠٤٢
 ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ﴾ [الروم: ٣٠] ١٠٤٢
 ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُغِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ٥٠] ١٠٩٢
 ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٦] ١٦٦١
 ﴿هُرَّ غَافِلُونَ﴾ [الروم: ٧-٦] ١٦٦١

سورة لقمان

- ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٥﴾﴾ [لقمان: ٢٥]..... ١٠٤٩، ٤١٤.
- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ كَانِ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿١٦﴾﴾ [لقمان: ٢٦]..... ١١٣٥.
- ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ١١]..... ١٤٠٠.
- ﴿بِئْسَ مَا يَشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان: ١٣]..... ١٧١١.

سورة السجدة

- ﴿الْم ﴿١﴾ نَزِيلَ الْكِتَابِ لَا رَبَّ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾﴾ [السجدة: ١-٢]..... ١٠١٢.
- ﴿اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤]..... ١٤٧٦.
- ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِآخِرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤]..... ١٦٠٧.

سورة الأحزاب

- ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَعْطَيْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ ﴿٧﴾﴾ [الأحزاب: ٦٧]..... ١٠٩٤.
- ﴿يَحْيَتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤]..... ١٥٧١، ١٥٧٠.
- ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا بُشِّرْتَنِي فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]..... ١٧٦٧.

سورة سبأ

- ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا أَمْخُنْ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنتُمْ شُرَكَمِ ﴿٣٢﴾﴾ [سبأ: ٣١-٣٣]..... ١٠٣١.

- ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [سبأ: ٢١] ١٢٤٧
 ﴿حَقِّقْ إِنَّا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ﴾ [سبأ: ٢٣] ١٧١٨

سورة فاطر

- ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] ٩٣٧
 ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] ١٦٦٣

سورة يتن

- ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] ٨٢٥
 ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] ١٣٦٣ ، ١٢٢٠
 ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١] ١٣٥٠
 ﴿مِنَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١] ١٣٥١
 ﴿وَالْقَمَرَ فَدَرْتَهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيرِ﴾ [يس: ٣٩] ١٣٩٢

سورة الصافات

- ﴿اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمْ﴾ [الصافات: ١٢٦] ٥٢٣
 ﴿سُبْحٰنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠] ٦٣٣
 ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِبْرٰهِيْمَ إِذْ يَقُولُ بَدَأَ وَإِنَّهُمْ لَكٰذِبُونَ﴾ [الصافات: ١٥١ - ١٥٢] ٦٣٣
 ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] ١٣٨٣
 ﴿سُبْحٰنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠] ١٧٨٦
 ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ [الصافات: ١٨٠ - ١٨٢] ١٧٨٦

سورة ص

- ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾ [ص: ٢٧] ٣٧٦
 ﴿إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لِلَّهِ مِنْ نَفَادٍ﴾ [ص: ٥٤] ٤٧٣

﴿كَتَبَ آتْرَآئَهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَرُوا عَابِدِيهِ وَلِيَسْتَدَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٦٩﴾﴾ [ص: ٢٩].. ٦٨٦، ٨٢٥
 ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]..... ١٠١٧، ١٣٢٦
 ﴿لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]..... ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٨، ١٣٤٦

سورة الزُّمَرِ

﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزُّمَر: ٦٧] ٣٧٤
 ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزُّمَر: ٣] .. ٥٧٢، ٧١٤
 ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]..... ٦٠٥، ٦١٠
 ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ
 مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزُّمَر: ٦٧]..... ٧٦٦، ١٥٣٧
 ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا﴾ [الزُّمَر: ٢٣]..... ٨٥٨، ١٣٦٥
 ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [الزُّمَر: ١٣]..... ١١٥١
 ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩]..... ١٢٥٦
 ﴿لَهُمْ مِنْ قَوْفِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ﴾ [الزُّمَر: ١٦]..... ١٣٠٣
 ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٦﴾﴾ [الزُّمَر: ٦٦]..... ١٣٧٥
 ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]..... ١٣٨٢
 ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَائِدَةً مِنْ أَوْجِحِ النَّارِ﴾ [الزُّمَر: ٦]..... ١٤٠٧، ١٤٩٤، ١٤٩٨
 ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩]..... ١٦٦٣

سورة غَافِرِ

﴿فَلَا يَغْرِبُكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ﴾ [غافر: ٤]..... ١٠٧
 ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٦٨﴾﴾ [غافر: ٦٨]..... ١٢٣٠
 ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا

كأنوا به يستهزون ﴿٨٣﴾ [غافر: ٨٣]. ١٧٧٨

سورة فصلت

﴿سأريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣] ١٠...

﴿ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي

أحيأها لمحي الموتى إنه على كل شيء قدير ﴿٣٦﴾﴾ [فصلت: ٣٩] ١٩٦

﴿لا يأتيه البطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ [فصلت: ٤٢] ٢١٢

﴿سأريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣] ٢٩٥.

﴿إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خيراً أم من يأتي آمناً

يوم القيمة أعمالوا ما شئتم إنهم بما تعملون بصير ﴿٤٠﴾﴾ [فصلت: ٤٠]. ٥٨٨

﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ [فصلت: ٢١] ١٤١١

﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [فصلت: ١١]. ١٤٦٠

﴿آلا إنهم في ريب من لقاء ربهم﴾ [فصلت: ٥٤]. ١٥٧٠

﴿لا يأتيه البطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢] ١٦٠٤

سورة الشورى

﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]. ٥٠٩، ٥٨

﴿وهو السميع البصير ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١] ٢٧٥

﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١] ٥٩١

﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١] ٦١٣، ٦٠٦، ٥٩١،

٧٨٢، ٧٨١، ٧٧٦، ٧٦١، ٧٢٩، ٦٩٩، ٦٨٥، ٦٨٣، ٦٨٢، ٦٣٩، ٦٣٦

١٣١٤، ٩٥٥، ٨٠٠، ٧٩٤، ٧٩٣، ٧٩٢، ٧٩١، ٧٨٨، ٧٨٧، ٧٨٥، ٧٨٤

﴿وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربياً﴾ [الشورى: ٧] ٧٨٦

- ﴿ وَمَا نَفَرْنَا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ ﴿١٤﴾ ﴾ [الشورى: ١٤] ٧٨٩
- ﴿ جَعَلْ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ﴾ [الشورى: ١١] ٧٩١
- ﴿ يَذَرُوكُمْ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١١] ٧٩٢
- ﴿ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ [الشورى: ٣٠] ١٣٥٢
- ﴿ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوْرًا تَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [الشورى: ٥٢] ١٣٨٤
- ﴿ وَمَا كَانَ لِشَرِّ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ ﴾ [الشورى: ٥١] ١٤٥٣
- ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ [الشورى: ١١] ١٥٨٢
- ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ١٥٩٦ ، ١٥٩٧ ، ١٥٩٨ ، ١٦٠٠
- ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ﴾ [الشورى: ٢١] ١٦٤٤
- ﴿ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ ﴾ [الشورى: ١٥] ١٦٥٩

سورة الزخرف

- ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ﴿٨٤﴾ ﴾ [الزخرف: ٨٤] ٣٥٤ ، ٣٥٢
- ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ ﴾ [الزخرف: ٨٤] ٣٥٥
- ﴿ وَاسْتَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهَةً يُعْبُدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [الزخرف: ٤٥] ٥٧٢
- ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٩﴾ ﴾ [الزخرف: ٩] ١٠٤٩
- ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ

- وَأِنَّا عَلَىٰ آثَانِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ أَوْلَوْا جَنَّتْكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ ءَابَاءَكُمْ
 قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٢٤﴾ [الزخرف: ٢٣ - ٢٤]. ١٠٩٤
 ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ [الزخرف: ٣]. ١٣٨٤
 ﴿ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] ١٣٨٧
 ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثَاءً ﴾ [الزخرف: ١٩] ١٣٩٠
 ﴿ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾ [الزخرف: ٨٦] ١٤٣٨
 ﴿ لَتَسَوُّوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ﴾ [الزخرف: ١٣]. ١٤٧٣ ، ١٤٦٠

سورة الجاثية

- ﴿ وَأَيُّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَءَايَاتِهِ يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ [الجاثية: ٦] ١٣٩٧
 ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [الجاثية: ١٣]. ١٣٩٨

سورة الأحقاف

- ﴿ هَذَا عَارِضٌ مُّطْرًا ﴾ [الأحقاف: ٢٤]. ٤٥٢
 ﴿ تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف: ٢٥]. ٦٠٩
 ﴿ فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَكِيَتُهُمْ ﴾ [الأحقاف: ٢٥]. ٦١٢ ، ٦٠٩
 ﴿ وَأَذْكُرْ أَنَا عَادِ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النُّذُرُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِن خَلْفِهِ
 أَلَّا يَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١١﴾ [الأحقاف: ٢١]. ١١٥٠
 ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف: ٩] ١٦٤٤

سورة محمد

- ﴿ وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ ﴾ [محمد: ٣٦] ٨٠
 ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ
 اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ ﴾ [محمد: ٣] ٣٧٦

- ﴿وَلَيْتَ تَتَوَلَّوْا يَسْتَدِيلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [محمَّد: ٣٨] ٧٣٣
- ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمَّد: ٣٨] ١٠٠٦، ٩٤١
- ﴿فَاعَلِمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمَّد: ١٩] ١١٤١، ١٠٩٥
- ﴿وَتَسْبَلُونَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّادِقِينَ وَتَبَلَّوْا أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمَّد: ٣١] ١٢٤٧
- ﴿مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [محمَّد: ٢] ١٣٩٤

سورة الفتح

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] ٣٧٠، ٣٥٩، ٣٥٨
- ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ١٣٢٦
- ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٦] ١٤٩٥
- ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٨] ١٧١٨

سورة ق

- ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] ٧٦٤
- ﴿هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠] ١٠٠٨
- ﴿أَفَلَا يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦] ١٠٩٣
- ﴿أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ كُلِّ كَفَّارٍ عِنْدٍ﴾ [ق: ٢٤] ١٣٥٢
- ﴿هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠] ١٩١٦

سورة الذاريات

- ﴿قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ﴾ [الذاريات: ٨-٩] ٧١٠
- ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩] ٩٠٢

- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. ١٠٤١.....
- ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ [٢٠] ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١]. ١٠٩٢.
- ﴿كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾ [٥٢] ﴿أَتَوَصَّوْا بِهِمْ﴾
- بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الذاريات: ٥٢-٥٣]. ١٥٨١.....

سورة الطور

- ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [٣٥] ﴿الطور: ٣٥﴾. ٤٨٦.....
- ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [٣٥] ﴿أَمْ خَلِقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾
- بَلْ لَا يُؤْفِكُونَ﴾ [٣٦] ﴿الطور: ٣٥-٣٦﴾. ١١٠١.....
- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ حَتَّىٰ دَارَتْهُمْ جَنَّتُهُمْ﴾ [الطور: ٢١]. ١١٣٥.....

سورة النجم

- ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]. ٥٢٨...
- ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [٤] ﴿النجم: ٤﴾. ١١٣٧.....
- ﴿وَأَنَّهُ أَمَلَكٌ حَادِدٌ الْأُولَىٰ﴾ [٥٠] ﴿النجم: ٥٠﴾. ١٣٧٤.....

سورة القمر

- ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [٤٩] ﴿القمر: ٤٩﴾. ٣٣٣.....

سورة الرّحمن

- ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [٢٦] ﴿الرّحمن: ٢٦﴾. ٣٧٧.....
- ﴿نَذَرْنَا أَسْمَاءَ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [٧٨] ﴿الرّحمن: ٧٨﴾. ١٣١٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٩، ١٣١٥
- ﴿وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [٢٧] ﴿الرّحمن: ٢٧﴾. ١٣١٩، ١٣١٦، ٧١٣.....

- ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٦٦﴾ وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٦٧﴾﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٦ - ٢٧]. ١٣٠٩.
- ﴿وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٧] ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٤
- ﴿بَنَزَكَ أَمْ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾ [الرَّحْمَنُ: ٧٨] ١٣١٥

سورة الواقعة

- ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾﴾ [الواقعة: ٧٧] ١٣١٧
- ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴿١﴾ لَيْسَ لِقَوْمِهَا كَذِبَةٌ ﴿٢﴾﴾ [الواقعة: ١ - ٢] ١٤٣٩

سورة الحديد

- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢﴾﴾ [الحديد: ٣] ٣٧٢، ٦١٣
- ﴿لَيْتَآ بَعَاةَ أَهْلِ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحديد: ٢٩] ٦١٤
- ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥] ٨١٨
- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد: ٣] ١١٨٨
- ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد: ٣] ١٣٨٣
- ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥] ١٤٠٧
- ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥] ١٤٩٤
- ﴿أَنْظُرْنَا نَقَبَسٍ مِّنْ نُورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣] ١٥١٩
- ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [الحديد: ١٦] ١٧١٨

سورة المجادلة

- ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨] ٢٣
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ ﴿٢٥﴾﴾ [المجادلة: ٢٥] ٢٢٤

- ﴿حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصَلُّونَهَا فِي نَسِ الْمَصِيدِ﴾ [المجادلة: ٨] ١٤٢٥
 ﴿لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨] ١٤٢٨ ، ١٤٢٥
 ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢] ١٦٢٨

سورة الحشر

- ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الحشر: ٢٤] ٥١٠
 ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾ [الحشر: ٢٣] ٥٧٥
 ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤] ١٧٢٩
 ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠] ١٧٨٦

سورة الجمعة

- ﴿كَمَثَلِ الْجِمَارِ تَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥] ١٦٦١

سورة المنافقون

- ﴿يَقُولُونَ لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨] ٢١٤
 ﴿يَقُولُونَ لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨] ٢٥٠ ، ٢٤٩ ، ٢٤٦
 ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤] ٩١٣
 ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] ١٤٣٨ ، ١٤٣٧
 ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] ١٤٣٨

سورة التَّغَابُنِ

﴿فَأَنفُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التَّغَابُنِ: ١٦] ١٠٨٥

سورة الطَّلَاقِ

﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطَّلَاقِ: ١٢] ٦١٣

سورة التَّحْرِيمِ

﴿إِن نُّوَبِّأَ إِلَى اللَّهِ فَفَعَلْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [التَّحْرِيمِ: ٤] ١٣٣٢

