

١٨
كلية أصول الدين
قسم مقارنة الأديان

١٨
٢٠١٨
٤٤

٢٥٦٤٤
الجامعة الإسلامية العالمية
بإسلام آباد - باكستان

مكتبة
محمد عبدالرحمن المعصومي
رقم ٢٥٢٢

مبحث الصفات بين الرازي وابن ميمون

(رسالة علمية لنيل درجة الماجستير في مقارنة الأديان)

إشراف/ الأستاذ الدكتور: أبو اليزيد العجمي
إعداد الطالب/ محمد عبدالرحمن المعصومي

شعبان ١٤١٥ هـ - يناير ١٩٩٥ م

١٨
٢٠١٨
٤٤

العنوان :

الدرعة - قطر

ص ب ١٢٨٤٤

ت ٤٤٧٦٨٩٤ منزل

الجمال

٥٨١٦٣٢٧

نوقشت هذه الرسالة في
صحة يوم ٢٠ أجد، ١٤١٥/١١/٢ هـ،
الموافق ٢٠١٥/١١/٢٩ م

وتكونت لجنة المناقشة من كل من
الأساتذة :-

- ١- البروفيسور الدكتور محمد صغير حسن المعصومي
- ٢- الأستاذ الدكتور أبو الزيد العجمي « المشرف »
- ٣- الدكتور شوقي عمر

ونالت درجة الإمتياز ،

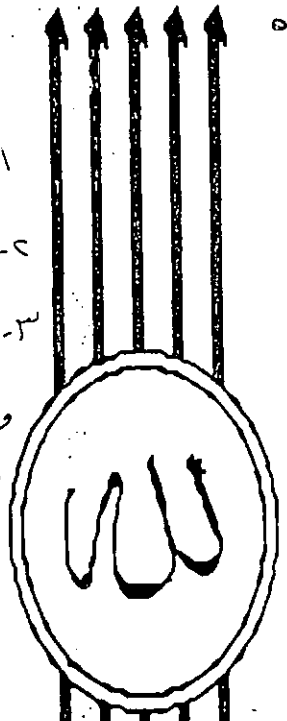
بعد مناقشة استغرقت ساعتين ونصف ،
في مكتبة معادة عميد كلية ز صول لدرية
والحمد لله رب العالمين

المؤلف
محمد عبد الرحمن المعصومي

في ٢٠١٥/١١/٢ هـ

ولقد وضعت الرسالة
في المكتبة المركزية للجامعة
تحت رقم T = ١٣٥

(Fax = 853360 - 111/PK)



الإهداء

إلى والدي العزيز عبدالرحمن محمد صادق المراغي.

وإلى والدتي العزيزة، أم محمد المراغية.

الذين بذلا في سبيل تحصيلي العلم كل غال ونفيس، بحيث لا أستطيع ولو رد جزء

منه، إلا الدعاء لهما بالمغفرة والصلاح.

وإلى شريكة حياتي أم سعد المراغية، تلك النفس الزكية التي طالما استمدت منها من

النفحات ما ذلل لي الصعاب وهون علي مشقة السفر وعناء التحصيل.

فإليهم جميعا باكورة أعمالتي العلمية، مع رجاء دعواتهم الصالحة.

ب

كلمة الشكر

أولاً: أشكر الجامعة الإسلامية العالمية - إسلام آباد - باكستان - إدارة ومدرسين، خاصة من تلقيت عليهم العلم، على ما بذلتها الجامعة من كرم في سبيل تيسير سبيل العلم، وقبولها لي أن أكون أحد خريجها. بِزِلِّ

ثانياً: أشكر سماحة شيخني الأستاذ الدكتور، أبو اليزيد العجمي على قبوله الإشراف على رسالتي هذه، وعلى تحمله الكثير في مراجعتها وتصحيحها مع كثرة مشاغله الأكاديمية وغيرها، والحق أنه معروف بالجلد والصبر والإهتمام، فيشهد له بهذا كل من تشرف بإشرافي الأستاذ على رسالته من إخواني الباحثين.

ثالثاً: أشكر أخي الأستاذ، إبراهيم محمد على "أبوتراب" على ما بذله من جهد، في مراجعة الرسالة بعد طبعها.

رابعاً: أشكر الأخوين الطباعين الأستاذ، كل محمد "باسل" والأستاذ، محمد احسان" نكته دان" على حسن أخلاقهما، وسرعة الإنتهاء من طبع الرسالة، مع الدقة المتناهية.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١	المقدمة
٦	التمهيد
٢٣	المبحث الأول: حول علاقة الذات بالصفات
٢٣	تمهيد: ويشتمل على توطئة مسألتين
٢٣	توطئة
٢٩	المسألة الأولى: حقيقة الغيرين
٢٩	المسألة الثانية: تعريف الذات
٣٢	النقطة الأولى: علاقة الذات بالصفات عند الأشاعرة
٣٤	النقطة الثانية: علاقة الذات بالصفات عند المعتزلة
٣٧	النقطة الثالثة: علاقة الذات بالصفات عند السلف
٤٠	النقطة الرابعة: أقسام الصفات
٤١	أولا: تقسيم الصفات عند المعتزلة
٤٢	ثانيا: تقسيم الصفات عند الأشاعرة
٤٣	ثالثا: تقسيم الصفات عند السلف
٤٨	المبحث الثالث: أسباب التأويل للنصوص عند الفرق والمذاهب
٤٨	أولا: الغلو في الرأي
٥١	ثانيا: الرد على البدعة ببدعة مثلها
٥٥	ثالثا: المواجهات الشخصية المباشرة أو الإحتكاك المباشر

النقطة
التي فيها
تقع
على ٢٣

٥٩	رابعاً: تقديم العقل على النقل
٧٢	خامساً: تعريب الكتب الفلسفية
٧٦	سادساً: التعصب المذهبي
٧٩	سابعاً: رد الأحاد من الأخبار
٨٥	المبحث الرابع: فكرة التشبيه والتنزيه عند المسلمين واليهود
٨٥	النقطة الأولى: التشبيه والتنزيه لغة وإصطلاحاً
٨٥	النقطة الثانية: التشبيه والتنزيه في الآديان القديمة الكبرى
٨٥	تمهيد
٨٦	أولاً: الديانة المصرية القديمة
٨٧	ثانياً: الديانة الهندية أو البرهمية أو الهندوسية
٨٨	ثالثاً: الكونفوشيوسية
٩١	النقطة الثالثة: التشبيه والتنزيه عند المسلمين
٩١	تمهيد
١٠٦	أولاً: تشبيه حشوية أهل الحديث
١٠٩	ثانياً: تشبيه بعض فرق الشيعة
١١٢	ثالثاً: التنزيه عند المعتزلة
١١٧	النقطة الرابعة: التشبيه والتنزيه عند اليهود
١٢٨	الفصل الأول: الصفات عند الرازي
١٢٧	المبحث الأول: التعريف بالرازي، ومدرسته الكلامية
١٢٨	النقطة الأولى: التعريف بالرازي
١٣٢	النقطة الثانية: التعريف بمدرسة الرازي الكلامية
١٤١	المبحث الثاني: الصفات الإلهية عند الرازي

١٤١	تمهيد
١٤٤	النقطة الأولى: الصفات الذاتية
١٤٤	١- صفة الحياة
١٤٥	٢- صفة العلم
١٤٨	٣- صفة القدرة أو القوة
١٤٩	٤- صفة الإرادة
١٥١	٥- صفة الكلام
١٥٢	التعقيب على صفة الكلام
١٥٧	٦- ٧- صفتي السمع والبصر
١٥٩	التعقيب على صفتي السمع والبصر
١٦٠	٨- صفة اليد
١٦٢	التعقيب على صفة اليد
١٦٥	٩- صفة القبضة
١٦٦	التعقيب على صفة القبضة
١٦٧	١٠- صفة الأصابع
١٦٨	التعقيب على صفة الأصابع
١٦٩	١١- صفة الأنامل
١٦٩	التعقيب على صفة الأنامل
١٦٩	١٢- ١٣- صفتي الرجل وأقدم
١٧١	التعقيب على صفتي الرجل وأقدم
١٧٥	١٤- صفة الصورة
١٧٦	التعقيب على صفة الصورة

- ١٧٧ -١٥- صفة الرؤية
- ١٧٨ -١٦- صفة الوجه
- ١٧٩ التعقيب على صفة الوجه
- ١٨١ -١٧- صفة الصمد
- ١٨١ التعقيب على صفة الصمد
- ١٨٢ -١٨- صفة النفس
- ١٨٣ -١٩- صفة النور
- ١٨٤ التعقيب على صفة النور
- ١٨٨ -٢٠- صفة الجنب
- ١٨٩ التعقيب على صفة الجنب
- ١٩٠ النقطة الثانية: الصفات الفعلية
- ١٩٠ -٢-١- صفتي المجئ والنزول
- ١٩٢ التعقيب على صفتي المجئ والنزول
- ١٩٩ -٣- صفة الإستواء
- ١٩٩ التعقيب على صفة الإستواء
- ٢٠٦ -٤- صفة الضحك
- ٢٠٧ التعقيب على صفة الضحك
- ٢١١ -٦-٥- صفتي الفرح والعجب
- ٢١١ التعقيب على صفتي الفرح والعجب
- ٢١٣ -٧-٨- صفتي الحياء والغضب
- ٢١٣ التعقيب على صفتي الحياء والغضب
- ٢١٤ -٩- صفة الحجاب

٣٥١	صحة طي ختيق	٨٥١
٣٥٢	صحة طي - ٣	٨٥٢
٣٥٣	صحة طي و الصيرة و المائل	٨٥٣
٣٥٤	صحة طي و الصيرة و المائل - ٢	٨٥٤
٣٥٥	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٥٥
٣٥٦	صحة طي و الصيرة و المائل - ١	٨٥٦
٣٥٧	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٥٧
٣٥٨	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٥٨
٣٥٩	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٥٩
٣٦٠	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦٠
٣٦١	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦١
٣٦٢	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦٢
٣٦٣	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦٣
٣٦٤	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦٤
٣٦٥	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦٥
٣٦٦	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦٦
٣٦٧	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦٧
٣٦٨	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦٨
٣٦٩	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٦٩
٣٧٠	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧٠
٣٧١	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧١
٣٧٢	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧٢
٣٧٣	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧٣
٣٧٤	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧٤
٣٧٥	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧٥
٣٧٦	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧٦
٣٧٧	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧٧
٣٧٨	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧٨
٣٧٩	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٧٩
٣٨٠	صحة طي و الصيرة و المائل و الجزى	٨٨٠

٢٥٨	٤- صفة العين
٢٦٠	التعقيب على صفة العين
٢٦١	٥- صفة الجناح
٢٦٢	التعقيب على صفة الجناح
٢٦٣	٦- صفة النفس
٢٦٤	التعقيب على صفة النفس
٢٦٤	٧- صفة الروح
٢٦٥	التعقيب على صفة الروح
٢٦٧	٨- صفة القلب
٢٦٨	التعقيب على صفة القلب
٢٦٩	٩- صفة الوجه
٢٧١	التعقيب على صفة الوجه
٢٧٣	١٠- صفة الآخر
٢٧٤	التعقيب على صفة الآخر
٢٧٤	١١- صفة الرجل
٢٧٥	التعقيب على صفة الرجل
٢٧٦	١٢- صفة الصخرة
٢٧٧	التعقيب على صفة الصخرة
٢٧٨	١٣- المكان
٢٧٨	التعقيب على المكان
٢٨٠	١٤- الكرسي
٢٨١	التعقيب على الكرسي

٢٨٣	النقطة الثانية: الصفات العقلية
٢٨٣	١- صفة الجلوس
٢٨٤	التعقيب على صفة الجلوس
٢٨٥	٢- صفة القومة والوقوف
٢٨٥	التعقيب على صفة القومة والوقوف
٢٨٦	٣- صفة السكن
٢٨٧	التعقيب على صفة السكن
٢٨٨	٤- صفة النزول والصعود
٢٨٩	التعقيب على صفة النزول والصعود
٢٩١	٥- صفة الكلام
٢٩١	التعقيب على صفة الكلام
٢٩٣	٦- صفة الجيئة والخروج
٢٩٤	٧- صفة السير والمشي
٢٩٥	٨- صفة العبور
٢٩٦	التعقيب على صفات الجيئة الخروج والسير والمشي والعبور
٢٩٩	٩- صفة الركوب
٢٩٩	التعقيب على الركوب
٣٠٠	١٠- صفة الملاء
٣٠٢	التعقيب على الملاء
٣٠٣	١١- صفة العلو
٣٠٤	التعقيب على صفة العلو
٣٠٦	١٢- ١٣- صفتي القرب والمس

٣٠٧	التعقيب على صفتي القرب والمس
٣٠٩	الفصل الثالث: مقارنة بين الرازي وابن ميمون
٣١٠	المبحث الأول: أوجه التشابه بينهما
٣١٠	النقطة الأولى: من حيث طريقة الإستدلال على الصفات
٣١١	النقطة الثانية: من حيث التأثير بالفلسفات الدخيلة
٣١٣	النقطة الثالثة: من حيث التأويل
٣١٦	النقطة الرابعة: من حيث التكوين العلمي
٣١٧	النقطة الخامسة: من حيث الحالة الإجتماعية
٣١٨	المبحث الثاني: أوجه الإختلاف بينهما
٣١٨	النقطة الأولى: من حيث الصفات أهي زائدة على الذات أم ليست كذلك؟
٣١٩	النقطة الثانية: من حيث الأسلوب في عرض المسائل والقضايا
٣٢٠	النقطة الثالثة: من حيث موقف الفرق منها
٣٢١	النقطة الرابعة: من حيث موقفيهما من الفرق الأخرى
٣٢٣	النقطة الخامسة: من حيث الإخلاص للمبدع
٣٢٤	الخاتمة
٣٢٨	فهرس الآيات
٣٣٥	فهرس الأحاديث
٣٣٨	فهرس نصوص الكتاب المقدس
٣٤٨	فهرس الأعلام
٣٥٤	فهرس الفرق والأديان
٣٥٦	ثبت المصادر والمراجع

المقدمة

إن الحمد لله ، نحمده، ونستعينه، ونستهديه، ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا،
ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله؛ فلا مضل له، ومن يضلل؛ فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، صلى الله
عليه وآله وسلم - وبعد، فإن رسالتي هذه التي أتقدم بها لنيل درجة الماجستير في مقارنة
الأديان والمعنونة، بـ"مبحث الصفات الإلهية، بين الفخر الرازي، وابن ميمون اليهودي"،
قد بذلت فيها من الجهد ما لم أدر معه وسعا في إعطاء فكرة واضحة عن ذلك
الموضوع المثير، وإني لعلى يقين أن عملي هذا لم يصب كبدالكمال، فلقد أبى الله سبحانه
إلا وأن يكون الكمال له وحده، وكتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل، ولكن حسبي أنى
سعيت فبلغت ما أريد، وأخلصت فأرجو أن يتقبله الله سبحانه ويدخره لى يوم لا ينفع
مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، ولا أدعى أنى قد وفيت الموضوع حقه،
فالمجال فسيح فى دراسة أوسع من الماجستير ، لأشباعه والامام بجميع أطرافه، سيما
وهذه المرحلة محدودة الزمان، وتلك الرسالة محدودة الحجم والمجال، وإن الإمامين
الرازي وابن ميمون اللذين قد بلغا درجة الإمامة عن جدارة فى مدرستيهما الكريتين لهما
من الأعلام الذين عرفوا بين المعنيين بدراسة الأديان الكبرى، بالفكر الثاقب والنظر
العميق والموسوعية العلمية، مع محاولة التقريب بين الفلسفة الأرسطية والدين الحق،
فلهما جوانب أخرى لم نبحتها لاختصار البحث على الصفات الإلهية.

هذا وقد واجهت بعض المشاكل من حيث المراجع والمصادر التى تتعلق بابن
ميمون، وقد بذلت جهدا فى سبيل الحصول على كتب لابن ميمون، أو عنه، فبحثت عنها
فى المكتبات الخاصة والتجارية، سواء فى باكستان أو فى دولة قطر على كثرة مكنتاتها،
وأوصيت من يبحث عنها فى مصر والسعودية وغيرها فلم أقف على شىء منها سوى ما
كتبه العالم اليهودي اسرافيل ولفنسون عن ابن ميمون فى

كتابه: "موسى بن ميمون حياته، ومصنفاته" المبتوع عام ١٩٣٦م وهو كتاب ليس بذلك، إذ هو عبارة عن تلخيص لكتاب ابن ميمون العظيم فى بابہ والمسمى بـ "دلالة الحائرين" مع اعطاء نبذة عن حياته، دون مناقشته فى آرائه العقيدية، ومن هنا كان اعتمادى الأساسى فى معرفة فكر ابن ميمون العقيدى والفلسفى على كتابه "دلالة الحائرين" والذى حققه الدكتور حسين أتاي التركى، وهو أعظم كتاب ألفه فى العقيدة باتفاق جميع مترجميه؛ فلقد وضع فيه عصارة تفكيره الفلسفى، ونظرته للذات الإلهية وصفاتها، ولعل كتابا هذا حاله ومنزلته، يوفى بالغرض المطلوب فى موضوع رسالتى هذه، ولا سيما ولم يذكر مترجموه أن له كتابا فى العقيدة شاملا لكل جوانبها، غير هذا الكتاب، فأما تعليقاته وشروحه للتوراة فمخصصة لجانب العبادات والمعاملات والأخلاق فى الدين اليهودى. هذا وإن كان لكل مؤلف سبب باعث عليه، فإن من أهم الأسباب الباعثة لى لتأليف هذه الرسالة هى الآتية:

- (١) أن مسألة الصفات الإلهية، هى محور الاختلافات العقيدية، قديما وحديثا، سواء كانت بين الأديان، أو بين الفرق والمذاهب فى الدين الواحد، فالمساهمة فيها لتقوية جانب الحق بالقدر المستطاع لهى من أنبل المقاصد والغايات على الاطلاق.
- (٢) أن ما كنت أقرؤه عن الرازى منذ سنوات عديدة، وقبل المرحلة الجامعية، وما كنت أسمعُه مشافهة من العلماء من مختلف المشارب بين مادح له وذام جعلنى أتشجع لمعرفة فكره وطريقته فى فهم نصوص العقيدة، بنفسى، حتى يتبين لى صدق أحد النقيضين.
- (٣) أتنى لم أجد بين المؤلفات عن ابن ميمون بالعربية من تناول فكره ونظرته للصفات الإلهية بشكل شامل ودقيق، ولا سيما والكل قد أجمع على أنه كان بخلاف اليهود، المجسمة والمشبهة، ينفى النقائص عن الله سبحانه، فكان هذا خير حافظ لى، لأن أتبين ذلك الأمر بنفسى، ثم اضع بين يدى القارىء؛ نتيجة ما توصلت إليه.

(٤) أننى لم أجد من يجلى الصفات الذاتية الفعلية لله تعالى، عند الرازى أو ابن ميمون ويتتبعها بشكل جامع، ويحاول تجلية الصواب من غيره، بميزان الحق الذى ينبثق عن معطيات النصوص الدينية.

(٥) شدة تعلقى بالمسائل الكلامية، إذ هى لب الدين وأساسه، جعلتني أقدم على هذا الموضوع.

(٦) أنه لا يوجد بين حقول مقارنة الأديان عند العرب المسلمين، من تطرق لهذا اللون من المقارنة، فعلى هذا أحببت أن يكون عملى هذا إسهماً فى توسيع دائرة المقارنة، ليشمل أفكار علماء كل دين أيضاً.

وأما عن منهجى فى إيراد الصفات عند الرجلين فينحصر فى هذه النقاط:

(١) أننى قد رتبت الصفات عندهما على حسب ما اعتقده الصواب، فوزعتها بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية.

(٢) أننى أورد الصفات عند ابن ميمون على حسب اعتقاده بأن من الناس من يعتبر تلك المعانى من الصفات، كالروح فإنه ظنها مدرجة فى الصفات الذاتية، والكرسى، مع أنهما مخلوقين إلا أنه راعى فيهما ما يترتب عليهما، من اللمس للكرسى، والروح لسريانها فى الجسم، فيدفع على هذا الأساس ذلك التوهم المفترض، ولعله قد وجد بالفعل من يعتقد ذلك، وإن لم يصرح أنه وجد ذلك.

(٣) ما أورده الرازى من الصفات غير معتقد أنها صفات ولكنه فعل ذلك لأنها عند أقوام هى كذلك، فهب راداً عليهم ولذلك جعلتها فى الصفات، لأننى أعتقد أنها صفات، بالأدلة التى ذكرتها فى مواضعها.

(٤) كل صفة لم أعقب عليها فإننى أرى ما يراه موردها سواء كان الرازى أو ابن ميمون. ولقد جعلت البحث منحصراً فى مقدمة هى هذه وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.

فأما التمهيد، فقد اشتمل على أربعة مباحث:-

المسألة الكثرية من الأديان

المبحث الأول: حول الصفات، معناها، وعلاقتها بالأسماء، وجواز إطلاقها لله تعالى، وأقسامها بحسب الفرق الإسلامية.

المبحث الثاني: حول علاقة الذات بالصفات.

المبحث الثالث: أوردت فيه أسباب التأويل للنصوص عند الفرق والمذاهب، وحصرتها في سبعة.

المبحث الرابع: حول فكرة التشبيه والتنزيه عند المسلمين واليهود. وقد اشتمل على أربع نقاط:

النقطة الأولى: حول تعريف التشبيه والتنزيه لغة وإصطلاحاً.

النقطة الثانية: حول فكرة التشبيه والتنزيه في الأديان الكبرى القديمة.

النقطة الثالثة: حول التشبيه والتنزيه عند المسلمين.

النقطة الرابعة: حول التشبيه والتنزيه عند اليهود.

أما الفصل الأول: فحول الصفات عند الفخر الرازي.

وقد حوى على مبحثين:

المبحث الأول: حول التعريف بالرازي ومدرسته الكلامية.

المبحث الثاني: حول الصفات الإلهية عنده، وقد اشتمل على نقطتين:-

النقطة الأولى: الصفات الذاتية والتعقيب عليها.

النقطة الثانية: الصفات الفعلية والتعقيب عليها.

الفصل الثاني: فخصصته للحديث عن موقف ابن ميمون من الصفات الإلهية.

وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث:-

المبحث الأول: حول التعريف بابن ميمون ومدرسته الفكرية.

والمبحث الثاني: حول الصفات عند ابن ميمون، وقد اشتمل على تمهيد: ذكرت فيه

المقدمات الفلسفية لاثبات الصانع وصفاته كما يراها ابن ميمون، ونقطتين:

لا يد من الله ليس كل صفة ما زانته عليه.

تشرح
مع الثالث

النقطة الأولى: حول الصفات الذاتية والتعقيب عليها.

والنقطة الثانية: حول الصفات الفعلية والتعقيب عليها.

وأما الفصل الثالث: فخصصته للمقارنة بين الرازي وابن ميمون، وقد جاء في

مبحثين:-

المبحث الأول: أوجه التشابه بينهما.

المبحث الثاني: أوجه الاختلاف بينهما.

ثم الخاتمة وقد اشتملت على أهم نتائج البحث.

التمهيد

المبحث الأول

(الصفات)

النقطة الأولى: معنى الصفة والوصف والفرق بينهما:

من الأمور المغروسة في الفطرة الإنسانية، تلك البديهيات العقلية، التي يدركها الإنسان من أول وهلة، ثم يقف حائرا إزاءها إذا ما طلب منه تعريفها، وذلك لأنه بطبعه ميال للطابع الجسماني ذي الجرم الخارجي المدرك باحدى حواسه الخمس، وما لم يكن له أبعاد، كان التعريف به من الصعب لدرجة أنه لا يستطيع تمييزه عن غيره إلا بصفات السلوب، فيقول ليس هو بجسماني وليس هو بنوراني ولا قيام له في نفسه... وهكذا لا يثبت له صفة ثبوتية وجودية تكون هي الفيصل في تمييزه عن نظائره، وفي بعضها، بل في أكثر غير المرئيات لا يمكنه التعبير عنها وتفهمها للآخرين، إلا إذا كانوا مدركين لها مسبقا، كالطعوم والروائح والأصوات والألوان والشعور، فأنت لا تستطيع إيصال نغمات صوت شخص ما لانسان لم يسمعه، وكذلك لا تستطيع نقل مفهوم طعم فاكهة ما - بتعبيرك - لانسان لم يذوقها أبدا في حياته وهكذا الروائح والألوان ، وما ذلك إلا لأن هذه الأمور غير مجسمة ، ويتوقف معظمها على الرؤية أو مباشرة التذوق والسمع وقضيتنا هذه التي نحن بصددنا الآن وهي الصفة لا يمكن إعطاء تعريف دقيق لها أبدا، وإنما يمكن تعريفها بما هو تقريب للذهن لإدراك حدها، وذلك بتعريفها بالرسم ، فيقال عنها: أنها حال تعتري الذات، أو هي الأحوال التابعة للذات توجب لها إدراك مفهوم ما، مثلا، فالسمع حال تابعة لذات السامع توجب لها إدراك المسموعات من الأصوات، والبصر حال توجب لذات صاحبها إدراك المرئيات، ومثل ذلك يقال في بقية الصفات

هذا وقد أوردت هذه المسألة مع أن العلماء لم يقفوا عندها طويلا من حيث

تعريفها، اعتماداً منهم على المركز في الفطر من إدراك لهذه المعاني، إلا أنهم وقفوا عندها من حيث هي الوصف أم لا، بين مطيل ومقصر، كل على قدر مابدى له من المكث عندها، وذلك لأن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الصفة ما هي إلا الوصف، فهما بمعنى واحد عندهم، وقد رد أهل السنة مقولتهم هذه، وذلك لأنهم أرادوا منها نفي الصفات عن الله عزوجل كما هو مذهبهم فيها، وتعطيله عنها، فإذا كانت الصفة بمعنى الوصف، والوصف هو قول القائل، فإذا لا صفة لله عزوجل، بل الإنسان هو الذي أطلقها عليه، وقبل خلقه كان الله ولا صفات له، ثم حدثت له، فطبعاً لايجوز حدوثها في الذات، لأن الذات الإلهية لا تحل الحوادث فيها، فإن هي من مخلوقات الإنسان واطلاقاته ليس إلا.

وأما أهل السنة فيفرقون بين الصفة والوصف، فالصفة عندهم في قيام المصادر المشتقة منها الاسماء، كالحياة، والعلم، والسمع، والبصر، والإرادة وما إلى ذلك، بالذات. وأما الوصف فهو قول الواصف، إذ هو الذي يسقط الصفة على الموصوف فيصفه بها، فمن يقول: (الله عليم) فالعلم صفة لله، وعلیم وصف من القائل الذي هو الواصف، وهو خبر عن الله، وهذا الخبر وهو الوصف، صفة للقائل من حيث هو قوله، وعلى هذا فكل وصف صفة، وليس كل صفة وصف، "فالعلم" و"القدرة" و"الإرادة" و"السمع" و"البصر" و"الحياة" ليست بأوصاف بل هي صفات. ومقولة "زيد عالم" و"زيد فقيه" و"زيد كريم" هذه كلها أوصاف لأنها أخبار يدخلها الصدق والكذب من حيث تغلقها بموضوعها وهو زيد، ثم هذه الأخبار تعتبر صفة للمخبر بها وقائلها لأنه الناطق بها.

ومن هنا فقد تناول الإمام الباقلاني (١) - رحمه الله - مسألة الصفة والوصف هذه

(١) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبوبكر، من كبار علماء الكلام، ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ، وتوفي ببغداد سنة ٤٠٣هـ. انظر وفيات الأعيان ٤٨/١ والأعلام للزركلي ٤٦/٧.

بشيء من الأطناب، فعرف الصفة أولاً: (بأنها الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له،
ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة). (١)

فقد عرف الإمام الصفة بأنها الشيء الذي إذ كما قلت لا تعريف دقيق لمثل هذه
المعاني إلا بهذه الرسوم ^{الخارجية} عن حقيقتها، ثم إن قوله الشيء ، والشيء غير مسلم له
هنا لأن البعض يرى أنه لا يطلق إلا على الأجسام لا المعاني، وعند من يقول هذا فإن
الباقلاني لم يستطع التجرد عن التشبيه والدخول في أعماق التنزيه إذ الصفات ما هي إلا
أجسام قائمة بالذات القدسية، مع أن الإمام الباقلاني لا يريد بالشيء إلا الموجود، فكل
موجود شيء وكل شيء موجود وعلى كل حال فإنه لو قال عن الصفة أنها معنى لكان أجود
لأنه كما يقول أحد الباحثين " ولما كان وصف الصفة بالشيء يوحي بالشيئية المرفوضة
في التجسيم، فهل تكون الصفة معنى؟ المعنى أقرب التصورات للتنزيه، لأن الشيء يوحي
بالجسمية فالاجسام وحدها هي الأشياء، في حين أن المعنى مشخص بل دلالة خاصة" (٢)
ثم ذكر الباقلاني الوصف وأنه " قول الواصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم
منفضل، وهذا الوصف الذي هو كلام مسموع أو عبارة عن غير الصفة القائمة بالله
تعالى التي لوجودها به يكون عالماً، وقادراً، ومريداً" (٣)

وكذلك فإن أهل اللغة ذكروا أن الصفة التي هي النعت على أنواع:

١- خلقة لازمة، كقولك: أسود وأبيض وطويل وقصير وأشقر.

٢- حرفة وصناعة، كقولك: كاتب و حداد و بزاز.

٣- صفة بالدين ، كقولك: مؤمن ، كافر.

(١) التمهيد: ص ٢١٣ للباقلاني، تحقيق الأب ورتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت ، المكتبة
الشرقية، ١٩٥٧م.

(٢) من العقيدة إلى الثورة. د/ حسن حنفي، ٧٧/٢، مكتبة مدبولي.

(٣) التمهيد للباقلاني. ص ٢١٣.

٤- صفة هي النسب ، كقولك : عربي، عجمي، هاشمي، قرشي.

فإذا الصفات عند أهل اللغة هي هذه المعاني والأفعال التي اشتقت هذه الأسماء منها، وذلك لأن قولنا: "زيد أسود" ليس بخلقة له لازمة ولا غير لازمة، وكذلك قولنا " حداد" و"نجار" ليس بحرفة ولا صناعة، وكذلك قولنا " قرشي" و" هاشمي" ليس بنسب للموصوف فوجب أن يكون القول ليس بصفة لمن هو وصف له (١) والصفات منها جميعا، السواد والحدادة والنجارة وكونه قرشيا وهاشميا، وأما الإخبار عن الموصوف بهذه الأقوال فهو وصف للموصوف وليس هو بصفات، وإنما يعتبر صفة للمخبر لأنه صدر عنه.

النقطة الثانية: الفرق بين الاسم والمسمى:

ولقد تنازع العلماء من شتى المذاهب الفكرية في الاسم والمسمى من حيث المغايرة والعينية، فبلغت مذاهبهم في ذلك ستة مذاهب قد ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية (٢) وهي:

١- أن الاسم غير المسمى: وهو مذهب عامة الجهمية، وهذا القول هو الذي نصره ابن حزم الظاهري (٣).

٢- أن الاسم هو المسمى: حيث قال به كثير من منتسبين إلى السنة مثل أبي بكر عبدالعزيز (٤).

(١) التمهيد. ص ٢١٨.

(٢) هو شيخ الإسلام، الإمام أحمد بن عبدالمعتمد بن عبدالسلام، تقي الدين، أبو العباس، ولد بخران سنة ٦٦١هـ وتوفي في قلعة دمشق مسجوناً سنة ٧٢٨هـ. انظر البداية والنهاية ١٤/١٣٥.

(٣) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره ولد سنة ٣٨٤هـ وتوفي سنة ٤٥٦هـ.

(٤) هو الإمام عبدالعزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكي، فقيه مناظر، من تلاميذ الإمام الشافعي، جرت بينه وبين بشر المريسي مناظرة في القرآن، فأظهر الله به الحق، ودفع به الباطل.

انظر ميزان الاعتدال ٢/١٤١، والأعلام ٤/١٥٤.

وأبي القاسم الطبري، (١) واللائكائي (٢)، وأبي محمد البغوي (٣)، وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري (٤)، اختاره ابن فورك (٥).
 ٣- التوقف في ذلك: ذكره الخلال (٦) عن إبراهيم (٧) الحربي وغيره، وأبو جعفر الطبري (٨).

-
- (١) هو العلامة علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، فقيه شافعي، مفسر، ولد سنة ٤٥٠هـ وتوفي سنة ٥٠٤هـ وفيات الأعيان ٣٢٧/١.
- (٢) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري، أبو القاسم اللاكائي، حافظ للحديث من فقهاء الشافعية، توفي سنة ٤١٨هـ .
 انظر تاريخ بغداد ٧٠/١٤ والإعلام ٥٧/٩.
- (٣) هو الحسين بن مسعود بن محمد، الفراء، أبو محمد البغوي، فقيه، محدث، مفسر، ولد سنة ٤٣٦هـ، وتوفي سنة ٥١٠هـ.
 انظر وفيات الأعيان ١٤٥/١، والإعلام ٢٨٤/٢.
- (٤) هو الإمام علي بن اسماعيل بن اسحاق، أبو الحسن، مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المجتهدين ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ وتوفي ببغداد سنة ٣٢٤هـ.
 انظر طبقات الشافعية للسبكي ٢٤٥/٢ والإعلام ٦٩/٥.
- (٥) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري، أبوبكر، واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. توفي سنة ٤٠٦هـ.
 انظر وفيات الأعيان ٤٨٢/١ والأعلام ٣١٣/٢.
- (٦) هو أحمد بن محمد بن هارون الخلال، عالم الحنابلة، توفي سنة ٣١١هـ انظر تاريخ بغداد ١١٢/٥.
- (٧) هو الزاهد المعروف إبراهيم بن إسحاق بن بشير البغدادي، الحربي، أبو اسحاق ولد عام ١٩٨هـ بمرو وتوفي ببغداد عام ٢٨٥هـ.
 انظر البداية والنهاية ١٣٥/١ والإعلام ٢٤/١.
- (٨) هو الإمام محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، المؤرخ، المفسر، الإمام ولد في طبرستان =

٤- التفصيل في ذلك: وهو المشهور عن أبي الحسن الأشعري، أن الأسماء أقسام، تارة يكون الاسم هو المسمى، كاسم الموجود، وتارة يكون غير المسمى كاسم الخلق، وتارة لا يكون هو ولا غيره، كاسم العليم والقدير.

٥- لا هو ولا غيره.

٦- أن الاسم للمسمى: وهو قول أكثر أهل السنة.

هذا وقد احتج كل فريق بمجموعة أدلة مؤيدا ما ذهب إليه، ولعل أكثر مذهبين ايرادا للأدلة، هما الأول والثاني، أعني من قال بأن الاسم غير المسمى، ومن قال بأنه هو المسمى، وقد انبرى ابن حزم الظاهري لنصرة الفريق الأول، فأورد ادلتهم محتجا بها وموافقا لهم فيما ذهبوا إليه فقال: " ثم نظرنا فيما احتج به القائلون أن الاسم غير المسمى فوجدناهم يحتجون بقول الله تعالى:

١- ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا، وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ (١)

٢- قال رسول الله - ﷺ - >> إن لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد، من

أحصاها دخل الجنة << (٢) قالوا ومن قال إن خالقه ومعبوده تسعة وتسعون فهو شر من النصارى، الذين لم يجعلوه إلا ثلاثة.

٣- قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَبِّئُكَ بِغَلَامٍ آسَمَهُ يَحْيَى، لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴾ (٣) وهذا

نص لا يحتمل تأويلا في أن الاسم هو الياء والحاء والياء والألف، ولو كان الاسم هو المسمى لما عقل أحد معنى قوله تعالى: ﴿ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴾ ولا فهم ولكان فارغا حاشا الله من هذا.

= سنة ٢٢٤هـ وتوفي ببغداد سنة ٣١٠هـ.

انظر تاريخ بغداد ١٦٢/٢ والاعلام ٢٩٤/٦.

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٨٠.

(٢) رواه البخارى، انظر فتح الباري حديث رقم ٧٣٩٢ ج ١٣/٣٧٧.

(٣) سورة مريم، الآية: ٧.

٤- قوله تعالى: ﴿ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ (١) وهذا نص جلي على أن الاسم هو الألف والحاء والميم والذال إذا اجتمعت.

٥- قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ (٢) وهذا نص جلي على أن الأسماء كلها غير المسميات، لأن المسميات كانت أعيانا قائمة وذوات ثابتة تراها الملائكة، وإنما جهلت الأسماء فقط التي علمها الله آدم.

٦- قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ (٣) وهذا بيان أيضا جلي مجمع عليه من أهل الإسلام أن الذي عنده التذكية فهو الكلمة المجموعة من الحروف المقطعة مثل الله والرحمن والرحيم وسائر أسمائه .

وأما المذهب الثاني القائل بعينية الأسماء للمسميات فأورد أدلة أهمها ما ذكرها البيهقي في كتابه الاعتقاد وهي:

١- قوله: ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والاکرام﴾ (٤)

٢- قوله تعالى: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده﴾ (٥).

٣- قوله تعالى: ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ (٦).

٤- قول النبي - صلى الله عليه وسلم - >> إذا أتى أحدكم فراشه فالينفضه بصنف ثوبه ثلاث مرات فإنه لا يدري ما خلفه عليهن وليقل باسمك ربى وضعت

(١) سورة الصف، الآية: ٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٣١.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٢١.

(٤) سورة الرحمن، الآية: ٧٨.

(٥) سورة الفرقان، الآية: ١.

(٦) سورة الملك الآية ١.

جنبى.. << (١).

٥- أن جبريل جاء النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو يوعك فقال: >> أرقيك من كل داء يؤذيك، ومن كل حسد حاسد، ومن كل عين، واسم الله يشفيك << (٢).

وأما حجة الذين توقفوا في ذلك فهي:

١- لأن كلام الإطلاقين بدعة لم يرد به الشرع.

٢- ليس لأحد من المتقدمين فيها كلام (٣).

وأما حجة المفصلين في ذلك فهي حجة كل قسم على حدة.

وأما حجة الذين قالوا لا هو ولا غيره ، فلم أعثر عليها.

وأما حجة القائلين بأن الاسم للمسمى فهي:

١- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (٤).

٢- قوله تعالى: ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَاذْكُرُوا اللَّهَ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَى﴾ (٥).

٣- قوله النبي - صلى الله عليه وسلم - إن لله تسعة وتسعين اسما << (٦).

٤- قول النبي - صلى الله عليه وسلم - >> إن لي خمسة أسماء ، أنا محمد وأحمد والمحي والحاشر والعاتب << (٧).

والرأى المختار هو رأى جمهور أهل السنة أن الاسم للمسمى ، وهنا ينبغي أن ننبه

(١) رواه أحمد في مسنده ، ١ / ٢٨٤ .

(٢) انظر الاعتقاد للبيهقي ص ٢٣ .

(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية . ج ٦ ص ١٨٧ .

(٤) سورة الاعراف ، الآية ١٨٠ .

(٥) سورة الإسراء ، الآية ١١٠ .

(٦) رواه البخارى ، انظر فتح البارى حديث رقم ٧٣٩٢ ، ١٣ / ٣٧٧ .

(٧) التمهيد لابن عبدالبر ٩ / ١٥٢ .

على أن الذين قالوا الاسم هو المسمى لا يعنون به أن لفظ الاسم هو عين التسمية ، إنما المعنى هو المسمى، ولذلك نعبر عن هذا أن الاسم للمسمى، لأن معنى الاسم هو عين المسمى، وإن كان لفظ الاسم غيره، ومن هنا تتساقط حجج ابن حزم في تأييده الفريق الأول لأنهم فهموا مراد السلف على غير ما أرادوه، قال ابن تيمية: " وهؤلاء الذين قالوا أن 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 "تار" احترق لسانه. ومن الناس من يظن أن هذا مرادهم ويشنع عليهم،(١).

وهذا غلط عليهم ، بل هؤلاء يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ، بل هو مراد اللفظ، فإنك إذا قلت: "يازيد" يا عمر، فليس مرادك دعاء اللفظ بل مرادك دعاء المسمى باللفظ، وذكرت الاسم فصار المراد بالاسم هو المسمى، وهذا لا ريب فيه إذا أخبر عن الأشياء فذكرت أسماءها فقول: " محمد رسول الله" و" خاتم النبيين " و" وكلم الله موسى تكليماً"(٢) فليس المراد أن هذا اللفظ هو الرسول وهو الذى كلمه الله .. فلما كانت أسماء الأشياء إذا ذكرت فى الكلام المؤلف فإنما المقصود هو المسميات: قال هؤلاء - السلف - " الاسم هو المسمى" وجعلوا اللفظ الذى هو الاسم عند الناس هو التسمية كما قال البغوى: " والاسم هو المسمى وعينه وذاته، قال الله تعالى: ﴿إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى﴾ أخبر أن اسمه يحيى، ثم نادى الاسم فقال: "يا يحيى" وقال: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها﴾(٣) والمراد الأشخاص المعبودة، لأنهم كانوا يعبدون المسميات، وقال: سبح اسم ربك الأعلى" وقال: ﴿تبارك اسم ربك﴾ قال: ثم يقال

(١) انظر مثلا ابن حزم، الفصل بين الملل والنحل ٣/٣٠.

(٢) سورة النساء، الآية ١٦٤.

(٣) سورة يوسف، الآية ٤٠.

"للتسمية" أيضا اسم، واستعماله في التسمية أكثر من المسمى" (١) وكذلك لا بد لنا من التنبيه على أن مراد بعض أهل السنة مثل الرازي في جنوحه إلى القول بأن الاسم غير المسمى أنه يريد بذلك لفظ الاسم أنه مغاير للمسمى لا بأن معناه غير المسمى فالمعنى عند أهل السنة من الاسم هو عين المسمى بالاتفاق، ولهذا نجد الرازي يؤكد هذا ويبين أنه لا خلاف عند أهل الحق أن معنى الاسم هو عين المسمى، والمقصود بالغيرية من ناحية اللفظ الدال عليه فهو غير المسمى بلاشك يقول: "إن كان الاسم عبارة عن اللفظ الدال على الشيء بالوضع وكان المسمى عبارة عن نفس ذلك الشيء فالعلم الضروري حاصل بأن لاسم غير المسمى، وإن كان الاسم عبارة عن ذات الشيء والمسمى أيضا ذات الشيء كان المعنى من قولنا الاسم نفس المسمى هو أن ذات الشيء نفس ذات الشيء، وهذا مما لا يمكن وقوع النزاع فيه بين العقلاء" (٢).

فإذا لا بد لنا من التفريق والتيقن من المراد بالاسم، أهو اللفظ أم المعنى، فإن كان اللفظ فهو غير لا محالة، وإن كان المعنى فهو عينه لا محالة أيضا، وهذا واضح لا يحتاج إلى تعقيد، قال ابن أبي العز: "وكذلك قولهم، الاسم غير المسمى أو غيره؟ وطالما غلط كثير من الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه، فالاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حمده ونحو ذلك فهذا المراد به المسمى نفسه، وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحيم من أسماء الله تعالى ونحو ذلك فالاسم هاهنا هو المراد لا المسمى، ولا يقال غيره، لما في لفظ الغير من الإجمال، فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه أسماء أوحى سماه خلقه بأسماء من صنفهم، فهذا من أعظم الضلال، والإلحاد في أسماء الله.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) شرح أسماء الله الحسنى "لوامع البيئات" ص ٢١.

ولهذا نجد الإمام الجويني يقرر نحو تقرير ابن أبي العز، لأنه كما يقال اعرف الحق تعرف أهله، حيث قال تحت عنوان "الكلام في التسمية والاسم": "التسمية ترجع عند أهل الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم، والاسم لا يرجع إلى لفظ؛ بل هو مدلول التسمية، فإذا قال قائل: "زيد" كان قوله تسمية وكان المفهوم منه اسماً، والاسم هو المسمى في هذه الحالة، والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم، فالوصف قول الوصف، والصفة مدلول الوصف، ثم قد يرد الاسم والمراد به التسمية، وقد ترد الصفة والمراد بها الوصف، ثم الدليل على أن الاسم يفارق التسمية ويراد به المسمى أي من كتاب الله تعالى ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ (٢) وإنما المسبح وجود الباري تعالى دون الفاظ الذاكرين، وقال عز وجل ﴿تبارك اسم ربك﴾ وقال تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم﴾ ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام، وإنما عبدوا المسميات لا التسميات" (٣).

النقطة الثالثة: علاقة الصفات بالأسماء:

يطلق البعض أن الأسماء هي الصفات مثل الجويني (٤) وغيره (٥)، ولكن الحق أن الأسماء ليست هي الصفات، وإن كان بينهما علاقة قوية، تصل إلى حد التلازم،

(١) شرح الطحاوية، ص ١٣١ لابن أبي العز، تحقيق جماعة من العلماء، وتخريج محمد ناصر الدين الألباني، دار نشر الكتب الإسلامية . باكستان.

(٢) سورة الأعلى، الآية ١.

(٣) الارشاد . للجويني ص ١٣٥، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ١٩٢/٦.

(٤) انظر الارشاد. ص ١٣٥، وشرح الأسماء الحسنی للرازي ص ٢١. التفسير ج ١ ص ٣٣

(٥) هو عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، ولد في جوين بنيسابور سنة ٤١٩ هـ وتوفي بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ .

فالصفة تدل على الاسم ، والاسم يدل على الصفة فالاسم يشتق من الصفة، وقد أوضح الإمام البيهقي (١) هذه المسألة فقال: " وفي اثبات أسمائه اثبات صفاته، لأنه إذا ثبت كونه موجودا فوصف بأنه حي فقد وصف بزيادة صفة على الذات وهي الحياة ، وإذا وصف بأنه قادر فقد وصف بزيادة صفة هي القدرة، وإذا وصف بأنه عالم فقد وصف بزيادة صفة هي العلم، كما إذا وصف بأنه خالق فقد وصف بزيادة هي الخلق، وإذا وصف بأنه رازق فقد وصف بزيادة صفة هي الرزق، وإذا وصف بأنه محيي فقد وصف بزيادة صفة هي الإحياء، إذا لو لا هذه المعاني لاقتصر في أسمائه على ما ينبيء عن وجود الذات فقط" (٢).

فالأسماء إذن هي هنا في قول الإمام على النحو المذكور على سبيل المثال هي، الحي، والقادر، والعالم، والخالق، والرازق، والمحيي. والصفات التي اشتقت منها الأسماء هي: الحياة، والقدرة والعلم والخلق، والرزق، والإحياء.

يقوم ابن القيم: " لو لم تكن أسماؤه - تعالى - مشتملة على معان وصفات لم يسغ ان يخبر عنه بأفعالها، فلا يقال يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها، وأيضا فلو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسامها باعتبار معنى قام به، فكانت كلها سواء، ولم يكن فرق بين مدلولاتها وهذه مكابرة وبهت بين، فإن من جعل معنى اسم " القدير " هو معنى اسم " السميع البصير " و معنى اسم " التواب " هو معنى اسم " المنتقم " ومعنى اسم " المعطي " هو معنى اسم " المانع "

(١) هو أحمد بن الحسين بن علي بن عبدالله البيهقي ، أبو بكر ، محدث ، فقيه، ولد سنة ٣٨٤هـ وتوفي

سنة ٤٥٨ هـ، بنيسابور انظر سير أعلام النبلاء ١١ / ١٨٤ ومعجم المؤلفين ١ / ٢٠٦.

(٢) الأسماء والصفات ص ١١٠.

فقد كابر العقل واللغة والفطرة^(١).

وبهذا ثبتت التفرقة بين الاسم والصفة مع وجود التلازم البين بينهما فالأسماء مشتقة من الصفات، وهى دالة عليها، ولا عبرة بقول المخالف كابن حزم الذى جعل الأسماء جامدة ليست مشتقة أصلا فلا علاقة بينها وبين الصفات عنده^(٢)، فهو محاجج بالذى فصلناه.

النقطة الرابعة: جواز اطلاق لفظ الصفات لله عزوجل:

إن مجرد قولنا الله، فإننا نعنى به خالقا موجودا، والاعتقاد بوجود خالق للكون معناه، وجود ذات قدسية وهبت للكائنات وجودا مستقلا، وهذا - لا محالة - يقتضى أن تكون تلك الذات لها صفات، فعندما نقول عن الموجد أنه موجد وخالق ورازق، ونصفه - نحن المسلمين - كما وصف نفسه فى محكم التنزيل، ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾^(٣). - بحسب أن يكون مصورا.

مثلا، فنفهم مباشرة أن الخلق والتصوير، صفتان قائمتان بذاته سبحانه - لامحالة - وإن لم يصرح نصا حرفيا بأن هذه المعانى صفات له، فإذا قال انسان ما، إن حاتما كريم فإنه بهذا قد وصف حاتما بالكرم، وعليه فيستطيع السامع له أن يشهد له بأنه قد سمع منه وهو يصف حاتما بالكرم فلا يستطيع ذلك الإنسان تكذيبه، والقول بأنه لم يذكر أن الكرم صفة لحاتم، فإن مجرد قوله ﴿كريم﴾ إيقاع لهذه الصفة على ذات ذلك الإنسان، فالكريم صفة مشبهة باسم الفاعل، مشتقة من الكرم والكرم صفة عند العرب، وهكذا فى جميع مثيلات هذه الصفة فإنها صفات لا يختلف فيها إنسان، والله سبحانه وتعالى حينما أخبر فى كتابه فى آيات يصعب حصرها، عن نفسه أنه ﴿الملك القدوس السلام

(١) مدارج السالكين، ٢/٢٩.

(٢) انظر الفصل ج ١٢٨، ١٢٩.

(٣) سورة الحشر، الآية: ٢٤.

المؤمن المهيمن العزيز الجبار، المتكبر^(١) وغيرها من المعاني الصفاتية، فإنها كلها صفات تليق بجلاله، ولو لم ينص حرفياً على أنها صفات له سبحانه ولا نزاع في هذا، فالعرب وكل الناس يدركون هذا المقصد منه، ولذلك فإنه من العجب أن نرى ابن حزم الظاهري، وقد وصلت به ظاهريته إلى الحد الذي ينكر فيه أن تكون هناك صفات لله عزوجل، ويزعم أن معاني تلك الآيات المذكورة آنفاً لم يقل عنها الله سبحانه أنها صفات له، وعليه فقد ذهب إلى وجوب التقييد الحرفي بالنص وعدم الاطلاق بأنها صفات لله عزوجل، لأن ذلك بدعة ليس من الدين في شيء، وابن حزم بهذا الرأي قد خالف جل العلماء بل كلهم في مذهبه هذا، فما برح علماء السلف وغيرهم من الأشاعرة والمعتزلة والشيعة، يؤلفون في موضوع العقيدة، ويصرحون بلفظ الصفات أنها لله جل وعلا، كل بطريقة الخاصة التي يقرر بها الصفات بل إن كثيراً منهم قد سموا كتبهم بالأسماء والصفات، كالدار قطنى^(٢) والبيهقى وغيرهما، ومن هنا فقد انبرى الحافظ ابن حجر العسقلانى^(٣) - رحمه الله - للتصدي له ورد ما شذ به عن الجماعة، فأثبت بالدليل القاطع، جواز إطلاق لفظ الصفات لله عزوجل عقلاً ولغة ونصاً أيضاً، حيث وردت نصوص صريحة بثبوت الصفة، فكيف جاز له الإنكار واعتبارها بدعة، فقال رحمه الله بعد أن أورد حديث البخارى، حيث فيه أن رجلاً قد صلى بقوم وكان يختم كل ركعة بقل

(١) سورة الحشر، الآية ٢٣.

(٢) هو الإمام على بن عمر بنى أحمد بن مهدى، أبو الحسن الدار قطنى الشافعى، إما عصره فى الحديث، ولد سنة ٣٠٦ هـ بدار قطن وتوفى سنة ٣٨٥ هـ.

انظر الإعلام ٥ / ١٣٠ ودائرة المعارف الإسلامية ٩ / ٨٨ - ٩٠.

(٣) هو الحافظ الكبير أحمد بن على بن محمد بن حجر الكنانى العسقلانى، أبو الفضل، شهاب الدين، ولد سنة ٧٧٣ هـ بالقاهرة وتوفى بهاسنة ٨٥٢ هـ.

انظر الضوء اللامع ٢ / ٣٦ والإعلام ١ / ١٧٣.

هو الله أحد، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: سلوه لأى شىء يصنع ذلك، فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم : >> <أخبروه أن الله يحبه >> (١).

قال الحافظ ابن حجر، وقد شذ ابن حزم فقال: هذه لفظة - يعنى الصفة - اصطلاح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم، ولم تثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا عن أحد من أصحابه، فإن اعترضوا بحديث الباب - يعنى الذى عند البخارى - فهو من أفراد سعيد بن أبى هلال - وهو أحد رواته - وفيه ضعف، قال: وعلى تقدير صحته فقل هو الله أحد صفة الرحمن كما جاء فى هذا الحديث ولا يزداد عليه، بخلاف الصفة التى يطلقونها فإنها فى لغة العرب لا تطلق إلا على جوهر أو عرض، كذا قال وسعيد متفق على الاحتجاج به فلا يلتفت إليه فى تضعيفه، وكلامه الأخير مردود باتفاق الجميع على اثبات الأسماء الحسنى، قال الله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ (٢) وقال سبحانه وبعد أن ذكر منها عدة أسماء فى آخر سورة الحشر ﴿له الأسماء الحسنى﴾، والأسماء المذكورة فيها بلغة العرب صفات، ففى اثبات أسمائه إثبات صفاته، لأنه إذا ثبت أنه حى مثلا فقد وصف بصفة زائدة على الذات وهى صفة الحياة ولو لا ذلك لوجب الاقتصار على ما ينبىء على وجود الذات فقط وقد قال سبحانه وتعالى ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾ (٣) فنزه نفسه عما يصفونه به من صفة النقص، ومفهومه أن وصفه بصفة الكمال مشروع (٤) انتهى.

-
- (١) صحيح البخارى، رقم ٧٣٧٥، مع فتح البارى. كِتَابُ الْبَابِ وَالْحِكْمَةُ فِي الْبَخَارِيِّ.
- (٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.
- (٣) سورة الصافات، ١٨٠.
- (٤) انظر فتح البارى ١٢٩/٢٨.

وهكذا فالحديث الآنف الذكر حجة في الباب بجواز تسمية الصفات تلك بصفات الله، وكذلك عمل الصحابة ومن بعدهم من التابعين وغيرهم من أئمة السنة المحمدية، وابن حزم - رحمه الله - لم يتخذ موقفه الشاذ هذا إلا ليؤيد مذهبه وهو نفي الصفات، وتبعه بذلك مقلدوه ولا غرو فالظاهرية كما يقول الإمام ابن تيمية مع انتسابهم إلى الحديث والسنة، أنكروا القياس الشرعي المأثور عن السلف والأئمة، ودخلوا في الكلام الذي نزهه السلف، والأئمة حتى نفوا حقيقة أسماء الله وصفاته. (١)

وابن حزم بهذا المذهب قد وافق المعتزلة القائلين بنفي الصفات ولكنهم وإنهم نفوا الصفات فلم يقولوا بأن المعاني الواردة في القرآن مثل السمع والبصر وما إليها أنها ليست بصفات بل قالوا إنها صفات ولكنها عين الذات وليست هي بشئ خارج الذات أو غير الذات بأي وجه من الوجوه تصورا وتعقلا، وأما ابن حزم فوافقهم في نفيهم الصفات مع اتباعه لطريقة نفي لفظ الصفة أيضا من أن تكون لله عزوجل، محتجا بقوله تعالى ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾ (٢) معتبرا أن كل من يقول بأن هذه المعاني صفة له سبحانه فقد أخطأ وأتى ببهتان عظيم، فتنزه الله سبحانه عن قولهم ذلك وقد رد الإمام الرازي على هذه الشبهة، موضحا أنه ليس في الآية ما يدل على نفي الصفات لله عزوجل، بل فيها تنزيهه سبحانه، فقد قال عند تفسيره لهذه الآية ما نصه:

(وليس فيها دلالة على نفي صفات الله تعالى ، وإنما فيها تنزيه الله تعالى وتقديسه عن كل ما لا يليق بصفات الإلهية، وفي الآية اثبات ما استدل على نفيه، ففي قوله ﴿رب العزة﴾ وصف بكل ما يليق بالهيته، لأن الربوبية إشارة إلى الترتيبية، وهي دالة على كمال الحكمة والرحمة، والعزة إشارة إلى كمال القدرة، لأن الألف واللام تفيد

(١) انظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات . لأحمد الحمد، ص ١٩١. جامعة أم القرى، مركز البحث

العلمي واهياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

(٢) سورة الصافات، الآية: ١٨٠.

الإستغراق، وإذا كان الكل ملكا له لم يبق لغيره شيء). (١)

وبهذا كله تندفع شبهة ابن حزم في حظره لاطلاق الصفات لله عزوجل ، ويتبين أنه لا حظر في ذلك بل هو مذهب السلف عامتهم بموافقة خصومهم لهم في هذا.

(١) التفسير الكبير ١٧٣/٢٦. للرازي ، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، مصر.

المبحث الثاني

حول علاقة الذات بالصفات:

تمهيد: ويشتمل على توطئة ومسألتين:-

توطئة: لقد اتعب عقلاء البشر من فلاسفة وحكماء وغيرهم عقولهم في البرهنة على وجود خالق لهذا الكون، وأقول في البرهنة على ذلك ولا أقول في الاقرار بوجوده سبحانه، فهذا أمر فطري يجده كل إنسان مهما بلغ حظه من النظر وقصر فضلا عن العقلاء منهم ، ولا نعى بإثبات موجد لهذا الكون إلا بذات قد تسببت في وجوده ، ثم إن هذه الذات لا قيمة لها إن لم تكن لها صفات، بل إن وجود ذات ليس لها صفات أمر لا يمكن تصوره اطلاقا، وإنما هو من تعقلات العقل وقدرته على التفريق بين الشئيين المتلازمين، فلا أحد يستطيع أن يفصل مادة الشئ عن صورته حتى في خياله، وكذلك لا يستطيع فصل ذى اللون عن لونه، وإنما العقل يتعقل الفرق بين المادة والصورة وبين ذى اللون ولونه، وإن لم ينفكا عن بعضهما البعض في الخارج، ولذلك فإن الرعيل الأول من الصحابة وتابعيهم بإحسان، لم يكونوا يبحثون عن صفات الله عزوجل من حيث هي قائمة بذاته سبحانه أم منفصلة عنها، وما علاقة كل منهما بالآخر، وإنما كان سؤالهم عن صفاته عزوجل من أجل معرفتها، لزيادة الإيمان والخشوع، ولمحاولة الإتصاف بها، فإذا ما علموا أنه الجواد الكريم سارع كل واحد منهم ليكون كريما، وكذلك إن علموا أنه غفور رحيم ، سعوا جاهدين لأن يكونوا متصفيين بهما فيغفرون ويرحمون من يخطئ في حقهم في الأمور الدنيوية، وكذلك إن علموا أنه سميع بصير لا تخفى عليه خائنة الأعين وما تخفى الصدور، بادروا في الإلتزام بشريعة مولاهم في كل أقوالهم وأفعالهم لعلمهم أنه لا يخفى عليه شئ من المسموعات والمرئيات، وإن علموا انه فوق العرش، زادهم ذلك إيمانا، لأنها صفة كمال أن تكون له صفة الفوقية المطلقة، وهكذا دواليك في كل صفاته عزوجل، كانوا - رضوان الله عليهم أجمعين - يتحرون معرفتها للتخلق بها لا لبت الجدل

والمرء فيه عند مناظرة اليهود والنصارى، مع علمهم أنه سبحانه ﴿ليس كمثله شيء﴾ (١) ولذلك فإننا لا نجد عنهم اختلافاً في مسألة عقيدية خاصة في أسمائه سبحانه وصفاته، يقول ابن قيم (٢) الجوزية: "قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المسلمين واكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يوقعوا في صدورهم وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع، حيث جعلوها عضيين وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين، مع أن اللازم لهم فيما أنكروه كاللازم فيما أقرروا به وأثبتوه." (٣)

وإن الباحث في الكتب الإسلامية حول موضوع موقف الصحابة من الصفات لا يقف على مسألة واحدة اختلفوا حولها وجعلوها محور النقاش والمناظرة بل هم متقبلون لها على وجه التسليم والإيمان، ولذلك فإن الخلف من بعدهم مقرون بهذا ولذلك قالوا السلف أسلم وأحكم والخلف أعلم، ويقول الإمام المقرئزي: "إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافاً لله تعالى فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب بعامّة، قرويههم وبدويهم، ولم يستفسروا عن شيء بصددتها كما كانوا يفعلون في شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه، ولم يرد في

(١) سورة الشورى، الآية ١١.

(٢) هو الإمام الكبير محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس

الدين أحد كبار علماء السلف، ولد سنة ٦٩١هـ بدمشق، وتوفي سنة ٧٥١هـ بها.

انظر: الدرر الكامنة ٤٠٠/٣ والأعلام ٢٨٠/٦.

(٣) إعلام الموقعين، ٤٩/١.

دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابيا سأل الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن صفات الله أو اعتبرها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما اتفقت كلمة الجميع على اثبات صفات أزلية لله تعالى من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام" (١) وكما أشار المقرئ أن القرآن قد تضمن أوصافا لله تعالى، وهذا يعني أنهم قد وقفوا على الصفات وهو ما يقتضي أن يختلفوا ويثيروا ما أثاره بعد ذلك الفرق والأهواء من الأمور العقلية حول تعلقها بالذات وما إليها، بل إن الأحاديث الصحيحة قد وردت في الصفات الذاتية والفعلية صريحة كل الصراحة، فقد قام ما يدعو للاختلاف إن كان هذا صحيح في رأي المعتزلة وغيرهم ولكنهم لم يثيروا قضية بل نطقوا بعد ذلك بتلك الصفات وجعلوها أدلة يحتجون بها على بعض المسائل العقيدية ، كما ورد في الاستواء مثلها:

عن قتادة بن النعمان - رضى الله عنه - قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : " لما فرغ الله من خلقه استوى على عرشه" (٢)

وفي العينين لله تعالى : عن عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما قال: ذكر الدجال عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : >> إن الله لا يخفى عليكم، إنه الله ليس بأعور - أشار بيده إلى عينه - وأن المسيح الدجال أعور عين اليمنى كأن عينه عنبه طافية << (٣)

فهذان صفتان ذاتية وفعلية، إذ الاستواء فعلية والعين ذاتية قد حضر الصحابة مجلس الرسول - صلى الله عليه وسلم - وسمعوه ينطق بهما في مجالس متفرقة، ثم إنهم رضوان الله عليهم أجمعين لم يرد عنهم أنهم سألوه هل صفة العين غير ذاته أم لا، وهل الاستواء غير الذات أم لا وما علاقة فعله بذاته ولا سألوه عن كيفيةها بل أمرها كما جاءت فهموا المعنى وجهلوا مفهوم الكيفية، إذا المعنى مفهوم من العبارة لأن القرآن

(١) الخطط، للمقرئ ٢/ والجانب الإلهي، للبهى ص ٥٤.

(٢) مختصر العلو للذهبي، ص ٩٨.

(٣) رواه البخارى، رقم ٧٤٠٧ مع الفتح.

بلغتهم والله لا يموه تعالى عن ذلك ، وأما الكيفية فلا يضرهم جهلها فكل غائب ومغيب الجهل به وارد.

وهكذا وعلى نهجهم سار التابعون لهم بإحسان، فهذا هو الإمام الأوزاعي (١) المتوفى سنة ١٥٧هـ يقول في العرش: " كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه" وهذا الإمام سفيان الثوري يقول: (٢)
" عليكم بالأثر وإياكم في ذات الله"

وهذا الإمام عبد الله بن المبارك (٣) يقول: " نعرف ربنا بأنه فوق سبع سموات على العرش استوى بائن من خلقه" وهذا الإمام ربيعة بن عبد الرحمن (٤) شيخ مالك يقول: " الرحمن على العرش استوى" الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله تعالى الرسالة، وعلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - البلاغ، وعلينا التصديق". (٥)

(١) انظر: نشأة الآراء والمذاهب، يحيى فرغل، ص ٦٣.

(٢) هو الإمام عبدالرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، أبو عمرو، فقيه مجتهد، ولد سنة ٨٨هـ ببعلبك وتوفي سنة ١٥٧هـ ببيروت.

انظر فهرست ابن النديم ٢٢٧/١ والاعلام ٩٤/٤.

(٣) هو الإمام سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبد الله ، من بني ثور بن عبد مناة ، من مضر، ولد سنة ١٩٧هـ في الكوفة، وتوفي سنة ١٦١هـ بالبصرة.

انظر سير أعلام النبلاء ٢٢٩/٧، شذرات الذهب ٢٥٠/١ والاعلام ١٥٨/٣.

(٤) هو الإمام عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي المروزي، أبو عبدالرحمن، ولد سنة ١١٨هـ وتوفي سنة ١٨١هـ.

انظر تذكرة الحفاظ، ٢٥٣/١ والاعلام ٢٥٦/٤.

(٥) هو ربيعة بن عبدالرحمن بن فروخ التيمي بالولاء، أبو عثمان، إمام حافظ، فقيه مجتهد، توفي سنة ١٣٦هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٨٩/٦، وشذرات الذهب ١٩٤/١. والأعلام ٤٢/٣.

ولكن وبعد أن نشطت حركة الترجمة فأصبحت نافذة يطل منها المسلمون على تراث الحضارة الفكرية للأمم العريقة ، وخاصة في عهد الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد، والذي كان مولعا بالعلم والفلسفة والمعطيات العقلية الفكرية ككل، ووقف كثير من المولعين بالقرآءة على ما تضمنته كتب تراث العجم، ووقفوا من ضمنها على تراثهم العقدي، من عقائد يهودية ومسيحية ومجوسية، والعجم من الذين كانوا في الأصل يعرفون تلك اللغات أو بعضها، أقول تأثروا بتلك المعتقدات، فحاول كثير منهم صبب العقائد الإسلامية في قوالب هي أشبه ما تكون بتلك القوالب التي وجدوها عند تلك الأمم ، فانتبهت بذلك عقول المسلمين ولأول مرة إلى الصفات من حيث تعلقها بالذات، وهي في نفسها يمكن تقسيمها إلى صفات ذات وصفات فعل وغيرها، حيث إن الأولين كانت الصفات عندهم يجرونها مجرى واحدا، فلا فرق بين ما هي ذاتية وما هي فعلية، فإثباتها لله سبحانه كان عندهم على وجه الإجمال دون التفصيل.

أقول حدث وأن فلسف بعض المسلمين الصفات الالهية لأنهم وجدوها عند المسيحية مثلا، لها طابع فلسفي خاص، فالله ذات واحدة عندهم، ولكن في ثلاثة أقانيم، أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم الروح القدس، يقول الشهرستاني عن المسيحية واعتقادهم في الله:

" وقالوا: البارئ تعالى جوهر واحد، يعنون به القائم بالذات لا بالتحيز، والحجمية، فهو واحد بالجوهريّة، ثلاثة بالأقنومية، ويعنون بالأقانيم الصفات؛ كالوجود والحياة والعلم، وسموها الأب والابن والروح القدس، وإنما العلم تدرع وتجسد في المسيح دون سائر الأقانيم" (١).

وكذلك وجدوا في كتب الأفلاطونية الحديثة مثلا، أن من خصائص هذا المذهب الفلسفي ما يلي:

١- أنه - أي الله - واحد من كل وجه: أي واحد في التصور الذهني، وفي الواقع

(١) الملل والنحل ، للشهرستاني، ١ / ٢٢١.

الخارجي، والكثرة عنه منتفية من كل وجه.

٢- أنه بسيط غير مركب، والتركيب عندهم منتف من كل وجه فهو بسيط في الذات بساطة مطلقة.

٣- أنه لا يقال عنه عقل ولا جوهر ولا عرض.

٤- أنه فوق الفكر وفوق العقل، وصفه الخير، والخير هو عين ذاته(١).

فإن هذه الفلسفات المسيحية والأفلاطونية الحديثة، وكتب أرسطو، وبقية الفلاسفة المشائين وغيرهم؛ كانت السبب في ظهور مقالات وتساؤلات جديدة على الساحة الإسلامية، حيث أن أولئك الدارسين لكتب تلك الأمم والشعوب إستحوذت عليهم منطقهم وأخذ بألبابهم، فلم يستطيعوا ردها ولا التنازل عن عقائدهم الإسلامية، بل دافعوا عن عقائدهم أمام تلك الأمم بسلحها، وردوا كيدهم ولكنهم رجعوا مع كونهم منتصرين، إلا أنهم قد أصابهم داؤهم، فجاءوا ونشروا فكرة الذات والصفات الالهيين، وهل الصفات هي عين الذات أم هي غيرها أم لا هي هي ولا هي غيرها، وغيرها من الأسئلة التي طرحت نفسها عند إثارة هذه المسألة، وأخذ كل فريق يجادل عما يعتقد بالبرهان العقلي والجدل المنطقي، فعمت الفوضى واضطرب الفكر في ساحة العقلية الإسلامية وقد اتضحت معالم فكر مدارس ثلاث حول هذه المسألة، أعنى مسألة الصفات هل هي عين الذات أم غيرها أم لا هي ولا غيرها، وهذه المدارس هي؛ مدرسة السلف، والمدرسة الأشعرية، ومدرسة المعتزلة، وقبل أن نعرض للكلام عنها مدرسة أخرى أنه لا بد من الوقوف على مصطلحين يدور حولهما الكلام وهما معنى الغيرين ومعنى الذات، وقد أوضحنا سابقا معنى الصفات والمراد بها عند الاطلاق، وذلك لكي نستوعب أساس الخلاف، ونتصور المشكلة بحد ذاتها حتى لا تختلط علينا الأمور.

(١) انظر علاقة صفات الله تعالى بذاته، د. راجح الكردي ص ٦٧.

المسألة الأولى: حقيقة الغيرين:

عند ما نقول هذا القلم غير هذا، وهذا اللون غير ذلك، فالذى نعى به من الغير أن الأول ليست حقيقته حقيقة الثانى وإن تساويا فى الجنس والنوع والأعراض إلا أنهما مختلفان بالعددية والعددية تقتضى المفارقة؛ خارجية كانت أم ذهنية تصورية أم كانت عقلية محضة، يقول الإمام الجوينى فى تعريف الغيرين "إنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم" وهذا التعريف سليم إلا أننى أرى أنه مختص بمفهوم الغيرين فى الأعيان والأعراض، فلا بد من إضافة كلمة ولو عقلا بعد قوله يجوز مفارقة أحدهما الثانى، فيكون بذلك تعريف الغيرين:

"إنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثانى ولو عقلا بزمان أو مكان أو وجود أو عدم"، فهذه الإضافة كما أرى هى العرق النابض الذى يهب الحياة لتعريف الغيرين عند الجوينى، ويجعله يستمر ليستوعب كل غيرين، فإن تعريفه قاصر على الأشياء الداخلة تحت التصور ذهنى فقط، مثل الأعيان المجسمة وغيرها من الأعراض كل على مفردة دون جنس الأعراض، فإن جنس الأعراض انفكاكه عن عين موجودة مشار إليها مستحيل، وإن صح انفكاك بعضها عنها، ولكن التعقل دائرته أوسع من ذلك بكثير، فيمكن تعقل عين لا أعراض لها، فى حين لا يمكن تصور ذلك. فمن حيث هى عين شىء واحد ومن حيث هى عين لها أعراض شينان، وإن كان التصور عاجزا عن إدراك ذلك لاستحالة انفصال العين عن أعراضها كجنس.

المسألة الثانية: تعريف الذات:

وإذا كنا قد وقفنا على حقيقة الصفة والوصف والاسم والمسمى، وكذلك وقفنا على حقيقة الغيرين، وكان الداعى لذلك هو تحديد معالم قضية علاقة الذات بالصفات وهل هى عينها أم غيرها، فلا بدلنا هنا من الوقوف على حقيقة هى ثلاثة الأثافى فى القضية وهى "الذات" ولقد وقفت على كلام للسهيلى المتوفى سنة ٥٨١هـ حول الذات، فى غاية النفاسة،

إذ يقول: "وأما الذات فقد استهوى أكثر الناس ولا سيما المتكلمين، القول فيها أنها فى معنى النفس والحقيقة، ويقولون: ذات البارى هى نفسه، ويعبرون بها عن وجوده وحقيقته، ويحتجون فى اطلاق ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام، فى قصة إبراهيم - عليه السلام - : " ثلاث كذبات كلهن فى ذات الله" وقول خبيب - رضى الله عنه: " وذلك فى ذات الإله" ، وليست هذه اللفظة إذا استقريتها فى اللغة والشريعة كما زعموا، ولو كان كذلك لجاز أن يقال عند ذات الله، واحذروا ذات الله، كما قال تعالى: ﴿ويحذرکم الله نفسه﴾ وذلك غير مسموع، ولا يقال إلا بحرف "فى" الجارة وحرف "فى" للوعاء وهو معنى مستحيل على نفس البارى تعالى، إذا قلت: جاهدت فى الله تعالى، وأحببت فى الله تعالى، محال أن يكون هذا اللفظ حقيقة لما يدل عليه هذا الحرف فى معنى الوعاء، وإنما هو على حذف المضاف أى فى مرضاة الله وطاعته، فيكون الحرف على بابيه، كأنك قلت: هذا محبوب فى الأعمال التى فى مرضاة الله وطاعته، وأما أن تدع اللفظ على ظاهره فمحال، وإذا ثبت هذا فقوله فى ذات الله أو فى ذات الإله إنما يريد فى الديانة والشريعة التى هى ذات الإله فذات وصف للديانة وكذلك هى فى الأصل، موضوعها نعت لمؤنث، ألا ترى أن فيها تاء التأنيث، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد صارت عبارة عما تشرف بالإضافة إلى الله تعالى عزوجل ، ولا عن نفسه سبحانه، وهذا هو المفهوم من كلام العرب، ألا ترى إلى قول النابغة:

" يجلهم ذات الإله ودينهم"

فقد بان غلط من جعل هذه اللفظة عبارة عن نفس ما أضيف إليه" ومن هنا نجد أن الإمام ابن القيم يستحسن قول السهيلي الأنف الذكر، ويعضده، ومن الواضح أن كلمة " ذات" هى تأنيث له " ذو" بمعنى صاحب فيقال ذات كذا بمعنى صاحبة كذا، وإذا كان الأمر كذلك فإن ما لا صفة له لا يقال عنه ذات كذا أو ذو كذا فهى كلمة تستعمل للأشياء ذوات الصفات والنوعات.