سورة الْمُلْكِ

﴿أَنْ يَخْفِيفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [الْمُلْكِ: ١٦] ٣٥٥

﴿يَبْرُكُ الَّذِي فِي يَدَيْهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾﴾ [الْمُلْكِ: ١] ١٣٤١ ، ٦٠٨ ، ٦٠٥

﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الْمُلْكِ: ١٠] ٨١٤ ، ٨١٢

﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ﴾ [الْمُلْكِ: ٣] ١١٧٧

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الْمُلْكِ: ١٤] ١٢٦٩ ، ١٢٦٢

﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٦﴾﴾ [الْمُلْكِ: ١٦] ١٤٢٩

﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الْمُلْكِ: ١٤] ١٥٤٠

﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [الْمُلْكِ: ١٦] ١٦١٩

سورة الْحَاقَّةِ

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الْحَاقَّةِ: ٤٠] ١٤٣٧ ، ١٤٣٥ ، ٤٢٩

﴿لِحَسْرَةٍ عَلَى الْكٰفِرِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [الْحَاقَّةِ: ٥٠] ١٤٣٧

سورة نُوحٍ

﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ [نُوحٍ: ١٧] ١٦٤٠

سورة المزمّل

﴿وَأَذْكُرِ أُمَّتَ رَبِّكَ وَبُنْتَلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾ [المزمّل: ٨]. ٥٦٥

سورة المدثر

﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]. ٩٧٩

سورة القيامة

﴿يُجِئُهُ يَوْمَئِذٍ فَاضِرًا﴾ [٢٢] ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [٢٣] ﴿الْقِيَامَةِ: ٢٢-٢٣] ... ٩٨٩ ، ١٥١٩ ، ١٥٢٠ ،
١٥٣٨ ، ١٥٢١

سورة الإنسان

﴿هَلْ أَرَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]. ٣٣٣

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]. ١١٥٧

﴿إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لِرُؤُوسِهِمُ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٩]. ١٣١١

سورة المرسلات

﴿يَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [المرسلات: ٥٠]. ١٣٩٠

سورة النَّازِعَات

﴿إِنَّا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النَّازِعَات: ٢٤]. ١٤٠٤

سورة التكوير

﴿إِنَّهُمْ لَقَوْلٌ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩]. ١٤٣٠ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٧

سورة الإنفطار

﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الإنفطار: ٨]. ٩٤٤

سورة المطفين

- ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ﴾ [المطففين: ١٥]. ١٥٢١، ١٥٢٢
 ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣]. ١٥٢١

سورة البُرُوجِ

- ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [البُرُوجِ: ١٦]. ١١٨٩

سورة الأعلى

- ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]. ٥٦٥، ٥٦٨، ٥٧٠، ١٣٠١
 ﴿وَالَّذِي أخرجَ الْمَرْعىَ﴾ [الأعلى: ٤ - ٥]. ١٦٥٧

سورة الغاشية

- ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]. ١٠٩٢

سورة الفجر

- ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ [الفجر: ٦ - ٨]. ٦٤٣، ٧١٨، ٧٣٤
 ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. ١٥٠٩

سورة البلد

- ﴿وَهَدَيْتُهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]. ١٧٠٧

سورة الشمس

- ﴿نَاقَةَ اللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣]. ١٣٤٨

سورة التين

- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]. ١٣٥٤

سورة العلق

﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ②﴾ [العلق: ١ - ٢] ٣٤٣

سورة القدر

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ①﴾ [القدر: ١] ١٤٠٧

﴿نَزَّلَ الْمَلَكُوتُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ④﴾ [القدر: ٤] ١٤٨٧

سورة العصر

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ ②﴾ [العصر: ٢] ١٣٣٢

سورة الإخلاص

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ①﴾ [الإخلاص: ٤] ٩٩٣ ، ٩٥٧ ، ٧١٧ ، ٦٣٨

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ① اللَّهُ الصَّمَدُ ② لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ③﴾

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ④﴾ [الإخلاص: ١ - ٤] ٩٣٥ ، ٦٣٩ ، ٦٣٩

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ①﴾ [الإخلاص: ١] ١٣٦٦



فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
١٦٦٣.....	أبا المنذر، أي آية معك في كتاب الله أعظم
٥٥٤.....	أَحَبُّ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ عَبْدِ اللَّهِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَأَصْدَقُهَا حَارِثٌ، وَهَمَّامٌ
٧٥٩.....	اخْتَرَا أَيُّهُمَا شِئْتَ
١٠٤٤، ٨٢٢.....	أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ بِنِعْمَانَ
١٥٢١.....	إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ
٨١٠.....	استذكروا القرآن فهو أشد تفصيلا في صدور الرجال من النعم في عقلها
١٤٨٠.....	الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه
٦٠٢.....	أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد ألا كل شيء ما خلا الله باطل
١٣١٧.....	أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ، وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ
١٣٠٩.....	أَعُوذُ بِوَجْهِكَ
١٧٤٨، ١٦٥٤.....	افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً
١٠٨٤.....	أفلح إن صدق
١٠٤٣.....	أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أَعْلَمَكُمْ مَا جَهِلْتُمْ مِنَّمَا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا
١٦٤٥.....	أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ
١٠٨٤، ١٠٥٧.....	أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله
١٠٦٤.....	أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
٥٥٤.....	إِنَّ أَحَبَّ أَسْمَائِكُمْ إِلَى اللَّهِ عَبْدِ اللَّهِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ
١٤٢٥.....	إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثْتُ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ
١٦٦٩.....	إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ
١٤٩٧.....	إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَتَدَلَّى فِي جَوْفِ اللَّيْلِ

- إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَىٰ بَنِي آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزُّنَا أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ ١٤٣٩
- إِنَّ اللَّهَ يَحْدُثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا شَاءَ، وَإِنْ مِمَّا أَحْدَثَ أَنْ لَا تَكْلُمُوا فِي الصَّلَاةِ ١٣٩٥
- إِنَّ الْمُفْسِدِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَىٰ مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عِزَّ وَجَلَّ ١٣٣٥، ١٣٢٧
- أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى، فَكَانَ إِذَا مَرَّ بِآيَةِ رَحْمَةٍ سَأَلَ، وَإِذَا مَرَّ بِآيَةِ عَذَابٍ اسْتَجَارَ،
وَإِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا تَنْزِيهٌ لِلَّهِ سَبَّحَ ٦٣٠
- إِنَّ أُمَّتَكَ لَا يَزَالُونَ يَقُولُونَ مَا كَذَّبُوا؟ مَا كَذَّبُوا؟ حَتَّىٰ يَقُولُوا هَذَا اللَّهُ خَلَقَ الْخَلْقَ،
فَمَنْ خَلَقَ اللَّهُ؟ ٤٦٧
- أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ ١٧١١
- إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبًا وَقَلْبُ الْقُرْآنِ يَسُ ١٠٥
- إِنَّ اللَّهَ تِسْعَةٌ وَتِسْعِينَ اسْمًا ٥٥١، ٥١٠
- إِنَّ اللَّهَ عِزُّ وَجَلَّ مَلَكًا يَنَادِي عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ ١٥٠٦
- إِنَّ لِي خَمْسَةَ أَسْمَاءَ، أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمَاحِي، وَالْحَاشِرُ، وَالْعَاقِبُ ٥٥٤
- إِنَّ يَمِينَ اللَّهِ مَلَأَى، لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةً، سَحَاءُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ١٣٣٥، ١٣٢٧
- أَنَا جَلِيسٌ مِنْ ذِكْرِنِي ٣٦٣
- أَنَا عِنْدَ ظُنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي ١٤٢٢
- أَنَا مَعَ عَبْدِي مَا ذَكَرَنِي وَتَحَرَّكَتْ بِي شَفْتَاهُ ٣٦٣
- أَنْتَ آدَمُ الَّذِي خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ ١٣٤٧
- أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ ١١٨٨
- إِنَّكَ تَقْدِمُ عَلَىٰ قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةَ اللَّهِ ١٠٩٦، ١٠٦٥
- إِنَّكُمْ تَرُونَ رَبِّكُمْ ٦٨٦
- إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبِّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ ١٥٢٣
- أَوْ كَلِّمُوا يَجِدُ تَوْبَتَيْنِ ٩٨٠
- أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ١٧١١
- اِثْنَا مَوْسَى، عَبْدًا آتَاهُ اللَّهُ التَّوْرَةَ، وَكَلَّمَهُ تَكْلِيمًا ١٤٠٦

- أَيَّنَ اللهُ ١٠٦٦
- تسموا باسمي ٥٤٣
- تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت ١٥٥٢
- تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدًا مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوتَ ١١٤٩
- تَكُونُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْرَةً وَاحِدَةً ١٣٢٧
- الخال وارث من لا وارث له ١٧٠ ، ١١٨
- رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الطفل حتى يحتلم،
وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل ٨١٣
- سبحان ربي الأعلى ٥٧٠
- سبحان ربي العظيم ٥٧٠
- شاهت ألوجه ٣٤٨
- صدقك وهو كذوب ١٧٢٢
- عليكم بالجماعة ١٧٤٣
- عَلَيْكُمْ بِمُوسَى، فَإِنَّهُ كَلِيمُ اللهِ ١٤٠٦
- فإذا أحببت عبدي كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً ٣٦٣
- فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوْ الْمُؤْمِنَةُ ... فيقول مُحَمَّدٌ رَسُولَ اللهِ ١١٤٩
- فإنه من يعيش منكم بعدي فسيري اختلافاً كثيراً ١٦٤٤
- في يسمع وبني يبصر وبني يبطش وبني يمشي ٣٦٢
- فَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ يَعْدِلِ اللهُ وَرَسُولَهُ ١٧٠٦
- كان الله ولم يكن شيء غيره ٦٢١ ، ٦٠١
- كل مسكر خمر، وكل خمر حرام ٨١٤
- كل مولود يولد على الفطرة... الحديث ٢٧٥
- لا أسأل عن عبادي غيري ١٥٠٩ ، ١٤٩٥
- لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش العظيم، لا إله إلا الله

- رب السموات ورب الأرض ورب العرش الكريم ٦٢٣
- لا تَزَالُ جَهَنَّمُ تقول ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ حتى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةَ فِيهَا قَدَمَهُ... ١٠٠٨
- لا شيء أغير من الله ٦٢١، ٦٠١
- لا ضرر ولا ضرار ٢٥٧
- لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة ١١١٠
- لا يُصَلِّي أَحَدُكُمْ فِي الثُّوبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى عَاتِقَيْهِ شَيْءٌ ٩٨٠
- لتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر ٨٣٣، ٣٩١
- لقد خبت وخسرت إن لم أعدل ١٥٩٤
- الله تسعة وتسعون اسماً ٥٤٤
- لما خلق الله الجنة، قالت الملائكة يا ربنا، اجعل لنا هذه ١٠١٧
- الله أعلم بما كانوا عاملين ٢٧٥
- اللهم إني أسألك يا الله بأنك الواحد الأحد الصمد ٦٢٣
- اللهم رب السماوات السبع ورب الأرض ٦٢٣
- لو أن الجن والإنس والشياطين والملائكة منذ خلقوا إلى أن فنوا صَفُوا صَفًا
واحدًا ما أحاطوا بالله أبدا ١٥٣٧
- لو أن لك ما في الأرض من شيءٍ أَكُنْتُ تَفْتَدِي بِهِ ١٠٤٤
- لي خمسة أسماء ٥٤٣
- لي خمسة أسماء ٥٥٤
- ليس شيء أغير من الله ٦٢١، ٦٠١
- ليس كما تَقُولُونَ ١٧١١
- ليهنك بالعلم أبا المنذر ١٦٦٣
- ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن ٨١٠
- ما من مولود إلا يولد على الفطرة ١٠٤٢، ١٠٥٤، ١٠٤٢
- ما من يَوْمٍ يُصْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ ١٥٠٦

- ٦١٩..... الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَيْرٍ إِلَى ثَوْرِ
- ١٥٨٢..... المرء مع من أحب
- ١٦٤٥، ٤٣٢..... من أخطأ في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو ردٌّ
- من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى، ومن عصانى
- ٣٥٩..... فقد عصى الله، ومن عصى أميرى فقد عصانى
- ١٠٠٨، ٥٢٥..... من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك
- ١٧٤٣..... من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه
- ١٥٠١..... من طلب القضاء واستعان عليه وُكِّلَ إليه
- ١٥٠٧..... من عَادَ مَرِيضًا أو زَارَ أَخًا له في الله نَادَاهُ مُنَادٍ
- ٣٦٠..... مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنِي بِالْحَرْبِ
- ١٦٤٥..... من عَمِلَ عَمَلًا ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ
- ١٠٦٦..... من مُحَمَّدٍ النبي لبنى زُهَيْرِ بنِ أَيْشِ
- ١١٢٧..... نَحْنُ أَحَقُّ بِالسُّكِّ من إبراهيم
- ٨١٤..... نهى رسول الله عن كل مسكر ومفتر
- ٣٦٦، ٣٦٥..... هَلْ تُضَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ
- ١٥٧٠..... هل نرى ربنا يوم القيامة
- وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّكُمْ دَلَيْتُمْ رَجُلًا يَحْبِلُ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى
- ٣٧٢..... لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ
- ٥٣٩..... وأنت الظاهر فليس فوقك شيء
- ٣٧٦..... الوتر حق
- ١٧٤٣..... وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة
- ١٠٩٥..... وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنكُمْ تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ مِثْلَ أو قَرِيبًا من فِتْنَةِ الدَّجَالِ
- ٦٠١..... ولم يكن شيء قبله
- ١٣٠٩..... وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنة عدن