ولذلك ذكر ابن القيم أن جماعة من النحاة منهم ابن برهان (١) قد أنكروا على الأصوليين قولهم "الذات"، وقالوا لا مدخل للألف واللام هنا كما لا يقال "الذو" في "ذو". وإنما يمكن أن يعتذر للمتكلمين بأن لفظة الذات في اصطلاحهم قد صارت عبارة عن نفس الشيء وحقيقته وعينه، فلما استعملوها استعمال النفس والحقيقة عرفوها باللام وجردها عن الإضافة.

ولكن هذا الاعتذار قد رده السهيلي كما نقل عنه ابن القيم فقال:

"ومن هنا غلطهم السهيلي (٢)، فإن الاستعمال والتجريد أمر اصطلاحى لا لغوى فإن العرب لا تكاد تقول رأيت الشيء بعينه ونفسه، وإنما يقولون ذلك لما هو منسوب ومن جهته، وهذا كجنب الشيء، إذا قالوا: هذا في جنب الله لا يريدون إلا فيما ينسب إليه في سبيله ومرضاته وطاعته، لا يريدون غير هذا البتة فلما اصطاح المتكلمون على اطلاق الذات على النفس والحقيقة ظن من ظن أن هذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام: "ثلاث كذبات في ذات الله" وقال خبيب: "وذلك في ذات الإله" فغلط واستحق التعليل، بل الذات هنا كالجنب في قوله تعالى: ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾ (٣) ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال ها هنا: فرطت في نفس الله وحقيقته، ويحسن أن يقال: فرطت في ذات الله، كما يقال: فعل كذا في ذات الله، وقتل في ذات الله، وصبر في ذات الله".

(١) هو عبدالواحد بن على بن برهان الأسدى العكبرى النحوى، إما فى النحو واللغة، توفى عام ٤٥٦هـ.

انظر إشارة التعيين فى تراجم النحاة واللغويين ص ١٩٩، ومعجم المؤلفين ٢١٠/٦.

(٢) هو عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد أبى الحسن، أصبغ بن الحسين بن سعدون بن رضوان بن فتوح الخثعمى السهيلي، أبو القاسم السهيلي، كان إماما فى اللغة والنحو والحديث، تخرج على القاضى ابن العربى، إرشاد التعيين ص ١٨٢، والأعلام ٤/ ٨٦.

(٣) سورة الزمر، الآية ٥٦.

وبعد هذا فقد بان أن الذات يراد بها ما لها صفات ، ولا يمكن أن تطلق هذه الكلمة على ما لا صفات له، لأن أصلها موضوعة لتضاف إلى نعوت لا أن تطلق مجردة عن الإضافة كما فعل المتكلمون لغرض أن يصح قولهم في تصور ذات لا صفات لها كما هو معلوم عند المعتزلة، فسوف يأتي كلامهم في موضعه.

النقطة الأولى: علاقة الذات بالصفات عند الأشاعرة:

لقد تأثر الأشاعرة بالمدرسة العقلية التي تأثرت بالفلسفات الدخيلة في الفكر الإسلامي، ولعل الأصل فيهم أنهم متأثرون ابتداء بها، ذلك لأن مؤسس مذهبهم أبا الحسن الأشعري كان في بداية أمره معتزليا قد تتلمذ على أيدي فحول المعتزلة أمثال أبي هاشم وغيره ممن كان في طبقتهم، فلما رجع عنهم بقي متأثرا بمنهجهم العقلي في البحث في العقائد ومنها الصفات الإلهية فكان يقررها وفق ذلك المنهج، ومن ثم سار عليه الأشاعرة من بعده، والذي لأجله وبه قام المذهب الأشعري في العقيدة واستمر إلى يومنا هذا، وإن كان مؤسسها أبا الحسن قد تراجع عنه في أصح الأقوال إلى المذهب السلفي، وخير دليل على هذا هو كتابه الإبانة، والذي يعتبر آخر كتبه، أو من آخرها، فمن هنا وعلى حسب تقلبات صاحب المذهب ، نرى أن الأشاعرة إزاء هذه المسألة التي نحن بصدددها، أعنى هل الصفات عين الذات أم هي غيرها لهم فيها أكثر من قول، فالثابت عن صاحب المذهب، أن الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها، كما في مقالاته، ومن جاء بعده من أصحابه كأبي المعالي الجويني، فإنهم قد قرروا مذهب شيخهم وأثبتوه، ومع أن الجويني مع كونه قد عرف معنى الغيرين - كما قدمر - بما يسمح له أن يقول بأن الصفات هي غير ذات، ومع كونه قد رد على المعتزلة قولهم بعينية الصفات للذات، إلا أنه رجع وتشكك فيما قال، ولم يجرؤ على القول بأن الصفات غير الذات، مع القطع أنها ليست الذات، فهو يقول في تعريف الغيرين: "والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين، أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو

عدم" ثم عاد وقال ما يفيد تشكيكه في هذا التعريف للغيرين:- " والقول في إيضاح معنى الغيرين ، ليس من القواطع عندي، إذ لا تدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية، ولسنا نقطع بابطال قول من قال من المعتزلة: كل شيئين غيران"(١).

وهذا التشكيك ربما أفاد بأنه ينكر على الذي قال من الأشاعرة كالباقلاني، أن الصفات غير الذات، وربما أفاد بأنه قد وافق المعتزلة، فوضح أنه ينكر على المعتزلة مذهبهم بعينية الذات، وكذلك ينكر مذهب من قال بغيريتها لها، وأكد أنه على مذهب إمامه أبي الحسن الأشعري فقال:

" فإن قيل: إذا لم تقطعوا بما ذكره أئمتكم في حقيقة الغيرين فهل تقطعون بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات البارئ تعالى ذاته؟ قلنا: هذا مما نمنع منه قطعاً، لاتفاق الأئمة على منع اطلاقه، وكمالاً توصف الصفات بأنها أعيان للذات، فلا يقال إنها هي"(٢).

والذي أراه أن سبب حيرته هو أنه لم يصف عبارة ولو عقلاً في تعريفه لحقيقة الغيرين، على النحو الذي ذكرته آنفاً في موضعه، لأنه لم يتوجه لأخذ تقسيم العقل في الاعتبار، وبدونه فلا يبرح عقله يجول في متاهات الاحتمالات، فالصفات لا تنفك أبداً عن الذات فإن هي هي، ثم إن كل صفة إذا كانت هي غيرها، فصفة العدل هي القدرة والقدرة هي العلم والعلم هو السمع وهكذا دواليك، وفساد هذا معلوم بداهة، فلا مفر من القول بأنها ليست هي ولا غيرها، وهذا الذي ارتضاه وسعد به واحتفى لأنه قول إمامه من قبل، وتابعه عليه كثير من العلماء من بعد.

والقول الثاني للأشاعرة، هو أن الصفات غير الذات، وأول من قال به هو الإمام الباقلاني، وهو الأقرب عهداً لأبي الحسن، فقد أطلق مقولته تلك بكل جراءة مؤيداً مذهبها بما تبين له صدقه.

(١) الإرشاد للجويني ص ١٣٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٨.

والقول الثالث عند الأشاعرة، هو التفصيل في ذلك، وأن هناك صفات هي عين الذات، وصفات هي غير الذات، وصفات هي لا عين الذات ولا غيرها، وهو قول الأمدى، فقد وجدناه بعد أن برهن على أن الصفة غير الوصف، كما هو معتقد أهل السنة خلافا للمعتزلة، يقول: " فهل هي نفس الموصوف أم غيره، أم لا هي هو ولا هي غيره؟ " فأجاب بأن ذكر رواية عن أبي الحسن الأشعري وبعض أصحابه أنهم قالوا بأن الصفات منها ما يصح أن يقل هي عينه وذلك كالوجود، ومنها ما يقال إنها غيره، وهي كل صفة أمكن مفارقتها للموصوف بجهة ما كما في صفات الفعال، من كونه خالفا ورازقا ونحوه، ومنها ما لا يقال إنها عينه ولا غيره، وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما كالعلم والقدرة، وغيرهما من الصفات النفسية لذات واجب الوجود" (١)

النقطة الثانية: علاقة الذات بالصفات عند المعتزلة:

وأما المعتزلة فقد كان لهم رأى آخر في تعلق الذات بالصفات، إذ قالوا بأن الصفات ليست هي الذات، بل إن الذات الإلهية لا تتحلى بالصفات مطلقا، وهذا هو القدر المشترك عند جميعهم، على أن هناك بعض الفروق نجدها بين آرائهم حول هذه القضية، فقد ذكر أبو الحسن الأشعري مقالات بعض رؤوسهم، فبدأ بشيخهم أبي الهذيل العلاف، القائل بأن علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته.... وكان يزعم أنه إذا ما زعم أن الباري عالم، فقد أثبت علما هو الله، ونفى عن الله جهلا، وبذل على معلوم كان أو يكون. (٢)

وأما النظام (٣) فإنه كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات،

(١) انظر: غاية المرام، للأمدى، ص ١٤٥-١٤٦. تحقيق د/حسن محمود عبداللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر - سنة ١٩٧١م.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، ١/١٧٧.

(٣) هو ابراهيم بن سيار بن هاني النظام، متكلم معتزلى توفي سنة ٢٣١هـ. انظر: تاريخ بغداد ٦/٩٧ ومعجم المؤلفين ٤/٣٧.

ويقول: إن الله لم يزل عالما، حيا ، قادرا، سميعا، بصيرا، قديما بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم. (١)

وأما ضرار بن عمرو فكان يقول: أذهب من قولي إن الله سبحانه علام ، إلى نفي الجهل ، ومن قولي قادر إلى نفي العجز.

وأما معمر فكان يقول: إن الباري، عالم بعلم وإن علمه كان علما له لمعنى وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية، وكذلك قوله في سائر صفات الذات.

وأما هشام بن عمرو الفوطي، فكان يقول: إن الله لم يزل عالما قادرا، حيا، وكان إذا قيل له: أتقول إن الله لم يزل عالما بالأشياء؟ أنكر ذلك وقال: أقول: إنه لم يزل عالما أنه واحد، ولا أقول بالأشياء، لأن قولي بالأشياء إثبات أنها لم تنزل، وقولي أيضا بأن ستكون الأشياء، إشارة إليها، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود. (٢)

يقول الشهرستاني: " والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته، أن الأول نفي الصفة ، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات. (٣)

هذا ولعل الدافع إلى قولهم بنفي الصفات وأنها غير الذات، هو اعتقادهم أن الإقرار بالصفات يؤدي إلى - تعدد القدماء، وإذا لم تكن قديمة وقائمة بالذات كانت الذات محلا للحوادث، وهو محال، عندهم، لأنها مسألة تتفرع عن مسألة إثبات الصانع بدليل الحوادث، ومن هنا قال أحد الباحثين، " وإذا كان الأمر كذلك ولم يكن القول بقدّم الصفات الإلهية، خوفا من تعدد القدماء، وحفاظا على التوحيد المحض، وكما لم يكن أيضا القول بحدوث الصفات الإلهية خوفا من أن تكون الذات الإلهية محلا للحوادث، وبالتالي تكون عرضة لحدوث التغيرات من حال إلى أخرى، وحدوث معان للذات لم تكن موجودة ، مما

(١) نفس المصدر، ص ١٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٣) الملل والنحل، الشهرستاني، ١ / ٥٠.

يوحى بوجود شبه كبير بين الذات الالهية والذات الأخرى للمخلوق، وهذا مستحيل، نقول لما تبين للمعتزلة استحالة القول بالصفات الإلهية بأى وجه من الوجوه، أنكروا وجودها، ونفوها نفياً تاماً عن كونها شيئاً زائداً على الذات أو مختلفاً عنها، فكان مذهبهم فى التوحيد مؤسساً على فكرة التنزيه المطلق، الذى تمادوا فيه التعطيل إلى كما يقول البعض^(١).

وقد نرى اعتذار الباحث عنهم أنهم أرادوا التنزيه، ولكننا علينا بالنتيجة أنهم لم يصيبوا الحق، وأما نياتهم فإلى ربهم، ونعلم كذلك أن واصل بن عطاء كان يظن أن الصفة اثباتها تقتضى أنها منفصلة عن الذات وبالتالي فهى قديمة مثلها وهذا يعنى عنده تعدد الالهة، ذات آلهة والصفات آلهة، كما نقل ذلك عنه الشهرستاني فقال: فقد كان واصل بن عطاء (٢) يقول: " من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين"^(٣).

قال أبو المظفر الإسفرائيني عن المعتزلة وموقفهم من الصفات الإلهية:-

" فمما اتفق جميعهم عليه من مساوى فضائحهم، نفيهم صفات البارى جل جلاله حتى قالوا: إنه ليس له سبحانه علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصرو ولا بقاء، وإنه لم يكن له فى الأزلى كلام ولا إرادة، ولم يكن له فى الأزلى أسم ولا صفة، لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف، ولم يكن فى الأزلى عندهم، وهذا يوجب ألا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة، هذا قولهم فى صانع العالم، وبديهة العقل تقتضى فساده"^(٤).

وعليه فإن أحد الدارسين للمعتزلة وخاصة لزعيمهم النظام، قد قرر فى دراسة عنه، أن مذاهبهم فى الصفات وإن اختلفت فهو اختلاف يسير يودى إلى القول بنفى الصفات،

الدراسة

(١) نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين (الفرق الكلامية) ١ / ٢٥٢. د/ سامى نصر لطف.

(٢) هو واصل بن عطاء الغزال، أبو حذيفة، رأس المعتزلة فى عصره، ولد سنة ٨٠ هـ ومات سنة ١٣١ هـ. انظر وفيات الأعيان ٢ / ١٧٠، والأعلام ٩ / ١٢١.

(٣) الملل والنحل، ١ / ٤٦.

(٤) التبصير . للإسفرائيني. ص ٦٠ تحقيق الكوثرى.

فهو يقول: " لم أجد للنظام شيئاً يخالف ما تقدم فيما يتعلق بذات الله لأن هذه المقالة فى جوهرها تعم سائر المعتزلة، أما فى الصفات فبين النظام وبين أستاذه فرق يسير ذهب أبو الهذيل إلى إثبات صفات الذات الإلهية، على أنها عين الذات، وإلى أن معنى إضافة صفات الذات كالعلم إلى الله هو إثبات علم هو الله، ونفى الجهل عنه، ودلالة على معلوم كان أو يكون، ومعنى أن الله عالم - عنده - هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه حى هو معنى أنه قادر، واختلاف الصفات ، كالقدرة والعلم إنما هو الاختلاف موضوعها المعلوم والمقدور" (١).

وهنا ينبه أبو ريذة على أن أبا الهذيل لم يقل إن الله علم.

" أما النظام فيقول أيضا بنفى الصفات الزائدة على الذات ويقول: إن الله لم يزل عالماً، حياً، سمياً، بصيراً، قديماً بنفسه، لا يعلم ولا قدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات، وعنده أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته، ونفى ضد هذه الصفة عنه، وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفى عن الله من وجوه النقص، فعنده أن معنى عالم ليس معنى قادر، ولا معنى عالم معنى حى، وإثبات الصفة لله هو على وجه التوسع، وإنما هو إثبات ذاته" (٢).

النقطة الثالثة: علاقة الذات بالصفات عند السلف:

وأما السلف رضوان الله عليهم، فلم ينحوا منحى الأشاعرة أو المعتزلة إزاء علاقة صفات البارى بذاته المقدسة، وإنما ذهبوا إلى أن مقولة: أن الصفات زائدة على الذات أم ليست بزائدة عليها، مقولة مجملة تحتاج إلى تفصيل فيها، فإن جوابها لا يتأتى بنعم أو لا، لما يترتب على ذلك من مفسد، فيحتاج الأمر إلى توضيح وبيان مقصد، وكذلك إلى تحرير مراد، لكى لا يلتبس، فإن أريد بالغير هنا أن الصفات لها وجود مستقل عن الذات،

(١) إبراهيم بن سيار لنظام، أبو ريذة، ص ٨٠.

(٢) انظر، إبراهيم بن سيار النظام. أبوريذة، ص ٨٠ - ٨١.

أو يمكن مفارقتها لها، فلا، أى أن الصفات بهذا الاعتبار ليست غير الذات، إذ هى لازمة للذات أبدا لا تفارقها - خلافا للمعتزلة - وإن أريد بالغير، أن الصفات لها معنى وحقيقة فى نفسها غير المعنى المراد من الذات، فنعم، الصفات غير الذات من حيث أنها تتعلق بتعلقاتها المعينة كل على حدة، خلافا لمن قال بأن الذات هى الصفات لا فرق بينهما بتاتا، ومن هنا نجد أن الإمام ابن أبى العز الحنفى (١) فى شرحه لعقيدة الإمام الطحاوى (٢) يقول: "مسألة الصفة: هل هى زائدة على الذات أم لا؟ لفظها مجمل، وكذلك لفظ الغير فيه إجمال، فقد يراد به ما ليس هو إياه، وقد يراد به ما جاز مفارقتها له، ولهذا كان أئمة السنة رحمهم الله تعالى، لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره، ولا أنه ليس غيره، لأن إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين له، وإطلاق النفي قد يشعر أنه هو هو إذ كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل، فإن أريد به أن هناك ذاتا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات الزائدة على الذات التى يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة فهذا حق، ولكن ليس فى الخارج ذات مجردة عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تتفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذاتا وصفة كلا وحده، ولكن ليس فى الخارج ذات غير موصوفة، فإن هذا محال" (٣).

والمعتزلة فى نفهم الصفات كانوا بذلك مقلدين للجهمية، ولذلك سماهم أهل السنة بالجهمية، وفى زمن الإمام أحمد (١٦٤ - ٢٤١) كان علماء، السنة يناظرونهم فى هذه المسألة ويثبتون لهم خطأهم فيها فى نفهم صفات الرب جل وعلا، فهذا الإمام ابن حنبل

(١) هو الإمام يوسف بن موسى بن محمد أبو المحاسن الملقب، المتوفى سنة ٨٠٣ هـ.

انظر الضوء اللامع للسخاوى ١٠ / ٣٣٥.

(٢) هو الإمام أبو جعفر أحمد بن سلامة الأزدي الطحاوى، ولد سنة ٢٣٩ هـ وتوفى سنة ٣٢١. انظر لسان الميزان ١ / ٢٧٤.

(٣) انظر شرح الطحاوية. تخريج الألبانى. ص ١٢٩. وقارن الصفدية. لابن تيمية ١ / ١٠٨-١٠٩.

يذكر لنا طرفا من مناظرته لهم وهو صورة حية تجلى طريقة السلف بوضوح فى الاحتجاج على الصفات الالهية فيقول أحمد: " قالت الجهمية لنا لما وصفنا الله، هذه الصفات إن زعمتم أن الله ونوره، والله وعظمته والله وقدرته، فقد قلتم بقول النصارى، حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته، فقلنا: لا نقول إن الله لم يزل وقدرته ونوره ولكن ونقول: لم يزل بقدرته ونوره لامتى ولا كيف قدر. وقالوا:

لا تكونوا موحدين أبدا حتى تقولوا كان الله ولا شيء ، فقلنا: نحن نقول كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها؛ أليس إنما نصف إلهها واحدا بجميع صفاته؟!، وضربنا لهم فى ذلك مثلا فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخص وجماد، واسمها اسم شيء واحد" نخلة" سميت نخلة بجميع صفاتها وكذلك الله سبحانه وإن تعددت صفاته فلا يغير من أنه إله واحد، ولا نقول إنه كان فى وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق القدرة، والذى ليس له قدرة هو عاجز ولا نقول قد كان فى وقت من الأوقات ولا علم له حتى خلق العلم، والذى لا علم له هو جاهل، ولكن نقول لم يزل الله عالما ، قادرا، مالكا، لامتى ولا كيف وقد سمى الله رجلا كافرا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال: " ذرنى ومن خلقت وحيدا" وقد كان الذى سماه الله وحيدا، له عينان واذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان، وجوارح كثيرة، فقد سماه الله وحيدا بجميع صفاته، فكذلك الله تعالى، وله المثل الأعلى، هو بجميع صفاته إله واحد(١).

فإذا يتفق السلف والأشاعرة، - خلافا للمعتزلة - على إثبات الصفات لله عزوجل ولكن السلف يثبتون له سبحانه صفاته الذاتية والفعلية على وجه الإثبات والتنزيه دون التأويل، وأما الأشاعرة فمع إثباتهم لها إلا أنهم يؤولون كثيرا منها، والصفات التى أثبتوها على حقيقتها سبعة: هى الحياة والعلم، والقدرة، والسمع ، والبصر والإرادة والكلام، وأما بقية الصفات مثل: الوجه، اليدين ، والأصابع والعين والنفس والقدم واللسان وغيرها مثل

(١) انظر. لوامع الأنوار البهية. السفاريني. ١ / ٤٤٢ الحاشية.

الغضب والفرح والرضى والضحك والتعجب والاستواء والنزول والمجىء وغيرها فكلها مؤولة عندهم، ففي حين قال السلف في الاستواء مثلا: "الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة" وجعلوا القاعدة مطردة في جميع الصفات الفعلية والذاتية وقالوا من الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ وعلينا التسليم، كان موقف الأشاعرة موقف المصنف لدلالة تلك الألفاظ عن ظاهرها، ففي صفة الوجه مثلا قالوا إنها الذات، (١) وعن صفة اليدين قالوا أنها حسب موقعها تعنى أحيانا الملك وأحيانا النعمة أو القدرة، (٢)، وهكذا فيما عدا تلك الصفات السبع خالفوا السلف في هذه الصفات ولم يثبتوها وإن كان بعضهم كالباقلي قد أثبت بعضها كالوجه واليدين، ولكن بالجملة فهم مؤلون، والذي يهمنا هنا، أن الأشاعرة وافقوا السلف في إثبات صفات قائمة بالذات العلية، وهذا القدر فيه الرد على المعتزلة في أن ذلك يؤدي إلى تعدد القدمات وهو محال، فالأشاعرة أيدوا السلف في قولهم بعدم ترتب مستحيل على إثبات الصفات وردوا شبه المعتزلة.

النقطة الرابعة: أقسام الصفات.

لقد قسم كل مذهب عقدي الصفات الالهية إلى مجموعات عديدة، وكل مجموعة أدرجوها تحت قسم معين، وذلك على حسب الإعتبارات التي نظروا إليها، والمعروف أن الأشياء العديدة المختلفة إذا لوحظ بينها أمرا مشتركا أو أمورا مشتركة بينها فإنه يمكن لها أن تستظل تحت ذلك الأمر أو الأمور على شكل وحدات كثيرة أو قليلة على حسب كمية الموضوع فطلاب جامعة ما إن أريد تقسيمهم إلى قسمين بشرط لحوظ انتمائهم لبلد الجامعة أولا، فهنا يتكون الطلاب من مجموعتين المواطنين والأجانب، وإن لوحظ فيهم

(١) انظر أصول الدين للبغدادى ص ١١٠، والإرشاد. للجوينى ص ١٥٥ وغاية المرام اللأمدي ص ١٤٠.

(٢) انظر مشكل الحديث . لابن فورك ص ١٨٨.

عنصر البلد المنتمي إليه كل طالب لانقسموا إلى عدد بلدانهم ، وإن راعوا عنصر اللون انقسموا إلى السود والبيض وذوي البشرة الصفراء وهلم جرا ، في لحوظ الزي واللغة وما إليها، فالمذاهب العقديّة إزاء هذه المسألة - أعني تقسيم الصفات - قسم كل مذهب الصفات إلى ما بدالهم أن يأخذوه في الإعتبار مراعين بذلك أن تتناسب تقسيماتهم لها مع ما صاروا إليه من مذاهب حيالها بحيث لا تتضارب أقوالهم وتتأفر، بل لكي يشكل وحدة متناسقة متجانسة، فعليه حاول كل مذهب أن يقسم الصفات على ما يقتضيها مذهبه وفكره، ولذلك نجد أنه ربما حصل الخلاف في المذهب الواحد في تقسيم الصفات وذلك تبعاً لنظرو وموقف كل عالم إزاء تلك الصفات من حيث إيقاعها على المحمل الذي ارتضاه معتقداً له، وسوف نلقي الضوء على وجه السرعة، على تقسيمات المعتزلة والأشاعرة والسلف، للصفات الإلهية.

أولاً: تقسيم الصفات عند المعتزلة:

تناول القاضي عبدالجبار (١) الصفات الإلهية بعد أن قسمها إلى أربعة أقسام وهي:

- ١- ما يستحقه سبحانه من الصفات.
- ٢- ما يجب له سبحانه في كل وقت.
- ٣- ما يستحيل عليه سبحانه من الصفات في كل وقت.
- ٤- ما يستحقه سبحانه في وقت دون وقت.

ثم وضع الصفات المندرجة تحت كل قسم من هذه الأقسام الأربعة فقال: " أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفة ويوافق موافقة لو كان له موافق تعالى عن ذلك.... وكونه قادراً، عالماً، حياً، سمياً، بصيراً، مدركاً، موجوداً، مريداً، كارهاً.

(١) هو عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمداني الأسدي، قاض، شيخ المعتزلة في عصره توفي سنة ٤١٥ هـ بالري.

انظر لسان الميزان ٣/٣٨٦ والأعلام ٤/٤٧.

وأما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفة الذاتية وهذه الصفات الأربع - يعني كونه قادرا ، عالما ، حيا ، موجودا، وأما ما يستحيل عليه في كل وقت ، فهو ما يضاد هذه الصفات نحو كونه عاجزا، جاهلا، معدما. ليس الوجود له
 وأما ما يستحقه في وقت ومن وقت ، فنحو كونه مدركا، فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريدا وكارها، فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكرهية الحادثتين
 الموجودتين لا في محل. (١)

ثانيا: تقسيم الصفات عند الأشاعرة:

جمهور الأشاعرة يقسمون الصفات إلى أربعة أقسام هي:

نفسية، وسلبية، ومعان، ومعنوية.

ثم يوضحون المراد منها كل على حسب ما تدخله من صفات .

- ١- فالنفسية: هي الوصف الدال على الذات دون معنى زائد عليه، وهي الوجود.
- ٢- والسلبية: يقصد بها الصفات التي تنفي عن الله تعالى ما لا يليق بجلاله، كالقدم ، والبقاء.
- ٣- المعاني: ويقصد بها ما يدل على معنى زائد على الذات وهي الصفات السبع، والحياة، والقدرة ، والإرادة، والعلم ، والكلام ، والسمع، والبصر.
- ٤- المعنوية: ويقصد بها الأحوال الثابتة للذات إذا قامت بها المعاني عند من يثبت الأحوال. (٢)

فهذه الأقسام الأربعة هي المشهورة عندهم، وحول كل قسم منها اختلافات من حيث تعريفه وما يندرج تحته، لأن هذا فرع عن التعريف، كما هو مبسوط في كتب متأخريهم،

(١) انظر شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص ١٣٠.

(٢) انظر الشامل للجويني ص ٣٨، وحاشية البيجورى على متن السنوسية ص ١٩، ط دار الكتب

العربية الكبرى - مصر سنة ١٣٢٦هـ.

أمثال السنوسي وغيره؟(١).

فقد عرف السنوسي الصفات السلبية بأنها عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به البارى جل وعلا، وذلك كسلب الشريك والجسمية والعرضية، ونحو ذلك.

وعرف الصفات النفسية بذكر تعريفات علماء المذهب فقال: قيل: إنها عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معلة.

وقيل: هي كل صفة اثبات للذات في غير معنى زائد على الذات وقيل: هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها، كواجب الوجود، ازلي، أبدي، وعرف الصفات المعنوية، بأنها عبارة عن كل حال ثبتت للذات معلة بمعنى قائم بالذات.

وعرف الصفات المعاني، بأنها عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً(٢).

ثالثاً: تقسيم السلف - رضوان الله عليهم - للصفات:

وأما السلف عليهم سحائب الرحمة، فإنهم نظروا إلى الصفات فوجدوها تنقسم إلى قسمين فقط من حيث تعلقها بالذات ومن حيث تعلقها بالأفعال، ولعل أقدم عالم سلفي صرح بهذا التقسيم الثنائي للصفات هو الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - إذ قال في معرض حديثه عن صفاته عز وجل ما نصه: " لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شئ من خلقه، لم يزل ولا يزال لأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية"(٣) فقد صرح بأنها كلها تنحصر في صنفين ١- الذاتية ٢- الفعلية.

ثم اخذ في توضيحها فقال: " أما الذاتية: فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة.

(١) انظر شرح السنوسية الكبرى، للإمام أبى عبدالله السنوسى ، ص ١٧٣-١٧٤.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧٣-١٧٤.

(٣) انظر الفقه الأكبر، بشرح الملا على القاري، ص ٢١-٢٢.

وأما الفعلية: فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع، والصنع، وغير ذلك من صفات

الفعل" (١)

حقا إن المنتبِع للنصوص الواردة في الكتاب العزيز ليجد أن الإمام أبا حنيفة وبقية السلف الذين قسموا الصفات إلى ذاتية وفعلية كانوا على الحق في موقفهم هذا: وكذلك الأحاديث النبوية تثبت هذه الصفات ولا تخرج في جملتها عن كونها إما ذاتية وإما فعلية، ففي العلم وهي صفة ذاتية يقول تعالى: ﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾ (٢) وفي الحديث: >> << اللهم إني استخيرك بعلمك >> (٣).

وفي القدرة وهي صفة ذاتية يقول تعالى ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ (٤) فأثبت لنفسه القوة وهي القدرة. وفي الحديث: >> << وأستقدرك بقدرتك >> (٥). وفي اليدين، وهي صفة ذاتية يقول تعالى: ﴿يا ابلّيس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (٦)

وفي الحديث: >> << يجمع المؤمنون يوم القيامة، فيهتمون فيقولون لو إستشفعنا على ربنا حتى يريحنا من مكاننا هذا، فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو الناس خلقتك الله بيده، وأسجد لك ملائكة... الخ >> (٧).

وفي الاستواء، وهي صفة فعلية يقول تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (٨).

(١) ونشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، للدكتور علي سامي النشار ١/٢٣٢.

(٢) سورة فاطر، الآية: ١١.

(٣) رواه البخاري، رقم ١١٦٢. مع الفتح.

(٤) سورة الذاريات، الآية: ٥٨.

(٥) رواه البخاري، رقم ١١٦٢. مع الفتح.

(٦) سورة ص، الآية: ٧٥.

(٧) البخاري، رقم ٧٥١٥.

(٨) سورة طه، الآية: ٥.

وفي النزول وهي صفة فعلية يقول تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاصفا﴾ (١) وفي الحديث: >> ينزل الله إلى السماء الدنيا لشطر الليل الأخير فيقول: من يدعوني فاستجبت له... الحديث << (٢).

فهذه الآيات والأحاديث وهي كثيرة جدا تدل على أن صفات الباري قسمان، صفات ذاتية وصفات فعلية، كما يقول الشيخ الهراس، فالصفات الذاتية، هي التي لا تنفك عن الذات بل هي لازمة له أزلا وأبدا، ولا تتعلق بها مشيئته تعالى وقدرته وذلك كصفات، الحياة، والعلم، والقدرة والقوة والعزة والملك والعظمة والكبرياء والمجد والجلال... الخ.

والصفات الفعلية، تتعلق بها مشيئته وقدرته كل وقت وأن وتحدث بمشيئته قدرته آحاد تلك الصفات من الأفعال، وإن كان هو لم يزل موصوفا بها بمعنى أن نوعها قديم وأفرادها حادثة، فهو سبحانه لم يزل فعالا لما يريد، ولم يزل ولا يزال يقول ويتكلم، ويخلق ويدبر الأمور، وأفعاله تقع شيئا فشيئا تبعا لحكمته وإرادته... كالإستواء على العرش والمجئ والإتيان والنزول إلى السماء الدنيا والضحك والرضى والغضب والكراهية والمحبة... والإحياء والأماتة وأنواع التدبير المختلفة" (٣)

وهذا التقسيم الثنائي وارد في جميع كتب السلف - رضوان الله عليهم - فمنهم من يصرح به ومنهم من يعلم عنه بالإستقصاء والتتبع كما هو عند ابن خزيمة (٤) في كتابه التوحيد، وعند الأجرى (٥) في كتابه الشريعة، وأبى الحسن الأشعري في كتابه الإبانة، والدار

(١) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٢) رواه البخارى رقم ٧٤٩٤ مع الفتح.

(٣) انظر شرح الواسطية، للدكتور محمد خليل الهراس. ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٤) هو إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، أبوبكر، كان فقيها مجتهدا عالما بالحديث، ولد سنة ٢٢٣هـ بنيسابور وتوفي سنة ٣١١هـ فيها. انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٢/٢٠١ والإعلام ٦/٢٥٣.

(٥)

قطني في كتابه الصفات ، وغيرهم كثير .

على أنه ينبغي ألا تفوتنا هنا ناحية بديهية وهي أنه ليس الاستتكار على المعتزلة والأشاعرة في تقسيمهم الصفات على النحو الذي مر بنا عند الكلام على تقسيماتهم للصفات الإلهية، إلا من جهة أنهم لم يقفوا عند تقسيمات السلف بل تعدوها لأجل تصحيح مذاهبهم في الصفات من حيث الإثبات أو النفي والتأويل أو التفويض، وإلا فمن حيث الجملة هي راجعة كلها إلى الصفات الذاتية والفعلية، والإختلاف في بعضها من حيث الإطلاق أو عدمه على حسب ورود الشرع بذلك، وهذا يبين لنا سر ورود قسمة الصفات عند المعتزلة والأشاعرة في معرض تقسيماتهم ومن هنا نجد أن بعض الأشاعرة قد قرر مذهب السلف في تقسيمه للصفات، كالبيهقي والباقلاني، فقد نصا على ثنائي القسمة بالطريقة السلفية.

فالبیهقي - رحمه الله - قد استدل بقوله تعالى: ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ، هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحانه الله عما يشركون، هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾ (١) أقول استدل بها على أنها تفصل أسماء الذات عن أسماء الفعل. (٢) وقد ذكر - رحمه الله - في موضع آخر هذا التقسيم بشئ من التفصيل فقال: (صفات الله قسمان، أحدهما ، صفات ذاته، وهو ما استحقه فيما لم يزل ولا يزال .

والآخر، صفات فعله، وهو ما استحقه فيما لا يزال دون الأزل. ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل كالحياة، والقدرة والعلم ، الإرادة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك من صفات ذاته، وكالخلق والرزق والإحياء والأماتة والعتو والعقوبة ونحو ذلك من صفات فعله ومنه ما كان طريق اثباته ورود خبر الصادق به فقط كالوجه واليدين، والعين في

(١) سورة الحشر، الآية: ٢٣-٢٤.

(٢) انظر الاعتقاد. ص ٢١.

صفات ذاته، وكالاستواء على العرش واللاتيان والمجئ والنزول ونحو ذلك من صفات فعلية" (١)

فقد ذكر - رحمه الله - أن كلا القسمين أيضا منها ما طريق إثباتها العقل ومنها ما طريق إثباتها الخبر الصادق فال الأمر إلى أربعة أقسام، ذاتية عقلية ، وذاتية خبرية وفعلية عقلية وفعلية خبرية.

وأما الباقلاني فقد قال: " فإن قال قائل: ففصلوا لي صفات ذاته من صفات أفعاله لأعرف ذلك ، قيل له : صفات ذاته هي التي لم تزل ولا يزال موصوفا بها، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء، والوجه، واليدان والعينان والغضب والرضى.... وصفات فعله:

هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر... الخ" (٢).

وإذ قد فرغنا من الكلام على أقسام الصفات عند السلف فلا بد من الإشارة إلى أنه قد تكون صفة واحدة ذاتية وفي نفس الوقت فعلية كالكلام فإنه صفة ذاتية من حيث المبدأ وفعلية من حيث التعلق بالمشيئة والحدوث ، قال الشيخ ابن عثيمين وهو من أعمدة السلف في عصره: " على أنه قد تكون الصفة ذاتية فعلية باعتبارين ، كالكلام فإنه باعتبار أصله صفة ذاتية لأن الله تعالى لم يزل ولا يزال متكلماً، وباعتبار آحاد الكلام صفة فعلية لأن الكلام يتعلق بمشيئته، يتكلم متى شاء بما شاء كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (٣) (٤).

(١) الأسماء والصفات، ص ١١٠.

(٢) التمهيد، ص ٢٦٢.

(٣) سورة يس ، الآية: ٨٢.

(٤) القواعد المثلى، لابن عثيمين، ص ٢٥ ط ٣، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، سنة

المبحث الثالث

أسباب التأويل للنصوص عند الفرق والمذاهب:-

نجد من خلال دراستنا للفرق والمذاهب ، أن معظم هذه المذاهب تؤول النصوص الواردة في الكتاب والسنة، فتحملها بذلك ما لا طاقة لها به، وذلك حتى تناسب ما ذهبوا إليه من رأى ولا تصطدم به، ويمكننا حصر أسباب التأويل عندهم فى سبعة أسباب هى:

أولاً: الغلو فى الرأى.

ثانياً: الرد على البدعة ببدعة مثلها.

ثالثاً: المواجهات الشخصية المباشرة أو الإحتكاك المباشر.