- يا آدمُ أنت، أبو البَشَرِ، خَلَقَكَ اللهُ بيده ١٣٤٦
- يا بن آدمَ، مَرَضْتُ فلم تَعُدْنِي ٣٦٨
- يا عَمَّ قُلْ لا إِلَهَ إِلا اللهُ كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللهِ ١٠٦٥
- يا مُوسَى، اضْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ ١٤٠٦
- يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ، فيقول من خَلَقَ كَذَا؟ ٤٦٦
- يَأْخُذُ اللهُ عز وجل سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِيهِ بِيَدَيْهِ، فيقول (أنا اللهُ) ١٣٣٦
- يَبْقَى رَجُلٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، فيقول يا رَبِّ اضْرِبْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ،
لا وَعِزَّتِكَ لا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا ١٠٠٨
- يَضْحَكُ اللهُ ٧٦١
- يَطْوِي اللهُ عز وجل السَّمَاوَاتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ١٠١٨
- ينزل اللهُ كل ليلة إلى سماء الدنيا ١٦٠٤ ، ١٤٩٥ ، ٧١٥



فهرس الآثار

الصفحة	القائل	الأثر
٨٢٠.....	سهل بن حنيف	اتهموا رأيكم، رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد أمر النبي ﷺ لرددته
١٦٥٣.....	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	إنهم أعداء السنن، أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا
٢٢٣.....	عبد الله بن الزبير <small>رضي الله عنه</small>	أَيُّهَا وَالِإِلَهِ، تِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا تبييض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسود
١٧٤٦.....	عبد الله بن عباس <small>رضي الله عنه</small>	وجوه أهل البدعة والفرقة
١٠١٧.....	عبد الله بن عمر <small>رضي الله عنه</small>	خلق الله أربعة أشياء بيده
١٦٦٣.....	عبد الله بن عباس <small>رضي الله عنه</small>	الذين يعلمون أن الله على كل شيء قدير رَأَيْتُكَ أَفْسَدْتَ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ، وَأَفْسَدْتَ عَلَيْكَ
٢٢٣.....	أسماء بنت أبي بكر <small>رضي الله عنها</small>	آخِرَتِكَ
١٤٤١، ١٤٤٠.....	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	زورت في نفسي مقالة سَمَى نَفْسُهُ بِذَلِكَ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ، أَيُّ لَمْ
١١٩٠.....	عبد الله بن عباس <small>رضي الله عنه</small>	يَزُلْ كَذَلِكَ
١٦٦٣.....	عبد الله بن عمر <small>رضي الله عنه</small>	العلم ثلاثة أشياء كتاب ناطق، وسنة ماضية، ولا أدري
١٤٤٠.....	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	فلما سَكَتَ أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمُ، وَكُنْتُ قَدْ رَوَّزْتُ مَقَالَةً أَعْجَبْتَنِي أَرَدْتُ أَنْ أَقْدِمَهَا بين يَدَيَّ أَبِي بَكْرٍ
		القدر نظام التوحيد، فمن وَحَّدَ الله وكذب

- ١٦٩٩..... عبد الله بن عباس ؓ بالقدر نقض تكذيبه توحيد
 ٢٢٣..... وهب بن كيسان كان أهل الشام يُعَيِّرُونَ بن الزُّبَيْرِ
 ١٧٤٢..... حذيفة بن اليمان ؓ كانوا يسألون رسول الله ﷺ عن الخير
 ١٧١٤..... أبو هريرة ؓ كنتم خير الناس للناس
 ١٥٣٨..... عبد الله بن عباس ؓ لا يحيط بصر أحد بالملك
 لا يَزَالُ الناس بِخَيْرٍ ما آتَاهُمُ العِلْمُ من
 قَبْلِ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَأَكَابِرِهِمْ ، فإذا آتَاهُمْ
 ١٦٦٤..... عبد الله بن مسعود ؓ من قَبْلِ أَصَاغِرِهِمْ هَلَكُوا
 ما السموات السبع والأرضون السبع ومن
 ١٥٣٧..... عبد الله بن عباس ؓ فيهن في كف الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم
 من عمل السوء فهو جاهل ، من جهالته
 ١٦٨٥..... عبد الله بن عباس ؓ عمل السوء
 ٥٥٣..... عبد الله بن عباس ؓ هل تعلم أحدا يسمى الله غيره
 هي المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه
 ١٧٦٥..... عبد الله بن عباس ؓ ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره
 يا بُنَيَّ ، إِنَّهُمْ يُعَيِّرُونَكَ بِالنُّطَاقَيْنِ ، هل تَدْرِي
 ٢٢٣..... أسماء بنت أبي بكر ؓ ما كان النُّطَاقَانِ
 ٢١٧..... عبد الله بن عمر ؓ يَمْنَعُنِي أَنَّ اللهَ حَرَّمَ دَمَ أَخِي



فهرس الأدلة المقلوبة

(ضمن أبوابها)^(١)

الصفحة

الباب - الدليل

□ الباب الأول: قلب الأدلة، حقيقته، وحجيته □

● الفصل الأول: حقيقة الاعتراض بالقلب واقسامه.

المبحث الثاني: أقسام الاعتراض بالقلب.

- ❖ قلب دعوى الأشعري بقوله: كل موجود مرئي ١٦٤، ٢٠٠
- ❖ قلب الأشعري لقول المعتزلي: الكفر قبيح لعينه ١٦٦
- ❖ قلب الإمام أحمد استدلال الجهمية بقياس القرآن على عيسى بن مريم ﷺ،
بجامع تسمية كل منهما (كلمة الله)، قلب تسوية ١٨٥
- المبحث الثالث: قلب الدليل في الكتاب والسنة.
المطلب الأول: قلب الحجج الواردة في الكتاب والسنة:
- ❖ قلب خليل الله إبراهيم ﷺ على قومه تخويفهم إياه من آلهتهم ٢١٣
- ❖ قلب على المنافقين في تشبيطهم عن النفير في الجهاد بعله الحر ٢١٥
- ❖ قلب في قصة نبي الله يوسف ﷺ ٢١٦
- ❖ قلب في حديث: «كفى بنفسك اليوم عليك شهيداً» ٢١٧
- ❖ قلب من سعد ابن أبي وقاص وابن عمر ﷺ على من احتج
عليهم بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَلَّوهُمْ حَقًّا لَا تَكُونُ فِتْنَةً وَيَكُونُ الَّذِينَ

(١) وضعت ههنا الأدلة المقلوبة في المجال العقدي، ولم أضع ما جاء في الباب الأول من أدلة مقلوبة في المجال الفقهي، لأنها ليست مقصودة بالأصالة، إنما جيء بها للتوضيح.

كُلُّهُ لِلَّهِ ﴿[الأنفال: ٣٩] لكي يقاتلا في الفتنة. ٢١٧.....
رضي الله عنهم على من احتج عليهم بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ لُوِّمُوا حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً
وَيَكُونَ الَّذِينَ كُلُّهُمُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩] لكي يقاتلا في الفتنة.
المطلب الثاني: قلب الألقاب في الكتاب والسنة

- ❖ قلب لقب (السفهاء) على المنافقين. ٢٢٠.....
- ❖ قلب لقب (المجنون) على فرعون. ٢٢١.....
- ❖ قلب لقب (الأذن) على المنافقين. ٢٢٢.....
- ❖ قلب لقب (ابن ذات النطاقين) على الحجاج وأهل الشام. ٢٢٣.....
- ❖ قلب لقب (المصلحين) على المنافقين. ٢٢٤.....
- ❖ قلب لقب (الأعز) و(الأذل) على المنافقين. ٢٢٤.....
المبحث الثاني: ضوابط الاعتراض بالقلب.
المطلب الأول: أركان القلب

- ❖ قلب الإمام مالك حديث «كل مولود يولد يولد على الفطرة» على القدرية. ٢٨٣، ٢٧٥.
- ❖ قلب استدلال نفاة الصفات بآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. ٢٧٥.
المبحث الثالث: قلب الدليل ومدى احتجاج السلف به.
المطلب الأول: قلب الدليل عند السلف

- ❖ قلب الإمام جعفر الصادق على الرافضي استدلاله بآية:
﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ﴾ [التوبة: ٤٠] على أن أبا بكر قد جزع،
ليصل إلى تنقصه في مقابل علي ؑ. ٢٨٢.....

□ الباب الثاني: قلب الأدلة الإجمالية التي استدلت بها الطوائف

□ المتخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

- الفصل الأول: قلب أدلة المخالفين الإجمالية في توحيد الربوبية
المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلت بها أهل الحلول والاتحاد.
- ❖ قلب احتجاج الاتحادية والمعتزلة بآية ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقْوًا رَبِّكُمْ
إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] على أن المعدوم شيء،
من أربعة أوجه. ٣٢٤.....

- ❖ قلب احتجاج الاتحادية والمعتزلة بأية: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهٗ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [التحل: ٤٠] على أن المعدوم شيء. ٣٣٥.....
- ❖ قلب احتجاج الاتحادية والمعتزلة بأية: ﴿وَلَا نَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [١٣] إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] على أن المعدوم شيء. ٣٣٦.....
- ❖ قلب احتجاج الاتحادية والمعتزلة بأية: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، على أن المعدوم شيء. ٣٣٧.....
- ❖ قلب الحجة العقلية الأولى على المعتزلة والاتحادية في زعمهم أن المعدوم شيء، وهي قولهم: المعدوم شيء ثابت في العدم، بحجة إمكان تصوره... الخ. ٣٣٨.....
- ❖ قلب الحجة العقلية الثانية على المعتزلة والاتحادية في زعمهم أن المعدوم شيء، وتفريقهم بين الماهية والوجود، وهي قولهم: الوجود مشترك بين الموجودات، أما ماهية الشيء فهي مختصة به... الخ. ٣٤٠.....
- ❖ قلب الحجة العقلية الثالثة على المعتزلة والاتحادية في زعمهم أن المعدوم شيء، وهي قولهم: المعدوم الممكن متميز عن الممتنع، فلا بد أن يكون ثابتاً... ٣٤٠.....
- ❖ قلب الحجة العقلية الرابعة على المعتزلة والاتحادية في زعمهم أن المعدوم شيء، وهي قولهم: لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم لم يتصور من الفاعل إيجادها... الخ. ٣٤١.....
- ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: ٨٨] من ثلاثة أوجه. ٣٤٤.....
- ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، من ثلاثة أوجه. ٣٤٧.....
- ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣] ٣٥١.....

- ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤] من ثلاثة أوجه.
 - ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] من ثلاثة أوجه. ٣٥٧.
 - ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَهًا لَّا يَأْتِيهِ إِلَهٌ وَإِنَّمَا يَأْتِيهِ مِنَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٠]. ٣٥٨.
 - ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بالحديث القدسي: «مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا...» من خمسة أوجه. ٣٦١.
 - ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بحديث: «هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟...» ٣٦٥.
 - ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بالحديث القدسي: «يا بن آدم، مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي...» من ثلاثة أوجه. ٣٦٩.
 - ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بحديث: «لَوْ أَنَّكُمْ دَلَيْتُمْ رَجُلًا بِحَبْلِ... الحديث» من وجهين. ٣٧٢.
 - ❖ قلب احتجاج أهل وحدة الوجود بحديث: «أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلِمَةٌ لَيْدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ». ٣٧٥.
 - ❖ قلب الحجة العقلية الأولى على أهل وحدة الوجود، (مثال المرأة والصور المتعددة). ٣٧٩.
 - ❖ قلب الحجة العقلية الثانية على أهل وحدة الوجود، (الاحتجاج بنظرية الجوهر الفرد). ٣٨١.
- المبحث الثاني: قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث
- ❖ نقد دليل حلول الحوادث، وقلبه. ٢٥١.
 - ❖ قلب قول الكلالية في حد العرض: إن الأعراض لا تبقى زمانين. ٤٤٩.
 - ❖ قلب احتجاج الكلالية بتسمية الأموال والأمطار أعراضاً في قوله تعالى:

- ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] وقوله: ﴿هَذَا عَرِضٌ مُّطْرَانًا﴾ [الأحقاف: ٢٤] على قولهم: الأعراض لا تبقى زمانين. ٤٥١.....
- ❖ قلب حجة عقلية من الكلاية على زعمهم بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وهي قولهم: لو بقي العرض لامتنع زواله، واللازم باطل، فالملزوم باطل. ٤٥٣..
- ❖ قلب قول المتكلمين: (إن الأجسام لا تنفك من الأعراض) من خمسة أوجه. ٤٥٦.
- ❖ قلب احتجاج المتكلمين بقياس النوع على الأحاد في قولهم: بامتناع حوادث لا أول لها، وذلك من خمسة أوجه. ٤٦٩-٤٧٥.....
- ❖ قلب احتجاج المتكلمين ببرهان التطبيق في قولهم: بامتناع حوادث لا أول لها، وذلك من خمسة أوجه. ٤٧٥.....- ٤٨١
- ❖ قلب حجة للماتريدي والجويني في التفريق بين الماضي والمستقبل في إمكان تسلسل الحوادث. ٤٨١.....- ٤٨٥
- ❖ قلب احتجاج الرازي على الجهم في قوله بقاء الجنة والنار. ٤٨٥٣.....
- ❖ قلب الأساس الثاني للدليل الحوادث (كل حادث لا بد له من مُحَدِّث) على المتكلمين. ٤٨٧.....
- ❖ قلب الأساس الثاني للدليل الحوادث (كل حادث لا بد له من مُحَدِّث) على الأشاعرة في تجويزهم الترجيح بلا مرجح في ردهم على المعتزلة، ومنعهم إياه في ردهم على المعتزلة. ٤٩٢.....
- ❖ قلب الأساس الثالث للدليل الحدوث على المتكلمين. ٤٩٥.....
- ❖ قلب استدلال المتكلمين على دليل الحوادث بقصة نبي الله إبراهيم عليه السلام وقوله: ﴿فَلَمَّا جَزَّ عَلَيْهِ أَيْلُ رَهًا كَوَكَّبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَقَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِيكَ﴾ [الأنعام: ٧٦] ٤٩٨.....- ٥٠٥

● الفصل الثاني، قلب أدلة المخالفين في مباحث أسماء الله الحسنى.

- ❖ قلب استدلال بعضهم بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، على مذهبه من أن كل اسم دل على معنى يليق

- بجلال الله وصفاته يصح إطلاقه على الله بلا توقيف. ٥٢١.....
- ❖ قلب ونقض على المعتزلة في قولهم بخلق الأسماء الحسنی ٥٢٦.....
- ❖ قلب ونقض على المعتزلة في قولهم بخلق الأسماء الحسنی ٥٢٧.....
- المبحث الأول، قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في مسألة الاسم والمسمى.
- ❖ قلب احتجاج الأشاعرة وغيرهم بقوله تعالى: ﴿يَزَكِّرِيَا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴿٧﴾﴾ [مريم: ٧]. مع قوله تعالى بعد هذه الآية بعدة آيات: ﴿يَبْيَحِيْحَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوْرٍ وَأَيِّنَّهُ لَكُمْ صَبِيًّا ﴿١٢﴾﴾ [مريم: ١٢] على قولهم إن الاسم هو المسمى. ٥٦٣.....
- ❖ قلب احتجاج الأشاعرة وغيرهم بقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴿١﴾﴾ [الأعلى: ١]، على قولهم إن الاسم هو المسمى. ٥٦٥.....
- ❖ قلب احتجاج الأشاعرة وغيرهم بقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيْلًا ﴿٨﴾﴾ [المزمل: ٨] على قولهم إن الاسم هو المسمى. ٥٦٥.....
- ❖ قلب احتجاج الأشاعرة وغيرهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام: ١٢١] على قولهم إن الاسم هو المسمى. ٥٦٦.....
- ❖ قلب احتجاج الأشاعرة وغيرهم بقوله تعالى: ﴿يَزَكِّرْكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾ [الرحمن: ٧٨]، وغيرها من الأدلة التي فيها إضاف البركة إلى الاسم، على قولهم إن الاسم هو المسمى. ٥٦٦.....
- ❖ قلب احتجاج الأشاعرة وغيرهم بقوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَبَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴿٤٠﴾﴾ [يوسف: ٤٠] على قولهم إن الاسم هو المسمى. ٥٧١.....
- ❖ قلب احتجاج الأشاعرة وغيرهم - على قولهم إن الاسم هو المسمى - بأن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ قلنا: الله، فإذا قال: وما معبودكم؟ قلنا: الله. ٥٧٣.....
- ❖ قلب احتجاج الأشاعرة وغيرهم بيت لبيد رضي الله عنه: (إلى الحول ثم اسم

- ٥٧٥..... السلام عليكما) على قولهم إن الاسم هو المسمى. ❖
 قلب احتجاج الأشاعرة وغيرهم بقول سيويه: «الأفعال أمثلة أخذت
 من لفظ أحداث الأسماء» على قولهم إن الاسم هو المسمى. ٥٧٨..... ❖
 المبحث الثاني/ قلب الأدلة التي استدلت بها نفاة الأسماء الحسنی
 قلب احتجاج الجهم - على مذهبه في عدم إطلاق (الشيء) على الله - ❖
 بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢].
 وكذلك قوله: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [١]
 [المُلك: ١] ٦٠٨ ، ٦٠٥..... ❖
 قلب احتجاج الجهم -على مذهبه في عدم إطلاق (الشيء) على الله -
 بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [١١]
 [الشورى: ١١] ٦١٣ ، ٦٠٦..... ❖
 قلب احتجاج الجهم -على مذهبه في عدم إطلاق (الشيء) على الله -
 بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]..... ٦١٧ ، ٦٠٦..... ❖
 قلب احتجاج الجهم -على مذهبه في عدم إطلاق (الشيء) على الله -
 بأن اسم الشيء يتناول المعدوم، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على
 الله تعالى ٦١٩ ، ٦٠٧..... ❖
 قلب احتجاج الجهم -على مذهبه في عدم إطلاق (الشيء) على الله -
 بكونه لم ينقل عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله
 تعالى بقوله: يا شيء ٦٢٠ ، ٦٠٧..... ❖
 ● الفصل الثالث : قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله عز وجل
 المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلتوا بها على التنزيه.
 قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها. ٧٠٩ ❖
 مناقشة وقلب قول المعتزلة في معنى التشبيه، واحتجاجهم بنفيه على ❖
 نفي الصفات ٧١٧..... ❖
 قلب المقدمة الثانية للمعتزلة، وهي زعمهم أن أخص أوصاف الله هو القدم. ٧٢٠..... ❖

- ❖ قلب على المعتزلة في تعريفهم للتمائل الممتنع على الله. ٧٢٢.....
- ❖ قلب آخر على المعتزلة في تعريفهم للتمائل الممتنع على الله. ٧٢٤.....
- ❖ قلب قول المعتزلة: إن أحص الأوصاف هو القَدَم، بما أثبتوه من شيئية
المعدومات، ووجودها في العدم، وقدمها وأزليتها. ٧٢٦.....
- ❖ مناقشة قول الأشاعرة، وقلب احتجاجهم بنفي التشبيه على نفي الصفات
الخبرية والفعلية ٧٢٧.....
- ❖ قلب تعريف الأشاعرة للتمثيل ٧٢٩.....
- ❖ قلب احتجاج المتكلمين بتمائل الأجسام على نفي الصفات أو بعضها . ٧٣٥..
- ❖ قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات
أو بعضها. ٧٣٧-٨٠٨.....
- ❖ ذكر جواب الأشاعرة والماتريدية على المعتزلة في نفيهم للصفات،
وقلب هذا الجواب عليهم. ٧٤٧.....
- ❖ جواب التفتازاني على الجهم في امتناعه إطلاق (الشيء) على الله،
وقلب هذا الجواب عليه وعلى فرقته. ٧٤٨.....
- ❖ ذكر احتجاج المعتزلة بنفي التشبيه على نفي الصفات، وقلب هذا
الاحتجاج فيما يثبت من الأسماء. ٧٥٠.....
- ❖ ذكر احتجاج الفلاسفة بنفي التشبيه على نفي الأسماء والصفات،
وقلب هذا الاحتجاج فيما يضيفونه إلى الله، كقولهم: هو عاقل ومعقول . ٧٥٠.
- ❖ ذكر احتجاج الماتريدي على المعتزلة في نفيهم الصفات بمجيء الرسل
والكتب السماوية بها، وقلب هذا الاحتجاج عليه فيما نفاه من الصفات . ٧٥٤.
- ❖ بيان أن الذين استدلوا بنفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها قد
وقعوا في التشبيه ابتداءً وتوسطاً وانتهاءً (قبل أن يعطلوا، وفي المعنى الذي
صرفوا تلك الصفة إليه، ويعد أن عطلوا). ٧٥٥.....
- ❖ ذكر جواب الرازي عن ألمزمه بأن إثبات السمع لله يستلزم تأذي

- صماخ الأذن بتموّج الهواء، حيث أجاب بأن السمع لا يستلزم ذلك،
 وأن ظاهر النص جاء بإثباتها، فلا يجوز العدول عن ذلك الظاهر،
 وقلب هذا الجواب على الرازي في كل ما نفاه من الصفات. ٧٦٠-٧٦١.....
- ❖ ذكر احتجاج بعض الأشاعرة بأن من لم يصف الله بالسمع والبصر ...
 (الصفات السبع) لزمه أن يصفه بأضدادها، وأضدادها نقص،
 وقلب ذلك الاحتجاج عليهم فيما نفوه من الصفات. ٧٧٧.....
- ❖ ذكر احتجاج بعض الزيدية على نفاة العلم بأنه يستلزم أن يكون جاهلاً،
 وقلب ذلك عليه في كل ما نفاه من الصفات. ٧٧٨-٧٧٩.....
- ❖ قلب استدلال نفاة الصفات بأية: - ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ
 الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ٧٨١.....
- ❖ قلب احتجاج النفاة بلزوم تقديم القطعي على الظني على نفي
 الصفات أو بعضها. ٨٠٤.....
- ❖ قلب زعم النفاة أن ظواهر نصوص الصفات تدل على التشبيه. ٨٠٧.....
- المبحث الثاني: قلب الأدلة التي استدلت بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل
 وتقديم العقل
- ❖ قلب المقدمة الأولى لقانون تعارض العقل والنقل، وهي: تقرير إمكان
 التعارض بين العقل والنقل ٨٤٠.....
- ❖ قلب إجمالي فيما أورده المتكلمون من أمثلة زعموا فيها أن العقل
 قد عارض النقل فيها، بتقرير أن العقل الصحيح قد وافق النقل فيها. ٨٤٨...
- ❖ قلب زعم الرازي وغيره: (أن العقل أصل للنقل) من عدة أوجه. ٨٥٣-٨٦٢.....
- المبحث الثالث: قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم
- ❖ قلب أمثلة ذكرها الفلاسفة لنظرية الفيض والصدور ٩٠٢.....
- ❖ الرد على دليل التركيب عند الفلاسفة والمتكلمين، وقلب ما استدلوا به عليه. ٩٤١.
- ❖ بيان انقلاب حجة التركيب على الأشاعرة فيما أثبتوه من صفات معنوية. ٩٤٩، ٩٦٥

- ❖ ذكر كلام لابن سينا يثبت فيه الصفات للباري، وأنه تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية، وقلبه عليه في كل ما نفاه من الصفات بحجة التركيب... ٩٦٣
- ❖ بيان ابن عقيل أن الأشاعرة قد قرروا تعدد المعاني في كلام الله (أمر ونهي ووعد ووعد)، وذلك ينقلب عليهم في نفس صفة الكلام حين نفوا الحرف والصوت بحجة التركيب، وأنها تتغير وتختلف مما يوجب حدوثها. ٩٦٧
- ❖ ذكر نفي المتكلمين للصفات وبعضها بحجة التركيب، وأن ذلك ينقلب عليهم في الأفعال ٩٦٨
- ❖ قلب قول المتكلمين: إن التركيب ينافي قدم الله، ويستلزم تعدد القدماء، وبيان أن إثبات الأولية لله يستلزم إثبات الصفات. ٩٦٨-٩٧٥
- ❖ ذكُر تشبيه الجهمية والمعتزلة للصفات بالنصاري، وقلب هذا التشبيه عليهم. ... ٩٧٢
- ❖ قلب احتجاجهم بأن التركيب ينافي التوحيد، مع قلب استدلالهم بسورة الإخلاص، وأسماء الله: (الواحد) و(الأحد) من عدة أوجه ٩٧٥-١٠٠٠
- ❖ قلب زعم الجويني وغيره ممن ذهب إلى أن إطلاق (الواحد) على ما ينقسم - كالإنسان الواحد - إنما هو من قبيل المجاز، وأن الواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم ٩٨٤
- ❖ قلب احتجاج المتكلمين باسم الله: (الصمد) على نفي الصفات. ١٠٠٠
- ❖ قلب شبهة افتقار المركب إلى أجزائه عليهم، مع احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْقَيُّومُ وَأَسْتُرُ الْفُقَرَاءِ﴾ [مَحَمَّد: ٣٨]، وذلك من ثمانية أوجه. ١٠٠٦-١٠٢٥
- ❖ قلب ونقضُ بديع من الإمام أحمد رحمه الله، على الجهمية حين قالوا له: (ما تقول في القرآن، أهو الله، أم غير الله) ١٠١٠
- ❖ قلب استدلال المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَأَتَّخَذَ قَوْمٌ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلْمَ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨] على نفي الصفات. ١٠٢٥

□ الباب الثالث: قلب الأدلة التفصيلية التي استدل بها الطوائ

□ المخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

● الفصل الأول، قلب أدلة المخالفين التفصيلية في توحيد الربوبية.

المبحث الأول، قلب أدلة المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف.
المطلب الأول، القول في معرفة الله، وهل هي فطرية أو نظرية.
- أدلة المتكلمين على أن معرفة الله ليست فطرية ولا ضرورية

❖ قلب حجة عقلية على المتكلمين في زعمهم أن معرفة الله نظرية لا فطرية،

وهي قولهم: إن العلم بالله لو كان ضرورياً لوجب في العادم له أن

يكون معذوراً... الخ من عدة أوجه ١٠٤٨-١٠٥١

المطلب الثالث، بيان أقوال الطوائف في أول واجب على المكلف، وقلب أدلة المخالفين

فيها.

❖ قلب لكلام عبد الجبار المعتزلي في مسألة تكفير المقلدة ومن لم ينظر ١٠٨٠

❖ قلب استدلال الأشاعرة بالإجماع على إيجاب النظر. ١٠٨٩، ١١١٥-١١٢٢

❖ قلب استدلال المتكلمين على إيجاب النظر الكلامي على جميع المكلفين

بالنصوص الآمرة بالنظر، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١١٠﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله:

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١١١﴾﴾

[الأنعام: ١١] ١٠٨٩، ١١٢٢-١١٢٦

❖ قلب استدلال المتكلمين بنظر بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على

إيجاب النظر الكلامي على جميع المكلفين، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ

إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية، وقوله:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ

الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٦﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٩] ١٠٩٣، ١١١٥

❖ قلب كلام للرازي حول استدلال إبراهيم عليه السلام على إيجاب النظر

الكلامي على جميع المكلفين. ١١٣٠-١١٣٣

- ❖ قلب استدلال المتكلمين بنصوص ذم التقليد. على إيجاب النظر الكلامي على جميع المُكَلِّفِينَ، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلًا كَانُوا آبَائِهِمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [المائدة: ١٠٤]، وقوله: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا ﴿١٧﴾﴾ [الأحزاب: ٦٧] ١٠٩٤، ١١٣٣
- ❖ قلب استدلال المتكلمين بحديث سؤال الملكين على إيجاب النظر الكلامي على جميع المُكَلِّفِينَ، وهو ما جاء في حديث: «وَأَمَّا الْكَافِرُ أَوْ الْمُنَافِقُ فَيَقُولُ: لَا أَذْرِي، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ.»، وذلك من أربعة أوجه. ١٠٩٥، ١١٣٩
- ❖ قلب استدلال المتكلمين بنصوص إيجاب العلم. على إيجاب النظر الكلامي على جميع المُكَلِّفِينَ، كقوله تعالى: ﴿فَاعَلَّمَهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمَّد: ١٩]، قالوا: والعلم لا يكون إلا عن دليل ١٠٩٥، ١١٤١
- ❖ قلب استدلال المتكلمين بحديث معاذ رضي الله عنه على أن واجب هو المعرفة، وهو ما جاء في رواية: «فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ...» الحديث ١٠٩٦، ١١٤٣
- ❖ قلب حجة عقلية للمعتزلة على إيجاب النظر الكلامي على جميع المُكَلِّفِينَ، وهي قولهم: معرفة الله يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح... الخ ١٠٩٦، ١١٤٦
- ❖ قلب حجة عقلية للمعتزلة على إيجاب النظر الكلامي على جميع المُكَلِّفِينَ، وهي ما زعمه من حصول الخوف من تركه، وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس... الخ وذلك من عدة أوجه ١٠٦١، ١١٤٨
- ❖ قلب حجة عقلية للمعتزلة على إيجاب النظر الكلامي على جميع المُكَلِّفِينَ، وهي قياس النظر في باب الدين على النظر في باب الدنيا... ١٠٩٨، ١١٥٥