رابعاً: تقديم العقل على النقل عند التعارض .

خامساً: تعريب الكتب الفلسفية.

سادساً: التعصب المذهبي.

سابعاً: رد الأحاد من الأخبار.

فهذه السبعة الأسباب هى التى أدت إلى ظهور التأويل للنصوص عند الفرق والمذاهب وقد يكون الباعث على التأويل عند فريق كل هذه الأسباب ، وقد يكون الباعث سبباً أو أكثر عند مذاهب أخرى، فهى تتقارب فيما بينهما فى دواعى التأويل على حسب القرب أو البعد من الأخذ بطريقة أهل السنة فى تناولهم النصوص الشرعية.

وسوف نتناول كل سبب على حدة لكى يتضح لنا مدى أهميته فى بواعث التأويل،

أولاً: الغلو فى الرأى: قد يتعصب الإنسان لرأى ما قبل أن يهضمه جيداً بدافع نشأته على ذلك الرأى حيث وجد مثلاً فى بيئة تعتقده، أو بتأثير من الآخرين عليه مثل الأساتذة والمربين، فيعتقد الرأى ثم يحاول البرهنة عليه من النصوص الشرعية، دون الأخذ فى الاعتبار عند دراستها بعنصر التجرد والحياد فى البحث العلمى، وإنما ينطلق فى بحثه

من نقطة مفروغة منها فيحاول إيجاد ما يعضدها من النصوص الدينية فيتعامل مع النصوص لا على شكل مجموع كلي يقارن بعضها ببعض كتابا وسنة وآثار صحابة ليخرج منها بنتيجة كلية، وإنما يقطعها عن بعضها البعض ويفصلها عن بعضها لكي لا تكون هناك علاقة بين نص وآخر يفهم على ضوءه مراده وذلك لتوافق هواه، فالخوارج - مثلا - يقولون بأن مرتكب الكبيرة كافر، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾ (١).

فيقولون إن الله قد وصف تارك الحج بالكفر وترك الحج ذنب، فإذا كل مرتكب للذنب كافر.

وكذلك يستشهدون بقوله تعالى: ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم، فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾ (٢). وقالوا إن الفاسق لا يجوز أن يكون ممن أبيضت وجوههم، فوجب أن يكون ممن أسودت وجوههم، ووجب من ثم أن يسمى كافرا.

فهاتان الآيتان وغيرهما مما استدلت الخوارج بها على كفر مرتكب الكبيرة واضح فيها تمسكهم بظواهر النصوص، ومحاولة فهمها من غير اعتبار للآيات الأخرى التي تصف مرتكب الكبيرة بأنه مؤمن، كقوله تعالى ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ (٣)؟ ومعلوم أن قتال المسلم كفر، لقوله صلى الله عليه وسلم: > > سباب المسلم فسوق وقتاله كفر < < (٤) ومع ذلك سماهم الحق تبارك وتعالى مؤمنين، وكذلك من غير اعتبار لعمل الرسول - صلى الله عليه وسلم - وسنته التي تبين القرآن وتفسره.

(١) سورة آل عمران الآية ٩٧.

(٢) سورة آل عمران الآية ١٠٦.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٩.

(٤) رواه البخاري ٩ / ٦٣، ط دار الجيل - بيروت.

وتلك الآيات تصف حال المؤمنين والكفار في الآخرة ، فبينما تبيض وجوه المؤمنين ويعلونها البشر، تسود وجوه الكفار وتعلها الغبرة، فالحديث فيها ليس عن عصاة المؤمنين، كما أن آية الحج ليس الكفر فيها وصفا لمن لم يحج، إنما الكفر فيها وصف لمن أنكر فريضة الحج وجدد وجوبها(١).

وهكذا فعلوا في جميع معتقداتهم مثل هذا ليوافق آراءهم التي شدوا بها عن أهل الحق وصاروا بها فرقة يعرفون بالخوارج.

وكذلك الشيعة، فحينما اعتقدوا أن الإمام بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - هو علي ابن أبي طالب - رضى الله عنه - وغالوا في رأيهم هذا ، لوّوا رؤوس الآيات وأمالوا أعناق النصوص كراهية لتناسب هواهم وما اعتقدوه ابتداء، فقد استدلوا على إمامة علي - رضى الله عنه - بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا، الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (٢).

فيقول الطوسي(٣): " اعلم أن هذه الآية من الأدلية الواضحة على إمارة أمير المؤمنين - عليه السلام - ووجه الدلالة فيها أن قد ثبت أنه الولي في الآية بمعنى الأول والأحق، وثبت أيضا أن المعنى بقوله ﴿والذين آمنوا﴾ أمير المؤمنين - عليه السلام - ، فإذا ثبت هذان الأصلان، دل على إمامته، لأن كل من قال أن معنى الولي في الآية ما ذكرناه فإنها خاصة فيه، ومن قال باختصاصها فيه عليه السلام قال المراد بها الإمامة.

قال

(١) انظر دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين. د. أحمد محمد أحمد جلي. ص ٥١ ط ١، ١٩٨٦م، مطبعة شركة الطباعة العربية السعودية.

(٢) سورة المائدة، الآية ٥٥.

(٣) هو محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي، فيلسوف شيعي، كان مقربا عند هولاكو، وهو الذي دفعه إلى القضاء على الخلافة العباسية، ولد بطوسي سنة ٥٩٧هـ، وتوفي ببغداد

سنة ٦٧٢هـ. انظر شذرات الذهب ٥ / ٣٣٩ والأعلام ٧ / ٢٥٨. بطوسيان

فقولهم هذا بأن هذه الآية نزلت في عليٍّ غير صحيح، بل إن الأحاديث، الثابتة والصحيحة تبين أن هذه الآية وما قبلها من الآيات التي تتحدث عن الولاء نزلت في عبادة ابن الصامت - رضى الله عنه - حين تبرأ من ولاية اليهود، ورضى بولاية الله ورسوله والذين آمنوا، ولهذا قال الله تعالى بعد هذا: ﴿ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾ (١).

ثانيا - الرد على البدعة ببدعة مثلها:

وأیضا من دوافع تأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها المراد، رد مقالة بدعية، ببدعة مثلها أو أشد منها، وأصل البدعة، هو الشئ يحدث من غير أصل سبق ولا مثال يحتذى ولا ألف مثله، ومنه قولهم (ابتدع الله الخلق) أي خلقهم ابتداء، ومنه قوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض﴾ (٢) وقوله: ﴿ما كنت بدعا من الرسل﴾ (٣) أي لم أكن أول رسول إلى أهل الأرض (٤) ثم الراد للبدعة بهذه البدعة يلتزم بعد ذلك في جميع آرائه ما قرره في تلك المقالة البدعية، ومن ثم يؤول النصوص الشرعية لتوافقها، فمثلا، ذكر أكثر المؤلفين عن الفرق أن أول قائل بأن الله جسم هو هشام ابن الحكم الشيعي، وقد نقل الشهرستاني، عن الكعبي أن هشاما قال: إن الله جسم ذو أبعاد له قدر من الأقدار. (٥) فجاء بعده من رد هذه البدعة ببدعة مثلها، فتكلم على أن الله ليس بجسم ولا في حيز، كما فعل الرازي والبغدادي والغزالي والجويني وعامة المعتزلة والأشاعرة، مع أن هذه العبارات هي أيضا مبتدعة إذ لم يرد بها الشرع في معرض محاجة الكفار والمشركين

(١) سورة المائدة الآية ٥٦. وانظر منهاج السنة النبوية. لابن تيمية ٤ / ٤ - ٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١١٧.

(٣) سورة الأحقاف، الآية: ٩.

(٤) كتاب الحوادث والبدع، لأبي بكر الطرخوشي، تحقيق عبدالمجيد تركي. ص ١٠٨.

(٥) الملل والنحل، للشهرستاني، ١/ ١٨٤. *نسخة الطرخوشي*

في الله سبحانه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما الجسم والجوهر والتحيز والجهة فلا نطق بها كتاب ولا سنة نفيًا ولا اثباتًا، ولا الصحابة ولا التابعون، وأول من تكلم بذلك نفيًا واثباتًا الجهمية والمعتزلة مجسمة الرافضة والمبتدعة(١).

فلقد ترتب على هذا الرد البدعي على تلك البدعة مفسد جديد، فالنفاة للجسمية كما يقول ابن تيمية، نفوا هذه الأسماء وأدخلوا في النفي ما أثبتته الله ورسوله من صفاته، كعلمه وقدرته ومشينته ومحبته ورضاه وغضبه وعلوه وقالوا: (إنه لا يرى ولا يتكلم بالقرآن ولا غيره، والمثبتة للجسمية، أدخلوا في ذلك ما نفاه الله ورسوله، حتى أثبتوا رؤيته في الدنيا بالابصار، وأنه يصافح ويعنق وينزل عشية عرفة على جمل، وقال بعضهم: إنه يندم ويبكى ويحزن(٢).

وأما الطريقة السنية للرد على هذه البدعة فهي الطريقة القرآنية المجملة في النفي ﴿ليس كمثل شيء﴾ (٣) و﴿هل تعلم له سميا﴾ (٤) و﴿لم يكن له كفوا أحد﴾ (٥) و﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ (٦).

وأما تلك الألفاظ المبتدعة فتحمل وجوها، إما حق وإما باطل بحسب المراد، وليس دائما حق، فترد جملة فتنتفى معها الصفات الثابتة أو تقبل جملة، فتثبت ما ليس بثابت شرعا فيثورط مقررها في ما يلزمها فيؤدي به إلى تأويل النصوص وفق ما التزمه، قال ابن قائد النجدي: (وأما ما تنازع فيه المتأخرون من الألفاظ المبتدعة في النفي والاثبات مثل قول القائل: هو في جهة أو ليس في جهة وهو متحيز أو ليس متحيزا ونحو ذلك من

(١) المننقى من منهاج أهل السنة، للذهبي. ص٤٠٤.

(٢) المننقى، ص٤٠٤.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٤) سورة مريم، الآية: ٦٥.

(٥) سورة الإخلاص، الآية: ٤.

(٦) سورة النحل، الآية: ٧٤.

الألفاظ التي تتنازع فيها الناس، وليس فيها نص لا عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولا عن الصحابة والتابعين لهم باحسان ولا أئمة المسلمين فإن هؤلاء لم يقل أحد منهم أن الله في جهة ولا قال ليس هو في جهة ولا قال هو متحيز ولا ليس بمتحيز، بل ولا قال هو جسم أو جوهر ولا قال ليس بجسم ولا بجوهر، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدا على إثبات لفظ من هذه الألفاظ أو نفيه، حتى يعرف مراده؛ فإن أراد حقا قبل، وإن أراد باطلا رد، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقا ولم يرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى، كما تتنازع الناس في الجهة والتحيز وغيرهما، فلفظ الجهة قد يراد به شئ موجود غير الله فيكون مخلوقا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السموات، وقد يراد بها ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم، فمن أراد إثبات الجهة الوجودية، وجعل الله منحصرا في المخلوقات فهذا باطل، ومن أراد إثبات الجهة العدمية وأراد أن الله وحده فوق المخلوقات بائن عنها فهذا حق، وليس في ذلك أن شيئا من المخلوقات حصره، ولا أحاط به، ولا علا عليه، بل هو العالی عليها المحيط بها، وكذلك لفظ التحيز إن أراد أن الله تحوزه المخلوقات، فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسية السموات والأرض، وإن أراد به أنه منحاظر عن المخلوقات أى مباين لها منفصلا عنها، ليس حالا فيها، فهو سبحانه كما قال أهل السنة، فوق سماواته على عرشها بائن من خلقه (١).

ومن هنا نجد أن الإمام أحمد بن حنبل يرد كلام الذى يرد البدعة بمثلها ويأخذ منه موقفا شديدا، لأن فعله ذلك ليس من فعل سلف الأمة، قال الخلال:

" أخبرنا أبو بكر المروزي، قال: كتب إلي عبد الوهاب في أمر حسين بن خلف البحتري العكبرى، وقال: تنزه عن ميراث أبيه، فقال رجل قدرى: إن الله لم يجبر العباد على المعاصى، فرد عليه أحمد بن رجاء فقال: إن الله جبر العباد، أراد بذلك إثبات القدر،

(١) نجاة الخلف فى اعتقاد السلف. لابن قائد النجدى. تحقيق أبو اليزيد العجمى، ص ٩٠-٩١.

فوضع أحمد بن علي كتاب يحتج فيه، فأدخلته علي أبي عبدالله (يعني الإمام أحمد) فأخبرته بالقصة، فقال: ويضع كتابا؟ وأنكر أبو عبدالله عليهما جميعا: علي ابن رجاء حين قال: جبر العباد، وعلي القدرى الذي قال: لم يجبر العباد، وأنكر علي أحمد بن علي وضعه الكتاب واحتجاه وأمر بهجرانه بوضعه الكتاب، وقال لي: يجب علي ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال: جبر العباد، فقلت لأبي عبدالله: فما الجواب في هذه المسألة؟ قال: "يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء" (١)(٢).

وبهذا بان إنكار السلف علي من يرد بدعة ببدعة مثلها، لأن ذلك مفض إلى التآويل وكذلك الإسماعيلية الباطنية لما اعتقدوا في الإمام الداعي رتبة يحل يجوز له فيها تحليل الأشياء وتحريمها، وأسقطوا بذلك الطقوس الشرعية، وأوجبوا علي عامتهم أن يعترفوا بدعاة مذهبهم الشنيع، والذين قد خلعوا عليهم ثوب القداسة، اعترافا نابعا من صميم العقيدة، نراهم يطيعون هؤلاء الدعاة طاعة عمياء، ويصدقونهم في كل ما يقولون، ويفتدون بهم في أفعالهم، ولا غرو فالدعاة يدعون إلى شريعة أئمتهم أصحاب الشريعة، يقول أحدهم في وصف أحد أئمتهم:-

" ويعتبر الإمام محمد بن إسماعيل أول الأئمة المستورين، والناطق السابع لأن إمامته حسب ترتيب الدعوة الإسماعيلية الفلسفي السابع، والإمام السابع له اعتبار خاص، فهو صاحب نشرة علمية انتقالية، وناسخ عهد وفاتح ^{تميز} عند، يجمع بين النطق والإمامة، فهو صاحب شريعة وحقيقة، لذلك نراه ينادى بالتآويل، ويهم بالباطن، لأنه حسب رأى الداعي إدريس عماد الدين خاتما للأسبوع، ناسخا لشريعة صاحب الدور السادس ببيان معانيها

(١) سورة فاطر. الآية ٨.

(٢) السنة. للخلال. ص ٥٥٢ برقم: ٩٢٥. انظر: منهج الاستدلال علي مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة. تأليف، عثمان بن علي بن حسن، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، مطبعة مكتبة الرشد، الرياض.

وإظهار باطن المبطن فيها(١).

فمن هنا أولوا كثيرا من الايات لتوافق هذا المذهب الغالى الذى ذهبوا إليه لأدنى مشابهة ومناسبة، فمثلا أولوا قوله تعالى: ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر﴾ بأن قالوا معناها أخرجوا من حق الله، بالقيام بإحياء الملة ورسومها التى هى حق الله فى رقابكم لتؤدوه، ولا تعدلوا عن الواجب فى دين الله فيكون إسرافا، فإن الناطق والإمام فى وقته القائم مقام الله تعالى فى أرضه لا يرضى منكم ذلك ولا يؤثر لكم تكلف ما لم تكلفوا إياه فتكونوا من الزائدين فى دين الله ما ليس من الدين(٢).

ثالثا: المواجهات الشخصية المباشرة أو الاحتكاك المباشر:

ونعنى بالمواجهات الشخصية أو الاحتكاك المباشر ، ما كان يتم بين المسلمين وأرباب الملل الأخرى كاليهود والنصارى الذين كانوا يجاورون المسلمين ويساكنوهم فى المدينة وغيرها من المدن ، من المناظرات بشتى صورها إما بالجدال أو بطريقة الاستفهام المراد به التعجيز أو التشكيك فى المعتقد، وأيضا بطريقة الدراسة على أيدى بعضهم، فقد أخذ بعض المسلمين العلم الفلسفى وغيره من بعض اليهود والنصارى، فهذا الاحتكاك كان له صداه فى العقلية المسلمة إن سلبا أو إجابا ومن ثم كان له الأثر الفعال فى موقف البعض من النصوص الدينية على ضوء آراء تلك الملل فى نفوسهم، فكانت النصوص تؤول وفق ذلك الموقف، وبين أيدينا أمثلة كثيرة يمكن الاستشهاد بها، فاليهود مثلا بد أوأ فى إثارة الجدل حول العقيدة الاسلامية بغية تشكيك المسلمين فى عقيدتهم، وذلك فى حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حينما كانوا يواجهونه عليه الصلاة والسلام، فيسألونه عن عقيدته، فقد جاء إليه ذات مرة يهودي فقال: يا محمد، من أي شئ ربك؟ أمن لؤلؤ هو؟(٣) فقد سأله عن جنس الرب، فكما أن اليهود مشبهة ، بل

(١) راحة العقل. للكرمان، المقدمة لدكتور مصطفى غالب ص ٢٣.

(٢) راحة العقل للكرمانى، تحقيق مصطفى غالب / ص ٢٣٨.

(٣) صون المنطق والكلام، للسيوطى، ص ٩٥. نشرة على سامى النشار، ط ١، مطبعة السعادة مصر.

مجسمة غالون في ذلك ولا يتصورون الاله ولا يعقلونه إلا بصورة إنسان، فهنا إستفسر هذا اليهودى - لعنه الله - عن مادة الذات الالهية(١).

وكانوا يظنون أن محمدا - صلى الله عليه وسلم - كاذب في دعواه فيتخرج في الجواب، ومن ذلك أن بعض أبحارهم جاءوا إليه صلوات الله وسلامه عليه، يختبرون صدقه في دعواه، فقالوا له: (إننا نجد أن الله عزوجل يجعل السموات على اصبع والشجر على اصبع والماء والثرى على اصبع، وسائر الخلق على اصبع، والأرضين على اصبع، فيقول أنا الملك ، فضحك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى بدت نواجذه، تصديقا لقول الحبر، ثم قرأ(٢) ﴿وما قدروا الله حق قدره، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة﴾.(٣)

وكذلك سألوه عن الروح، فهذه الأسئلة قد أراد اليهود منها أن يزعزعوا عقيدة المسلمين على أقل تقدير إن لم يستطيعوا كسبهم إلى صفوفهم وترك الرسول - صلى الله عليه وسلم - ونرى أنه وإن لم يتأثر بها الصحابة - رضوان الله عليهم - في العهد النبوي وبعده، إلا أنها كانت لها صدى وتأثير فيمن جاءوا بعد الصحابة ، فأخذت هذه المقولات تظهر مرة أخرى في البيئة الاسلامية وتكرر وتؤتي ثمارها، يقول الأستاذ ذوالفقار: (لأن اليهود أرادوا بتلك الأسئلة والمقولات، وضع بذور التفرقة والانشقاق في صفوف المسلمين ، فمقولاتهم كانت تحمل في طياتها طابع التشبيه، فبئوها لتشكيك المسلمين فيما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم).(٤)

(١) سيرة ابن هشام ١٥٧/٢.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٦٢/٤.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

(٤) انظر، التشبيه والتنزيه بين اليهود والاسلام، لذوالفقار علي شاه، ص ١٥٨. وهو رسالة ماجستير عام ١٩٨٩م، مخطوطة رقم ١٢ في المكتبة المركزية، للجامعة الاسلامية العالمية - اسلام آباد - باكستان.

أقول لقد بدأت هذه المقولات تؤتي ثمارها، حيث جاءوا أعني اليهود - إلى علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وقالوا له: (متى كان ربنا عزوجل ، فتمعر وجه علي وقال: يا يهودي كان بلاكيف يكون ليس له قبل وهو قبل القبل بلا قبل ولا غاية)(١) فانتقلت هذه الشبه إلى عامة المسلمين ، لأنهم سمعوها وباشروها وأخذ كثير منهم يفكر في الرد العقلي عليها بما يدحضها.

وقد تتلمذ على أيديهم بعض المسلمين لأخذ المقولات الجدلية عنهم ، مما أدى إلى تأويل النصوص الشرعية، بعد ذلك لتتناسب آراءهم تلك ، وخاصة اليهود الذين كانوا قد تظاهروا بالإسلام، مثل عبدالله بن سبأ اليهودي، الذي قال لعلي - رضي الله عنه -: (أنت دابة الأرض، فقال له علي اتق الله، فقال له أنت خلقت الخلق وبسطت الرزق)(٢) مشيراً بذلك إلى تأويل قوله تعالى:

(أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم) (٣) وكان له اتباع يأخذون منه آراءه وطريقته في تأويل نصوص القرآن .

وكما كانت لسجاح(٤) المتنبئة اتباع كثيرين يسرون وراءها في كل صغيرة وكبيرة، وكانت إذا اعترض عليها بحديث > > لا نبي بعدي < < تقول إنه لم يقل (لا نبية بعدي) فأنا نبيه.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: (أول من حفظ عنه مقالة التعطيل في الاسلام هو الجعد بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفوان، والجعد هذا كان قد أخذ عن يهودي

(١) التهذيب ، لابن عسكر ٢٩٩/٣.

(٢) نفس المصدر ٤٣٠/٧.

(٣) سورة النحل، الآية: ٨٢.

(٤) هي سجاح بنت الحارث بن سويد بن عققان، التميمية، من بني يربوع، أم صادر، متنبئة مشهورة ، كانت شاعرة أدبية، عارفة بالأخبار، رفيعة الشأن في قومها، أسلمت، وتوفيت سنة ٥٥ هـ في البصرة، انظر تاريخ الطبري ٢٣٦/٣ والاعلام ١٢٢/٣. دارالكتب العربي - بيروت.

أفكاره هذه ، وبدأ يتكلم في متشابهات القرآن ثم ذهب إلى ضرورة التأويل، لأن الآيات الواردة في الصفات الخبرية، في رأيه تثبت لله تعالى جسما يشبه المخلوق، وهذا تشبيهه صريح، ولذلك أكد الجعد وأصحابه ضرورة التأويل وأولوا آيات القرآن بالفعل رغبة في تنزيه الله سبحانه، ولكنهم انتهوا إلى التعطيل(١)

وكذلك كان للنصارى دور فعال في التأثير على بعض المسلمين، من خلال مناقشاتهم لهم وأخذهم عنهم، حتى غدا كثير من المسلمين، يتبنون آراءهم الضالة ويتأولون نصوص الشريعة الغراء من أجل أن توافق بعض المقولات التي أخذوها عنهم مستحسنين لها، كما احتجوا يقول الأخطل(٢):

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

على أن الكلام هو قائم بالنفس من معنى، وما يتلفظ به اللسان فهو محض عبارة عن ذلك الكلام النفسي، وعليه فإنهم أولوا قوله تعالى: ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ (٣) وقوله: ﴿ فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ (٤) أي يسمع ما هو عبارة عن كلامه، وقالوا بأن تلفظ اللسان سمي كلاما مجازا لما أنه عبارة عن الكلام النفسي، وتبعوا بذلك النصارى الذين هم أضل الناس في باب الكلام الالهي.

(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ١/٢٢٠.

(٢) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو من بني تغلب، أبو مالك، شاعر مبدع، ولد سنة ١٩هـ وتوفي سنة ٩٠هـ،

انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١/٥١٥ والاعلام ١٥/٣١٨.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٤.

(٤) سورة التوبة، الآية: ٦.

رابعاً: تقديم العقل على النقل:-

ومن الأسباب التي جعلت الفرق والمذاهب تتأول النصوص الشرعية، أيضاً هو تقديمهم العقل على النقل فيما ظنوه - أعني المنقول - معارضا للعقل، ومع أن التعارض الحقيقي بين العقل الصريح والنقل الصحيح لا يمكن أن يقع لأن كلا منهما منحة إلهية لمعرفة الحق من الباطل والخير من الشر، إلا أنهم لما جعلوا عقولهم القاصرة الغير صريحة حكماً على النصوص الشرعية الصحيحة فإنهم؛ ردوا تلك النصوص بحجة مخالفتها لعقولهم، وخير من فلسف هذه الفكرة وساقها بطريقة منظمة هو الرازي في تقديمه إذ يقول: "اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

عقل راسخ
الشرعي

١- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

٢- وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

٣- وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.

٤- 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 - صلى الله عليه وسلم - وظهور المعجزات على يد محمد - صلى الله عليه وسلم -، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهماً، غير مقبول القول ولو كان كذلك يخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وإنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية، إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل، اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم تجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون

الكلى المرجوع إليه في جميع المتشابهات (١).

فهذا القانون الكلى الذى زعمه الشيخ الرازى إنما هو ثوب خاطه على مقياس بدن مذهبه العقدى، وهو كأصول الفقه عند الأحناف وضع لقيد المذهب وتصحيحه، إذ لم يوضع من قبل ثم عرضت المسائل عليه، وهكذا يفعل سائر الفرق المنحرفة إزاء عقائدهم، يقول الإمام ابن تيمية عن قاعدة الشيخ الرازى تلك: "ومثل هذا القانون الذى وضعه هؤلاء، يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله فيجعلون الأصل الذى يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا فما وافق قانونهم قبلوه وما خالفه لم يتبعوه" (٢).

حقا إن الخطورة كل الخطورة تكمن فى هذا القانون إذ به ردت صفات الله الخبرية، وكان يلزمهم على أثرها رد العقلية منها أيضا، ولكنهم لم يطردوا هذه القاعدة لأنها تؤدي إلى القول بالإلحاد، كما طرد الباطنية القاعدة فوصلوا إلى أنه سبحانه ليس بليس ولا بأيس أى لا معدوم ولا موجود، ومن لوازم مذهبهم الفاسد جراء هذه القاعدة الهدامة ما ذكره أحد أفاضل العلماء المعاصرين عن موقف هؤلاء الذين يقدمون العقل على النقل لمجرد أن نصوص الشريعة لم توافق عقولهم الملطخة بالهوى فيقول:

"لو وقف أحدهم بين يدي الله تعالى وعلم يقينا أن الذى يخاطبه هو الله تعالى غير أنه لا يراه، ولم يكن ثبت عند هذا الرجل بدليل عقلى جواز رؤية الله عزوجل فى الآخرة، فقال له الله تعالى: إن المؤمنين سيروننى بأعينهم فى الآخرة، لكن عندهم على الرجل أن لا يجزم بذلك مهما تكرر أخبار الله تعالى بالرؤية وبعدم امتناعها، بل عليه أن يطالب الله عزوجل بدليل عقلى على الجواز، فلو لم يسمعه الله تعالى دليلا ورجع فلقى رجلا آخر

(١) أساس التقديس . للرازى، تحقيق د/ حجازى السقا. ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) انظر مواقف صريح المعقول لصحيح المنقول. ٣/١، المكتبة السلفية - لاهور باكستان، ١٩٧٦م..

فأخبره، فذكر له الرجل قياساً من مقاييسهم التي تدل على الجواز، فنظر فلم يتهياً - له قدح فيه لصدق حينئذ، وكذلك لو لم يذكر صاحبه قياساً ولكن أراه عبارة لابن سينا تصرح بعدم الامتناع.. وهذه من نتائج استكراه العقل على أن يخوض فيما لم يحط به علماً، ثم إذا سكن إلى شيء والتزمه كان عليه أن يخوض فيما لم يحط به علماً، ثم إذا سكن إلى شيء والتزمه كان عليه أن يهدم كل ما خالفه، بل هذه عقوبة الخروج عن الطريق المستقيم، واتباع غير سبيل المؤمنين، والرغبة عن طريق السلف الصالحين (١).

ومن هنا فإنهم عطلوا نصوص كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة وحملوها على غير معناها المراد بحجة معارضتها للعقل، وإن كان عند غيرهم لا تعارض بينها وبين العقل، ولذلك يقول ابن تيمية: (وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانوناً كلياً فيما يستدل به من كتب الله وكلام أنبيائه، وما لا يستدل به، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبؤا بها وظن هؤلاء أن العقل يعارضها. (٢)

والحق أنه إذا ورد نقل صحيح فإنه لا يتعارض مع العقل الصريح، فيشترط في النقل الصحة كما يشترط في العقل الصراحة، وأما أن يرد كل من لم يستسغ عقله شيئاً بحجة عدم قبول العقل له فهذه مجازفة قد ركبها بعضهم جهلاً وبعضهم تقليداً، ولذلك نفوا الصفات الخبرية الذاتية والفعلية كاليد والعين والوجه والأصابع والساق والقدم، والرضى والغضب والضحك والابتیان والنزول والاستواء، بحجة أن العقل لا يتصور وجودها إلا لما هو جسم والله ليس بجسم، فأولوا هذه الصفات إلى معانٍ آخر غير مرادة كالنعمة والقدرة والذات وغيرها، هذا مع أنهم أثبتوا بعض الصفات مثل الإرادة والسمع والبصر والقدرة والكلام والحياة والعلم وغيرها، وعلى قاعدتهم يلزم نفيها لأنه في الشاهد نرى أن

(١) انظر القائد إلى تصحيح العقائد لعبدالرحمن المعلمي تحقيق الشيخ الألباني . ص ١٧٢.

(٢) موافقة العقل للنقل، طبع المنهاج ٣/١.

كل حي فهو جسم وكل متكلم جسم وكل قادر جسم وكل ذي إرادة جسم وكل ذي سمع وبصر جسم ، وجوابهم عن هذا أن حياته لا كحياة المخلوقين ولا علمه كعلمهم ولا قدرته كقدرتهم وهلم جرا، لا يشبهنا في شئ من هذه الأشياء، فنقول هلا قلت هذا في تلك الصفات التي عطلتموها بتأويلكم لها، ثم إن القاعدة الكلية تلك صحيحة فيما لو تعارض نص صحيح مع عقل صريح وهو محال، ولكنه لو وقع لجرينا على تلك القاعدة ولكنهم أجروا القاعدة على غير هذا النوع من التعارض، فإننا نعني بالنقل الصحيح ما ثبتت صحته على قواعد المحدثين، ونعني بالعقل الصريح ما لم يثبت وقوع شئ مستحيل الوقوع في نفسه، كمخالفة الضروريات الحسية، من الشعور بالجوع والعطش والخوف والأمن والرضى والمحبة والكراهة ، من هذه المدارك الوجدانية التي لا يقع فيها الخطأ لقيامها بالنفس مباشرة دون الحاجة إلى إثباتها بدليل عقلي منفصل، ومخالفة البدهيات العقلية التي لا تحتاج إلى برهان مثل كون الجزء أصغر من الكل ، أو كون الشئ لا موجود ولا معدوم ، أو كون تواجد الشئين دون أن يكون أحدهما في جهة الآخر أو كون الابن متقدم الوجود على أبيه، فمثل هذه الأشياء تمثل القواعد والقوانين الأساسية العقلية التي يدركها كل إنسان، ومهما فقدت عند أحد كان التكليف مرفوعا عنه في الشرع لأنه غير عاقل، فالعقل عند إطلاقه نعني به المعنى التي إن وجدت في الإنسان كان بها مدركا لمثل تلك الأشياء، والتي تفصل بين اللبيب الواعي والمجنون فاقد الوعي، ولولا هذا المعنى ما بعث الله الرسل ولا أقام الشرائع، فبه يدرك الإنسان خالقه بصفاته الكمالية، ومن هنا تصح تلك القاعدة الكلية لو أتانا نص يقول: إن الإنسان عند رؤيته للقمر فإنه لا يرى القمر، فلو صح هذا الخبر لوجب تأويله لأنه متناقض الظاهر، إذ كيف لا يرى القمر حين هو يراه، ويقال هنا أن جريانه على الظاهر خلاف العقل، لأنه طعن فيما هو من الحسيات وكيف يطعن فيه وبه إثبات الصانع.

وكذلك لو ورد نص يقول: إن الله قادر أن يدخل الجمل العظيم في سم الخياط الدقيق، دون تصغير الجمل ولا توسيع سم المخيط، فهذا يجب تأويل النص لأنه خلاف

بدهي العقل إذ سم المخيط يساوى حجم جزء صغير من الجمل فدخول الجمل بحجمه العظيم في سم المخيط، يكون بمثابة قولنا إن جزء الشئ أكبر من الشئ حين ذلك الجزء جزء منه، وهو باطل محال، فيجب تأويل النص ليوافق العقل لأنه قدح فيه ، وهكذا دو اليك، ولكننا وبحمد الله لا نجد في النصوص الصحيحة هذا التعارض مع العقل الصريح بهذا النحو والاحتجاج بأن بعض تلك الصفات توجب كون الله ذو جوارح وأبعاض لأن العقل إذا أثبتها لزم ذلك إثبات الجوارح فهذا ليس من هذا الباب لأننا نقول هذا قياس للغائب على الشاهد، وهو مردود، فمادام هناك شئ غائب ليس من جنس الأشياء فيجب اعتقاد ثبوت صفاته الواردة له على ما يليق به دون محاولة قياسه على الشاهد، لأنه سبحانه ثبت أنه ليس كمثل شئ، فمادام الأمر كذلك فثبت له صفاته التي ظاهرها التشبيه باقرار معانيها دون كيفيتها، فقولك إذا يده كيد أحدنا بشبيهه، والواجب القول بأن اليد المنسوبة إليه صفة قائمة بذاته تعالى من شأنها أن يفعل الله بها أشياء ، مثل أنه خلق آدم بيده وكتب الألواح بيده، فخص بهذه الصفة خلق بعض المخلوقات.

وكذلك القدم صفة قائمة بالله من شأنها أن يباشر الله بها بعض الأشياء كأن يضعها في النار لتشبع، كما جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم: >> لا يزال يلقي فيها - يعني النار - وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: قط قط بعزتك وكرمك << (١) .
وكذلك الصفات الفعلية معانيها بحسب تعريفها بالرسم أيضا فمثلا يقال عن صفة الرحمة، إنها صفة قائمة بذات الله تعالى يفيض بها الله سبحانه النعم على العباد، ويرفع عنهم النقم بها في كل حين.

(١) رواه البخارى، كتاب التوحيد ٤٣٤/١٣، والدرا قطني في الصفات ص ١١ - ١٧. تحقيق د/ على بن

محمد بن ناصر الفقيهى، ط ١، ١٩٨٣م.

ولا يجوز أن تنفى بحجة أنها تستلزم اللين والرقّة، لأن هذه الحجة لو كانت مستقيمة لأمكن نفي الإرادة بمثلها فيقال: الإرادة ميل المرید إلى ما يرجو به حصول منفعة أو دفع مضرة وهذا يستلزم الحاجة، والله تعالى منزّه عن ذلك، وبالجملة فهذه الصفات الخبرية التي قالوا أن العقل يوجب تشبيهها بالمخلوق الكلام فيها يعود كمثّل الكلام في التي أثبتوها من الصفات، فهذه هذه دون فرق.

وهنا يجب أن يتنبه لأمر مهم طالما وقع الخلط فيه فجر ذلك من لم يتنبه له إلى التأويل والتخليط، وهو أن القوانين العقلية ليست كلها سواء، بل هي على ضربين. (١): الضرب الأول: هي تلك الاستفادة من البيئة، بالتأمل في الموجودات، بالنظر الصحيح والحواس السليمة، ثم إنها يمكن تصور عكسها وخلافها في الذهن، وبالتالي يحصل تعقلها.

ومثاله: أننا استفدنا من البيئة أن كل إنسان حي ناطق فلا بد أنه له رأس، ومن يقول خلاف هذا، من وجود إنسان ناطق حي بلا رأس فهو منحرف لا عقل له، ويحمل كلامه على الكذب الصريح.

ولكننا يمكن أن نتصور في أذهاننا صورة إنسان حي يتكلم وبلا رأس، فهذا التصور غير ممتع، وكذلك تعقله، ولذلك فإننا لا نستبعد أن يكون ذلك واقعا في عالم آخر ليس بعالمنا، إذ هذا القانون صالح لعالمنا وبيئتنا فقط، ففقيضه مستحيل التحقق في هذا العالم، وعرفنا ذلك بجريان العادة والاستقراء لا يخالف فيه أحد من العقلاء ومن دونهم.

الضرب الثاني: هي تلك الاستفادة بالبدية والضرورة بلا تأمل وإعمال فكر، بل يمكننا القول أنها هبة إلهية لنا أو فطرة جبلنا عليها، هي قوانين ثابتة لا يمكننا تصور ضدها وعكسها، ولا تعقلها أبدا وهي تطبق في هذا العالم وغيره من العوالم.

(١) انظر: أدب الدنيا والدين، للإمام أبي الحسن الماوردي، ص ٢١-٢٢، منشورات دار ومكتبة الهلال - بيروت، تحقيق مصطفى السقا، ط ١٩٨٥م.

ومثاله: أن اجتماع الضدين محال ورفعهما أيضا محال في نفس والوقت، فلا نستطيع تصور ولا تعقل أن الشيء موجود وغير موجود في آن واحد في مكان واحد، ولا أن الشيء متصل بشئ وغير متصل به في آن معا، ولا أنه لا متصل به ولا منفصل عنه في آن واحد.