- ❖ قلب مثال ضربه عبد الجبار ضمن الدليل السابق، في شخص
أُلجئ إلى سلوك أحد طريقتين، وكان سلوكه أحدهما محتملاً للانقطاع
والموت من العطش، فيلزمه النظر ١١٥٧
- ❖ قلب حجة عقلية للمعتزلة على إيجاب النظر الكلامي على جميع
المُكَلِّفِين، وهي الاستدلال بأحوال الرسل، وأنه تعالى لم يبعث
رسولاً إلا مع معجزة ١١٥٧ ، ١٠٩٨
- ❖ قلب حجة عقلية للأشاعرة على إيجاب النظر الكلامي على جميع المُكَلِّفِين،
وهي قولهم: قول الخصم بفساد النظر إما أن يكون قد تحصّل له
بالضرورة، أو بالسمع، أو بالنظر .. الخ ١١٥٩ ، ١٠٩٩
- ❖ قلب حجة عقلية للأشاعرة على إيجاب النظر الكلامي على جميع
المُكَلِّفِين، وهي قولهم: إن كل أحد قبل الاستدلال لا يدري أي
الأمرين هو الهدى ١١٦٠ ، ١١٠٠
- المبحث الثاني: قلب الأدلة في مسألة دليل التمانع
- ❖ قلب دليل التمانع على المعتزلة ١١٧٩
- ❖ قلب دليل التمانع على المعتزلة ١١٨٣
- المبحث الثالث: قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم يقدم العالم.
المطلب الخامس: قلب أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على قدم العالم
- ❖ الردُّ على أصل مقالتهم، وقلبها، وهي قولهم: إن الصانع موجبٌ بالذات،
وأنه علة تامّة أزلية مستلزمة لمعلولها ١٢١٥ ، ١٢٠٨
- ❖ قلب مثال ذكره الفلاسفة على قولهم بالعلة التامة، وهو مثال
الأصبع والخاتم. ١١٣٠ ، ١٢٠٩
- ❖ قلب مثال ذكره الفلاسفة على قولهم بالعلة التامة، وهو مثال الشمس
والإشعاع. ١٢٢١ ، ١٢٠٩
- ❖ قلب احتجاج الفلاسفة على قولهم بالعلة التامة بأن التقدم والتأخر

- ١٢٢٢ ، ١٢٠٩..... قد لا يكون في الزمان.. الخ
- ❖ قلب حجة عقلية للفلاسفة على قولهم بقدم العالم، وهي قولهم:
العالم حادث أو قديم، فإن كان حادثاً فإما لسبب أو من غير سبب.. الخ،
وذلك من ستة أوجه. ١٢١٠، ١٢٢٣-١٢٣٢
- ❖ قلب حجة عقلية للفلاسفة المتأخرين على قولهم بقدم العالم،
وهي احتجاجهم بالعلة الفاعلية... .. ١٢١٢، ١٢٣٢
- ❖ قلب حجة عقلية لأرسطو على قولهم بقدم العالم، وهي الاحتجاج
بقدم الزمان والحركة.. الخ ١٢١٣، ١٢٣٤
- ❖ قلب حجة عقلية للفلاسفة على قولهم بقدم العالم، وهي بأن العالم
لو كان حادثاً لكان ممكناً قبل حدوثه،، والإمكان لا بد له من
محل.. الخ ١٢١٣، ١٢٣٦

الفصل الثاني: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في باب صفات الله ﷻ.

المبحث الأول: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله IS الذاتية.

المطلب الأول: قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلم لله تعالى.

المسألة الثالثة: قلب أقوال الفلاسفة وأدلتهم في مسألة علم الله تعالى

- ❖ قلب الدليل الأول لأرسطو في نفيه لعلم الله بما سواه، وهو زعمه أن علم
الباري بالمتغيرات يوجب تبعه وكلاله، تعالى الله عن قوله. ١٢٥٣
- ❖ قلب الدليل الأول لأرسطو في نفيه لعلم الله بما سواه، وهو زعمه
أن العلم يستلزم الاستكمال بالغير. ١٢٥٥
- ❖ قلب الدليل الأول لأرسطو في نفيه لعلم الله بما سواه، وهو
الاحتجاج بنفي الكثرة عن واجب الوجود. ١٢٥٨
- ❖ ذكر قول لابن سينا يثبت فيه علم الله بنفسه، وبيان انقلابه عليه في
نفيه لعلم الله بالجزئيات. ١٢٦١
- ❖ بيان أن إثبات ابن سينا لعلم الله بنفسه ولغيره على وجه كلي ينقلب
عليه في نفيه للتعدد. ١٢٦٣

- ❖ بيان أن إثبات ابن سينا وغيره لعلم الله بالموجودات التامة ينقلب عليهم في نفي العلم بالجزئيات. ١٢٦٣.....
- ❖ بيان أن إثباتهم للعلم بالكلييات (المتعددة) ينقلب عليهم فيما نفوه من التركيب. ١٢٦٤.....
- ❖ قلب قولهم: إنه لا يعلم الجزئيات، مع زعمهم أنه لا يعزب عنه شيء! ١٢٦٦....
- ❖ قلب قياسهم للعلم على الأفعال. ١٢٦٨.....
- ❖ مناقشة مثال الكسوف، وقلبه على ابن سينا. ١٢٦٩.....
- ❖ قلب على ابن سينا ومن تبعه، ببيان أن طريقتهم في الاستدلال تؤول إلى نفي العلم بالكلييات أيضاً. ١٢٧١.....
- ❖ قلب ما قرره ابن سينا من أن العلم بالغير إضافي. ١٢٧٢.....
- ❖ بيان قرره ابن سينا في تعريفه للعلم ينقلب عليه فيما قرره من نفي الكثرة عن الله. ١٢٧٣.....
- ❖ قلب احتجاج ابن سينا على نفي العلم بالجزئيات بنفي التقوّم بالغير. ١٢٧٤..
- ❖ قلب حججهم -إجمالاً- في نفي علم الله بالجزئيات بما أقرّوا به من كونه مبدأ لما سواه. ١٢٧٩.....
- المطلب الثاني، قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلو لله تعالى.
المسألة الثالثة، أدلة المنكرين لعلو الله، وقلبها عليهم.
- ❖ قلب احتجاجهم بحدوث الجهة. ١٢٦٠.....
- ❖ قلب مثال ذكره الإيجي والجرجاني -ضمن الاستدلال السابق- لتصوير موجود لا في جهة، وبيان أنه يؤول للقول بنفي وجود الله. ١٢٩٨.....
- ❖ قلب تمثيل الرازي بالخيال نفسه لتقريب موجود لا في جهة، وبيان أنه يؤول لنفي وجود الله. ١٢٩٩.....
- ❖ قلب احتجاجهم بنصوص التنزيه على نفي العلو، كقوله تعالى: ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] ١٣٠٠.....

- ❖ احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]،
 على صرف نصوص الفوقية والعلو إلى علو القهر ١٣٠٢
- ❖ قلب حجة عقلية لنفي علو الله، وهي قولهم: القسمة العقلية تقتضي أن
 كل موجود فإما أن يكون: مبايناً لغيره، وإما أن يكون مجانباً له،
 وإما أن لا يكون مبايناً ولا مجانباً ١٣٠٤
- ❖ قلب حجة عقلية لنفي علو الله، وهي قولهم: لو كان الرب تعالى مختصاً
 بحيز أو جهة: فإما أن يصح عليه الخروج والانتقال عنه، أو
 لا يصح عليه ذلك... الخ ١٣٠٧
- المطلب الثالث: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الوجه لله تعالى.
 المسألة الثانية: بيان أدلة المخالفين في نفي صفة الوجه لله، وقلبها.
- ❖ قلب احتجاجهم بأن العرب قد أضافوا الوجه في كلامهم إلى
 ما لا وجه له على الحقيقة ١٣١٢
- ❖ قلب احتجاجهم بقول الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَبَيْنَ يَدَيْهِ رَبُّكَ
 ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٦-٢٧] على أن الوجه في
 هذه الآية هو الذات ١٣١٤-١٣٢١
- ❖ قلب احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص: ٨٨]
 على أن الوجه يراد به الذات ١٣٢١
- ❖ قلب احتجاجهم بقوله تعالى - على لسان إخوة يوسف - : ﴿أَقْتُلُوا
 يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَبْلُغُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾ [يوسف: ٩] على أن
 مرادهم بوجه أبيهم: نفس أبيهم وذاته ١٣٢٤
- المطلب الرابع: قلب الأدلة على المخالفين في صفة اليدين لله تعالى.
 المسألة الثانية: بيان أدلة المخالفين في نفي صفة اليدين
- ❖ قلب احتجاج المعطلة بما ورد في كلام العرب من إطلاق لفظ اليد
 مع عدم إرادة اليد الحقيقية المعروفة ١٣٣٠-١٣٤١

- ❖ قلب من الدارمي على المرسي في استدلاله - على تحريف صفة اليد - بآية ﴿أَوْ يَفْقُوا الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وبمثل قولهم في الأمثال: (يداك أوكنا وفوك نفخ)، مع أن العقدة بعينها ليست موضوعة في كفه ١٣٤٠
- ❖ قلب احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] على أن المراد باليد: النعمة، لا اليد الحقيقية، وذلك من أربعة أوجه ١٣٤٠
- ❖ قلب وجه آخر من احتجاج المعطلة بالآية السالفة على نفي صفة اليد، حاصله: أن الله قد لعن اليهود - في هذه الآية - على إثبات اليد له سبحانه، وأنهم مشبهة بذلك. ١٣٤٥
- ❖ قلب احتجاجهم بقوله تعالى ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] على تحريف اليد إلى معنى القدرة، وأن المراد بالثنية الواحد، كقول الشاعر:
خليلي، وصاحبي ١٣٤٦
- ❖ زعم بعض المتكلمين أن قوله تعالى في حق آدم ﷺ: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ هو من باب إضافة التشريف والإكرام، وقلب ذلك عليهم. ١٣٤٩
- ❖ زعم بعض المتكلمين أنه لو كان تخصيص آدم بالخلق باليدين يوجب مزيد اصطفاء لكان ذلك متحققاً في تخليق الأنعام والبهائم، واحتجاجهم لذلك بقوله تعالى: ﴿أَوْلَئِرْ يَرَوْنَ أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١]، وقلب هذا الاعتراض عليهم. ١٣٥٠
- ❖ أعتراض بعضهم بقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ كُلِّ كَفَّارٍ عَنِدٍ﴾ [ق: ٢٤] حيث زعم هذا المعترض أن هذا خطاب بصيغة المشى، وأريد به واحد، فكذلك ما ورد في صفة اليد، وقلب هذا الاعتراض عليهم. ١٣٥٢
- ❖ احتجاج بشر المرسي الجهمي على قوله: إن اليد في قوله تعالى: ﴿يَدَيَّ﴾ إنما هي تأكيد للخلق، بقوله تعالى: ﴿فَصَيَّامُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي نَجْحٍ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ

تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ﴿البقرة: ١٩٦﴾ وقلب الإمام الدارمي ذلك الاحتجاج عليه ١٣٥٣

المبحث الثاني: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله عز وجل الفعلية.
توطئة: حجة الكمال والنقصان

❖ قلب حجة الكمال والنقصان من أربعة أوجه. ١٣٦٠-١٣٦٣

المطلب الأول: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام لله تعالى.

الفرع الثاني: قلب أدلة الفرق المخالفة في صفة الكلام.

المسألة الثانية: بيان أدلة المعتزلة والجهمية في صفة الكلام، وقلبها عليهم.

❖ احتجاج المعتزلة على الأشاعرة كثيراً من الآيات التي يمتنع أن يكون الله

قد تكلم بها في الأزل، والتي تدل على تكلمه تعالى بالقرآن بعد أن

لم يكن متكلماً به، والقول بموجب تلك الأدلة، وقلبها عليهم إجمالاً ١٣٧٤

❖ قلب احتجاج الجهمية والمعتزلة بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ

وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾ [الزمر: ٦٢] ونحوها. على خلق القرآن،

وذلك من خمسة أوجه. ١٣٧٥-١٣٨٤

❖ قلب احتجاج الجهمية والمعتزلة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا

لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ [الزخرف: ٢] ونحوها. على خلق القرآن. ١٣٨٤

❖ قلب احتجاج الجهمية والمعتزلة بما جاء من وصف كلام الله

والقرآن بأنه (مُحَدَّثٌ) و(حَدِيثٌ). كقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ

مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدَّثُ إِلَّا أَسْمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾ [الأنبياء: ٢] ١٣٩١-١٣٩٧

❖ قلب قياسهم للقرآن على المسيح عيسى ابن مريم ' بجامع التسمية بالكلمة. ١٣٩٧.

❖ قلب استدلالهم بتكليم الله لموسى ﷺ وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ

مِنْ شَطِئِ آلِئِذِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمْوِسَّ لِأَنْتَ

أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾ [القصص: ٢٠] ١٤٠٣

❖ استدلالهم بنصوص إنزال القرآن، وإنزال غيره، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا

أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ [يوسف: ٢]، مع ما ورد

- من إنزال بعض المخلوقات، كقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الفرقان: ٤٨] ١٤٠٧
- ❖ قلب حجة عقلية لعبد الجبار على خلق القرآن، وهي أنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه، وذلك مما يتنزه الله عنه. ١٤١١
- ❖ قلب حجة عقلية لعبد الجبار على خلق القرآن، حيث قاس إصافتنا للقرآن إلى الله على إصافتنا كلام امرئ القيس إليه. ١٤١٥
- المسألة الثانية: بيان أدلة الأشاعرة والماتريدية في صفة الكلام، وقلبها عليهم.
- ❖ قلب احتجاجهم بالأدلة التي قيّدت القول بالنفس على قولهم بالكلام النفسي، كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وقوله: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، وما في الحديث القدسي: «فَإِنْ ذَكَرْتَنِي فِي نَفْسِي ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي...»، وذلك من خمسة أوجه. ١٤٢٢
- ❖ قلب احتجاجهم على الكلام النفسي بقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الملك: ١٣]، وزعمهم أن السر هو ما في النفس. ١٤٢٩
- ❖ قلب احتجاجهم على الكلام النفسي بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ في سورة الحاقة: ، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [١١] في سورة التكوير: ١٤٣٠
- ❖ قلب احتجاجهم على الكلام النفسي بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُتَّفِقُونَ﴾ [المنافقون: ١] الآية المنافقون: ١٤٣٧
- ❖ قلب احتجاجهم على الكلام النفسي بقول عمر رضي الله عنه في قصة السقيفة: (زورت في نفسي مقالة) ١٤٤٠
- ❖ قلب احتجاجهم على الكلام النفسي بالبيت المنسوب للأخطل

- ١٤٤٢..... (إن الكلام لفي الفؤاد.....
- ❖ ذكر حجة عقلية للجويني على الكلام النفسي، وهي توهمه السامع لقراءة القارئ مدركاً لنفس كلام الله تعالى، لما كان موسى صلوات الله عليه مختصاً بالتكليم.... وقلبها من أربعة أوجه ١٤٥٠.....
- ❖ قلب احتجاجهم بالإجماع على الكلام النفسي. ١٤٥٤.....
- المطلب الثاني، قلب الأدلة على المخالفين في صفة الاستواء على العرش. الفرع الثاني، بيان ادلة المخالفين في صفة الاستواء، وذكر ادلتهم، وقلبها. المسألة الثانية، بيان ادلة المنكرين لصفة الاستواء، وقلبها.
- ❖ ذكر احتجاجهم بالبيت المنسوب للأخطل(قد استوى بشر على العراق) على تحريفهم الاستواء إلى معنى الاستيلاء، وقلب ذلك عليهم ١٤٧٠.....
- ❖ زعمهم أن الاستواء على معنى العلو في الذات ليس فيه تمدح للرب، وقلب ذلك عليهم. ١٤٧٨.....
- ❖ ذكر احتجاج أبي منصور الماتريدي على تحريفه بسياق آيات الاستواء، وقلب الاحتجاج بالسياق عليه. ١٤٨٢.....
- ❖ بيان أنه لو كان قوله: ﴿أَسْتَوَى﴾ بمعنى: استولى، لما كان ذلك مختصاً بالعرش، وجوابهم على ذلك بأن التخصيص لكون العرش أعظم المخلوقات وقلب هذا الجواب عليهم. ١٤٨٥.....
- المطلب الثالث، قلب الأدلة على المخالفين في صفة النزول. المسألة الثالثة، بيان ادلة المنكرين لصفة النزول، وقلبها.
- ❖ استدلال بشر المريسي على نفي الحركة عن الله -ومنها نزوله إلى السماء الدنيا - بقوله تعالى: ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ حيث زعم أن معنى القيوم: الذي لا يزول، وروى في ذلك أثراً عن ابن عباس،.. الخ وقلب ذلك عليه ١٤٨٥.....
- ❖ احتجاجهم ببعض الآيات التي ورد فيها لفظ النزول والإنزال، والتي زعموا أنه لم يقصد بها النزول بالانتقال والحركة من أعلى إلى أسفل، فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَخًا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَخًا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَخًا﴾ [الرؤم: ٦]،

- وقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥]، وزعمهم أن النزول الإلهي كذلك، وقلب ذلك الاحتجاج عليهم من عدة أوجه ١٤٩٤-١٥٠٣
- ❖ قلب حجة عقلية للأشاعرة على تحريف صفة النزول، وهي زعمه أنه إن كان المقصود سماع النداء فهو لم يحصل، وإن كان مجرد النداء فلا حاجة - في زعمه - للنزول.
- ❖ قلب مثال ذكره الرازي - ضمن الاحتجاج السابق - ١٥٠٨
- ❖ قلب احتجاجهم بقول الإمام أحمد ومذهبه في النزول. ١٥٠٩
- ❖ قلب احتجاجهم بما قاله بعض السلف - ضمن كلامه على النزول - :
«إن الله يفعل ما يشاء» ١٥١٣
- ❖ قلب لطيف على من أول النزول بنزول الأمر، وهو قول أحد السلف للنافي: فممن ينزل؟! ما عندك فوق شيء ١٥١٥
- المطلب الرابع: قلب الأدلة على المخالفين في رؤية المؤمنين لربهم تعالى.
الفرع الثاني: بيان مذهب نفاة الرؤية، وذكر أدلتهم، وقلبها.
المسألة الثانية: بيان أدلة نفاة الرؤية، وقلبها
- ❖ قلب احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] على نفي الرؤية من عدة أوجه ١٥٣٣-١٥٤٩
- ❖ قلب احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣] على نفي الرؤية من عدة أوجه
- ❖ قلب ما استدلل به نفاة الرؤية من أن الله ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا واستعظمه، وذلك في ثلاث آيات: ١٥٦٦
- ١- قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَكُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١].
- ٢- وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ نُنظَرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥].

٣- وقوله تعالى: ﴿يَسْتَأْذِنُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنْ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَإِنَّا مُسْلِمُونَ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿١٥٣﴾ [النساء: ١٥٣] ١٥٦٦

الباب الرابع

قلب الألقاب التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم، أو على أهل السنة.

الفصل الأول: قلب القاب الذم التي أطلقها المبتدعة على أهل السنة، وبيان أنهم هم الأحق بها.

- ◆ قلب تسميتهم أهل السنة بـ (المشبهة). ١٥٨٩
- ◆ قلب تسميتهم أهل السنة بـ (المجسمة). ١٦١٢
- ◆ قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الحشوية) من ثلاثة أوجه. ١٦٢٨
- ◆ قلب تسميتهم أهل السنة بـ(النابئة). ١٦٤٣
- ◆ قلب تسميتهم أهل السنة بـ(الجهلة)، و(العامة)، و(الغناء)، و(الغبراء)
- من ثمانية أوجه. ١٦٦١

الفصل الثاني: قلب القاب المدح التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم.

- ◆ قلب تسميتهم بـ(أهل التوحيد) من خمسة أوجه. ١٦٩٥
- ❖ قلب مثال من شيخ الإسلام على ابن المطهر الحلي حول وصفهم بالشرك لمذهبيهم في أن العبد يخلق فعله ١٧٠٠
- ◆ قلب تسمي المعتزلة بـ (أهل العدل) من خمسة أوجه ١٧٠٧
- ◆ قلب تسميتهم بـ (أهل الحق) و(أهل البرهان). ١٧١٩
- ◆ قلب تسميتهم بـ (أهل التنزيه). ١٧٣٢
- ◆ قلب تسمي الأشاعرة والماتريدية بـ (أهل السنة والجماعة). ١٧٤٧
- ◆ قلب تسمي الفلاسفة بـ(الحكماء). ١٧٦٨



فهرس الموضوعات

□ المجلد الأول □

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥.....
التمهيد	٣١.....
أولاً: شرح مفردات عنوان البحث.	٣١.....
ثانياً: الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة.	٣٨.....
المسألة الأولى: الدليل، ومعناه في اللغة والشرع.	٣٨.....
المسألة الثانية: بيان أدلة أهل السنة في مسائل الاعتقاد.	٣٩.....
المسألة الثالثة: أبرز معالم الاستدلال عند أهل السنة في أبواب الاعتقاد.	٤٤.....
ثالثاً: الدليل والاستدلال، في أبواب الاعتقاد عند المخالفين.	٤٨.....
المسألة الأولى: الدليل، ومعناه عند المخالفين.	٤٨.....
المسألة الثانية: أبرز معالم الاستدلال عند المخالفين.	٥٣.....
رابعاً: عرض المذاهب في توحيد الأسماء والصفات.	٥٦.....

الباب الأول

قلب الأدلة، حقيقته، وحجيته	٧٣
توطئة	٧٥.....
قواعد الاستدلال.	٧٥.....
أولاً: الأدلة.	٧٥.....
ثانياً: قواعد الأدلة.	٧٦.....
١ - أسماء القواعد	٧٦.....
٢ - تعريف (قواعد الأدلة).	٧٨.....

- ٧٨..... تعريف الإطلاق الأول: الاعتراضات.
- ٧٨..... تعريف الإطلاق الثاني: القوادح.
- ٧٩..... تعريف الإطلاق الثالث: الأسئلة.
- ٨١..... ٣ - العلوم التي تتناول ذكر هذه الاعتراضات:
- ٨٤..... ٤ - مواطن ذكر العلماء لهذه القوادح:
- ٨٦..... تنبيه: في عدم اختصاص القوادح بالقياس.
- ٨٨..... ٥ - مناهج العلماء في إيراد هذه القوادح:
- ٨٨..... أولاً: مناهج العلماء في ترتيب القوادح:
- ٩٠..... ثانياً: مناهج العلماء في عدد ما يوردونه من هذه القوادح.
- ٩٢..... ثالثاً: ما ترجع إليه هذه القوادح.
- ٩٧..... ٦ - الكلام على تداخل بعض هذه القوادح:
- ١٠١ □ الفصل الأول: حقيقة الاعتراض بالقلب وأقسامه
- ١٠٣..... المبحث الأول: تعريف القلب وماهيته.
- ١٠٣..... المطلب الأول: أسماء الاعتراض بالقلب:
- ١٠٣..... ١ - الإطلاق الأول: القلب.
- ١٠٣..... ٢ - الإطلاق الثاني: المشاركة في الدليل أو الاشتراك في الدليل.
- ٣ - الإطلاق الثالث: (المعارضة التي فيها مناقضة) أو
- ١٠٤..... (المعارضة على سبيل القلب).
- ١٠٤..... المطلب الثاني: التعريف اللغوي للقلب:
- ١١٠..... المطلب الثالث: التعريف الاصطلاحي للقلب.
- ١١٠..... المسألة الأولى: المعنى الاصطلاحي للقلب عند الجمهور.
- ١١٠..... أولاً: القلب بمعناه العام.
- ١٢٣..... ثانياً: القلب بمعناه الخاص.
- ١٢٩..... المسألة الثانية: المعنى الاصطلاحي للقلب عند الحنفية.
- ١٣٠..... المطلب الرابع: ماهية القلب، (هل القلب معارضة أو إفساد).

- ١٣٠..... توطئة.
- ١٣٠..... أسماء هذه المسألة:
- ١٣١..... تحرير محل النزاع في المسألة:
- المسألة الأولى: ثمرة الخلاف بين من قال في القلب إنه معارضة
ومن قال إنه إفساد واعتراض. ١٤٢.....
- المسألة الثانية: الفرق بين القلب ومطلق المعارضة ١٥١.....
- المبحث الثاني: أقسام الاعتراض بالقلب ١٥٦.....
- توطئة: ١٥٦.....
- المطلب الأول: أقسام القلب عند الجمهور (المتكلمين). ١٥٩.....
- الاعتبار الأول: تقسيم القلب بالاعتبار العام (غير المختص
بقلب الدليل). ١٥٩.....
- الاعتبار الثاني: أقسام قلب الدليل باعتبار تسليم أو عدم تسليم القلب
بدلالة الدليل على مذهب المستدل مع دلالة عليه من وجه آخر. ١٦٠.....
- الاعتبار الثالث: أقسام قلب الدليل باعتبار مراعاة القلب إثبات
مذهبه أو عدم مراعاته (أي مع قصده إبطال مذهب المستدل). ١٦٠.....
- الاعتبار الرابع: أقسام قلب الدليل باعتبار التصريح والإبهام في دلالة
الدليل على الحكم المقلوب. ١٦١.....
- الاعتبار الخامس: أقسام قلب الدليل باعتبار الإجمال والتفصيل في
الحكمين المتعارضين (حكم المستدل وحكم المعترض). ١٦٢.....
- الاعتبار السادس: من جعل قلب الدليل على ثلاثة أقسام: (القلب
بحكم مقصود/ قلب التسوية/ جعل المعلول علة والعلة معلولاً). ١٦٣.....
- الاعتبار السابع: تقسيم القلب بمراعاة كونه من القياس أو من غيره. ١٦٣.....
- فرع: التقسيم الشامل للقلب. ١٦٤.....
- ١ - القسم الأول: قلب الدعوى (قلب الدعاوى). ١٦٤.....
- ٢ - القسم الثاني: قلب السؤال. ١٦٨.....

- ٣ - القسم الثالث: قلب الدليل. ١٦٩.....
- قلب التسوية ١٧٩.....
- المطلب الثاني: أقسام القلب عند الحنفية: ١٩٢.....
- ١/ القسم الأول: القلب يجعل المعلول علة والعلة معلولاً. ١٩٤.....
- ٢/ القسم الثاني: قلب الوصف شاهداً على المستدل
بعد كونه شاهداً له. ٢٠٥.....
- العكس. ٢١٠.....
- المبحث الثالث: قلب الدليل في الكتاب والسنة ٢١٢.....
- المطلب الأول: قلب الحجج والأدلة في الكتاب والسنة. ٢١٣.....
- المطلب الثاني: قلب الألقاب في الكتاب والسنة. ٢١٩.....
- المبحث الرابع: كيفية الجواب عن القدح بالقلب. ٢٢٦.....
- ملحق: علاقة القلب بغيره من القوادح. ٢٣٢.....
- أولاً: فساد الوضع. ٢٣٣.....
- ثانياً: النقض. ٢٣٥.....
- علاقة القلب بفساد الوضع والنقض. ٢٣٩.....
- ثالثاً: القول بالموجب. ٢٤٤.....
- العلاقة بين القلب وبين القول بالموجب ٢٤٧.....
- الفصل الثاني: حجية الاعتراض بالقلب وضوابطه ٢٥٣
- المبحث الأول: مدى حجية القدح بالقلب ٢٥٥.....
- توطئة ٢٥٥.....
- المبحث الثاني: ضوابط الاعتراض بالقلب ٢٧٢.....
- المطلب الأول: أركان القلب ٢٧٢.....
- المطلب الثاني: شروط القلب ٢٧٣.....
- المبحث الثالث: قلب الدليل، ومدى احتجاج السلف به ٢٨١.....
- المطلب الأول: قلب الدليل عند السلف. ٢٨١.....