ولذلك نرى الرازي وأتباعه من الاشاعرة والماتريدية إلا من رحم الله يخلطون بين هذين الضربين من العقل خطأ عجيبا، فالقاعدة الكلية السابقة للتعارض العقل والنقل التي قالوا بها لا يطبقونها كمال التطبيق، وفي مكانها المناسب بل يجرونها على الضرب الأول من القوانين العقلية، ولا يسحبونها على الضرب الثاني منها وهو محلها، فها هم يقولون إن الله ليس في جهة عنا، فلا هو فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولا متصل بالعالم ولا منفصل عنه، وذلك لأنهم وجدوا في كل متحاذيين من المخلوقين أنهما أجسام فقالوا ما كان في جهة عنا فهو جسم ولا بد، ثم نفوا كون الخالق في جهة عن خلقه حتى لا يلزمه الجسمية والتركيب، يقول الشيخ الرازي عند كلامه على امتناع أن يكون الله في مكان وفي جهة، قال: ويدل عليه وجوه:

الأول: أن كل ما كان مختصا بالمكان، فإن كان بحيث يتميز فيه جانب عن جانب فهو مركب وقد أبطلناه. وإن لم يكن كذلك كان كالجوهر الفرد والنقطة التي لا تقبل القسمة، وقد أطبق العقلاء على تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة.

الثاني: أنه لو كان في الحيز لكان إما أن يكون متناها من كل الجوانب أو غير متناه من كل الجوانب، أو يكون متناها من بعض الجوانب دون البعض، والأول باطل، وإلا لكان اختصاصه بذلك المقدار المتناهي من كل الجوانب دون الزائد والناقص محتاجا إلى مخصص وذلك يوجب الحدوث، والثاني باطل لأن كل بعد فإنه يقبل الزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناه، ولأنه على هذا التقدير يكون مركبا، لأن البعد الممتد إلى غير النهاية يفرض فيه نقطة كبيرة، ولأنه على هذا التقدير تكون المحدثات مختلطة بذاته والثالث باطل لأن القول بالبعد الذي لا نهاية له محال بالدليل الذي ذكرناه سواء كان من

كل الجوانب أو من بعضها، ولأن الجانب المتناهي غير ماهو غير متناه فيلزم وقوع التركيب.

والوجه الثالث: أن العالم كرة فلو حصل فوق أحد الجوانب لصار أسفل بالنسبة إلى أقوام آخرين، ولو أحاط بجميع الجوانب صار معنى هذا الكلام أن إله العالم فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض وذلك لا يقوله مسلم (١) ولكنه لما رأى أن هذا الكلام العقلي - تعارضه النصوص الدينية الصحيحة التي تثبت لله جهة فوق مثل: قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (٢) وقوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ (٣) ومثل قوله: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾ (٤) ومثل قوله: ﴿أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا﴾ (٥) وقوله: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ (٦) وقوله: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ (٧) وقوله: تعالى: ﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾ (٨) وغيرها كثير جدا التفت إليها وقال: وأما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب الكلي عنها أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، والجمع بين تصديقهما محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين، والجمع بين تكذيبهما محال، وإلا لزم الخلو عن النقيضين والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال، لأن النقل فرع على العقل فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع

(١) أصول الدين، للرازي ص ٤٧-٤٨. الناشر دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.

(٢) سورة طه، الآية: ١.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٨.

(٤) سورة الملك، الآية: ١٦.

(٥) سورة الملك، الآية: ١٧.

(٦) سورة النحل، الآية: ٥٠.

(٧) سورة المعارج، الآية: ٤.

(٨) سورة آل عمران، الآية: ٥٥.

يوجب القدرح في الأصل والفرع معا وهو باطل، فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إما على التأويل وإما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الحق.

ومن هذا الكلام يتضح أنهم معاصر المؤولين ، قاسوا الله على الإنسان حينما قالوا إن وجود الله في جهة يلزمه أن يكون جسما، وإلا فلم لم يثبتوا له الجهة كظواهر النصوص مع القول أن ذلك لا يقتضي أن يكون جسما لأنه ليس كالمخلوقين، ولو فعلوا هذا لكان أولى لأنه خلاف التصور والتعقل المكتسب من الشاهد، وليس خلاف التعقل المحض أي الضرب الثاني من القوانين العقلية، ومع ذلك فإنهم يطعنون في صريح العقل ويقبلونه عند ما يقولون لا هو داخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه ، وعند ما يقال لهم إن هذا خلاف العقل لا يرون في ذلك طعنا فيه وفي دليل اثبات الصانع، لأن الخالق ليس كالمخلوق فيجوز له أن يكون لا متصل بالعالم ولا منفصل عنه ، ونحن لو أمعنا النظر لما داخلنا شك أنهم قد حادوا عن الحق جدا إذ اثبات الجهة دون أن يكون جسما يقبله العقل ، بدرجة أكثر بكثير من اثبات موجود لا متصل بالعالم ولا منفصل عنه.

فلو قالوا إنه قد علمنا عقلا أن كل شيء في جهة منا فهو في مكان، وكل ما كان في مكان فهو جسم ، ولذا لا نطلق على الله أنه في جهة حتى لا يلزم منه الجسمية، فمن يجز ذلك يكون قد ضرب العقل الذي به اثبتنا وجود الله ، حتى ولو قال إنه لا يلزم الجسمية في كونه في جهة، قلنا لهم ليس الأمر كذلك إذ أن قانون كل جسم كان في جهة فهو في مكان وكل ما كان في مكان فهو جسم قانون مستفاد من البيئـة المشاهدة ، وبالتالي يمكن تخلفه في عالم الغيب، فيكون الله في جهة وليس بجسم، وإنما قلنا في جهة لأن كون الشيء في جهة من شيء قانون بدهي من الضرب الثاني، وهو الأقوى والصالح لكل العوالم وهو من خصوصيات العقل إذ لا يمكن تعقل ولا تصور وجود شيئين أحدهما ليس في

جهة الآخر ، لكن يمكن تعقل وجود شيئين أحدهما في جهة الآخر وليس بجسم ، فهذا لا يمكن للعقل انكاره، وأما حينما تقولون بأن الله لا متصل بالعالم ولا منفصل عنه ولا داخله ولا خارجه، فهذا هو محض جحود العقل وإهداره، وقد أثبتتم به وجود الله قبل ذلك فكيف طعنتم في أخص قوانينه.

والعقل لا يلزم من يثبت الجهة القول بأن الخالق قد دخل في المخلوق، لأن الجهة أمر نسبي اعتباري فما أن يوجد شيء مع شيء فلا محالة أن يكون في جهة منه وقبل وجود أحدهما كان الآخر موجودا لا في جهة إذ لا مقتضي إليها، وبعد وجود الآخر كان في جهة منه، فإن أنت وصفت أحدهما بعد وجودهما أنه ليس في جهة الآخر فقد حكمت عليه بالعدم إن كنت تفهم معنى الجهة، ثم إنه حينما نقول إن أحدهما في جهة الآخر فليس معنى في هنا الظرفية على حقيقتها إنما هي تشبيه فكأننا شبهنا الجهة بالوعاء وإلا فهو ليس بوعاء حقيقي، فالجهة - كما قلت - أمر نسبي اعتباري لا يقال إنها مخلوقة أم غير مخلوقة إذ لا وجود لها من نفسها مثل علاقة التضاييف ليس لها وجود عيني في الخارج حتى تكون ظرفا للمظروف وحاويا للمحوي.

هذا وليس معنى أن كونه تعالى متصفا بصفة بطريقة تخالف صفات المخلوقين وأن أحكامه لا تجري عليهم ولا أحكامه تجري عليه سبحانه أن ذلك يعني أننا نرد قياس الغائب على الشاهد، لا ، وإنما نقول بأن القياس لا يطرد في جميع الأمور وإن كنا نشبهه بشروط كما ذكر الإمام الشهرستاني، أن قياس الغائب على الشاهد يكون بأمر أربعة هي:

أولا: العلة: حيث إذا ثبت كون حكم ما معلول بعلة من الشاهد، وقد قامت الدلالة على ذلك، فقد لزم منه ارتباط العلة بالمعلول شاهدا أو غائبا حتى يتلزاما، وإلا فهو خلف عقلي واضح، ومثال هذا، لو حكمنا بكون العالم عالما في الشاهد بعلة العلم ، يلزم منه في الغائب أنه إن كان عالما فذلك لعلة العلم فيه، وكذلك يقال في القدرة والإرادة وما أشبه ذلك.

ثانيا: الشرط: وذلك أنه إذا تبين أن كون اثبات حكم ما للشاهد مشروط بشرط وجب في الغائب إذا اثبتنا له حكما مشروط بشرط أنه لا بد من ذلك الشرط، ومثاله: حكمنا بالقدرة

(١) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم المعززي بالشهرستاني شيخ أهل الكلام والحكمة وصاحب التصانيف ولد سنة ٤٧٩ هـ وتوفي سنة ٥٤٨ هـ السير ٢٠/٢٨٧ والشتران ٤/١٤٩ ولهجات الصائفة ٦/١٢٨١ .

للساهد مشروط بكونه حيا، فكذلك في الغائب إن قلنا إنه قادر وجب اثبات ذلك الشرط له وهو كونه حيا لتصح به نسبة القدرة إليه، إذ لا يمكن المشروط أن يوجد بدون شرطه، وإن وجد دل ذلك أنه ليس مشروطا به وهو ليس بموضوعنا، إذ أننا اشتطنا أنه من شرطه، وتوضيحه بأن نقول أنه لا يمكن للأكبر أن يكون أصغر من الأصغر منه حين هو الأكبر، فلو صار الأصغر أكبر من الذي كان هو الأكبر فقد فقد الأكبر صفته، وهذا خلاف الفرض إذ اشتطنا عدم ذلك حين هو الأكبر. وهذا واضح.

ثالثا: الحقيقة: وذلك إذا حكمنا أن حقيقة الساهد محققة فيه، لزم ذلك أن يكون في الغائب، وذلك مثل قولنا، حقيقة العالم من قام به العلم، هذا في الساهد، وفي الغائب، إن قلنا الإله عالم وجب كون العلم قائما به.

رابعا: الدليل: فإذا دل دليل على مدلول عقلا لم يوجد الدليل غير دال على مدلوله ساهدا، وغائبا، ومثاله: دلالة الأحداث على المحدث في الساهد تدل على أن الغائب محدث للأحداث لا محالة (١) وهكذا فلا يصرف النص من ظاهره إلا بقريئة، كأن يوجب الظاهر نقضا للذات العلية، والأصل أنه كامل لا يعتريه نقص، ولذلك قلنا في قوله تعالى: ﴿نسوا الله فسيهم﴾ (٢) أن ظاهر الآية يثبت لله صفة نقص وهو النسيان، والله لا ينسى، فوجب حمله على ما تقتضيه اللغة وهو أن الله سوف لا يجازيهم بل ينزل عقابه عليهم لأنهم في الدنيا أعرضوا عنه سبحانه وعن دينه فكانهم نسوه فعاملهم بالمثل فكأنه نسيهم.

وكذلك قوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (٣) والظاهر من النص يقتضي أن معيته لنا بذاته ولكن قام الدليل على أنه فوق عرشه، ولو كان معنا بذاته ما كان على العرش وكان داخل البيوت والأماكن الخربة والله منزه عن ذلك كله فتحمل الآية على معية العلم. والآيات تساعد على هذا، فتأويل السلف لبعض الآيات ليس لمجرد مخالفتها

(١) نهاية الأقدام، للشهرستاني، ص ١٨٦، ١٩٠، تحريد الفرد جيوم.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٦٧.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٤.

للآيات بل توفيقا بينها وبين آيات أخرى وأحاديث صحيحة أخرى، (فإن ظاهر الكلام ما يتبادر منه من المعنى وهو يختلف بحسب السياق وما يضاف إليه الكلام فإن الكلمات يختلف معناها بحسب تركيب الكلام ، والكلام مركب من كلمات وجمل يظهر معناها ويتعين بضم بعضها إلى بعض، ولهم في ذلك دليلا من الكتاب والسنة إما متصلا وإما منفصلا وليس لمجرد شبهات يزعمها الصارف براهين وقطعيات يتوصل بها إلى نفي ما اثبتته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم -) (١).

ولذلك نجد أن من يعتمد على عقله كليا، ثم لا يفرق بين ذنك الضربين من القوانين العقلية ويسوقها سوقا واحدا كثيرا ما يقع في أمور عقيدية وحلة يلزم منها أبشع الشناعات من حيث لا يحتسب ، فهذا ابن حزم الظاهري ينكر بعقله قياس الغائب على الشاهد في العقيدة كما انكر ذلك في الفقه، فهو يرى أنه لا شبه البتة بين الخالق والمخلوق من أى وجه من الوجوه وينعى على الأشاعرة الذين اثبتوا الصفات السبع بدلائل عقلية إذ هم عملوا القياس في ذلك، وهذا تشبيه في نظره، مع أن الأشاعرة ينكرون التشبيه فوقعوا فيما أنكروه، يقول ابن حزم عن الأشاعرة: (إنهم يدعون أنهم ينكرون التشبيه، ثم يركبونه أتم ركوب، فيقولون: لما لم يكن ^{القول} العقل عندنا إلا حيا عالما قادرا، وجب أن يكون البارى الفاعل للأشياء حيا عالما قادرا) (٢) ثم رد عليهم هذا الاستدلال على حياته وعلمه وقدرته تعالى وقال: (وهذا نص قياسهم على المخلوقات، وتشبيهه تعالى بهم ولا يجوز عند القائلين بالقياس أن يقاس الشئ إلا على نظيره ، وأما أن يقاس الشئ على ما يخالفه من كل وجه وعلى ما لا يشبهه في شئ البتة فهو مالا يجوز أصلا عند أحد) (٣).

وهذا القول من ابن حزم مشاغبة على النصوص، إذ القرآن الكريم مليء بتوجيه

(١) القواعد المتلى، لابن عثيمين، ص ٤٩، طبعة جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٢هـ.

(٢) الفصل ١٥٨/٢.

(٣) الفصل ١٥٨/٢.

ذوى العقول إلى النظر في المخلوقات ليروا عظمتها لتدلهم على عظمة خالقها وقدرته وحكمته، وهذا لا يتم إلا بالقياس ، فقوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت﴾ (١) فإنما يدعو الناس إلى النظر في تلك المخلوقات ليروا وجوه الإبداع فيها، فيقولوا في أنفسهم إن هذه المخلوقات بديعة الصنع، وفي الشاهد كل صانع بديع الصنعة فهو حكيم قادر، فكذلك وجب أن يكون الله سبحانه حكيمًا قادرًا لبديع مخلوقاته ومصنوعاته، فلا شئ في هذا القياس وأما أن ينكر القياس بكل أشكاله في الذات والأفعال والصفات مطلقًا دون تقييد، بحجة أن العقل المنزه يوجب ذلك ، فتلك زلة كبيرة، فقوله (وأما أن يقاس الشئ على ما يخالفه من كل وجه وعلى ما لا يشبهه في شئ البتة - ويعني الله سبحانه - فهو مالا يجوز أصلا عند أحد) هذا القول على إطلاقه يلزم منه مفاصد كثيرة، ذلك لأنه إن قيل إن الله موجود لا كوجودنا وعالم لا كعالمنا وهلم جرا، فإنه لا انكار إذن على من لا يقر بوجوده ولا بعلمه، فلا لوم على الملحد الجاحد للخالق لأنه يقول إن الوجود هو التحقق في الخارج وهذا هو الوجود المدرك المشاهد، وأنت تقول إنه ليس فقط وجودنا مخالف لوجوده بالكيف بل بالمعنى أيضا، فأنا أنكر الوجود له بهذا الاعتبار، وأنت حينما تلزمني القول بأن وجوده مع القول بأنه الوجود شئ آخر لا علاقة له بوجودنا، فلا ينفع هذا شيئا إذ الكلام حول الوجود المتحقق في الخارج، فأنت إذا كنت تقرني على هذا أنه ليس موجودا بوجود متحقق في الخارج - ولا معنى للوجود إلا هذا - فمجرد القول بأنه موجود، كلام فارغ لا معنى له، فنحن متساويان، في قولي بانكار وجوده وقولك باثبات وجوده، إذ الجهة بين قولي وقولك منفكة فأنا أقصر الوجود المتحقق في الخارج أنه ليس له هذا، وأنت تقر معي وتثبت له وجودا لا تعلم ما هو، فلا اختلاف بيننا إذ بالمفهوم الذي تعتقد فأنا أيضا أقبله منك دفعا للنزاع بيننا.

(١) سورة الغاشية، الآية: ١٤-١٩.

ثم تأتي مرة أخرى فنقول لك إذا لم يكن وجوده بالمعنى الذى نريد فلم نلزمنا بالقول به لأنه نص هو في كتابه، أو لأمر آخر؟ فإن كان لنص فهذا يمتنع إذ هو دور فكيف تحتج بقوله على شخص ينكر وجوده أصلا، وإن كان لأمر آخر فبينه لنا، ولا مفر من القول بأنه موجود بدلالة العقل إذ الموجودات تدل عليه، وفيها تكون قد تراجعت إلى قولنا وهو أنه لا يمكن دفع القياس بين الشاهد والغائب جملة، بل لا بد منه في الأصول العقلية العقيدية، لأنك حينما تقول إن الموجودات تدل على وجوده فلا بد أن هناك ثمة علاقة عقلية بينهما صح بها الانتقال منها إلى وجوده والا للزم الانقطاع بينها وبينه و من ثم استحال الوصول إليه، ومثل هذا يقال في علمه وقدرته وغير ذلك من صفاته.

وهكذا نجد أن إعمال العقل الصريح في النقل الصحيح يوصل إلى اليقين ولا يحصل تعارض بينهما أبدا، وأن منشئ القول بالتعارض دائما وراءه عدم التأكد من صراحة العقل، وادخال ما ليس بصريح العقل في صريح العقل وإخراج ما هو صريح العقل من صريح العقل، وفي هذا يكمن الخلط والتلبيس ورد النصوص الصحيحة والقول بالتأويل لرد النصوص.

خامسا: تعريب الكتب الفلسفية:

ولما قامت حركة الترجمة فى الديار الإسلامية، ونشطت فى عهد خلافة المأمون بن هارون الرشيد العباسى، واطلع فريق من العلماء على تراثهم العقدى والفكرى، وقد كان أولئك اليونان وغيرهم من أضل الناس فى باب العقيدة حيث كانوا يقررونها وفق تصوراتهم الخاصة، تأثر هؤلاء العلماء المسلمين بهم كثيرا، فأخذوا بعد ذلك يؤولون النصوص الدينية وفق مناهج أولئك الأقوام يقول د/ نشار: أما فى القرن الثامن الميلادى فقد كان من مترجمى وشراح كتب ارسطو: مارا ويوشع بخت ودنجا، ثم طيماوس الأول الجاثليق، أما جنديسابور فقد ازدهرت فيها مدرسة علمية كانت مجمعا لعلوم تلك المنطقة، من يونانية وسريانية وفارسية، ثم اختلطت بالعلم الآتى من الهند، وكان فيها بيمارستان

كبير، ثم انتقل رئيسه جورجيس بن بختيشوع إلى بغداد، وبقيت أسرته لمدة ثلاثة قرون تخظى برعاية الخلفاء العباسيين، ومن مدرسة جنديسابور أتى يوحنا بن ماسوية في أول القرن الثالث حيث جعله المأمون في سنة ٢١٥هـ رئيساً لبيت الحكمة الذي أنشأه المأمون للترجمة، ثم تولاها بعد يوحنا بن ماسوية، حنين بن إسحاق عام ٣١١هـ وقد نقل حنين بن إسحاق وابنه إسحاق كتب العلم والفلسفة في حركة من أكبر الحركات العلمية على مدى القرون، وبجانب حنين ومدرسته، كان هناك مترجم صابئ كبير هو ثابت بن قرة الحراني وقسطابن لوقا النصراني البعلبكي، وعدد آخر كبير من المترجمين.

هذا هو الطريق المباشر لاتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية، وقد تلقى هذه الفلسفة أبو أيوب يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي المتوفى سنة ٢٥٧هـ ثم تلاه تلامذته أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن كرنيب، وأحمد بن الطيب السرخسي، وأبو زيد أحمد البلخي، والعامري... ومن الخطأ الشديد القول بأن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام، وإنما هم تلاميذ أمناء للفلسفة اليونانية(١).

فهكذا بدأ المترجمون في نقل الكتب الفلسفية وخاصة اليونانية منها من لغاتها الأصلية إلى اللغة العربية، اللغة الرسمية للعلم وللدولة الإسلامية ككل، ومن ثم بدأ المتكلمون المسلمون الذين كانوا في الأصل مشغولين بالرد على الفرق الزائغة كاليهودية والنصرانية والمجوسية وغيرها بمنطق القرآن والسنة في إقامة الحجة والبرهان، بدأوا يقرأون هذه الكتب الفلسفية بغية العثور على مطاعن في الإسلام ليتولوا الرد عليها ودحضها حتى لا يقف عليها من لا يعرف عقيدته جيدا من المسلمين ويتأثر بها، دون أن يجد ما يزيحها، وبدأوا في تسجيل ملاحظاتهم حول تلك الكتب المعربة، فوقفوا بذلك على لون من التفكير لم يطرق أذهانهم من قبل، وعلى أمور من المسائل لم يدر في خلدكم قبلها، وخاصة أن أكثرها كانت مقررة لتوافق منطقهم الأرسطي، فلم ينج من هؤلاء

(١) نشأة التفكير الفلسفي. ١٧/١، د. على سامي النشار، دار المعارف الطبعة ٨ مصر.

المتكلمين من التأثير بموضوعات تلك الكتب الفلسفية إلا النفر القليل، وأما الأكثرون فقد انزلقوا في مهاوى الانحراف، يقول ابن تيمية: "ثم إنه لما عربت الكتب اليونانية في حدود المائة الثانية وقبل ذلك وبعد ذلك وأخذها أهل الكلام وتصرفوا فيها من أنواع الباطل في الأمور الإلهية ما ضل به كثير منهم وصار الناس فيها أشتاتاً، قوم يقبلونها وقوم يجلون ما فيها، وقوم يعرضونها على أصولهم وقواعدهم فيقبلون ما وافق ذلك دون ما خالفه، وقوم يعرضونها على ما جاء به الرسل من الكتاب والحكمة، فحصل بسبب تعريبها أنواع من الفساد والاضطراب مضموماً إلى ما حصل من التعقيد والتفريط في معرفة ما جاء به الرسل من الكتب والحكمة (١).

ونجد كذلك لدى الشهرستاني ما يعتبر تفصيلاً لما أجمله كلام ابن تيمية السابق، حيث ذكر جملة من المتكلمين وانفراد كل منهم برأى جراً تأثره بتلك الفلسفات، فقد ذكر عند الكلام على المعتزلة في مقولة واصل بن عطاء وأصحابه أن من أثبت صفة قديمة مع الذات فقد قال بوجود الهين قديمين، حيث حكم الشهرستاني على هذه المقولة بأنها في البداية لم تكن ناضجة، وإنما شرعت أصحابها فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة (٢). وقال عن النظام: "قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة" (٣).

وقال عن الخابطية والحدثية: "الخابطية أصحاب أحمد بن خابط، وكذلك الحدثية أصحاب الفضل الحدثي، كانا من أصحاب النظام وطالعا كتب الفلاسفة أيضاً وضما إلى مذهب النظام ثلاث بدع:-

(١) مقدمة شرح أصول الاعتقاد للألكائي. للمحقق. ص ٤٣ نقلاً عن ابن تيمية في كتابه بيان تلبيس الجهمية. ١ / ٣٢٤.

(٢) الملل والنحل. ١ / ٤٦.

(٣) نفس المصدر. ١ / ٥٣.

سادسا: التعصب المذهبي:

ولعل من أكبر العوامل التي أدت وتؤدي إلى تأويل النصوص الشرعية في الصفات هو التعصب للرجال وآرائهم واتخاذهم قدوة في كل شيء لا يخطئون ولا يصدر منهم إلا الحق، مع الاعراض عن النصوص الدينية وفهمها وفق نظر أولئك القدوة ومحاولة لي أعناق النصوص بحيث توافق مقولاتهم ورد ما عارضها، وهذه صفة يتحلى بها الكفار كما حكى القرآن عنهم : ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون﴾ (١) وقوله: ﴿بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون﴾ (٢) وقد جاء عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال (إياكم والاستئنان بالرجال، فإن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة، ثم ينقلب لعلم الله فيه، فيعمل بعمل أهل النار، فيموت وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار فينقلب لعلم الله فيه فيعمل بعمل أهل الجنة، فيموت وهو من أهل الجنة، فإن كنتم لا بد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء).

قال الإمام الشاطبي (٣) - رحمه الله - : (وقول علي - رضي الله عنه - : (فإن كنتم لا بد فاعلين فبالأموات) نكتة في الموضع ، يعني الصحابة ومن جرى مجراهم ممن يؤخذ بقوله ويعتمد على فتواه، وأما غيرهم ممن لم يحل ذلك المحل فلا). (٤)
وقال ابن القيم بعد أن ذكر الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم: (ثم خلف من بعدهم خلوف فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون، وتقطعوا أمرهم بينهم زبرا، وكل إلى ربهم راجعون، جعلوا التعصب للمذاهب ديانتهم التي بها يدينون، ورؤوس

(١) سورة الزخرف، الآية: ٢٣.

(٢) سورة الشعراء، الآية: ٧٤.

(٣) هو الإمام ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، أصولي، حافظ، توفي سنة ٧٦٠هـ. انظر الاعلام ١/٧١.

(٤) الاعتصام ، للشاطبي ٣/٢٦-٢٧. مركز البحث العلمي، كلية الشريعة ، مكة.

أموالهم التي بها يتجرون ، وآخرون منهم قنعوا بمحض التقليد وقالوا: (إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون) والفريقان بمعزل عما ينبغي اتباعه من الصواب، ولسان الحق يتلو عليهم: (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب) قال الشافعي: أجمع المسلمون على أن من استبانته له سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم ؛ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس.

وقال أبو عمر (١) (ابن عبد البر) أجمع الناس على أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم. وأن العلم معرفة الحق بدليله (٢).

وقال العلامة صديق حسن خان: (٣) "وقد ذم الله تبارك وتعالى التقليد في غير موضع من كتابه فقال: " اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله" (٤)، عن حذيفة أنه قيل له في الآية: أكان يعبدونهم؟ فقال: لا، ولكن كانوا يحلون لهم الحرام فيحلونه ويحرمون عليهم الحلال فيحرمونه، فصاروا بذلك أربابا، وعن عدي بن حاتم أنه قال للرسول - صلى الله عليه وسلم - : إنا لسنا نعبدهم، فقال: " أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتستحلونه؟ قلت: نعم، قال: " فتلك عبادتهم" (٥) (٦).

(١) هو الإمام يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، النمري، القرطبي، المالكي، أبو عمر، من كبار حفاظ الحديث، ولد سنة ٣٦٨هـ بقرطبة، وتوفي سنة ٤٦٣هـ بشاطبة.
انظر: وفيات الأعيان ٣٤٨/٢، والاعلام ٣١٦/٩.

(٢) أعلام الموقعين. للإمام ابن القيم. ٧/١ تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد.

(٣) هو الإمام محمد صديق خان بن حسن بن علي الحسيني البخاري القنوجي، أبو الطيب، ولد سنة ١٢٤٨هـ في قنوج وتوفي سنة ١٣٠٧هـ، انظر إيضاح المكنون ١٠/١ والاعلام ٣٦/٧.

(٤) سورة التوبة، الآية ٣١.

(٥) سنن الترمذي رقم ٣٠٩٠.

(٦) الدين الخالص، صديق حسن خان ٤/ ١٦٩ - ١٧٠ ط لاهور باكستان.

وعلى هذا فإن ما يذهب إليه بعض الغيورين على الدين إلى أنه إذا صادف شيء الطالب على خلاف ما عليه شيوخ العلم الكبار، فليعلم الطالب أن ذلك خطأ، وما عليه حينها إلا ويشمر عن ساعد الجد لبيان ذلك الخطأ، ولا يستسلم إن لم يتيسر له بيان خطأ المخالف.

فإذا كانت هذه قاعدة يرجى السير عليها في مثل تلك الحالة فكيف إذا يعرف الحق من الباطل، ولعل المخالف يكون على صواب في تلك المسألة، ورأيه ظاهر على آراء غيره، أفيجوز رد الصواب لمجرد خروجه من رأس مخالف، وقبول الخطأ لمجرد صدوره عن عقل موافق، وقد قال تعالى: ﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم، الذين لا يعقلون﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلاً﴾ (٢).

قال الشنقيطي: وقد احتج العلماء بهذه الآيات، في إبطال التقليد، ولم يمنعهم كفر أولئك من الاحتجاج بها، لأن التشبيه لم يقع من جهة كفر أحدهما وإيمان الآخر، وإنما وقع التشبيه، بين التقليدين بغير حجة للمقلد، كما لو قلد رجل فكفر، وقلد آخر فأذنب، وقلد آخر في مسألة دنياه فأخطأ وجهها كان كل واحد ملوما على التقليد بغير حجة، لأن كل ذلك، تقليد يشبه بعضه بعضا، وإن اختلفت الآثام فيه (٣).

فمن يحتج للتقليد بانه قد قلد معلمه وهو عالم كبير وهو لا يقول إلا بحجة خفيت ^{عليه} على، يقال له: إذا جاز تقليد معلمك لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عليك، فتقليد معلم معلمك أولى لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت على معلمك، كما لم يقل معلمك إلا بحجة خفيت عليك، فإن قال: نعم، ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه، وكذلك من هو أعلم حتى ينتهي الأمر

(١) سورة الأنفال، الآية ٢٢.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٦٧.

(٣) الاقليد للأسماء والصفات والاجتهاد والتقليد. محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق شريف بن هزاع ص

٩٨ الناشر مكتبة ابن تيمية - القاهرة.

إلى أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإن أبى ذلك نقض قوله، وقيل له: كيف تجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما؟ ولا تجوز تقليد من هو أكبر وأكثر علما، وهذا تناقض. فإن قال: لأن معلمى وإن كان أصغر فقد جمع علم من هو فوقه إلى علمه، فهو أبصر بما أخذ وأعلم بما ترك، قيل له: كذلك من تعلم من معلمك، فقد جمع علم معلمك وعلم من فوقه إلى علمه، فيلزمك تقليده وترك تقليد معلمك، وكذلك أنت أولى أن تقلد نفسك من معلمك، لأنك جمعت علم معلمك وعلم من هو فوقه إلى علمك، فإن قلد قوله جعل الأصغر ومن من صغار العلماء أولى بالتقليد من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكذلك الصحاب عنده يلزمه تقليد التابع والتابع من دونه فى قياس قوله، والأعلى للأدنى أبدا، وكفى بقول يؤول إلى هذا تناقضا وفسادا(١).

سابعا: رد الأحاد من الأخبار:ـ

ثم إن بعض المذاهب ترد حديث الأحاد، إذا كان يفيد تحديد المراد من آية فيها صفة لله عزوجل، فيؤولون النصوص القطعية الثبوت من القرآن والأحاديث المتواترة إن وجدوا إلى ذلك تمسكا من لغة أو احتمال وجهين، ولا يعولون لحديث الأحاد بحجة أنها لا تفيد العلم أو اليقين ويقبلونه فى الفرعيات والعبادات العملية ثم لا يقبلونه فى العقائد كما هو صنيع الأشاعرة، عند البغدادى والجوينى والغزالي والآمدى، والرازى، فيقول هذا الأخير معبرا عن موقفه وموقف الأشاعرة من أحاديث الأحاد: "أما التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله تعالى فغير جائز، لأن أخبار الأحاد مظنونة، ولم يجز التمسك بالمظنون فى معرفة صفات الله وأسمائه، وإنما قلنا إنها مظنونة، وذلك لأننا أجمعنا على أن الرواة غير معصومين .. فثبت أن خبر الواحد مظنون فوجب أن لا يجوز التمسك به لقوله

(١) جامع بيان العلم وفضله. لابن عبد البر ١١٦/٢-١١٧، إدارة الطباعة المنيرية - مصر.

وانظر أيضا، الاقليد، للشنقيطي ص ١٠٦-١٠٧.

تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (١).

ولقوله في صفة الكفار: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (٢)... فترك العمل بهذه العمومات في فروع الشريعة لأن المطلوب فيها الظن، فوجب أن يبقى في سائر الأصول على هذا الأصل.. " (٣).

ومن هذا يتضح أنهم لا يعملون بأحاديث الأحاديث في العقائد وهي كثيرة رواها البخاري ومسلم كعذاب القبر والميزان والصراط وغيرها مما لم تبلغ درجة التواتر أو الاستفاضة. وهذا شرح كبير عند الأشاعرة أن يرد الأحاد وكيف لا تفيد اليقين وقد عمل بها الصحابة والتابعون ومن جاء بعدهم من خيار سلف الأمة، ثم إن كانوا مقرين أنها تؤخذ في العبادات فما الفرق بين العقائد والعبادات، إن العبادات كلها بها جانب العقيدة، فأنت لا تبشر عبادة عملية إلا وتعتقد ثبوتها، وإن مجرد دخول الشك فيها يجعلك لا تؤجر عليها عند الله فالأصل أن تعتقدبها وجوبا أو حرمة أو ندبا كل على حسب وروده، فكل عبادة وراءها يقين اعتقاد، وليس كل اعتقاد وراءه عمل، ومن هنا نجد الإمام الشافعي رحمه الله يحتج بأحاديث الأحاديث رادا بذلك على منكريه وجاحديه في العقائد، غير مفرق بين العمل والاعتقاد، ويروي أحاديث متعددة توضح أخذ الصحابة رضوال الله عليهم أجمعين بها دون تفريق لها في موضع عن آخر، ومن هذه الأحاديث.

١- عن ابن عمر قال: >> بينما الناس بقاء في صلاة الصبح إذ أتاهم آت فقال: إن رسول الله قد أنزل عليه قرآن، وقد أمر أن يستقبل القبلة، فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة <<.

(١) سورة النجم ، الآية ٢٨.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١١٦.

(٣) أساس التقديس للرازي. ص ١٦٨. تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، ط مكتبة الكليات الأزهرية - مصر سنة ١٩٨٦م.

قال الإمام الشافعي: وأهل قباء أهل سابقة من الأخيار وفقه، وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها، ولم يكن لهم أن يدعوا فرض الله في القبلة إلا بما تقوم عليهم، ولم يلقوا رسول الله، ولم يسمعوا ما أنزل الله عليه في تحويل القبلة فيكونون مستقبلين بكتاب الله وسنة نبيه سماعا من رسول الله ولا بخبر عامة، وانتقلوا بخبر الواحد، إذ كان عندهم من أهل الصدق، عن فرض كان عليهم فتركوه إلى ما أخبرهم عن النبي أنه أحدث عليهم من تحويل القبلة (١).

٢- عن أنس بن مالك قال: "كنت أسقى أباطحة وأباعبيدة بن الجراح وأبي بن كعب شرابا من فضيخ وتمر، فجاءهم آت فقال: إن الخمر قد حرمت، فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها، فقمت إلى مهراس لنا، فضربت بها بأسفله حتى تكسرت".

قال الشافعي، وهؤلاء في العلم والمكان من النبي وتقدم صحبة بالموضع الذي لا ينكره عالم، وقد كان الشراب عندهم حلالا يشربونه، فجاءهم آت وأخبرهم بتحريم الخمر، فأمر أبو طلحة، وهو مالك الجرار، بكسر الجرار ولم يقل هو ولا هم ولا واحد منهم: نحن على تحليلها حتى نلقى رسول الله، مع قربه منا، أو يأتينا خبر عامة، وذلك أنهم لا يهريقون حلالا، إهراقه سرف وليسوا من أهله (٢).

فهاهم الصحابة يقبلون خبر الواحد بشرط علمهم بصدق الراوي فإن ثبت صدقه لم ينظر إلى تعلق خبره بأحكام عملية أو عقائدية صرفة، واعتقد لأن الأعمال مصاحبة بالعقائد، والعقائد قد تنفصل، فالإيمان بالملائكة واليوم الآخر وسائر الغيبات بها جانب العقيدة، ألا ترى أن المستحل لتركها يقينا وعقيدة كافر بلا مرأى، والتارك لها تكاسلا ليس كذلك، ومن هنا فإنه إذا كان خبر الأحاد مقبولا عند الأشاعرة في الأعمال فيجب عليهم قبوله في العقائد والغيبات من باب أولى على هذا الأساس هذا والرسول - صلى الله عليه وسلم ما زال يحدث في الأمور الدينية عقائدا وعبادات وأعمال ويسمعه الواحد

(١) الرسالة للشافعي. ص ٤٠٦-٤٠٧ بتحقيق أحمد شاکر.

(٢) الرسالة: للشافعي. ص ٤٠٧-٤٠٨.

والأثنان ممن لا تبلغ عددهم عدد التواتر ثم يذهبون ويبلغون عنه ولا ينكر عليهم ذلك، ولا ينكر عليهم أحد بل إنه صلى الله عليه وسلم يشجعهم على ذلك ويدعو لهم، فهذا هو يقول: >> نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم << (١).

وهو صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى يتكلم في الحلال والحرام والعقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق، ثم يدعو لكل فرد بعينه إن هو بلغ عنه كلامه، ولا يقول لهم بلغوا عني جماعات وإلا يرفض كلامكم.

وهناك نص صريح من القرآن أيضا في أن الواحد من المسلمين عليه إن علم شيئا من الدين أن يبلغه للآخرين، قال تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ (٢).

والنقطة في الدين المحرض عليه في الآية لا يختص بالعبادات العملية وحدها بل العقائد داخلة فيها بطريق الأولى، بل إن المقطوع به أن يبدأ المعلم والمتعلم بما هو الأهم فالأهم تعليما وتعلما، وبلا شك العقائد أهم من الأحكام، من حيث تعلم صورها وطرائقها، فهذه الآية تبطل دعوى من يرد أخبار الأحاد في العقائد، قال الشيخ الألباني: (فإن الله تعالى كما حض فيها الطائفة على التعلم والنقطة عقيدة وأحكاما حضهم على أن ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم بما تعلموه من العقائد والأحكام، و الطائفة" في لغة العرب تقع على الواحد فما فوق، فلولا أن الحجة تقوم بحديث الأحاد عقيدة وحكما كما حض الله تعالى الطائفة على التبليغ حضاعاما، معللا ذلك بقوله: ﴿لعلهم يحذرون﴾ الصريح في أن العلم يحصل بانذار الطائفة، فإنه كقوله تعالى في آياته الشرعية والكونية: ﴿لعلهم يتفكرون﴾ و﴿لعلهم يعقلون﴾ و﴿لعلهم يهتدون﴾ فالآية نص في أن خبر الأحاد حجة

(١) رواه أحمد في مسنده رقم ٤١٥٧، ١/ ٤٣٦ ط. ٢، المكتب الإسلامي، ١٣٩٨ هـ - ١٩٨٧ م.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

في التبليغ عقيدة وأحكاماً" (١) وإني على تتبعي لحجتهم في التفريق بين الأحكام والعقائد لم أقف لهم على شيء في كتبهم المعتبرة اللهم إلا قول الرازي أن الأحاد لا تفيد اليقين بل الظن، ولكنها ليست حجة كافية لردها بعدما ثبت أن الصحابة عملوا بها فهذا يدل على أن الظن الراجح يكفي في العمل به، فلا فرق بين العقائد والأحكام فإن كان يقبل ففي الجميع وإن كان يرفض ففي الجميع أيضاً، وثبت قبوله في الأحكام فوجب قبوله في العقائد المحضة من باب أولى كما أسلفت القول لأن كل عمل يصاحب عقيدة وليس العكس، قال ابن القيم: (وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلمية، كما تحتج بها في الطلبات العملية، ولا سيما والأحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجبه ورضيه، فشرعه دينه راجع إلى أسمائه وصفاته .

ولم تزل الصحبة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته، فأين سلف المفرقين بين البابين؟ نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه ، بل يصدون القلوب عن الاهتداء في الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة ويحيلون على آراء المتكلمين وقواعد المتكلمين ، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين. (٢)

وجملة القول أن هذا التفريق لا يصح لعدم قيام داعي له، فالآيات القرآنية والأحاديث النبوية كلها محلاة بروح اعتبار خبر الأحاد في العقائد والأحكام دون إستثناء،

(١) الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، للألباني. ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) مختصر الصواعق، لابن القيم، تأليف محمد بن الموصلي، توزيع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية - السعودية. ٤١٢/٢.

فعندما يقول المولى جل في علاه مثلاً، ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (١) فإن المقصود بذلك كل شئ من الأمور الدينية والدنيوية والدينية أولى والعقائد فيها من أهم الأشياء فيذهب المسلم إلى أهل الذكر في دينه فيسأله في العقائد وقد لا يكون إلا عالماً واحداً في قرية مثلاً فيأخذ منه ، ولا شئ في ذلك بنص الآية هذه، وهذا معلوم وجار في بلاد المسلمين من العصور الأولى إلى الآن دون نكير من أحد على ذلك .

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

المبحث الرابع

فكرة التشبيه والتنزيه عند المسلمين واليهود:

النقطة الأولى: التشبيه والتنزيه لغة واصطلاحاً:

التشبيه لغة: قال ابن فارس: الشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء ومثاله لونا ووصفاً، يقال شبه وشبهه وشبيهه، والشبه من الجواهر: الذي يشبه الذهب، والمشبهات من الأمور: المشكلات، واشتبه الأمران: إذا أشكلا(١).

التشبيه اصطلاحاً: تشبيه الله سبحانه تعالى بأحد من مخلوقاته، إما ذاتاً بذات أو صفات بصفات(٢).

التنزيه لغة: التخلية، قال ابن فارس: النون والزاي والهاء كلمة تدل على بعد في مكان وغيره، ورجل نزيه الخلق: بعيد عن المطامع الدنية، ومكان نزيه: خلاء ليس به أحد(٣).

التنزيه اصطلاحاً: تنزيه الله سبحانه من أن يشابه أحداً من مخلوقاته أو يشابه أحد، لا في الذات ولا في الصفات(٤).

النقطة الثانية: التشبيه والتنزيه في الأديان القديمة الكبرى:

تمهيد: ويجدر بنا قبل التحدث عن فكرة التشبيه والتنزيه عند المسلمين، واليهود، أن نتطرق بإيجاز شديد لهذه الفكرة في الأديان القديمة السابقة لليهودية والإسلام والتي أيضاً

(١) معجم مقاييس اللغة، مادة شبه، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، بتحقيق عبدالسلام هارون. ج ٥ ط ١، ١٣٦٩هـ. مطبعة دار إحياء التراث العربي.

(٢) لم أجد من نص عليه، ولكن القارئ في علم العقائد يقف على أن المعنى الإصطلاحي له هو هذه.

(٣) معجم مقاييس اللغة، مادة نزه. ٢٤٣/٣.

(٤) لم أجد من نص عليه، ولكن القارئ في علم العقائد يقف على أن المعنى الإصطلاحي له هو هذه.

؟

عاصرتهما، لكي نرى تاريخ تلك الفكرة ، ومدى احتواء الفكر الإنسانى لها وموقفه منها، حتى نتضح لنا الرؤية، وينكشف لنا سر اختلاف العقل الإنسانى حولها، فبناء على اعتقادنا - نحن المسلمين - أن الحق تبارك وتعالى قد خلق آدم عليه السلام - كأول مخلوق بشرى، ومنه خلق زوجه حواء، ثم من أثر الخطيئة هبطا إلى الأرض، فعمراها بالتناسل، وبعد أن كثر عدد أولاد آدم وحصل التزاوج بينهم، بعث آدم عليه السلام إليهم رسول يهديهم إلى الحق وإلى الصراط المستقيم، فمضت قرون على توحيد الناس للخالق، وفى التوحيد تنزيه له سبحانه عن مشابهة المخلوقين، ثم جاء زمان انقطع الناس فيه عن الوحي، وكما هى سنة الله فى خلقه أن يستديم الصراع بين الحق والباطل وبين الخير والشر، فعمل أصحاب النفوس الشريرة ، واصحاب الطبائع الباطلة الرذيلة من أثر اتباعهم للشيطان؛ على تعويج الفطر السليمة بالقاء الشبه فى العقول الصحيحة، فأشرك كثير منهم مع خالقه معبودات فتعددت الآلهة عندهم وفى الشرك والتعدد تشبيه أيما تشبيه، سيما والإنسان مفطور بالطبع على توثيق معطيات حواسه، فعم بذلك تشبيه الخالق بالمخلوق بين الناس فترة، ثم كان بين الحين والآخر يبعث الله إليهم رسلا مبشرين ومنذرين ، فتعود بذلك الفطر إلى نقائها والعقول إلى صفائها، ويحل التنزيه محل التشبيه، ولهذا نجد فى الأديان المحرفة القديمة، والأديان التى لا يعرف لها أصل سماوى، أن عنصر التوحيد والتنزيه موجود فيها كلها فى الأصل ثم التعدد والتشبيه طارئ عليها، بسبب عوامل الزمن وانقطاع الوحي ، و انتشار الأرواح الشريرة التى تزيف الحقيقة وتروج للباطل، ولو تناولنا ها بشيء من التفصيل لا تضح الأمر، فنقول:

أولاً: الديانة المصرية القديمة:-

كانت هذه الديانة فى أول أمرها، ديانة توحيد وتنزيه، ثم أخذت بسبب عوامل الزمن تميل إلى التشبيه فأصبحت تتخذ رموزا للإله الواحد، ثم شبه الإله بالمخلوقين واعتقدت الوهية بعض المخلوقين بالفعل، وغاص أصحابها فى التشبيه حتى الأذقان، وقد ثبتت بأدلة أثرية هذا الأمر، " فبعد البحث والمقارنة، والمقابلة بين تلك الآثار والنقوش، التى خلفوها - أكد

العلماء أن المصريين الأوائل كانوا على عقائد قديمة، تدعوا إلى التوحيد الإلهي، اقتبسوها عن الرسل الذين أرسلهم الله سبحانه" (١).

فكان المصريون إذن يعرفون الله الواحد الأحد، وكانت عبادتهم له بالصمت والرهبنة، احتراماً وتوقيراً، وكان وصفه عندهم؛ فرد، أزلي، خالق، كان قبل كل شيء، ويبقى بعد كل شيء، لا بداية له ولا نهاية، خالق الأرواح في الأشباح، يمضى الزمان وهو باق (٢).

وعليه فإنهم لم يكونوا يعتقدون في البداية أن الله له شبيه في المخلوقين أو أنه سبحانه يشبه المخلوقين، ثم حدث بعد ذلك التشبيه، في صورة اتخاذ رموز عن الإله، والاعتقاد في ألوهية بعض الأشياء المادية كالمظاهر الطبيعية مثل الشمس والقمر والنيل، فقد عبدوا الإله "رع" أى الشمس التى عبدها أخناتون نفسه والذي يقولون أنه من أول من قال بالتوحيد، إلا أنه يعنى توحيد الإله رع(الشمس) ونبذ بقية الالهة، فهذا شرك والشرك والتشبيه صنوان كما أن التوحيد والتنزيه أخوان، فقد ورد عن أخناتون أنه قال: "شركك جميل يا سيد الأبدية، أنت مشع وجميل وقوى، حبك عظيم وكبير، أشعتك تظهر كل ما خلقت، سطحك يضىء معطيا الحياة للقلوب، أنت تملأ الأرض بحبك، أيها الإله المعبود الذى صنع نفسه بنفسه، الذى صنع كل أرض، وخلق كل ما عليها ما أكثر مخلوقاتك التى نجهلها، أنت الإله الأحد لا شريك لك، خلقت الأرض بإرادتك" (٣).

ثانياً: الديانة الهندية، البرهمية أو الهندوسية:

هذه الديانة كانت فى الأصل أيضاً ديانة توحيد وتنزيه، والتشبيه قد طرأ عليها فيما بعد، فقد ذكر بعض الباحثين المطلعين على كتب الهندوس الدينية المكتوبة باللغة السنسكريتية، لغة تلك الديانة، أنه قد ورد فى الفصول القديمة فى كتاب الفيدا ذكر لاله اسمه "برهاما

(١) الدين المقارن، للدكتور أبو الفيض المنوفى ص ٥٦. مطبعة نهضة مصر- القاهرة.

(٢) المصدر السابق ص ٥٨.

(٣) قصة الديانات. سليمان مظهر ص ١٩.

سباتى" ومعنى هذه الكلمة رب الصلاة أو الذى له الصلاة والذى يحقق الرغبات ويجيب الدعاء ، ويتصرف فى كل الشؤون السماوية والأرضية، ولا يكون ذلك إلا للإله الحق، وعليه فللإله برهما سباتى أو برهما أوزيوس الخفى كما يسمى أيضا، اسم الإله الموجود بذاته والذى يستمد منه كل شىء وجوده، وهو الأصل الأولى لكل كائن لا تدركه الحواس، وقد يدرك العقل بعض صفاته، فالله عند قدماء البراهمة، إله واحد متصرف لا شريك له، صدرت الأشياء جميعها عن وجوده وسرت منه الروح فى جميع الكائنات، وبعد مرور زمن أصبحوا يعتقدون فى الثالوث الإلهى، فالإله برهما وفشنو وسيفا، والأول الإله الخالق، والثانى القوة الحافظة، أو الإله الراعى الحامى، والثالث الإله المدمر(١).

إلا أن التوحيد عندهم لا يناقض وحدة الوجود، فهو إله واحد ولكنه سار فى كل شىء، إذ لا وجود إلا وجوده، وجميع الأشياء وجودها من وجوده، وقد جاء فى إحدى كتبهم المعتمدة ما يدل على الحلول تصریحا، إذ يصف الإله نفسه قائلا: "أنا أقوى من السماء ، وأعظم من الأرض، وأرفع من كل هذه الأجرام والكواكب حولى، أنا أعلى من جميع هذه الأشياء ، أنا الكل فى الكل، أفعل ما أريد وأخلق كل ما يخطر لى، أنا جوهر هذا العالم الواحد الشامل، لست بالذكر ولا بالأنثى، إنما أنا روح غير مشخص فى صفاته، أحتوى كل شىء وأكمن فى كل شىء، لا تدركنى الحواس لأنى أنا حقيقة الحقيقة، أنا براهما"(٢).

ثالثا: الكونفوشيوسية:-

كان فى الأصل مذهب أخلاقى ثم أصبح دينا وذلك لأن صاحب المذهب وهو كونفوشيوس كان قد ركز على النواحي الأخلاقية أكثر من تركيزه على الدين وإن كان قد

(١) انظر الدين المقارن بتصرف ص ٣٩ - ٤٨ .

(٢) قصة الديانات . ص ٦٨ .

تحدث عن الإله بشكل نادر، فقد ورد عنه أنه كان يقول بالتوحيد والتنزيه للإله الحق، ثم بعد كر السنين ومضى الدهور أصبح الكونفوشيوسيون يعتقدون في الإله أنه حل في الشمس والقمر والنجوم وغيرها من مظاهر الطبيعة شأنهم في ذلك شأن بقية الأديان، والآثار الدينية القديمة الثابتة في الصين تدل على أن الصينيين كانوا قديما يعتقدون بوجود الله الواحد، لا تدرکه الأبصار، عرشه السماء، مقاليد الأرض بيده" (١).

يقول أحد الباحثين: "والكونفوشيوسية" وإن لم تكن دين سماوى إلا أن احترام الناس لمبادئها، يعطى هذا المذهب صورة الدين، والناس اتخذوها ديناً لهم فلذلك ننظر إليها على أنها دين، وما يقال بأن كونفوشيوس، قد رفض التطلع إلى السماء والاعتقاد بالعالم الروحاني، مما يبرر ذلك اتهامه بالإلحاد، فإنه لم يفعل ذلك جحوداً للإله، بل إن وضع قومه الصينيين كان يتطلب شيئاً من هذا الموقف، فقد كانوا غارقين في الروحانيات والانغماس في التفكير في القوة الموجدة لهذا الكون ومصير الكون، مما ترتب على هذا إهمال الشؤون الدنيوية وتعمير الأرض، مما أوقعهم في كثير من المآزق المعيشية (٢)، وفي الأصل كان الصينيون موحدين كما وردت إليها بعض نصوص كتبهم القديمة، والتي تدل على معرفتهم الإله الواحد مثل: "يوجد إله عظيم لا يكره أحداً، وأعمال الله ليس لها رائحة ولا صوت". وقيل: "اعطى الله لكل إنسان ضميراً إذا اتبعه يحفظه ويقوده إلى الطريق السوى، والله دائماً يبارك الطيب ويعاقب الرديء" (٣).

ثم أخذت فكرة التشبيه والتعدد تدب في أذهانهم وعقولهم فاعتقدوا بوجود آلهة أخرى تضر وتنفع، مع الإله الأعظم فقد "أمن أهل الصين القدماء بوجود حاكم أعلى واحد فوق كل الأرواح وفوق كل الناس اسمه" شانج تى "هو القوة العليا المسيطرة

(١) الدين المقارن ص ٨٨.

(٢) الدين المقارن ص ٨٥ أبو الفيض.

(٣) المصدر السابق. ص ٨٨.

على العالم ... ولكن شانج تى لم يكن الإله الأعلى والأعظم فى اعتقاد الصينيين ، فالإله الأعلى سيد الآلهة، إله اسمه " تيان " هو السماء" (١).

وعبدوا كذلك أرواح أسلافهم، وهم فى كل هذا الشرك والتشبيه يعتقدون فى الإله الأعلى والأعظم أنه لا يشبه شيئاً من المخلوقات والكائنات، و" يصفونه بالرب العظيم، ومالك الأكوان الخفى، وذو العقل غير المتناهى، وأيان توجهت فهو حاضر وهو الإله الذى لا يحابى، بل وجود بلطفه ورعايته على الإنسان الفاضل ويحب استعمال الرحمة ويعتنى بالأرض وحضوره فيها دائم ، وإن كان غير منظور" (٢).

وما قلناه من أن الأصل فى كل دين التوحيد المنزه، أن الشرك والتعدد والتشبيه أحوال كارثة بسبب البعد عن الرسل وتعاليمهم الصحيحة، ينطبق على بقية الأديان كالإيونانية والرومانية والكلدانية والزراداشتية وغيرها، وقد ذكر أحد الباحثين سبب هذا التحول من التوحيد المصاحب للتنزيه إلى التعدد والشرك المصاحب للتشبيه فقال: " يغلب الظن أن منشأ ذلك، إنما هو راجع لصور التعبير عن هذا الإله، بحسب قرب الجماعة البشرية من صفاء التصور الدينى أو بعدها عنه، إذ أنه كلما كانت قريبة من نور النبوة التى توضح لها الألوهية الواحدة، مالت إلى التوحيد واعتقدت التنزيه فى ذات الله وصفاته وفهم هذه الصفات لا على أساس التجسيم المحض ولا على أساس التعطيل المحض، وكلما بعدت الجماعة البشرية عن المصدر والمنهج الربانى حاولت أن تجتهد فى تصور الذات الإلهية ووصفها بما يتلائم وغريزة التقديس والتدين الثابتة فى النفس البشرية ... فالبعض يقرب دائرة صلة الخالق بالمخلوق فيجسده بصورة مادية، والبعض الآخر يباعد فى هذه الدائرة بما يحقق المفارقة التامة بين الخالق والمخلوق فيتصوره فكرة عقلية مجردة... ومن هذا التذبذب بين التجريد والتجسيد تحصل فكرة التعدد فى

(١) قصة الديانات. ص ١٧٤.

(٢) الدين المقارن. ص ٨٨.

الألوهية... ومن هنا حاولت المذاهب التجسيمية أو المشبهة التبعيد لصور مادية مختلفة كرموز للتعبير عن حقيقة الألوهية، فسقطت في عبادة الأوثان والحيوانات والأناسي، كما حاولت العقليات الممتازة؟! في التاريخ البشري الترفع عن هذا المستوى السخيف إلى مستوى أعلى في التعبير عن حقيقة الألوهية بما يفسح لها خيالها المتطلع وعقلها المنزه فتجعل الله فكرة مجردة بعيدة عن عالم الحس مترفعة عن عالم المادة، مجردة أقصى غايات التجريد" (١).

وبعد هذه الفكرة الموجزة لمشكلة التشبيه والتنزيه لدى كبرى الأديان القديمة، نعود إلى ذات المشكلة عند المسلمين واليهود.

النقطة الثالثة: التشبيه والتنزيه عند المسلمين:

تمهيد: إن الدارس لكتب المتكلمين والفلاسفة

المسلمين، ليجد بجلاء ووضوح أن المعتزلة والأشاعرة ومن حذا حذوهم من المتأولة يرون في اثبات النصوص الواردة في صفاته سبحانه بمعانيها تشبيه وتجسيم فلذلك أولوا تلك الصفات، فالمعتزلة نفوها كلها كما قد مر بنا سابقا، والأشاعرة أثبتوا منها العقلية كما قالوا - وهي تلك السبع: الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام، وأثبتوا معانيها مع نفي الكيف والتشبيه وأولوا الصفات والخبرية مثل اليد والقدم والغضب والضحك والرحمة وغيرها، بحجة أن اثباتها يقتضي التجسيم، وأما سلف هذه الأمة فالتشبيه عندهم كأن يقول القائل اليد صفة لله وهي كيدنا وله رجل كرجلنا ويضحك كضحكنا وله سمع كسمعنا وهكذا التشبيه عندهم هو التصريح ثاني صفاته كصفتنا وأما الإثبات للنصوص ومعانيها دون التكيف فليس عندهم بتشبيه بل هو محض الإيمان بها، فالإثبات عندهم شئ من حيث هو اثبات، والتشبيه وصف زائد يطرق على الصفة، بأن يقال إنها كصفتنا، وقد ورد عنهم نصوص كثيرة تفيد ذلك منها، أن حنبلا قال لأبي

(١) علاقة صفات الله تعالى بذاته. د/ راجح عبدالحميد الكردي . ص ١٥٢.

عبدالله أحمد بن حنبل عندما سمعه يقول في نص ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ (١) وهو على العرش بلا حد كما قال، كيف شاء، المشيئة إليه والاستطاعة إليه... قلت له والمشبه ما يقول؟ قال من قال بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي، فقد شبه الله سبحانه بخلقه. (٢) وقال الإمام اسحاق بن راهوية: (إنما يكون التشبيه، إذا قال: يد كيدي أو مثل يدي، أو سمع كسمعي فهذا تشبيه، وأما إذا قال كما قال الله يد وسمع وبصر فلا يقول كيف ولا يقول مثل ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيها عنده، قال الله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ هذا كله كلامه (٣).

وبهذا يتبين أن التشبيه عند السلف هو ادخال أداة التشبيه على الصفة وإضافتها للإنسان.

وإن اثبات النصوص لو كان يحمل في طياته جرثومة التشبيه لما ذكر الله تلك النصوص في مواضع عديدة قال تعالى: ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ (٤) وقال تعالى: ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ (٥) وقال تعالى: ﴿ بل يدها مبسوطتان ﴾ (٦) وقال تعالى: ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (٧) وقال تعالى: ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ (٨) وقال تعالى: ﴿ إنما نطمعكم لوجه الله ﴾ (٩)

(١) سورة الإعراف، الآية: ٥٤.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم. ص ١١١، تحقيق سيد بن ابراهيم صادق. دار الحديث - مصر.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٧- ١٢٨.

(٤) سورة الفتح، الآية: ١٠.

(٥) سورة ص، الآية: ٧٥.

(٦) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٧) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٨) سورة الرحمن، الآية: ١١.

(٩) سورة الأنسان، الآية: ٩.

وقال تعالى: ﴿ولتصنع على عيني﴾ (١) وقال تعالى: ﴿تجري بأعيننا﴾ (٢) وقال تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (٣) إلى آخر هذه الآيات وهي كثيرة جدا، فضلا عن الآيات التي تثبت الصفات التي أقرتها الأشاعرة، فلو أنها كانت تفيد التشبيه ما ذكرها الله سبحانه ، بل وقد كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - ينبه الأمة عن أن معاني هذه الصفات غير مرادة حتى لا يكيفوها ولكنه - صلى الله عليه وسلم - علم أن معانيها مرادة ، و أما كيف فلا أحد يكيفها لأنه سبحانه قال: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (٤)، فلولا علمه - صلى الله عليه وسلم - بهذا لبين لهم أن المعنى غير مراد من كل صفة من هذه الصفات، خاصة وقد كان يحضر مجلسه البدوي الساذج والعالم وكذلك فالأمة بها الجاهل والذكي والبليد والفظن، فإذا لذهب كل واحد منهم إلى واد ولتخيل كل منهم وفق ما يريدون، بل إن الانسان جبل على أن الخالق ليس كالمخلوق في صفاته وذاته، فجميع صفاته مخالفة لصفات المخلوقين من حيث الكيفية وأما المعنى فهو مشترك بين صفات الخالق وصفات المخلوقين، ولولم يكن المعنى مشتركا لما اثبتته الله سبحانه بل كرره كثيرا ومع ذلك قال: ﴿ليس كمثله شيء﴾ ومن هنا يعلم مراده سبحانه أن تلك الصفات له على حقيقتها بمعانيها المعهودة في اللغة مع نفي الكيف عنها، وهذا ما عرفه الأئمة حين قالوا: الاستواء معلوم والكيف مجهول، أي معلوم المعنى، مجهول الكيفية، ومثل هذا يقال في البواقي فيقال اليد معلومة والكيف مجهول، والرجل معلومة، الكيف مجهول، والضحك معلوم والكيف مجهول إلى آخره ، ولولم يكن المعنى هو المعلوم لما كان لنفي الكيفية معنى فما لا معنى له فمن باب أولى لا كيفية له إذ الكيفية فرع المعنى،

(١) سورة طه، الآية: ٣٩.

(٢) سورة القمر، الآية: ١٤.

(٣) سورة طه، الآية: ١.

(٤) سورة الشورى، الآية: ١١.

فلما نفوا الكيفية علمنا أنهم لم ينفوا المعنى بل هو المراد بقولهم "معلوم"، فلا يجوز الشغب هنا والقول أن الاستواء معلوم معناه معلوم أنه مذكور في الحديث من حيث اللفظ، فهذا استبلاء وذهول عن لغة العرب بل ولغة كل قوم لما ذكرته قبل قليل، وأما الخلف فكما قلت أنهم يعتبرون الاثبات تشبيهاً، والذين يثبتون البعض منها وينفون الباقي يلزمهم إما نفي الكل أو اثبات الكل إذ كل ما يقولونه من حجج في الاثبات يقال عن التي نفوها، وكل الذي يقولونه في النفي يقال في التي أثبتوها، وهكذا حتى الذين أثبتوا صفة واحدة فقط وهي الوجود عليهم طرد القاعدة ونفيها أيضاً وإلا ليثبتوا البواقي، ولذلك فإن الاسماعيلية كما قد مر بنا طردوا القاعدة فنفوا صفة الوجود أيضاً وقالوا ليس هو بوجود وليس هو بمعدوم، وحينما يصل الانسان إلى هذا الحد فلا يعد من البشر فالبحث له عن فصيلة غير الفصيلة البشرية لأنه قد انسلخ من العقل، والعقل هو الذي يميز الانسان عن بقية الفصائل الحيوانية.

ونحن إذا أردنا أن نستعرض ظاهرة التشبيه عند فرق المسلمين لوجدنا أن الحاكين عن مقولات الفرق يعتبرون من اثبت من تلك الصفات لله مشبهاً ومجسماً وتذكر مقولته على أساس أنه مشبه، فيخلطون بين المشبه والمثبت، ويحشرون الكل في حظيرة واحدة، فهذا الشهرستاني يقول (فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف، فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث: مثل مالك بن أنس ومقاتل فقالوا: بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عزوجل لا يشبه شيئاً من مخلوقاته... وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿ خَلَقْتَ يَدَيْ ﴾ أو أشار بأصبعه عند روايته (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) وجب قطع يده وقلع أصبعه... واحتاط بعضهم أكثر احتياطاً حتى لم يقرأ اليد بالفارسية ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ(١).

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، ١/١٠٤.

فالشهرستاني هنا يخلط بين مذهب الاثبات مع تفويض الكيفية ومذهب المفوضين للمعنى والكيفية معاً، فيعتقد أن أحمد وغيره ينفون المعنى والكيف بدليل أنهم لا يقرأون اليد بالفارسية إذ لا معنى لها عندهم، وهذا القول لم يرد عن أحمد كما هو عندنا من كتبه وكتب أصحابه ولو صح عنه ذلك لحمل على أن المراد منه تشبيه اليد بيد الإنسان، وليس شئ على من يثبت الصفة بمعناها بل هذا هو مذهب أحمد وبقية السلف كما قد مر آنفاً فالذى يريد الشهرستاني هنا ومثله الغزالي والآمدي والرازي وغيرهم من المتكلمين من التفويض إذا قالوا به هو تفويض المعنى والكيفية، واثبات لفظ الصفة رسماً فقط، ومراد السلف تفويض الكيفية دون المعنى. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (فالاستواء معلوم، يعلم معناه ويفسر ويترجم بلغة أخرى، وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم) (١) وقد ورد عن السلف أنهم قالوا في آيات الصفات أمرها كما جاءت، فقد روي عن الوليد ابن مسلم أنه قال: سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد والأوزاعي عن الأخبار التي جاءت في الصفات فقالوا: (أمرها كما جاءت بلاكيف) ولكن ليس معنى كلامهم هذا أنهم يملكون اللفظ دون معرفة المعنى، بل أنهم يريدون نفي الكيفية (فقولهم: أمرها كما جاءت رد على المعطلة وقولهم: بلاكيف رد على الممثلة) (٢).

ثم إن الإمام أحمد وقبله عبد العزيز بن الماجشون إمام أهل المدينة قالوا: (إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه) فهذا الكلام المبين يفسر به ذلك المجمل؛ فيزول الاشكال ويندفع الإيهام. (٣)

بل إنهم يقولون أمرها كما جاءت في نصوص أخرى غير الصفات الالهية مثل نصوص الوعيد، فهذا مثل ذلك، مما يدل على أن مرادهم عدم تصريف العبارة إلى معان

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٣٦/٥-٣٧.

(٢) نفس المصدر، ٣٩/٥.

(٣) درء التعارض، لابن تيمية، ٢٠٧/١ ومنهج الاستدلال عثمان علي حسن، ط ١، مكتبة الرشد - الرياض سنة ١٤١٠هـ، ٥٩١/٢.

تبطل دلالة النصوص، قال سفيان الثوري: (من الأدب إجراء الأحاديث التي خرجت مخرج الزجر والتفجير على ظاهرها من غير تأويل، فإنها إذا أولت خرجت عن مراد الشارع) (١).

فإذن السلف - رضوان الله عليهم - ليس مذهبهم تفويض المعنى والكيف الذي الصقه بهم الشهرستاني وغيره، بل هم مثبتون للمعنى ولا يرى أحد منهم قطع يد من يشير بيده عند تلاوته ﴿لما خلقت بيدي﴾ وكيف وقد صح فعل ما يشبه ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما قد صح في عدة روايات للبخاري ومسلم وغيرهما فقد قال عليه السلام: > > إني لأعلم آخر أهل النار خروجاً منها، وآخر أهل الجنة دخولاً فيها؟ رجل يخرج من النار حبواً، فيقول الله: اذهب فادخل الجنة فيأتيها فيخيل إليه أنها ملأى فيرجع فيقول: يا رب وجدتها ملأى، فيقول: اذهب فادخل الجنة فيأتيها فيخيل إليه أنها ملأى فيرجع فيقول: يا رب وجدتها ملأى، فيقول: اذهب فادخل الجنة فإن لك مثل الدنيا وعشرة أمثالها، أو إن لك مثل عشرة أمثال الدنيا، فيقول: تسخر مني أو تضحك مني وأنت الملك، فلقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ضحك حتى بدت نواجذُه، وكان يقال ذلك أدنى أهل الجنة منزلة < < (٢)

فبدل الحديث على أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد ضحك تأسياً بضحكه سبحانه فمعنى الضحك معروف في اللغة والكيف منه سبحانه مجهول، أفيقول هؤلاء المتكلمة أمثال الشهرستاني والرازي والغزالي، والمفوضة للمعنى أنهم لو كانوا عنده عليه السلام لأقدموا على قطع شفتي الرسول الطاهرتين، أو أن أحمد بن حنبل وغيره كانوا يفعلون ذلك، حاشاهم من ذلك، وأخزى الله من يحمل السلف هذه المقولات السخيفة فإنها لا تخرج إلا من رؤوس لم يدخلها نور العقل ومن قلوب لم تضاء بنور

(١) قواعد التحديث، للقاسمي، ص ٢٩٣.

(٢) فتح الباري، ٢٤/٢٦٣.

الإيمان، بل إنها مظلمة بظلام مقولات اليونان، وفي رواية أن ابن مسعود بعد ما روى الحديث ضحك فقالوا: لم تضحك؟ فقال: هكذا فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من ضحك رب العالمين حين قال الرجل: أتستهزئ مني؟ قال: لا أستهزئ منك ولكني على ما أشاء قادر.

وقد أراد بعضهم وهو البيضاوي أن يتخلص من ضحك الله سبحانه ويؤول فعل الرسول فقال: نسبة الضحك إلى الله تعالى مجاز بمعنى الرضى، وضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - على حقيقته، وضحك ابن مسعود على سبيل التأسى(١)

ولكن يعكر عليه بل ويفحمه ما أخرجه مسلم وابن خزيمة، حيث فيه: قال فضحك عبد الله - يعني ابن مسعود راوي الحديث - حتى بدت نواجذه، ثم قال ألا تسألوني لم ضحكت؟ قالوا: لم ضحكت؟ قال لضحك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم قال لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ألا تسألوني لم ضحكت؟ قالوا لم ضحكت يا رسول الله؟ قال لضحك الرب تبارك وتعالى حين قال أتستهزئ بي وأنت رب العزة(٢)

فالرسول - عليه السلام - قد عرف معنى الضحك لغة فضحك تأسيا بالرب جل وعلا ولا يعني هذا بالضرورة علمه بالكيفية من الله سبحانه، فالكلام في الصفات كالكلام في الذات سواء بسواء.

فالسلف مقتدون بالرسول - صلى الله عليه وسلم - في معرفة معاني صفات الرب عزوجل مع نفي الكيفية عنها، وأما تفويض المعنى فهو استبلاء عميق وطعن في شريعة رب العالمين التي قال فيها ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾(٣) فتفويض المعنى يعني أن الله قد أنزل كلاما لا يفهم وأمر بتدبر ما

(١) انظر: روايات الحديث في فتح الباري الجزء ٢٤ ص ٢٦٣.

(٢) التوحيد، لابن خزيمة، ص ٢٣٠-٢٣١. باب ذكر اثبات ضحك ربنا عزوجل، دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٣م.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣.

لا يتدبر، وبتعقل ما لا يعقل ، وأن يكون القرآن الذي هو النور المبين والذكر الحكيم سببا لأنواع الاختلافات والضلالات، بل يكون بينهم وكأنه بغير لغتهم وأن يكون الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يبلغ البلاغ المبين ، ولا بين للناس ما نزل إليهم، وبهذا تكون قد فسدت الرسالة وبطلت الحجة، وهو الذي لم يتجرأ عليه صناديد الكفر. (١)

ولا يقال إن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله ، وهي مثل الحروف المقطعة في أوائل السور ومثل قوله تعالى: ﴿كأنه رؤوس الشياطين﴾ (٢) لأننا أولا لا نسلم أن الحروف المقطعة من المتشابه بل إن الموضوع كما هو معلوم، فيه اختلاف كبير فمن قائل أنها أسماء للسور ومن قائل أنها فواتح افتتح الله بها كتابه. ومن قائل أنها حروف من حروف المعجم استغنى بذكرها عن ذكر بواقئها، ذكرها لحكمة وهي إظهار لعجز الخلق عن معارضة القرآن بمثله فإنه من جنس الحروف التي يتخاطبون بها ومع ذلك لا يستطيعون الاتيان بمثله.

وحتى لو كانت فواتح السور من المتشابه فلا يجوز الحاق آيات الصفات بها، لأن الفرق بينها شاسع إذ الحروف المقطعة في أوائل بعض السور هي حروف يسيرة لا تخرج القرآن عن كونه مبينا ونورا وهاديا، وأنه مفهوم لدى المخاطبين به، ثم إنه لا يتعلق بها تكليف سوى الايمان بها ولا يتوقف على العلم بمعانيها فهم شئ من القرآن مما قصد به التكليف، لا في باب الأخبار ولا في باب الأحكام. (٣)

فآيات الصفات لها معان معروفة في اللغة، ومستعملة لدى الناس فالمستعمل المفهوم منه معنى كيف يجعل من المتشابه؟ مثل الحروف المقطعة الغير مستعملة في الخطاب الجارى بين أهل اللغة!!

(١) انظر درء التعارض لابن تيمية، ٢٠٣/١.

(٢) سورة الصافات، الآية: ٦٥.

(٣) انظ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ٤٤٨/٢ - ٤٥١. تأليف عثمان بن علي بن حسن، ط ١، مكتبة الرشد - الرياض.

وأما قياس آيات الصفات على آية ﴿كأنه رؤوس الشياطين﴾ فإن هذه الآية ليست من المتشابهة، فهي مثل يضرب في الاستقباح، جرى ذلك على عادة العرب في ضرب الأمثال بما يتخيله قبيحا، قال ابن قاضي الجبل: (ورؤوس الشياطين استقر قبحها في الأنفس فشبه بها كقول امرئ القيس: (١)

أيقتلني والمشرفي مضاجعي
ومسنونة زرق كأنياب أغوال

فشبهه بأنياب الأغوال لقبحها المستقر وإن لم يكن لها حقيقة. (٢)

ثم إن الشياطين وإن لم نرها فقد عرفناها من القرآن والسنة وهي مخلوقات قبيحة فأخبار الشرع بها يقوم مقام المعاينة، ثم يجوز أن يضرب المثل في قبحها وأن يشبه بها الشيء القبيح.

فثبت بهذا أن التفويض المطلق ليس هو بمذهب السلف وإنما مذهبهم تفويض الكيفية فقط مع اقرار المعنى، ولذلك نجد كثيرا من الباحثين المتتبعين للمنهج السلفي يدركون حقيقة مذهبهم وأنه ليس التفويض المطلق الذي قد توهمه أكثر الذين كتبوا عنهم فيقول أحد هؤلاء الباحثين المعتدلين: (واضح في موقف السلف من الصفات أنهم لم يقولوا : إن هذه الصفات تشبه صفات المخلوقين، بل نزهوا الله - ذاتا وصفاتا - عن المشابهة للمخلوقين، وفي نفس الوقت لم ينفوا الصفات بدعوى أنها تقتضي التشبيه أو التجسيم، فكان منهجهم اثبات الصفة لله، ولكن بلا تشبيه، وتنزيه الله عن المماثلة للحوادث ولكن بلا تعطيل.