- المطلب الثاني: مناهج العلماء في قلب أدلة المخالفين. ٢٩١.....
 المطلب الثالث: منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله، وأقواله
 في قلب الدليل. ٢٩٢.....

الباب الثاني

قلب الأدلة الإجمالية التي استدلت بها الطوائف المخالفة

- ٣٠١ في توحيد الربوبية والأسماء والصفات
- الفصل الأول: قلب أدلة المخالفين الإجمالية في توحيد الربوبية ٣٠٣.....
 المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلت بها أهل الحلول
 والاتحاد ووحدة الوجود. ٣٠٥.....
 المطلب الأول: تعريف الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود،
 والفرق بينها. ٣٠٥.....
 أولاً: معنى وحدة الوجود، والحلول، والاتحاد، في اللغة. ٣٠٦.....
 ثانياً: معنى وحدة الوجود والحلول والاتحاد اصطلاحاً. ٣٠٨.....
 - الجمع بين قول أهل وحدة الوجود وبين ما يشعر من أقوالهم
 بالحلول أو الاتحاد. ٣١٦.....
 المطلب الثاني: تاريخ هذه المقالة. ٣١٨.....
 المطلب الثالث: بيان حقيقة مذهبهم، وحكاية طرف من أقوالهم. ٣٢١.....
 مسألة: بيان أصلي ابن عربي: ٣٢٥.....
 المطلب الرابع: الرد على مذهب وحدة الوجود، وقلب أدلتهم. ٣٣٠.....
 أولاً: الرد على أصل ابن عربي الأول، وهو قوله: إن المعدوم
 شيء ثابت في العدم. ٣٣٠.....
 المسألة الأولى: تفصيل قول أهل السنة في الفرق بين الماهية والوجود،
 وفي شيئية المعدوم. ٣٣٠.....
 المسألة الثانية: أدلة أهل السنة، ومن وافقهم على قولهم. ٣٣٣.....

- المسألة الثالثة: بيان أدلة من قال إن المعدوم شيء، والجواب عنها: ٣٣٤...
ثانياً: الرد على قول أهل وحدة الوجود قاطبة: (إن وجود الله هو وجود المخلوقات). ٣٤٣.....
- المبحث الثاني: قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث ٣٨٣.....
توطئة ٣٨٣.....
- المطلب الأول: بيان دليل حلول الحوادث عند المتكلمين. ٣٩١.....
الأساس الأول: إثبات حدوث العالم. ٣٩٢.....
إثبات امتناع حوادث لا أول لها. ٤٠٦.....
الأساس الثاني: إثبات أن كل حادث فلا بد له من مُحدث. ٤٠٩.....
الأساس الثالث: إثبات أن المُحدث هو الله ٤١٢.....
فرع: استدلال المتكلمين على دليل الحوادث بقصة إبراهيم عليه السلام،
وقوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلَاحَ﴾ [الأنعام: ٧٦] ٤١٤.....
- المطلب الثاني: أثر دليل حلول الحوادث على المتكلمين. ٤١٨.....
المسألة الأولى: أثر دليل الحوادث على الجهمية والمعتزلة. ٤١٨.....
المسألة الثانية: أثر دليل الحوادث على الكلاية، والأشاعرة والماتريدية. ٤٢٦.....
المطلب الثالث: نقد دليل حلول الحوادث، وقلبه. ٤٣١.....
توطئة ٤٣١.....
- الفرع الأول: الرد الإجمالي على دليل الحوادث. ٤٣٢.....
الفرع الثاني: الرد التفصيلي على دليل الحوادث. ٤٤٧.....
- المسألة الأولى: مناقشة الأساس الأول لدليل الحوادث (أن العالم حادث) وبيان الغلط في مقدماته، وقلبها على المتكلمين. ٤٤٩.....
- المسألة الثانية: مناقشة الأساس الثاني لدليل الحوادث (أن كل حادث لا بد له من مُحدث)، وقلبه على المتكلمين. ٤٨٥.....
- المسألة الثالثة: قلب الأساس الثالث لدليل الحوادث على المتكلمين. ٤٩٥.....
- المسألة الرابعة: قلب استدلال المتكلمين على دليل الحوادث

- ٤٩٨..... بقصة إبراهيم ﷺ.
- ٥٠٧ □ الفصل الثاني: قلب أدلة المخالفين في مباحث أسماء الله الحسنى
- ٥٠٩..... تمهيد: مجمل أقوال الفرق في أسماء الله الحسنى.
- ٥٠٩..... أولاً: مجمل قول أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى.
- ٥١٦..... ثانياً: القول بنفي جميع الأسماء والصفات.
- ٥١٧..... ثالثاً: القول بإثبات الأسماء، ونفي الصفات.
- ٥١٨..... بيان مسلكي المعتزلة في إثباتهم للأسماء الحسنى:
- ٥١٩..... - بيان أوجه ضلالهم:
- ٥٢٣..... - بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقاتلهم.
- ٥٣٠..... رابعاً: القول بإثبات الأسماء، وبعض الصفات، ونفي بقية الصفات.
- ٥٣٢..... بيان أوجه ضلالهم في الأسماء الحسنى:
٥٣٥. المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في مسألة الاسم والمسمى
- ٥٣٥..... توطئة
- ٥٣٨..... المطلب الأول: معنى: (الاسم)، و (المسمى)، و (التسمية).
- ٥٣٨..... المسألة الأولى: أصل اشتقاق الاسم.
- ٥٤١..... المسألة الثانية: حدُّ (الاسم) و (المسمى) و (التسمية).
- ٥٤٤..... المطلب الثاني: تقرير مذهب أهل السنة في مسألة الاسم والمسمى.
- ٥٥٥..... المطلب الثالث: بيان مذهب من قال: إن الاسم غير المسمى.
- المطلب الرابع: بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى، والرد عليهم، وقلب أدلتهم.
- ٥٥٨..... المسألة الأولى: بيان مذهب من قال: إن الاسم هو المسمى.
- ٥٥٨..... المسألة الثانية: مناقشة قول من قال: إن الاسم هو المسمى.
- ٥٦٠..... المسألة الثالثة: بيان أدلة وحجج من قال: إن الاسم هو المسمى، وقلبها.
- ٥٦٣.....

- المبحث الثاني: قلب الأدلة التي استدلت بها نفاة الأسماء الحسنى ٥٨٢.....
- المطلب الأول: بيان قول الجهمية في أسماء الله الحسنى. ٥٨٢.....
- المسألة الأولى: نفي الجهمية للأسماء الحسنى. ٥٨٢.....
- المسألة الثانية: مسالك الجهمية في نفي الأسماء الحسنى. ٥٨٣.....
- المسألة الثالثة: بيان ما روي عن جهنم نفسه في ذلك. ٥٨٦.....
- المطلب الثاني: بيان رد السلف عليهم، وتكفيرهم لمقاتلهم. ٥٨٧.....
- المطلب الثالث: بيان أبرز شبهاتهم، والجواب عليها. ٥٨٩.....
- المسألة الأولى: شبهة الجهمية في نفيهم الأسماء الحسنى. ٥٨٩.....
- المسألة الثانية: الرد على شبهة الجهمية في نفيهم الأسماء الحسنى. ٥٩١.....
- المطلب الرابع: (الشيء) معناه، وحكم إطلاقه على الله، وقلب أدلة من أنكر إطلاقه على الله ٥٩٣.....
- المسألة الأولى: المعنى اللغوي لـ (الشيء). ٥٩٣.....
- المسألة الثانية: إطلاق (الشيء) على المعدوم، والممتنع، بين أهل السنة وأهل الكلام. ٥٩٤.....
- المسألة الثالثة: حكم إطلاق (الشيء) على الله عند أهل السنة. ٥٩٤.....
- المسألة الرابعة: أدلة أهل السنة والجماهير على قولهم بإطلاق (الشيء) على الله ٦٠٠.....
- المسألة الخامسة: مذهب الجهم في إطلاق (الشيء) على الله: ٦٠٢.....
- المسألة السادسة: أدلة الجهم في عدم إطلاق (الشيء) على الله ٦٠٥.....
- المسألة السابعة: إبطال وقلب أدلة الجهم في عدم إطلاق (الشيء) على الله: ٦٠٨.....

□ المجلد الثاني □

- الفصل الثالث: قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله عز وجل ٦٢٥
- المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلتوا بها على التنزيه ٦٢٧.....

- ٦٢٧..... توطئة
- ٦٢٩..... المطلب الأول: معنى التنزيه، وبيان أدلته.
- ٦٢٩..... الفرع الأول: معنى التنزيه.
- ٦٣١..... الفرع الثاني: أنواع التنزيه وأدلته.
- ٦٣١..... النوع الأول: تنزيه البارى تعالى عن صفات النقص.
- ٦٣١..... المسألة الأولى: المراد بتنزيه البارى عن صفات النقص.
- ٦٣٣..... المسألة الثانية: أدلة تنزيه البارى عن صفات النقص.
- النوع الثانى: تنزيه صفات البارى تعالى عن مماثلة
- ٦٣٦..... صفات المخلوقين.
- ٦٣٦..... المسألة الأولى: المراد بهذا النوع.
- ٦٣٩..... المسألة الثانية: أدلة تنزيه الله عن المثل.
- المسألة الثالثة: معنى (التمثيل) الذى نفته النصوص، والفرق بينه
- ٦٤٢..... وبين (التشبيه).
- ٦٥٣..... المسألة الرابعة: القدر المشترك، معناه، وبيان ثبوته، وغلط المتكلمين فيه
- ٦٥٣..... أولاً: معنى القدر المشترك.
- ثانياً: بيان ثبوت القدر المشترك، وما يقع فيه الاشتراك والامتياز
- ٦٦٠..... من الصفات.
- ٦٨٩..... ثالثاً: بيان غلط المتكلمين فى مسألة القدر المشترك.
- المطلب الثانى: احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفى التشبيه على نفي
- ٦٩٨..... الصفات أو بعضها.
- المسألة الأولى: معنى التمثيل عند المعتزلة، واحتجاجهم به
- ٧٠٠..... على نفي الصفات.
- المسألة الثانية: معنى التمثيل عند الأشاعرة والماتريدية، واحتجاجهم به
- ٧٠٦..... على نفي بعض الصفات.
- المطلب الثالث: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفى التشبيه

- ٧٠٩..... على نفي الصفات أو بعضها.
- ٧٠٩..... المسألة الأولى: مناقشة وقلب مفهوم التمثيل عند المتكلمين.
- المسألة الثانية: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على
- ٧٣٧..... نفي الصفات أو بعضها.
- المبحث الثاني: قلب الأدلة التي استدلت بها المبتدعة على تعارض العقل
- ٨٠٩..... مع النقل وتقديم العقل
- المطلب الأول: تعريف العقل، وبيان مجالاته، وموقفه
- ٨٠٩..... من مسائل الاعتقاد.
- ٨٠٩..... المسألة الأولى: تعريف العقل.
- ٨١٣..... المسألة الثانية: مجالات العقل، وموقفه من مسائل الاعتقاد.
- ٨٣٢..... المطلب الثاني: بيان القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.
- ٨٣٢..... المسألة الأولى: لمحة تاريخية عن معارضة العقل بالنقل، وتقديم العقل.
- ٨٣٥..... المسألة الثانية: نص القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.
- ٨٣٩..... المطلب الثالث: قلب القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.
- المسألة الأولى: الرد على أصل التقسيم (صياغة القانون) من أوجه،
- ٨٣٩..... وبيان التقسيم الصحيح.
- المسألة الثانية: قلب المقدمة الأولى للقانون، وهي: تقرير إمكان
- ٨٤٠..... التعارض بين العقل والنقل.
- المسألة الثالثة: الرد على المقدمة الثانية للقانون، وهي انحصار
- ٨٥٠..... القسمة في أربعة أقسام.
- المسألة الرابعة: الرد على المقدمة الثالثة للقانون الكلي، وهي:
- بطلان الأقسام الثلاثة، ليتعين القسم الرابع، وهو: تقديم
- ٨٥١..... العقل على النقل.
- المبحث الثالث: قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم
- ٨٦٣..... توطئة
- ٨٦٣.....

- المطلب الأول: بيان دليل التركيب والتجسيم عند الفلاسفة والمتكلمين. ٨٦٧
- المسألة الأولى: بيان دليل التركيب عند الفلاسفة، وآثاره. ٨٦٧.....
- المسألة الثانية: بيان دليل التركيب عند المعتزلة، وآثاره. ٩٠٥.....
- المسألة الثالثة: بيان دليل التركيب عند الأشعرية والماتريدية. ٩١٠.....
- المسألة الرابعة: معنى التجسيم، ومجمل مذاهب الفرق فيه. ٩١٣.....
- أولاً: معنى الجسم في اللغة ٩١٣.....
- ثانياً: معنى الجسم عند المبتدعة ٩١٤.....
- ثالثاً: مذاهب المبتدعة في إثبات لفظ الجسم أو نفيه عن الله ٩١٥.....
- رابعاً: آثار نفي التجسيم على أقوال المبتدعة ٩٢٠.....
- المطلب الثاني: أدلة الفلاسفة والمتكلمين على امتناع التركيب. ٩٢٤.....
- المطلب الثالث: الرد على دليل التركيب عند الفلاسفة والمتكلمين،
وقلب ما استدلوا به عليه. ٩٤١.....
- المسألة الأولى: الرد الإجمالي على دليل التركيب. ٩٤١.....
- المسألة الثانية: قلب ما استدل به الفلاسفة والمتكلمون على
دليل التركيب. ٩٦٨.....

الباب الثالث

قلب الأدلة التفصيلية التي استدلت بها الطوائف

١٠٣٣

المخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

□ الفصل الأول: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في توحيد الربوبية ١٠٣٩.....

المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلت بها المخالفون في أول واجب على المكلف ١٠٣٧.....

توطئة. ١٠٣٧.....

المطلب الأول: القول في معرفة الله، وهل هي فطرية أو نظرية. ١٠٣٩.....

المسألة الأولى: تفصيل مذهب أهل السنة والجماعة في معرفة الله،

وبيان أدلتهم. ١٠٤٠.....

- المسألة الثانية: بيان مذهب المتكلمين في معرفة الله تعالى، وأدلتهم،
والرد عليها. ١٠٤٧.....
- المطلب الثاني: بيان أقوال الطوائف في حكم النظر. ١٠٥٥.....
- المطلب الثالث: بيان أقوال الطوائف في أول واجب على المكلف،
وقلب أدلة المخالفين فيها. ١٠٥٧.....
- المسألة الأولى: مذهب أهل السنة في أول واجب على المكلف،
وأدلتهم على ذلك. ١٠٥٧.....
- المسألة الثانية: بيان مذاهب المتكلمين في أول واجب على المكلف. ١٠٦٨...
المسألة الثالثة: الرد على المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف،
وحكم النظر، وقلب أدلتهم في ذلك. ١١٠٠.....
- المبحث الثاني: قلب الأدلة في مسألة دليل التمانع ١١٦٢.....
- المسألة الأولى: بيان دليل التمانع. ١١٦٢.....
- المسألة الثانية: مناقشة دليل التمانع. ١١٦٧.....
- المسألة الثالثة: بيان أدلة المتكلمين على دليل التمانع، ومناقشتها. ١١٦٩...
المسألة الرابعة: قلب دليل التمانع على المعتزلة. ١١٧٩.....
- المسألة الخامسة: قلب قلب دليل التمانع على المعتزلة. ١١٨٣.....
- المبحث الثالث: قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم ١١٨٧.....
توطئة ١١٨٧.....
- المطلب الأول: بيان قول أهل السنة والجماعة. ١١٨٨.....
- المطلب الثاني: بيان قول الفلاسفة بقدوم العالم. ١١٩٤.....
- المطلب الثالث: مناقشة قول الفلاسفة بقدوم العالم. ١٢٠٠.....
- المطلب الرابع: بيان أصل قول الفلاسفة وأدلتهم على قدم العالم. ١٢٠٨...
المطلب الخامس: قلب أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على قدم العالم. ١٢١٥...
أولاً: الرد على أصل مقالتهم، وقلبها. ١٢١٥.....
- ثانياً: قلب أدلتهم. ١٢٢٤.....

□ المجلد الثالث □

- الفصل الثاني: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في باب صفات الله عز وجل .. ١٢٣٩.
- تمهيد. ١٢٤١.
- أولاً: أقسام صفات الله تعالى. ١٢٤١.
- ثانياً: وقفة مع الأدلة التفصيلية للمخالفين في صفات الله .. ١٢٤١.
- المبحث الأول: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله عز وجل الذاتية. ... ١٢٤٥.
- المطلب الأول: قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلم لله تعالى. ... ١٢٤٥.
- المسألة الأولى: بيان مذهب أهل السنة في صفة العلم لله تعالى. ١٢٤٥.
- المسألة الثانية: بيان أهم أقوال الفرق الضالة في صفة العلم. ١٢٤٨.
- المسألة الثالثة: قلب أقوال الفلاسفة وأدلتهم في مسألة علم الله تعالى. ١٢٥٢.
- قلب أدلة القول الأول - قول أرسطو - (نفي علم الله بكل ما سواه):. ١٢٥٢.
- قلب أدلة القول الثاني - قول ابن سينا - (نفي علم الله بالجزئيات):. ١٢٥٩.
- المطلب الثاني: قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلو لله تعالى. ... ١٢٨١.
- توطئة. ١٢٨١.
- المسألة الأولى: أدلة علو الله .. ١٢٨٢.
- المسألة الثانية: حكاية مذاهب الناس في صفة العلو لله .. ١٢٨٣.
- المسألة الثالثة: أدلة المنكرين لعلو الله، وقلبها عليهم. ١٢٨٦.
- المطلب الثالث: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الوجه لله تعالى. ١٣٠٨.
- الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة وأدلتهم في صفة الوجه لله تعالى. ١٣٠٨.
- الفرع الثاني: بيان مذاهب المخالفين في صفة الوجه لله، وذكر أدلتهم، وقلبها. ١٣١٠.
- المسألة الأولى: بيان مذاهب المخالفين في صفة الوجه لله. ١٣١٠.
- المسألة الثانية: بيان أدلة المخالفين في نفي صفة الوجه. ١٣١١.
- المطلب الرابع: قلب الأدلة على المخالفين في صفة اليبدين لله تعالى. ١٣٢٥.

- الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة، وأدلتهم في صفة
 اليدين لله تعالى. ١٣٢٥
- الفرع الثاني: بيان مذاهب المخالفين في صفة اليدين لله، وذكر
 أدلتهم، وقلبها. ١٣٢٨
- المسألة الأولى: بيان مذاهب المخالفين في صفة اليدين لله. ١٣٢٨
- المسألة الثانية: بيان أدلة المخالفين في نفي صفة اليدين. ١٣٣٠
- المبحث الثاني: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله عز وجل الفعلية ... ١٣٥٦
- توطئة ١٣٥٦
- حجة الكمال والنقصان. ١٣٦٠
- قلب حجة الكمال والنقصان. ١٣٦١
- المطلب الأول: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام لله تعالى. ١٣٦٣
- الفرع الأول: مجمل اعتقاد أهل السنة في صفة الكلام لله. ١٣٦٣
- الفرع الثاني: قلب أدلة الفرق المخالفة في صفة الكلام. ١٣٦٧
- أولاً: قول المعتزلة والجهمية. ١٣٧٠
- المسألة الأولى: بيان قول المعتزلة والجهمية في كلام الله إجمالاً. ١٣٧٠
- المسألة الثانية: بيان أدلة المعتزلة والجهمية في صفة الكلام،
 وقلبها عليهم. ١٣٧٣
- ثانياً: قول الأشاعرة والماتريدية. ١٤١٥
- المسألة الأولى: بيان قول الأشاعرة والماتريدية في صفة الكلام. ١٤١٥
- المسألة الثانية: بيان أدلة الأشاعرة والماتريدية في صفة الكلام،
 وقلبها عليهم. ١٤٢٠
- المطلب الثاني: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الاستواء
 على العرش. ١٤٥٩
- الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة في صفة الاستواء، وأدلتهم. ١٤٥٩

- المسألة الأولى: أدلة صفة الاستواء، ومذهب السلف فيها. ١٤٥٩.....
- المسألة الثانية: معنى الاستواء في اللغة والشرع. ١٤٦٠.....
- الفرع الثاني: بيان أدلة المخالفين في صفة الاستواء، وذكر أدلتهم، وقلبها. ١٤٦٣.....
- المسألة الأولى: بيان مذاهب المعطلة في صفة الاستواء. ١٤٦٣.....
- المسألة الثانية: بيان أدلة المنكرين لصفة الاستواء، وقلبها. ١٤٦٨.....
- المطلب الثالث: قلب الأدلة على المخالفين في صفة النزول. ١٤٨٦.....
- المسألة الأولى: بيان عقيدة السلف في صفة النزول، وأدلتها. ١٤٨٦.....
- المسألة الثانية: بيان أقوال المخالفين في صفة النزول. ١٤٨٩.....
- المسألة الثالثة: بيان أدلة المنكرين لصفة النزول، وقلبها. ١٤٩٠.....
- المطلب الرابع: قلب الأدلة على المخالفين في رؤية المؤمنين لربهم تعالى. ١٥١٦.....
- الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة في رؤية الله، وأدلتهم. ١٥١٧.....
- المسألة الأولى: بيان مذهب أهل السنة في رؤية الله. ١٥١٧.....
- المسألة الثانية: بيان أدلة أهل السنة على رؤية الله. ١٥١٩.....
- الفرع الثاني: بيان مذهب نفاة الرؤية، وذكر أدلتهم، وقلبها. ١٥٢٤.....
- المسألة الأولى: بيان مذهب نفاة الرؤية. ١٥٢٧.....
- المسألة الثانية: بيان أدلة نفاة الرؤية، وقلبها. ١٥٣٠.....

الباب الرابع

قلب الألقاب التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم، أو على أهل السنة ١٥٧٣

□ الفصل الأول: قلب ألقاب الذم التي أطلقها المبتدعة على أهل السنة،

وبيان أنهم هم الأحق بها ١٥٧٥.....

المبحث الأول: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الممثلة، والمشبهة) ١٥٧٧.....

المسألة الأولى: حكاية تسميتهم أهل السنة بالمشبهة والممثلة. ١٥٧٧.....

- المسألة الثانية: إبطال لقب (المشبهة). ١٥٨٦
- المسألة الثالثة: قلب لقب (المشبهة). ١٥٨٩
- المبحث الثاني: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (المجسمة). ١٦٠١
- المسألة الأولى: حكاية تسميتهم أهل السنة - والحنابله منهم
خصوصاً - بالمجسمة. ١٦٠١
- المسألة الثانية: إبطال لقب (المجسمة). ١٦٠٤
- المسألة الثالثة: قلب لقب (المجسمة). ١٦١٢
- المبحث الثالث: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الحشوية) ١٦١٦
- المسألة الأولى: معنى (الحشوية) في اللغة. ١٦١٦
- المسألة الثانية: معنى لقب (الحشوية) عند المتكلمين. ١٦١٦
- المسألة الثالثة: بيان أقوال المخالفين في نيز أهل السنة
بلقب (الحشوية). ١٦١٩
- المسألة الرابعة: إبطال لقب الحشوية. ١٦٢٦
- المسألة الخامسة: قلب لقب (الحشوية). ١٦٢٨
- المبحث الرابع: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابئة) ١٦٣٩
- المسألة الأولى: معنى لقب (النابئة) في اللغة. ١٦٣٩
- المسألة الثانية: معنى لقب (النابئة) عند أهل البدع، ومرادهم به. ١٦٣٩
- المسألة الثالثة: بيان أقوال المخالفين في تلقيهم أهل السنة
بلقب (النابئة). ١٦٤٠
- المسألة الرابعة: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابئة). ١٦٤٣
- المبحث الخامس: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلة)، و (العامة)،
و(الغشاء)، و(الغثراء) ١٦٥٦
- المسألة الأولى: بيان معنى لقب (الغشاء)، و (الغثراء) في اللغة. ١٦٥٦
- المسألة الثانية: بيان أقوال المخالفين في تلقيهم لأهل السنة

- ١٦٥٨..... بهذه الألقاب.
 المسألة الثالثة: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلة)، و (العامة)،
 و (الغناء)، و (الغثاء).
 ١٦٦٦.....
 □ الفصل الثاني: قلب ألقاب المدح التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم .. ١٦٨٩
 المبحث الأول: قلب تسميهم بـ (أهل التوحيد) ١٦٩١
 المسألة الأولى: بيان تسمي المبتدعة بـ (أهل التوحيد). ١٦٩١
 المسألة الثانية: قلب تسمي المبتدعة بأهل التوحيد. ١٦٩٤
 المبحث الثاني: قلب تسميهم بـ (أهل العدل) ١٧٠٣
 المسألة الأولى: بيان تسمي المعتزلة وأتباعهم بـ (أهل العدل). ١٧٠٣
 المسألة الثانية: مراد المعتزلة بالتسمي بأهل العدل. ١٧٠٤
 المسألة الثالثة: معنى (العدل) الذي يتصف الله به، و (الظلم) الذي ينزه
 عنه عند أهل السنة. ١٧٠٥
 المسألة الرابعة: قلب تسمي المعتزلة بـ (أهل العدل). ١٧٠٧
 المبحث الثالث: قلب تسميهم بـ (أهل الحق) و (أهل البرهان) ١٧١٧
 المسألة الأولى: بيان تسمي المبتدعة بأهل الحق والبرهان. ١٧١٧
 المسألة الثانية: قلب لقب (أهل الحق والبرهان). ١٧١٩
 المبحث الرابع: قلب تسميهم بـ (أهل التنزيه) ١٧٣٠
 المسألة الأولى: بيان تسمي الفرق المخالفة بـ (أهل التنزيه)، و (المنزهون). ١٧٣٠
 المسألة الثانية: مراد المخالفين بالتسمي بأهل التنزيه. ١٧٣١
 المسألة الثالثة: المعنى الشرعي لتنزيه الله عند أهل السنة. ١٧٣٢
 المسألة الرابعة: قلب لقب أهل التنزيه على الفرق المخالفة. ١٧٣٢
 المبحث الخامس: قلب تسميهم بـ (أهل السنة والجماعة) ١٧٣٦
 المسألة الأولى: بيان تسمي الفرق المخالفة بأهل السنة والجماعة. ١٧٣٦
 المسألة الثانية: معنى لقب (أهل السنة والجماعة). ١٧٤١

- المسألة الثالثة: قلب لقب (أهل السنة والجماعة) على الأشاعرة والماتريدية. ١٧٤٧..
- المبحث السادس: قلب تَسْمِي الفلاسفة بـ (الحكماء) ١٧٦٠.....
- المسألة الأولى: تسمي الفلاسفة بـ (الحكماء). ١٧٦٠.....
- المسألة الثانية: معنى (الحكمة)، ومفهوم (الحكيم) عند الفلاسفة. ١٧٦١....
- المسألة الثالثة: بيان معنى (الحكمة) في اللغة والشرع. ١٧٦٤.....
- المسألة الرابعة: قلب لقب الحكماء على الفلاسفة. ١٧٦٨.....
- الخاتمة ١٧٧٩.....
- ١ - ثبت المراجع ١٧٨٩.....
- ٢ - فهرس الآيات القرآنية ١٨٨٧.....
- ٣ - فهرس الأحاديث النبوية ١٩٢٨.....
- ٤ - فهرس الآثار ١٩٣٤.....
- ٥ - فهرس الأدلة المقلوبة ١٩٣٦.....
- ٦ - فهرس الموضوعات ١٩٥٩.....