ولما قرأ المتأخرون أقوال السلف حول قضية الذات والصفات، وعرفوا أنهم قد التزموا النص واعتصموا به خيل إليهم أو لبعضهم أن عصر السلف قد انقضى دون أن

(١) هو الشاعر الجاهلي المعروف، امرئ القيس بن عمرو بن عدي بن نصر اللخمي، من قحطان، توفي سنة ٢٨٥ قبل الهجرة.

انظر: الكامل لابن الأثير ١/١٣٦، والاعلام ١/٣٥٣.

(٢) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ٢/٤٥١.

يتحدث واحد منهم عن هذه القضية، وقالوا إن السلف كان مذهبهم هو السكوت والتفويض، ولأنهم لم يشتغلوا بالبحث في هذه القضية لانشغالهم بأمور الجهاد ونشر الدعوة، ولأنهم من جانب آخر لم تكن لديهم الدربة العقلية اللازمة لبحث هذه الأمور.... وهذا قول غير صحيح ذلك أن السلف لم يقل واحد منهم إن آيات الصفات متشابهة لا يعلم معناها إلا الله ، ولم ينقل إلينا عن واحد أن قوله تعالى: ﴿وهو الغفور الودود﴾ (١) من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ، أو أن معناها يشتبه بمعنى قوله: ﴿عزيز ذو انتقام﴾ (٢) بل معنى آيات الصفات قد تكلم فيها السلف وأدلى كل منهم بقوله، ولهذا لم يكفوا أنفسهم عن البحث في معنى الآية، لأن القرآن نزل بلغة العرب وبألفاظهم ، والذي كف السلف عن الخوض فيه هو تحديد كيفية الصفة التي تحدثت عنها الآية. (٣)

وكذلك فإن السلف لم يؤولوا كما قد اتضح في المبحث السابق، التأويل الذي أراده الخلف، وإنما أولوا التأويل الذي تعرفه اللغة والذي استعمله القرآن نفسه فالتأويل له ثلاث معان، معنيان استعملهما السلف لورودهما في القرآن، ومعنى واحد لم يستعملوه وإنما استعمله الخلف، فأما المعنيان اللذان استعملهما السلف فأحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا. والثاني: نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا، كان تأويله نفس الفعل المطلوب ، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به.

فتأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هي نفس مدلولها التي تؤول إليه كما قال

(١) سورة البروج، الآية: ١٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٤.

(٣) انظر: قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، د/ محمد السيد الجليند، ص ٤١-٤٢، ط ٤، ١٩٨٦م،

يوسف - عليه السلام - ﴿ هذا تأويل رؤيائي من قبل ﴾ (١).

وقوله تعالى في قصة موسى - عليه السلام - ﴿ قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تسطع عليه صبرا ﴾ (٢) فالتأويل هنا تأويل الأفعال التي فعلها العالم من خرق السفينة بغير إذن صاحبها ومن قتل الغلام ومن إقامة الجدار، فهو تأويل عمل لا تأويل قول (٣).

والثالث: هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح ليدل يقترن به (٤) وهذا المعنى هو الذي أخذ به الخلف وجعلوا القرينة هي مخالفة العقل، الذي به اثبتوا وجود الله بدليل الحدوث، وسوف يأتي التفصيل في هذا الدليل عند التعقيب على آراء الرازي وابن ميمون، والذي يهمننا هنا هو جعل القرينة هي العقل من حيث المخالفة والموافقة لحقيقة الصفة، منهج اتخذه الخلف نظريا ثم لم يلتزموا به كما ينبغي، فهذا الإمام الغزالي قد وضع شروطا وقانونا لهذا التأويل ولكن لم يوف به أصحابه الأشاعرة ولم يستطع هو الوفاء به، يقول في إحدى رسائله ناصحا الآخرين فيما ينبغي لهم أن يتبعوه إن راموا التأويل في الصفات الالهية:

أحدها: أن لا يطمع في الاطلاع على جميع ذلك - يعني علم جميع الأشياء.

فإن ذلك في غير مطمع، ولينزل قوله تعالى: ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ (٥)

الثانية: أن لا يكذب ببرهان العقل أصلا فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٧٨.

(٣) انظر رسالة الاكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، ص ٢٣-٢٦ مطبعة دار التأليف - مصر - الناشر مكتبة أنصار السنة المحمدية .

(٤) نفس المصدر ، ص ٢٣.

(٥) سورة الأسراء، الآية: ٨٥.

في اثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع.

الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات ، فإن الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله - صلى الله عليه وسلم - بالظن والتخمين خطر فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تتحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع الا واحدا فيتعين الواحد بالبرهان فالتوقف في التأويل أسلم. (١)

فلو أردنا أن نأخذ عينة واحدة لنجعلها نموذجا في بيان مدى التزام المؤولين لقانون التأويل وما التزموه من جعل القرينة المخالفة العقلية لا تضح بذلك مورد الخلاف، فصفة اليد مثلا جعلوها تعني غير معناها فعند قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ قالوا معنى اليد هنا القدرة، وقوله تعالى: ﴿بل يدها مبسوطتان﴾ اليد هنا بمعنى النعمة، والسلف لا يخالفون أن العرب تستخدم في كلامها هذا، يطلق الشيء ويراد به غير الحقيقة ففي الآية الثانية كان جوابا لليهود الذين قالوا: ﴿يدالله مغلولة﴾ وأرادوا أنه بخيل فرد الله عليهم بقوله: ﴿غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان﴾ فكما أن أصل الشيء يستخدم في معنى آخر كما في هذه الآية إلا أن حقيقة المعنى مراده من حيث أنها موجودة وإن كانت هنا ليست بموضوع الكلام بمعنى أن الآية تثبت الصفة حقيقة لله فمن ثم السياق يدل على أن المراد بها هنا النعمة والكرم والسخاء، بدليل قوله تعالى ﴿غلت أيديهم﴾ فأيديهم هنا حقيقة الأيدي علامة البخل في الآية، وكذلك فإن الله أخبر عن أن يدها مبسوطتان فأفاد بذلك شيئين أنه ذو كرم ونعمة وأنه له صفة اليد حقيقة فهذا يعرف ضمنا والمؤول يريدون ما يفهم من السياق دون اثبات الحقيقة التي تعرف ضمنا والمانع عندهم هو العقل ولو لا هذا المانع لقالوا بثبوت اليد لله كما أثبتوا السمع والبصر وغيرها، والنزاع في أن ثبوت اليد صفة لا يقتضى خلاف العقل وهو كون اليد صفة تكون هي الجارحة والجارحة جسم

(١) انظر: قانون التأويل، للغزالي ص ٤٩ - ٥٠ تحقيق الكوثري وهو هدية مع مجلة الأزهر، عدد ربيع الآخر ١٤٠٦هـ.

والله منزّه عن الجسميّة، وأما الآية الأولى فهي صريحة في اثبات هذه الصفة إذ قوله تعالى ﴿لما خلقت بيدي﴾ لا تعرف العرب منه إلا حقيقة اليد وهي لله كما تليق به، فهب أننا سمعنا بشيء غائب عنا أن له يد ثم لا نعرف له شبيهاً في بيئتنا فهل نحمل يده على المعنى الحقيقي أم المجازي الأصل أن نحملها على الحقيقة إلى أن يتبين أن ليس له يد حقيقة فحينها نحمل على المجاز، فالله سبحانه وله المثل الأعلى، لا يدري المؤوله أن ليس له يد حقيقة حتى يصرفوها إلى المجاز، فيلزمهم اثبات الحقيقة.

ومن هنا فإن بعض الآيات التي يراد من اليد فيها النعمة أو القدرة حسب السياق يراد منها ضمناً اثبات هذه الصفة، والآيات التي يراد منها صفة اليد فهي كذلك دون إرادة القدرة، النعمة، فبينهما عموم وخصوص فكل آية تثبت صفة اليد في السياق ويراد بها النعمة أو القدرة وضمناً يراد منها حقيقة معنى تلك الصفة، وليس المراد من ذكر صفة اليد حقيقة، النعمة أو القدرة فالسياق يحدد ذلك، قال الإمام الدارمي (١) في معرض رده على بشر المريسي "فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذى يدين أو لم يكن قط ذا يدين : إن كفره وعمله بما كسبت يداه، وقد يجوز أن يقال: بيد فلان أمرى ومالى وبيده الطلاق والعتاق والأمر وما أشبهه، وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كفه بعد أن يكون المضاف إليه من ذوى الأيدي فإذا لم يكن المضاف إلى يده من ذوى الأيدي يستحيل أن يقال: بيده شئ من الأشياء، وقد يقال: بين يدي الساعة كذا وكذا، وكما قال الله: ﴿بين يدي عذاب شديد﴾ (٢) وكقوله: ﴿فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها﴾ (٣) وكما قال: ﴿مصدقا لما بين يديه﴾ (٤) فيجوز أن يقال بين يدي كذا وكذا لما هو من ذوى

(١) هو الإمام الكبير عثمان بن سعيد الدارمي السجزي، ولد سنة ٢٠٠ و توفي سنة ٢٨٠ هـ تذكره الحفاظ ١٧٧/٢ والأعلام ٣٦٦/٤.

(٢) سورة سبأ، الآية ٤٦.

(٣) سورة البقرة : الآية ٦٦.

(٤) سورة البقرة : الآية ٩٧.

الأيدى وممن ليس من ذوى الأيدى، ولا يجوز أن يقال: بيده إلا لمن هو من ذوى الأيدى، لأنك إذا قلت: بيدي الساعة كذا وكذا كما قلت: بين يديها، استحال، وبيدي العذاب كذا وكذا، بيدي القرآن الذى هو مصدق لما بين يديه كذا وكذا وبيدي القرية التى جعلها الله أنكالا كذا وكذا استحال ذلك كله، ولا يستحيل أن يقال: بين يديك لأنك تعنى أمامه وقدامه بين يديه فذلك يجوز أن يقال للأقطع إذا كفر بلسانه: إنه بما كسبت يده، لأنه كان من ذوى الأيدى فقطعتا، ويستحيل أن يقال: بما كسبت يدي الساعة وبيدي العذاب وبيدي القرآن، لأنه لا يقال: بيدي شيء شيء إلا وذلك الشيء معقول فى القلوب أنه من ذوى الأيدى... وقد يجوز للرجل أن يقول: بنيت دارا أو قتلت رجلا، أو ضربت غلاما، أو وزنت لفلان مالا أو كتبت له كتابا، وإن لم يتول شيئا من ذلك بيده، بل أمر البناء ببناؤه والكاتب بكتابه والقاتل بقتله والضارب بضربه والوازن بوزنه، فمثل هذا يجوز على المجاز الذى يعقله الناس بقلوبهم على مجاز كلام العرب، وإذا قال: كتبت بيدي كتاب كما قال الله: خلقت آدم بيدي أو قال: وزنت بيدي، وقتلت بيدي، وبنيت بيدي، وضربت بيدي، كان ذلك تأكيدا ليديه، دون يدي غيره، ومعقول المعنى عند العقلاء (١).

فمن هذا يتبين أن المؤولة لم يراعوا القرينة العقلية ولا الدلالة اللغوية فى سبيل صرف الصفة عن معناها الحقيقى وذلك حتى لا ينقض عليهم دليل الحدوث الجاحف كما سنذكره فى موضعه، والمزعمون أنه لا يمكن اثبات وجود الله إلا به، وقد ساعدتهم فى هذا بعض كتب اللغة الذين كان أصحابها على مذهب المؤولة فى الصفات التى قالوا اليد تعنى الجارحة، وأن التأويل معناه: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به.

فيقول أحد الباحثين المدققين فى المنهج السلفى، عن هذا المعنى للتأويل :

١- لم يرد هذا المعنى فى معاجم القرن الرابع الهجرى، ومعنى ذلك أنه لم يكن معروفا

(١) رد الإمام الدارمى على بشر المريسي ص ٢٨ - ٢٩ دار الكتب العلمية - بيروت.

بين رجال اللغة والمعنيين بها، ولم يكن مشتهرا بينهم حتى ذلك التاريخ.

٢- روى ابن منظور هذا المعنى عن ابن الأثير، ورواه الزبيدي عن ابن الكمال، والسبكي وابن الجوزي، وهؤلاء ليسوا رواة لغة ولا محدثين بها، بل لم يكن واحد منهم موجودا في عصر الرواية، فلا يعتد بكلامهم في ذلك، ولم يعرف عن أحد منهم أنه اشتغل برواية اللغة وإنما هم بين فقيه أو متكلم أو أصولي.

٣- إن رواية هذا المعنى جاءت مجردة عند كل منهما عن الأمثلة والشواهد التي تبين استعمال التأويل في هذا المعنى الذي أرادوا توضيحه، وهذا عكس ما عهدناه منهما إزاء الاستعماليين الآخرين للفظ التأويل، حيث أورد كل منهما من الأمثلة والشواهد ما وضح به المعنى المراد من الكلمة، ويترتب على هذه الملاحظة نتيجة مهمة وهي:

أن الكلمة لم تستعمل في هذا المعنى مطلقا بين رجال اللغة في العصور المتقدمة، إذ لو استعملت عندهم في ذلك المعنى لأوردوا لها أمثلة وشواهد توضيحية، كما فعلوا إزاء الاستعماليين الآخرين^(١).

وعلى تسليم ما قالوه فلا يسلم لهم القرينة دائما، فهم لا يراعون مخالفة العقل صراحة، ولا يراعون الجمع بين النصوص وإنما همهم الأول والأخير أن لا يقتضى ما يثبتوه الجسمية فذلك يهدم دليل الحدوث على رؤوسهم، وإن كان لزوم ذلك للجسمية غير مسلم لهم أيضا لأنه خلاف العقل الصريح وإذ قد تبين لنا أن الإثبات شيء والتشبيه شيء آخر، وأن الذين أدرجوا المثبتين للصفات بمعانيها في قائمة المشبهة والمجسمة لم يحسنوا صنعا نعترف بعد هذا أنه فعلا قد وجد بين الإسلاميين بجانب المعطلة الذين راموا التنزيه فرقا من الحشوية والشيعية قد وصفوا ربهم بصفات المخلوقين ذاتا وصفاتا فكانوا بحق مشبهة ومجسمة على غرار اليهود ومن شابههم من الوثنيين الذين قد ذكرنا سابقا بعض أقاويلهم عند بعض الأديان الكبرى التي تحولت إلى الوثنية.

(١) ابن تيمية وقضية التأويل . د / محمد السيد الجليند . ص ٣٥ .

أولاً: تشبيهه حشوية أهل الحديث:

يقول الشهرستاني " أن جماعة من الشيعة الغالية، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل: الهشاميين من الشيعة، ومثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من الحشوية، قالوا: معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعض إما روحانية وإما جسمانية، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن.

فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر وكهمس وأحمد الهجيمي أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض.

وحكى الكعبي عن بعضهم أنه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا وأن يزوروه ويزورهم، وحكى عن داود الجواربي أنه قال: اعفوني عن الفرج واللحية وأسألوني عما وراء ذلك، وقال: إن معبوده جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين، وحكى عنه أنه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك وأن له وفرة سوداء وله شعر ققط (١).

فيتبين من هذا النص أن هؤلاء الناس فعلاً شبهوا الخالق بالمخلوق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، على أنه لا يدري أهم صرحوا باللفظ أن معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعض، أم أن ذلك من تقولات الشهرستاني إذ يعتقد أن كل من أثبت الصفات الخيرية الذاتية له سبحانه لزمه أن معبوده على صورة ذات أعضاء وأبعض، فإن هم صرحوا بذلك فهم بلاشك مشبهة ومجسمة بالمعنى المعهود، وإن كان هذا ما يلزمهم به فليس له الحق في ذلك، وغالب الظن أنهم لم يصرحوا بذلك بل هو يلزمهم به والدليل عليه هو قوله بعد ذلك: (وأما ماورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجئ والأتیان والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها، أعني ما يفهم عند الإطلاق

(١) الملل والنحل . للشهرستاني. ج ١ ص ١٠٥.

على الأجسام) (١) ولكن يصفو له ما صرحوا به من التشبيه كقولهم: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له وفرة سوداء وشعر قطط، فكيف هذا وهو سبحانه يقول ﴿ليس كمثله شيء﴾.

وكذلك قولهم أنه سبحانه (اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وأن العرش لئُتط من تحته كأطيظ الرجل الجديد) (٢) فالشكوى من ألم العين والبكاء كل هذا من صفات النقص، والله سبحانه منزّه عن النقائص وله الكمالات من كل الوجوه، فالتصريح بالنقائص تشبيه به سبحانه بمخلوقاته الذين لا ينفكون عن النقائص والعاهات تعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيراً، (ومن المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية وقال: يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص، كما كان جبريل - عليه السلام - ينزل في صورة أعرابي) (٣).

وقد ثبت عن مقاتل بن سليمان المفسر نحو هذا الشيء الكثير (٤) بل إن الكرامية، وهم أتباع محمد بن كرام قد فلسفوا مذهب المشبهة والمجسمة، فكانوا خير من يمثل اتجاه التجسيم في الفكر الإسلامي عامة، وفي الفكر السني خاصة، فقد كان محمد بن كرام يسمى معبوده جسماً، وكان يقول: له حد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش، ولا نهاية له من الجوانب الأخرى) (٥).

وقد إستدلوا على كونه تعالى جسماً بمجموعة أدلية نقلية وعقلية، فأما النقلية منها

(١) الملل والنحل. ١٠٥/١.

(٢) الملل والنحل، ١٠٦/١.

(٣) المصدر السابق، ١٠٨/١.

(٤) انظر: التبصير في الدين، للإسفرائيني مطبعة الدولة - استانبول ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م، والفرق بين الفرق للبغدادى مطبعة الدولة - استانبول ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.

(٥) التبصير في الدين ص ٩٩. وانظر خبيئة الأكوان ص ٢٤. لصديق حسن خان، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت -.

فهي كل دليل يثبت لله سبحانه صفة من الصفات فهي الأدلة المختلف عليها في هذه القضية، وأما الأدلة العقلية، فأشهرها أربعة وهي:

أولاً: قالوا: العالم موجود والبارى تعالى موجود وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر، أو مباينا عنه بالجهة، وكون البارى تعالى ساريا في العالم، محال، فبقي أن يكون مباينا عنه بالجهة، وكل ما كان كذلك فهو متحيز، وكل متحيز، جسم، فالله جسم.

ثانياً: قالوا: إنا لم نشاهد عالماً، قادراً، حياً إلا وهو جسم، وإثبات شئ على خلاف المشاهدة لا يقبله عقل، ولا يقر به قلب، فوجب القول بأن تعالى، جسم، لما ثبت كونه عالماً، قادراً، حياً.

ثالثاً: قالوا: إن العالم يجب أن يكون عالماً بهذه الجسميات، والعالم بها يجب أن تحصل في ذاته صورها، والله تعالى عالم بالجسميات، فيلزم منه أن يكون جسماً لأن الشبيه يدرك الشبيه.

رابعاً: قالوا: إنه تعالى تجوز رؤيته، والرؤية تقتضى مواجهة المرئي أو شيئاً في حكم مقابلته، والمرئي يقتضى سقوط الشعاع على الجسم، حتى يرى، وذلك يقتضى كونه

تعالى مخصوصاً بجهة، وما يختص بجهة فهو جسم فيلزم أن يكون الله جسماً. (١)
ولكننا لا نستطيع هنا الرد عليهم بنفي الجسم فالجسم من الألفاظ المبهمة، فقد يراد منه الذات القابلة للصفات، فهذا لا شئ فيه، سوى أن اللفظ يكون بدعة سيما وهنا من يعتبر الجسم هو - كما عند المتكلمين - " المركب ويطلقونه على الجوهر الفرد بشرط التركيب، أو على الجوهرين أو على أربعة جواهر أو ستة أو ثمانية أو ستة عشر أو اثنين وثلاثين، والمركب من مادة وصورة وقد يراد بالجسم الموجود أو القائم بنفسه". (٢)

(١) التجسيم عند المسلمين " الكرامية" سهير مختار ص ١٨٧ - ١٨٨. رسالة ماجستير.

(٢) الرسالة الأكمالية، لابن تيمية ص ٢٧ مطبعة المدني - مصر ١٩٨٣م.

فينبغي تحديد المراد أولاً، وهو عند الكرامية: القائم بالذات المستغني في وجوده عن غيره. فهو بهذا الاعتبار صحيح، إلا أن يريدوا أنه جسم كالأجسام وأن جميع الأجسام كذلك قائمة بذاتها مستغنية في وجودها عن غيرها فهذا يقال أنهم شبهوه تعالى بغيره من المخلوقين، ويكونون بذلك مخالفين لقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾.

ثانياً: تشبيه بعض فرق الشيعة:

وكذلك ظهر التشبيه وبصورة أشبع عند بعض فرق الشيعة، نذكر أهمها:
 أولاً: السبائية: أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي - رضي الله عنه - : أنت ، أنت ، يعني أنت الإله.... وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى - عليهما السلام - مثلما قال في علي، لأنه كان يهودياً فأسلم في عهد علي - رضي الله عنه. وقالت السبائية أيضاً بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي - رضي الله عنه. (١)
 ثانياً: الهشامية: زعم زعيمهم هشام بن الحكم أن معبوده جسم ذوحد ونهاية، وأنه طويل، عريض، عميق، وأن طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه.... وزعم أيضاً أنه نور ساطع يتلألأ كالسبيكة الصافية من الفضة وكاللؤلؤة المستديرة جميع جوانبها، وزعم أنه ذولون وطعم ورائحة، ومجسة، وأن لونه طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجسته، ولم يثبت لونا وطعما هما غير نفسه، بل زعم أنه هو اللون، وهو الطعم، وقال كان الله ولا مكان ثم خلق المكان بأن تحرك، فحدث مكانه بحركته فصار فيه، ومكانه هو العرش، وقال في معبوده أنه سبعة أشبار بشبر نفسه، كأنه قاسه على الإنسان، لأن كل إنسان، في الغالب من العادة سبعة أشبار بشبر نفسه. ونقل عنه أبو الهذيل، أنه لقيه عند جبل أبي قبيس فسأله: أيهما أكبر، معبوده أم هذا الجبل؟ قال: فأشار إلى أن الجبل

(١) انظر: المثل والنحل، للشهرستاني، ص ١٧٤. وانظر أيضاً خبيثة الأكوان لصديق حسن خان ص

يوفي عليه تعالى، أي أن الجبل أعظم منه.

وحكى ابن الراوندى في بعض كتبه عن هشام أنه قال: بين الله وبين الأجسام المحسوسة، تشابه من بعض الوجوه، لولا ذلك ما دلت عليه، وبعض الهشاميين يقولون بأن الله مماس لعرشه لا يفصل عن العرش، ولا يفصل العرش عنه. (١)

ثالثاً: هشام الجواليقي: وزعم أن معبوده على صورة الانسان، ولكنه ليس بلحم ولا دم، بل هو نور ساطع بياضاً، وزعم أنه ذو حواس خمسة كحواس الانسان، وله يد ورجل وعين وأذن وأنف وفم، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت، وله فروة سوداء. (٢)

رابعاً: اليونسية: أتباع يونس بن عبد الرحمن القمي: زعم أن الله عزوجل يحمله حمله عرشه، وهو أقوى منهم، كما أن الكرسي تحمله رجلاه وهو أقوى من رجليه (٣).

فهذه باختصار شديد موقف المشبهة من المسلمين حول فهم الذات الالهية، وصفاتها، وقد حاول البعض أن يتلمس مصدراً خارجياً للتشبيه عند المسلمين كاليهود والنصارى، فالبغدادي مثلاً أرجعه إلى الديانة المجوسية الثنوية، عندما رأى أن الكرامية يقولون بأن الله جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي يلقى منها العرش، فقال: (وهذا شبيه بقول الثنوية أن معبودهم الذي سموه نورا يتأهى من الجهة التي يلقى منها الظلام، وإن

(١) الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص ٤١. مختصر الفرق بين الفرق، ص ١٣٦-١٣٧ العبد الرزاق ابن رزق الله بن أبى بكر بن خلف الرسعني. ومقالات الإسلاميين، للأشعري ١/١٠٦ - ١٠٨. والتبصير في الدين، للأسفراييني. ص ١٠٦ تخريج الكوثري، مكتبة الخانجي بمصر. انظر: خبيئة الأكوان - لصديق حسن خان ص ٢٣ ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت .

(٢) انظر: الفرق بين الفرق، ص ٤٢، ومختصر الفرق ص ١٣٧، ومقالات الإسلاميين ١/١٠٩. وانظر خبيئة الأكوان، لصديق حسن خان ص ٢٣.

(٣) الفرق بين الفرق. ص ٤٣، وانظر أيضاً، مختصر الفرق ص ١٣٧، ومقالات الإسلاميين ١/١١٠، والتبصير في الدين. ص ١٠٦. وانظر خبيئة الأكوان ص ٢٤.

لم يتناه من خمس جهات(١).

والشهرستاني أرجع التشبيه إلى اليهودية أيضا، وقال: (وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي - عليه الصلاة والسلام - وأكثرها مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع)، ولقد استحسن الكوثري هذا فقال: (عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى وموابذة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين، ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة، وبسطاء مواليهم، فتلقفوها منهم ، ورددها الآخرون بسلامة باطن، معتقدين مافي أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم، وقد يرفعونها، افتراء إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - أو خطأ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة(٢).

ولكن الحق أن هذا تعميم منشأه الخلط والحشو، والأولى أن يقال إن بعض المشبهة الذين قالوا بأن الله على شكل ما كالعمق وأن له فروة سوداء كشعر القطط، فهؤلاء الذين شبهوه بما يشبهه به اليهود متأثرون باليهود ويغلب الظن أنهم أخذوا ذلك منهم ، ولكن الذين شبهوا الله بشئ من مخلوقاته كالقول بالتجسيم وأن له أعضاء وجوارح وما إليه فلا ينبغي أن يتلمس لهم مصدرا خارجيا، لأن هذا التشبيه ناتج عن سوء تصورهم الذاتي للذات الألهية، وذلك لأن اليد والوجه والقدم وسائر الصفات الذاتية والفعلية ، من لم يدرك حقيقة مذهب السلف يقع في التشبيه خاصة إن قل علمه ولم يهتد لطريقة الجمع بين النصوص الموهمة للتعارض، ولم يفرق بين ماهو من العقل المحض وما هو من العقل المكتسب، وأما إدخال مثبتتي الصفات لمجرد اثباتهم الصفات، في دائرة التشبيه، ومن ثم محاولة تلمس مصدر خارجي لهم يكونوا قد أخذوا منه وتأثروا به ، فهذا لا يصدر إلا

(١) التبصير - للاسفرييني ص ١٣١، ونشأة الفكر الفلسفي، د/ النشار ١/٣٠٠.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، للدكتور النشار، ١/٢٨٧.

ممن لم يستوعب الفرق بين التشبيه والتنزيه، وإلا فإن المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات يوسمون الأشاعرة بالتشبيه، لأنهم أثبتوا الصفات السبع، فمن هنا وجب علينا التفريق بين من يمكن أن يظن به أنه تلقى التشبيه عن اليهود والمجوس والنصارى وغيرهم، وبين من لم يتلق ذلك عنهم، بل أداه فكره القاصر إلى التشبيه من خلال فهم النصوص الدينية فهما خاصا، ومن هنا لما كانت فرق الشيعة القائلين بالتشبيه من الذين شبهوا الله بالمخلوقين، وبما عند اليهود والنصارى وسائر الأديان الوثنية، فإنه من الممكن إرجاع التشبيه عندهم إلى تلك الديانات، لأنه لا يمكن أن يفهم من النصوص الشرعية ذلك التشبيه الذي قالوه، ولا بقصور عقل، فوجب أن يكون لهم مصدر خارجي تلقوا عنه، قال الشهرستاني عن فرق الشيعة المشبهة: "وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية، ومذاهب التناسخية، ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق، فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة، حتى حكمت بأحكام الإلهية في حق بعض الأئمة، وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة، وإنما عادت بعض أهل السنة بعد ذلك" (١).

ثالثا: التنزيه عند المعتزلة:

وأما التنزيه، فإن كل فرقة تدعى أنها منزهة، وكل فريق ينفي الصفات يسمى مثبت الصفات مشبه، فالسلف يثبتون الصفات الذاتية والفعلية كلها وهم عند الأشاعرة مشبهة، والأشاعرة يثبتون بعض الصفات وينفون البعض الآخر، وهم عند المعتزلة مشبهة فيما أثبتوه من الصفات، والمعتزلة يثبتون صفة الوجود وينفون البواقي، فهم عند الأسماعيلية وسائر الباطنية مشبهة لأنهم أثبتوا هذه الصفة، وهؤلاء كان مآلهم إلى القول أنه ليس بموجود ولا بمعدوم، وهذا خلف عقلي، أوقعهم فيه تحيرهم في التنزيه واعتبار اثبات

(١) الملل والنحل للشهرستاني. ج ١ - ص ١٧٣.

الصفات تشبيهاً، ولعل التأويل للصفات هو الذى أداهم إلى هذه المآزق، وهنا نورد مثالا واحداً لكيفية نفي صفة واحدة، ونقيس عليه تأويلهم لسائر الصفات، فيقول أبو منصور الماتريدى فى قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (١) له - أى العرش - وجهان:-

أحدهما: أن يكون معنى العرش الملك والاستواء التام الذى لا يوصف بنقصان غير في ملك، أو الاستيلاء عليه، وأن لا سلطان لغيره ولا تدبير لأحد فيه.

والثانى: أن يكون العرش أعلى الخلق وأرفعه وكذلك تقدره الأوهام، فيكون موصوفاً بعلوه على التعالى عن الأمكنة، وأنه على ماكان قبل كون الأمكنة، وهو فوق كل شيء، أى بالغبلة والقدرة والجلال عن الأمكنة. ثم يقول بعدها ما يفيد أنه بهذا قد نزه الله تعالى عن الفوقية الحقيقية بالذات لأنه تشبيهه: وأصل ما ذكرنا، أن لا نقدر فعله بفعل الخلق، ولا وصفه بوصف الخلق، لأنه أخبر أنه ﴿ليس كمثله شيء﴾ (٢).

وهكذا فعلوا كما قد اتضح من خلال المباحث السابقة فى جميع الصفات حتى أنهم لم يصفوا الله سبحانه إلا بالقليل من الصفات، ثم خلعوا عليه من الصفات السلبية العدمية، ما تقشعر منه الأبدان وما تتقزز منه القلوب المؤمنة وما تمجبه العقول السليمة، فخلطوا قليلاً من الحق بكثير من الباطل وقد أورد الامام الأشعري كافة ما قالوه فى صفات السلوب، فقال:

أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ، ولا شبح ولا جثة، ولا صورة ، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض ، ولا بذى لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة، لا بذى حرارة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق ولا اجتماع، لا افتراق، ولا يتحرك ولايسكن، ولا

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) تأويلات أهل السنة ج ١ ص ٨٥ للماتريدى السمرقندى، تحقيق د/ إبراهيم عوضين والسيد عوضين. ط القاهرة ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٧١م - ١٣٩١هـ.

يتبعض، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب، فى الجهات وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تتركه الحواس ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدرکه الأبصار، ويحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، وشى لا كالأشياء، عالم ، قادر ، حى، لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم، وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه... (١).

فهذا هو التنزيه الذى يرجون الناس أن يعتقدوه، ولك بعد هذا أن تسأل ما الفرق إذا بين هذا إله بهذا الوصف وبين المعدوم؟ فلو أننا أردنا أن نعرف المعدوم بحيث نفضل فى نفى الصفات عنه إذ كل ما له صفات فهو موجود، فإننا لا يمكننا أن نزيد على هذا الذى ذكره فهل يعقل أن موجودا ما يجوز أن لا يتحرك ، ولا يسكن ، ولا يكون فى جهة من الجهات؟! اللهم إلا أن يكون ذلك بأحد أمرين:-

أولا : بأن يراد من هذا الموجود؛ العدم.

ثانيا: بأن يصدر هذا الكلام عن حشوى، لا يستضىء، بشور القرآن وهدى خير الأنام، فيقدم عليها مقولات اليونان، فهؤلاء عندهم التنزيه هو نفى الصفات الذاتية الفعلية ، وكما قد أسلفنا الذكر فى التشبيه عند الديانات القديمة، وبه ندرك أن التنزيه بهذا المعنى، دخيل على الإسلام جملة وتفصيلا، لأنه مرادف للتعطيل، ومن ثم علينا أن نبحث عن مصدر

خارجي له، وإنما لنجد ذلك عند أوائلهم الذين أخذوا مقولة الصفات من مصادر تلك الديانات ولكن في شكل غير ناضج ، ثم جاء الأواخر، وقد اطلعوا على الفلسفات اليونانية واليهوية والنصرانية بشكل أوسع وأعمق فعملوا على انضاج فكرة التنزيه فكان أن صاروا إلى ما قد حكيناه عنهم، فإن كثيرا من الباحثين يرون أن فكرة نفى الصفات، قد ظهرت بتأثير يهودي، فيردون مقولة الجعد بن درهم والجهمية بأن القرآن مخلوق، إلى مقالة اليهود " إن التوراة مخلوقة" (١)، ويرى الإمام الأشعري أن مشكلة الصفات ونفيها ظهرت بتأثير علم الكلام المسيحي: "ونفت الجهمية أن يكون لله وجه كما قال، وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين، ووافقوا النصارى ، لأن النصارى لم تثبت الله سميعا بصيرا الاعلى معنى أنه عالم، كذلك قالت الجهمية، ففي الحقيقة أنهم قالوا: نقول أن الله عالم، ولا نقول سميع بصير على غير معنى عالم، وكذلك قول النصارى" (٢).

وكذلك فإن بعض المستشرقين يرون هذا الرأي ، مثل بيكر وفون كريمر وتهاسن، ومكدونالد، وولفنسون، ودي بور، وسيل، أن المشكلة ظهرت بتأثير من علم الكلام المسيحي؛ الذي امتد أثره إلى الفكر الإسلامي عن طريق كتابات القديس يحيى الدمشقي، وتلميذه أبو قرة (تيودور) واستدل هؤلاء بأن التشابه القائم في المعالجة الموضوعية للمشكلة في الفكرين المسيحي والإسلامي، لا يمكن أن يكون وليد المصادفات أو من قبيل توارد الأفكار لأنه لا يقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة بل يظهر جليا في أكثر من جانب (٣)، وبعد هذا نستطيع أن نقول إن مشكلة التشبيه في الفكر الإسلامي ، مشكلة بعضها دخيلة كما هي عند بعض فرق الشيعة وغيرهم في الضاربين أمثلة للذات الإلهية

(١) انظر الموسوعة اليهودية ٤٢٥/١٣، والتشبيه والتنزيه، ذو الفقار على شاه. رسالة ماجستير.

رقم ١٢ المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية العالمية اسلام آباد - مكتوبة بالآلة الكاتبة. ص ٢٣٨.

(٢) الإبانة، للأشعري، ص ٥٣.

(٣) التشبيه والتنزيه عند اليهود والمسلمين ، ذو الفقار على شاه ص ٢٣٩.

كما قد مر، وبعضها الآخر ليس لها تعلق بمصادر خارجية وإنما نشأت عن قصور في ادراك حقيقة المعانى، وأما مشكلة التنزيه فهي دخيلة بالشكل الذى قد مر - على الفكر الإسلامى، إذ وراءها اليهود والنصارى والفلسفات القديمة، وأما أهل الحق فهم الواقفون بين المشبهة الذين خلعوا على الذات الإلهية وصفاتها صفات الإنسان وبكل ما تحمل من نقائص، وبين المنزهة الذى نفوا صفاته تعالى، حتى عطلوه سبحانه عنها وكل ذات معطلة عن الصفات فهي معدومة، فمآل التنزيه بهذا الشكل هو الإلحاد، كما أن مآل التشبيه هو الشرك، وقانا الله من الإلحاد والشرك، على أن المشرك المشبه أعلى درجة فى كمال الاعتقاد من الملحد المنزه، فالأول أثبت الإله وأخطأ فى تشبيهه، والثانى نفاه أصلا ولم يقر بوجوده، والشرك والاحاد يلزمان المشبه والمنزه، ولكننا لا نجرى الأحكام على لوازم مذاهبهم، بل على صراح أقوالهم، وأهل الحق أثبتوا الصفات فكانوا بذلك مؤمنين بوجوده تعالى، ثم لم يشبهوا الله بخلقه وذلك بعدم كيفية معانى صفاته تعالى فكانوا بذلك منزهين، فهذا هو الأصل فى الإسلام وإن روح النصوص الدينية قرآنا وسنة تسائر فهم السلف فى معنى عدم التشبيه ومعنى التنزيه كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شىء، وهو السميع البصير﴾ فنفى لمماثلة الأشياء جملة، واثبات للصفات الكمالية تفصيلا، وكم ودت المعتزلة وسائر المعطلة لو لم يقل سبحانه وهو السميع البصير، كما ودت المجسمة المشبهة لو لم ترد آية ﴿ليس كمثله شىء﴾ فالتنزيه فى عرف الشرع إثبات بلاكيفية، ولو كان التنزيه عنده تعطيل الكامل للذات من صفاتها لما اثبت تلك الصفات الكثيرة فى القرآن والسنة، ومن هنا يتضح أنه لا مكان ولا مكانة للتنزيه المقصود منه نفى الصفات أو نفى معانيها أو بعضها، وقد أدرك بعض المستشرقين (١) المعنيين بالدراسات الإسلامية هذا البعد العقدي فقال: "وقد انتهى المعتزلة أخيرا إلى القول بأن الله

(١) المستشرق ، ماك دونالد.

ذات معطلة مجردة من الصفات ، وهذا الرأي يستحيل قبوله في الإسلام (١).
النقطة الرابعة: التشبيه والتنزيه عند اليهود:-

واليهود كانوا في الأصل موحديين، منزهين الله سبحانه وتعالى عن كل شوائب النقص والتشبيه ، وذلك عندما كانوا برفقة أنبيائهم، وكانوا كلما زاغوا عن الجادة المستقيمة رجعوا إليها على أيدي أنبيائهم ومصلحيهم، ولكنهم وبعد انقطاع حبل السماء عنهم وتوقف الأنبياء عن المجيء إليهم، أصبحت كتبهم المقدسة ونصوص الشريعة عرضة للتبديل والتحريف على أيدي العابثين، وذلك لأن الله سبحانه لم يضمن حفظها لهم بل إنه استحفظهم إياها فلم يحفظوها، قال تعالى: ﴿بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء﴾ (٢).

وكما قلت سابقا إن التوراة كغيرها من الكتب السماوية فيها الكثير من النصوص التي تثبت صفاتا تليق بالذات العلية، قبل أن يطرأ عليها التحريف والتبديل، وكان الموقف المرجو من اليهود، هو أن يثبتوا لله تلك الصفات بإثبات معانيها دون الخوض في الكيفية ، لأن الكيفية فرع من التصور، وأما إدراك المعنى فهو فرع من التعقل، كما قد أوضحنا سابقا أن كل تصور تعقل، وليس كل تعقل تصور، لكننا اليوم لا نجد في كتبهم من سار على هذا الدرب المرجو وإنما نراهم فريقين ، فريق غاص في التشبيه إلى درجة أن الله عنده تعتريه صفات هي دون الصفات البشرية، وفريق يقول بالتعطيل كما هو عند المعتزلة من المسلمين راجين بذلك التنزيه المحض، فخلعوا عليه كل صفات السلوب ولم يبق لهم إلا أن يقولوا إنه لا خالق للعالم.

وسوف نلقى الضوء على بعض نصوصهم الدينية من كتبهم المقدسة، مع علمنا

(١) انظر كتاب "الله" للمستشرق ماكدونالد ص ٣٥ مطابع دار الشعب بالقاهرة ١٤٠٠هـ - ١٩٧٩

بتعليق إبراهيم الأبياري وآخرين.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٤.

بتحريفها وتبديلها إلا أن هناك مواضع لم تتناولها يد التحريف لسبب أو لآخر، ولكنها تعطينا لمحة بسيطة عن الاعتقاد الصحيح والذي هو المنهج الذي نزلت به سائر الكتب السماوية غير التوراة، فقد جاء في سفر التكوين كثير من النصوص التي تثبت لله تعالى صفاتا، ومنها: >> < فخلق الله الإنسان على صورته ، على صورة الله خلقه >> (١) وكذلك جاء قوله: " لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا" (٢). فهذان النصان يستفاد منهما أن لله صورة، فكان الواجب إثباتها بما تليق بذاته المقدسة، ولكنهم إما أنهم يقولون أن الله سبحانه فعلا على صورة تشبه صورتهم كبشر، وإما أن ينفوا هذه الصفة ويؤولونها بالنعمة أو التدبير وماشابه ذلك ، وقد نجد تفسيراً للصورة عند شارح الكتاب المقدس عند نص آخر وهو:

عليه

" فترأى له ملاك الرب فى لهيب نار من وسط علقية (٣) فيقول الشارح " ملاك الرب " هو الله نفسه بالصورة التى يظهر فيها للبشر. فهذا يعنى أن الله عندهم يظهر للبشر فى صورة معينة، فإذن المقصود من الصورة هو الشكل المعهود لديهم، والمنزهين منهم يقولون بأن قوله " كمثالنا " هذه الكلمة تخفف من معنى كلمة " صورتنا " فتتأفى المساواة المحسوسة، التى تتطوي على تشابه مادي كما هو بين آدم وابنه، وعلاقة الانسان مع الله تميزه عن الحيوانات، وهي تفترض أيضا وجود تشابه عام فى الطبيعة (عقل وإرادة وقدرة) فالانسان هو شخص، وأخيرا تمهد هذه العلاقة لوحى أسمى، وهو الاشتراك فى طبيعة واحدة (الطبيعة الالهية) النعمة (٤).

وقال آخر: (وليس المقصود الصورة الجسدية بل الصورة العقلية الأدبية الروحية،

(١) سفر التكوين ١/٢٧.

(٢) سفر التكوين ١/١٦.

(٣) سفر التكوين ٣/٢-٣.

(٤) حاشية الكتاب المقدس، ص ٧٠.

لأن الانسان بالنظر إلى جسده ليس على صورة الله وإنما هو بالنظر إلى النفس فعلى صورته تعالى، أي ذو عقل وشعور وإرادة واختيار وقوى أدبية وقدرة على ملازمة القداسة(١).

وقد الزمهم ابن حزم - وهو معطل - أن يقولوا بأن هذا النص تشبيه وتجسيم فقال: (ولو لم يقل إلا " كصورتنا" لكان له وجه حسن ومعنى صحيح ، وهو أن نضيف الصورة إلى الله تعالى إضافة الملك والخلق كما تقول هذا عمل الله وتقول للقرود والقبيح والحسن، هذه صورة الله ، أي تصوير الله ... ولكن قوله: " كشبهنا" منع التأويلات، وسد المخارج، وقطع السبل ، وأوجب شبه آدم لله عزوجل ولا بد ضرورة. (٢) والحق أن هذه النصوص لا تفيد التشبيه فقد جاء في الحديث الشريف: >> إن الله خلق آدم على صورته << وفي رواية >> على صورة الرحمن << فلا سبيل إلى رد الرواية، أو إلى جعل الصورة كإضافة ملك وغيره، فالحديث ونص التوراة على بائهما، فنثبت لله صورة كما تثبت له بقية الصفات من غير كيفية، قال شيخ الاسلام ابن تيمية في معرض رده على النصارى في استدلالهم على صحة معتقدهم في التثليث، وأن عيسى إله بنص التوراة: (نصنع آدم كصورتنا وشبهنا) قال (فهذا لا يدل على التثليث بوجه من الوجوه، وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع، وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابهها في مسمى الحي والعليم والقدير ، لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمى

(١) السنن القويم ، ١/ ٢١. وانظر أيضا: حل مشاكل الكتاب المقدس، للمتشيخ القس، منسى يوحنا ص ٢٧، مكتبة المحبة - مصر.

(٢) الفصل بين الملل والنحل، لابن حزم، ص ٢٠٢/١ - ٢٠٣. وانظر أيضا: المسام الممرود (مخطوطة) في الرد على اليهود، لعبد الحق الاسلامي ، رقم ٣٨١٢/٧٢ مجمع البحوث الاسلامية، الجامعة السلامية العالمية.

ممثلاً لهذا المسمى فيما يجب ويجوز ويمتنع ، بل هنا ثلاثة أشياء:

أولاً: القدر المشترك الذي تشابها فيه، وهو معنى كلي لا يختص به أحدهما ولا يوجد كلياً عاماً مشتركاً إلا في علم العالم.

ثانياً: ما يختص به هذا كما يختص الرب به من الحياة والعلم والقدرة، فما اختص به الرب عزوجل لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز على صفات العبد، وما يختص به العبد، لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئاً من صفات الكمال التي يختص بها الرب عزوجل، وأما القدر المشترك كالمعنى الكلي الثابت في ذهن الإنسان، فهذا لا يستلزم خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق فالإشتراك فيه ، لا محذور فيه. (١)

وأيضاً من النصوص التي تفيد التشبيه، وتنسب النقص لله تعالى هو: (واستراح في اليوم السابع من كل عمله الذي عمله) (٢) فهذا واضح أنه سبحانه قد أصابه التعب ، لأن الاستراحة لا تكون إلا من تعب ، وقل تكلف المنزهون في رد هذا التشبيه الفاحش ، فقال أحدهم: "استراح" مجاز بمعنى كف عن العمل وانتهى منه، لا أنه سبحانه وتعالى تعب فاستراح لأنه: قال: "فكان وأمر فصار" (٣) وقال آخر بعد عرضه لنص آخر "باستراح في اليوم السابع من كل عمله الذي عمله" غاية نبأ الخلق في ستة أيام هو اظهار مباركة الله للسبت واثبات أنه فرض للراحة ، ولذلك نسبت الراحة فيه إلى الذي لا يتعب ولا يعيي ، ولهذه الغاية عينها وصف درجات الخلق وعبر عن مداته بالأيام، إن الله الخالق أكرم العمل الانساني بوصف عمله في الخلق، والغاية من ذلك بيان مسرة الله براحة الانسان الأسبوعية. (٤)

(١) الجواب الصحيح، لمن بدل دين المسيح. لابن تيمية، ٢/٢٣٢ - ٢٣٣، مطابع المجد التجارية.

(٢) سفر التكوين ٢/٢.

(٣) حل مشاكل الكتاب المقدس، الممتنيخ القس يوحنا، ص ٢٩.

(٤) السنن القويم، ص ٣٧.

وكذلك نجد من ضمن النصوص التي تثبت لله عزوجل صفات النقص والتي هو مترفع عنها جل في علاه، أنه يندم ومن ذلك قولهم في التوراة التي بأيديهم: (ووتيناحم آذو ناي كي عاشا إن ها آدام با إرض ويتعصب إن لبون) ومعناه (وندم الله على خلق البشر في الأرض وشق عليه)(١) قال عبد الحق الاسلامي تعليقا على هذا النص برواية أخرى: (ويناجم اذني كي عمتي إثم دم بارض ويتعصب ال ليو) شرحه: (وندم الله الذي خلق الأدميين في الأرض وتغير في قلبه) قال: وهذا نص قطع باب التأويل وصد المخارج و ضلوا وكفروا لعنهم الله، من وجوه:

أحدها: أنهم نسبوا لله تبارك وتعالى الندم والتغير وذلك صفات المحدثات.

الثاني: نفي العلم منه سبحانه وتعالى والله عزوجل عالم بالأشياء قبل وقوعها وقبل كونها وقبل تصورها لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، فكيف ينسب إليه تعالى الندم وهو سبحانه وتعالى بين ملكوت كل شئ، ولا يكون في السموات والأرض شئ ، إلا بقضائه وقدره.

الثالث: أنهم جعلوا لله قلبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.(٢)

وجاء في سفر التكوين ما يفيد أن الرب يأتي لهم بصورة إنسان عادي ويخاطبهم كواحد منهم وبأسلوبهم.(فنزل الرب في عمود غمام ووقف على باب الخيمة ونادى هارون ومريم فخرجا كلاهما فقال: (اسمعا كلامي، إن يكن فيكم نبي فبالرؤيا، أتعرف إليه، أنا الرب، وفي حلم أخاطبه، وأما عبدي موسى فليس هكذا، بل هو على كل بيتي مؤتمن ، فما إلى فم أخاطبه وعيانا لا بالأغاز وصورة الرب يعاين، فلماذا لا تهابا أن نتكلما في عبدي موسى؟ وغضب الرب عليهما ومضى، وابتعد الغمام عن الخيمة.(٣)

(١) إفحام اليهود، للسموعل ، بتحقيق، د/ محمد الشرقاوي. ص ١٣٣.

(٢) انظر: الحسام الممرود في الرد على اليهود، مخطوطة غير مرقمة.

(٣) سفر العدد، ١٢/٥-١٠.

بل إنه قد ورد في توراتهم نص يفيد فوق التشبيه ما هو أبشع، فالإله يكذب صراحة ويخدع، وكأنه يمثل ويلعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، جاء في سفر صاموئيل: " فدعا الرب صموئيل فقال: "ها عنذا" وركض إلى عالي وقال: "ها عنذا إنك دعوتني" فقال له: " لم أدعك إرجع فتم" فعاد الرب ودعا صموئيل أيضا فقام صموئيل وذهب إلى عالي وقال: " ها عنذا إنك دعوتني" فقال له: " لم أدعك يا بني، إرجع فتم" ولم يكن صموئيل يعرف الرب بعد ولم يكن بعد قد أعلن له كلام الرب، فعاد الرب ودعا صموئيل الثالثة، فقام وذهب إلى عالي وقال: " هاؤنذا إنك دعوتني" فأدرك عالي أن الرب هو الذي يدعو الصبي فقال عالي لصموئيل: " إذهب فتم وإن دعاك أيضا فقل تكلم يارب فإن عبدك يسمع" فذهب صموئيل ونام في مكانه، فجاء الرب ووقف ودعا كالمرات الأولى " صموئيل، صموئيل" فقال صموئيل " تكلم فإن عبدك يسمع". (١)

وكذلك وردت نصوص تدل على أن اعتقادهم في الإله ضعيف إذ هم يخلعون عليه من الصفات ما يجعله غير كامل في تصرفاته وتعلقات صفاته، " وقلت : أيها الرب إله السموات ، الإله الجبار العظيم الرهيب، الحافظ العهد والرحمة لمحبيه وحافظي وصاياها، لتكن أذناك مصغتين ، وعيناك ناظرتين لتسمع صلاة عبدك التي أصلها لك" (٢)

وينقل عنهم السموعل المهتدى نصا في كتبهم يفيد هذا المعنى، يقول: (عورا لاما ببشان آذو ناي ها قيصائنا نيخا) ومعناه: انتبه لم تتام يارب ، استيقظ من رقدتك. ويعلل السموعل صدور هذه الأقاويل منهم بأنهم نطقوا بهذه الهديانات والكفريات من شدة الضجر من الذل والعبودية والصغار، وانتظار فرج لا يزداد منهم إلا بعداً. (٣)

ومن ذلك أيضا ما ينسبونه إلى الإله الأعلى من القصور في القدرة، فقد ورد نص

(١) سفر صموئيل الأول ٣/٤-١٠.

(٢) سفر نحيا، ١/٥-٦.

(٣) إفحام اليهود ، للسموعل ، بتحقيق د: محمد عبد الله الشرقاوي، ص ١٣٠.

بهذا أن يعقوب لقي الله ذات ليلة وأخذ يصارعه حتى بزغ الفجر، بدون أن يستطيع الله سبيلا إلى التغلب على يعقوب ، وحينئذ ضرب حق فخذ يعقوب فانخلع، ولما بلغ الوهن من الله مبلغه طلب إلى يعقوب أن يخلي سبيله لأنه قد طال أمد المصارعة وطلع الفجر، ولكن يعقوب لم يقبل أن يطلقه إلا إذا باركه، فقبل الله تعالى شرطه وباركه، وسأله عن اسمه فقال يعقوب، فقال الله لن تسمى بعد الآن يعقوب، بل تسمى اسرائيل لأنك كنت قويا على الله(١).

وجاء في السنن القويم تأويلات للصفات النبوية ، فبعد أن أورد المؤلف نص: (فحمي غضب الرب على إسرائيل) قال عظم كثيرا حتى أوجب الانتقام، شبه الكاتب في نفسه غضب الله من معصية اسرائيل؛ بالنار وأثبت له الحمو دلالة على التشبيه المضمرة في النفس، ووجه الشبه بين ذلك الغضب والنار، الإيلام والاعدام، ويجب أن يعلم هنا أن الله لا يتأثر كما يتأثر الناس فيغضب كما يغضبون، فالقصد أن الله انتقم منهم انتقام من يتقد غضبه من الناس ممن كان علة انتقاده(٢).

فهذه التشبيهات وهذه النقائص التي الصقها اليهود بالذات العلية إنما هي غيوض من فيض، ولأن كتبهم مستورة عن العالم - كما يحرسون على ذلك - فهذه المعلومات مستقاة عن الكتب التي تسربت دون إرادتهم ووقعت في أيدينا وبلا شك أن ما خفي أعظم بكثير من الذي ظهر، فالإله يكاد يكون أقل من البشر العاديين أحيانا، وبذلك وجدنا أن صفات الإله عند بني إسرائيل وتعاليمه وسياسته لا تتبئ عن الألوهية بمعناها الحقيقي ، ولكنها تخبي وراءها صفات بني إسرائيل أنفسهم وعوائدهم ، فقد أملى هذا الإله على لسان

(١) سفر التكوين ، الاصحاح ٣٢ / ٢٤-٣٢، والأسفار المقدسة لعلي وافي ص ٢٩. طبعة- نهضة مصر- القاهرة.

(٢) انظر: السنن القويم ٣/٣٠٩. وانظر أيضا: حل مشاكل الكتاب المقدس ص ٤٤.

رساله مبادئ لا تتفق مطلقا مع السمات الالهية. (١)

وقابل هؤلاء كما رأينا طرفا من أقولا المؤولة في مختلف العصور ، مثل سعديا

الفيومي، وفيلون وموسى بن ميمون وغيرهم من المؤولين تأويلا يتفق مع مقولات أرسطو، ومراعين في ذلك أدلة حدوث العالم، وسوف تأتي مناقشة هذا الدليل عند الكلام على آراء ابن ميمون ، وتأثره بالفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو والمعتزلة من المسلمين، المعروفين بنفي الصفات ، قال الشهر ستاني وهو يصف فكرة التشبيه والتنزيه عند اليهود، (ولذلك نرى التنزيه والتشبيه موضع خلاف في فرقهم، فاليوذعانية كانت تقول برأي إمامها يوذعان بن همدان من أن للتوراة ظاهرا وباطنا وتنزيلا وتأويلا ، مخالفا بتأويلاته عامة اليهود، وظهر منهم الموشكانية والمقاربة الذين قالوا بأن الله تعالى خاطب الأنبياء - عليهم الصلاة السلام - بواسطة ملك إختاره وقدمه على جميع الخلائق، واستخلفه عليهم، يقالوا: كل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله تعالى فهو خبر عن ذلك الملك، وإلا فلا يجوز أن يوصف الله تعالى بوصف، وقال إن الذي كلم موسى تكليما، هو ذلك الملك ، والشجرة المذكورة في التوراة هي ذلك الملك، وحمل جميع ما ورد في التوراة من طلب الرؤية، وشافهت الله ، وجاء الله ، وطلع الله في السحاب ، وكتب التورى بيده، واستوى على العرش استقرارا، وله صورة آدم ، وشعر قطط وفروة سوداء ، وأنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وأنه ضحك الجبار حتى بدت نواجذه، إلى غير ذلك ، على ذلك الملك، قال ويجوز في العادة أن يبعث ملكا روحانيا من جملة خواصه، ويلقي عليه اسمه، ويقول هذا هو رسولي، ومكانه فيكم مكاني وقوله قولي، وأمره أمري، وظهوره عليكم ظهوري، كذلك يكون حال ذلك الملك (٢).

قال الشهرستاني، قيل صاحب هذه المقالة هو بنيامين النهاوندي، قرر لهم هذا

(١) العقيدة الدينية والنظم التشريعية عند اليهود كما يصورها العهد القديم، الدكتور، الفت محمد جلال،

ص ٢٧، مكتبة سعيد رأفت ١٩٧٤م.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، ٢١٧/١-٢١٨.

المذهب ، وأعلمهم أن الآيات المتشابهات في التوراة كلها مؤولة وأنه تعالى لا يوصف بأوصاف البشر، ولا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها(١).

فإذن هؤلاء المنزهة على هذه الطريقة الشاملة للحق القليل والباطل الكثير من الممكن اعتبارهم سلفاً للمؤولين في الإسلام على درجات متفاوتة ، فالحظ الأوفر للجهمية المعتزلة، والأقل للأشاعرة ومن شاكلهم.

وبهذا يتضح أن اليهود قد تبدلت نظراتهم على طول التاريخ عن الإله وعلى حسب الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية، فلقد: (تطورت صفات الإله تدريجياً في أسفار العهد القديم، فبعد أن كان يهوه - وهو اسم الإله - في بداية أمره على صورة البشر يأكل ويشرب، ويتكلم ، نجد أن صورته ترتفع تدريجياً، فنجد أنه يرتفع عن منزلة الإنسان فلا يوصف بصفاته، ويبدو ذلك واضحاً في المصدر الألوهيمي، فالإله إن ظهر فلا يظهر إلا في الأحلام أو في الخيال، أو عن طريق الصوت... وبذلك وجدنا أن صفات الإله قد أخذت ترقى شيئاً فشيئاً وتتخلص نوعاً ما من شوائب النقص والتجسيم، وأخذت صورته ترتفع تدريجياً، وكان ذلك على يد الأنبياء المصلحين،... كما أصبح يتصف بصفات تبعد كل البعد عن البشر ، فهو إله حي وملك أبدي ، يرى كل شيء، وينزل المطر من السماء ... وهو إله الآلهة ورب الأرباب.(٢)

ولكن حتى هذا الجنوح إلى التنزيه لم يأخذ به سائر اليهود، بل إن من أخذوا به قد تركوهم بعد زمن ، وخاصة عند وفاة الرسل، يقول أحد الباحثين: (ويظهر أنه بعد أن قربت عقيدتهم من التوحيد وتنزيه الإله من النقص، ارتكست مرة أخرى ارتكاساً كبيراً في العهد الذي ألف فيه التلمود) القرون الستة الأولى بعد الميلاد) فأسفار التلمود تظهر إله إسرائيل متصفاً بكثير من صفات الحوادث وصفات النقص، ويبدو ذلك على الأخص فيما

(١) المصدر السابق، ٢١٧/١.

(٢) العقيدة الدينية والنظم التشريعية عند اليهود. د/ الفت محمد جلال، ص ٢٨-٣٠.

يذكره التلمود عن جسم الإله وضخامة أعضائه، وما يرويه عن نشاطه وأعماله في الليل والنهار، وعن حالته بعد هدم الهيكل وتشريد بني إسرائيل. (١)

وقد ذكر ابن حزم أن سفار التلمود يسمى "سفر توما" قد وصف جبهة خالقهم وعظم مساحتها، فقال: إنها من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع، وأنه قد جاء في سفر آخر من أسفار هذا الكتاب، يقال له "سادر ناشيم" أن في رأس خالقهم تاجا فيه ألف فنطار من ذهب أو في أصبعه خاتم تضيئ من الشمس والقمر والكواكب.... وورد في بعض أسفار التلمود أن الله يقضي الساعات الثلاث الأولى من النهار في مذاكرة الشريعة، والساعات الثلاث الثانية في شؤون الحكم بين الناس، والساعات الثلاث الثالثة، في تدبير العيش للخلق، أما الساعات الثلاث الأخيرة، فيقضيها في اللعب مع الحوت ملك الأسماك (٢).

فاليهود على مر التاريخ بين التشبيه الفاحش والتنزيه المعطل، ثم هم إلى التشبيه أميل كما رأينا منهم من لا يؤمنون إلا بما قرب من الحس، ولذلك قال القرآن عنهم أنهم قالوا لموسى: ﴿أرنا الله جهرة﴾ (٣)

ومن هنا قال أحد الباحثين: (لم يستطع بنو إسرائيل في أية فترة من فترات تاريخهم أن يستقروا على عبادة الله الواحد الذي دعا له الأنبياء، وكان اتجاههم إلى التجسيم والتعدد والنفعية واضحا في جميع مراحل تاريخهم.... وتعد كثرة أنبيائهم دليلا على تجدد الشرك فيهم، وبالتالي تجدد الحاجة إلى أنبياء يجددون الدعوة إلى التوحيد. (٤)

وإذا كان الأمر كذلك فإننا لا نستطيع قبول قول من قال: (لا يحتاج الأمر إلى التنويه بأن اليهودية كانت تختلف عن كل الديانات الأخرى في الإمبراطورية الرومانية، فقد

(١) الأسفار المقدسة، علي وافي ص ٣١-٣٦.

(٢) انظر الفصل بين الملل والنحل، لابن حزم ١٦٣/١-١٦٥، والاسفار المقدسة، لعلي وافي ص ٣٦.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٥٣.

(٤) اليهودية، دكتور أحمد شلبي ص ١٥٠، مكتبة النهضة المصرية، ط ٨، ١٩٨٦ م.

تشابهت الديانات الوثنية كثيرا في العقيدة والممارسات حتى وإن اختلفت أسماء آلهتها ، فقد كانت تملؤها الصور والخرافات والسحر والعمل على إرضاء الالهة التي كانت تملك القوة ولكنها كانت أخط أخلاقا من الذين يعبدونها، أما إله اليهود فقد كان الها واحدا ولا يوجد إله سواه؛ إله القوة؛ وفي نفس الوقت إله العدل والبر والمحبة ، هذا الإله الواحد اختار شعبا خاصا - اليهود..(١)

إلا أن يحمل على أنه في وقت ظهور الأنبياء بينهم وإلا فهم على مدار التاريخ يتخذون آلهة من دون الله ومع الله ويقدمون لها القرابين.

الخلاصة أن فكرة التشبيه تجرى من اليهود مجرى الدم في عروقهم، وكل من استطاع منهم التخلص منها إلى التنزيه، أخذ التنزيه بالمعنى المؤدي إلى تعطيل الذات العلية عن صفاتها المقدسة، فهم جميعهم بين طرفي نقيض الإفراط الكثير والتفريط الكثير، ولم يهتدوا إلى منهج الاعتدال الذي يثبت الصفات ولكن دون تشبيهه وينزه الخالق عن الصفات التي تكون للمخلوقين ولكن دون تعطيل.

(١) تاريخ الكنيسة ص ٣٢ جون لوريمر ، ط دار الثقافة - مصر ١٩٨٢م.

الفصل الأول

(الصفات عند الرازي)

التعريف بالرازي ومدرسته الكلامية:

النقطة الأولى: التعريف بالرازي:

اسمه ونسبه: هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي.

كنيته ولقبه: لقد ذكر المؤرخون للشيخ الرازي عدة كنى وهي:

١- أبو عبدالله (١).

٢- أبو المعالي (٢)

٣- ابن الخطيب (٣)

٤- ابن خطيب الري (٤)

وذكروا له لقبين، اشتهر بهما وهما:

١- الفخر الرازي (٥)

٢- فخر الدين (٦)

نسبه: ينسب الشيخ فخر الدين إلى جملة من البقاع والأنساب وأشهرها:

(١) انظر: الوفيات لابن خلكان ٢٤٨/٤. ولسان الميزان، لابن حجر ٤٢٦/٤.

(٢) انظر: البداية والنهاية، لابن كثير ٥٥/١٣ الطبعة الأولى، باكستان ١٩٨٤م. مطبعة المكتبة القدسية - لاهور.

(٣) انظر: الوفيات لابن خلكان ٢٤٨/٤ ولسان الميزان لابن حجر ٤٢٦/٤.

(٤) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ٥٥/١٣، وطبقات الشافعية للسبكي ٨١/٨ تحقيق محمود الطناحي، ط دار الكتب العربية، وابن أبي صبيغة ٣٤،٤٢/٣.

(٥) نفس المصدر ٥٥/١٣.

(٦) الوفيات لابن خلكان ٢٤٩/٤.

- ١- التيمي (١) نسبة إلى قبيلة تيم.
- ٢- البكري (٢) نسبة إلى أبي بكر الصديق - رضى الله عنه ..
- ٣- الطبرستاني (٣) نسبة إلى مدينة طبرستان.
- ٤- الرازي (٤) نسبة إلى مدينة الري مسقط رأسه.
- ٥- القرشي (٥) نسبة إلى قبيلة قريش المعروفة.

حالته الإجتماعية:

لقد اتفقت كلمة المؤرخين الذين ترجموا للشيخ الرازي، أنه كان رحمه الله من الأثرياء، فقد أنعم الله عليه - بجانب نعمة العلم - بنعمة المال الوفير والثروة الطائلة، وإن اختلفوا في مصدرية تلك الثروة الطائلة، فقد ذكر الحافظ ابن كثير أن الفخر الرازي كان معظماً عند ملوك خوارزم وغيرهم، وبنيت له مدارس كثيرة في بلدان شتى، فملك من الذهب العين ثمانين ألف دينار، عدا الأمتعة والمراكب والأثاث والملابس، وكان له خمسون مملوكاً من الترك (٦)

ومن المعروف أنه من كان يتصل من العلماء بملوك خوارزم فإنهم كانوا يصدقون عليه الأموال الكثيرة إن أعجبوا به، كما اتصل التفتازاني والجرجاني وابن الجزري، ببعض أولئك فحظوا عندهم بالنفائس.

(١) الوفيات لابن خلكان ٢٤٩/٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) البداية والنهاية لابن كثير ٥٥/١٣.

(٦) انظر البداية والنهاية، ٥٥/١٣.

ولعل سبب ذلك أن الملوك كانوا يواجهون ثورات عديدة من رعاياهم في كل البقاع التي كانت تحت سلطانهم، بسبب فشو الظلم والجور وعدم الإهتمام بالدين، والزج بالناس في حروب دموية طويلة المدى، حول الصراع على السلطة والمكاسب الشخصية، فعم الاضطراب والفوضى وفقدان الأمن في أنحاء المعمورة، فكانوا يلجأون إلى العلماء المعروفين ويتخذونهم واجهة لهم، وقد يفوزوا أحيانا منهم بفتوى تضي على أعمالهم بصبغة شرعية، فيهدأ بذلك العوام وتقل المشاكل التي تواجه الحكام، فكان الملك لا يستكثر أن يهب لمثل هؤلاء العلماء ما يجعلهم فوق مستوى العامة في المعيشة، وليس الملك بذلك خاسرا، إذ هو ينهب أموال الأمم المجاورة فيأخذها لنفسه، ويرمي بالفتات لحواشية، ومنهم هذا الصنف من العلماء، وإن كان الظن بالشيخ الرازي أنه ربما لجأ إليهم لغلبة ظنه أنه ربما يهدأ بقدر الإمكان من وطأة ظلمهم على الناس، فلكل نية، ولذلك نجد ابن العماد الحنبلي، يقول عن الفخر الرازي وتموله: (سار إلى شهاب الدين الغوري، سلطان غزنة، فبالغ في إكرامه وحصلت له منه أموال طائلة، واتصل بالسلطان علاء الدين خوارزم شاه فحظي لديه) (١)

ويذكر الآخرون أن سبب تمول ابن الخطيب كان، لتزويجه ولديه من ابنتي طبيب، أو تاجر، كانت له من الأموال الشيء الكثير، فلما مات ذلك الشخص استولى الرازي على أمواله كلها فمن ثم كانت له النعمة (٢)

على أننا وإن رأينا تضاربا في مصدرية أموال الفخر الرازي، إلا أننا يمكننا الجمع بين الروايتين، بأنه أولا حصل له من مال ذلك الطبيب أو التاجر بالطريقة المذكورة، ثم اتفق أن اتصل بالملوك، فجمع بين المال الوارد إليه من الطبيب أو التاجر والمال الوارد إليه من الملوك، يقول ابن خلكان: (ولازم الأسفار، وعامل شهاب الدين الغوري، صاحب غزنة في جملة من المال، ثم مضى إليه لاستيفاء حقه منه فبالغ في إكرامه، والأنعام عليه

(١) شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، ٢١/٥.

(٢) انظر: الوفيات لابن خلكان، ٢٥٠/٤، ولسان الميزان ٤٢٧/٤.

وحصل له من جهته مال طائل، وعاد إلى خراسان واتصل بالسلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزم شاه، وحظي عنده ونال أسنى المراتب، ولم يبلغ أحد منزلته عنده... (١) ولعل أخذه مال الطبيب والتاجر، أنه كان العاصب الوحيد له.

الحالة السياسية لعصر الرازي:

لقد علمنا أننا أن الشيخ الرازي كان مسقط رأسه مدينة الري، الواقعة قرب مدينة طهران الحالية أو هي هي الآن، وإذا عرفنا أن ولادته كانت عام ٥٤٤هـ فإن الذهن لينصرف مباشرة إلى المعارك الدموية الحادة التي كانت تتوالى وبلا توقف على هذه المدينة، وإن كانت هذه الحوادث غير غريبة عنها، (٢) حيث كان السلاجقة يسيطرون عليها منذ دخولهم فيها عام ٤٣٤هـ وكان يحكمها الأمير اينانج حين ولادة الرازي، وقد خاض هذا الأمير حربا شعواء ضد الأعداء اللذين كادوا أن يستولوا على الري، ثم إنه في عام ٥٥٥هـ هزم على يد السلطان أرسلان شاه وحليفه خوارزمشاه، فوُجعت المدينة في أيدي هؤلاء الذين مالبتوا أن اندلعت نار الحرب بينهم مرات ومرات مما أدى ذلك إلى فقدان الأمن، وانعدام الحالة المعيشية الحسنة بسبب النقص في التموين، وغيرها من لوازم الحياة، وما زالت تتوالى أحداث الحروب على هذه المدينة حيث شملت حياة الشيخ الرازي كلها، ولعل هذا يفسر لنا سبب تركه للعيش في مدينته ومسقط رأسه ولجؤه إلى مقر حكم خوارزمشاه، الذي كان قد وطد قدمه في فارس ومنها الري، وكانت الفتن الداخلية التي ما برحت تطل برأسها أشد من الفتن الخارجية المتمثلة في الاستعمار، إذ كانت الطوائف المذهبية تتصارع فيما بينها فكريا وعسكريا أيضا فتقع بينها حروب عظيمة، تسفك فيها الدماء وتشمل دماء الأبرياء غالبا، يقول ابن الأثير في وفاة حاكم الري البهلوان وهو لقب السلطان أرسلان شاه: (فلما مات جرى بأصفهان بين الشافعية

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٥٠/٤.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ١٠/٢٨٥-٢٩٤.

والحنفية من الحروب والقتل والأحراق والنهب ما يجلب عن الصف، وكان قاضي البلد رأس الحنفية، وابن الخجندي رأس الشافعية، وكما بمدينة الري أيضا فتنة عظيمة بين السنة والشيعة، وتفرق أهلها وقتل منهم، وخربت المدينة وغيرها من البلاد (١). وهذه الفتنة لم ينج منها الرازي نفسه ولعله كان مشاركا فيها بشيء من الكلام، يقول ابن كثير في ترجمته للشيخ الرازي: "كان يعظ وينال من الكرامية، وينالون منه سبا وتكفيرا، وقيل إنهم وضعوا عليه من سقاه سما فمات، ففرحوا بموته (٢)." .

النقطة الثانية: التعريف بمدرسة الرازي الكلامية:

ينتسب الشيخ الرازي في العقيدة إلى المدرسة الأشعرية القائمة على التوفيق بين العقل والنقل، لا على طريقة المعتزلة الذين أصرفوا في إعطاء العقل مكانة قد تسمو على النقل، حيث كان إسرافهم في تأويل النصوص الدينية بدرجة كبيرة، ومن ثم عطلوا الله سبحانه وتعالى عن صفاته العلا، كمعان زائدة على الذات، حتى قالوا إن الله حي بغير حياة، قادر بغير قدرة، مريد بغير إرادة، سميع بصير بغير سمع وبصر، وهكذا في جميع الصفات، علاوة على نفيهم الصفات الخيرية العقلية منها والذاتية، وإنما على طريقة خاصة لم تكن معهودة من قبل مؤسس الأشعرية، وهو الإمام أبو الحسن الأشعري، وقبل أن نلقي الضوء على أهم معالم مذهبه الرئيسية، يحسن بنا أن نتعرف عليه شخصيا فأقول:

١- اسمه ونسبه:

هو أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر، اسحاق بن سالم بن اسماعيل الأشعري. (٣)

(١) انظر الكامل لابن الأثير، ١١/٥٢٥-٥٢٦، حوادث عام ٥٨٢.

(٢) البداية والنهاية ١٣/٥٥، وانظر شذرات الذهب ٥/٢٠-٢١.

(٣) انظر: تاريخ بغداد، ١١/٣٤٦، دار الكتاب العربي - بيروت/ ووفيات الأعيان، لابن خلكان، ٦/٣٣٢، مطبعة السعادة، مصر.

٢- مولده:

ولد على الأرجح سنة ست وستين ومائتين، وقيل سنة سبعين. (١)

مكانته العلمية:

كل من ترجم لأبي الحسن ينوه إلى أنه - رحمه الله - كان واسع العلم غزير المعرفة، مشارك في كثير من علوم عصره، مع ما كان يتمتع به من ذكاء نادر، بالإضافة إلى موهبة في الكتابة، قلما يوجد مثيل له فيها، وتلك ميزة يلاحظها كل من يقرأ كتبه في إيراد حجج الخصوم والرد عليها، ببراهين ساطعة، وعبارات واضحة، فقد وطد نفسه على الدفاع عن أهل السنة، والذب عن عقائدهم ضد المعتزلة الغالين في تأويل النصوص، والآخذين بمقولات الفلاسفة، يقول ابن العماد الحنبلي عنه: (ومما بيض به وجوه أهل السنة النبوية، وسود به رايات أهل الاعتزال والجهمية، فأبان به وجه الحق الأبلج، ولصدور أهل الإيمان والعرفان أثلج، مناظرته مع شيخه الجبائي التي بها قضم ظهر كل مبتدع مرائي) (٢).

وقال عنه الخطيب البغدادي: (أبو الحسن الأشعري، المتكلم، صاحب التصانيف في الرد على الملاحدة وغيرهم، من المعتزلة والرافضة والجهمية، والخوارج وسائر أصناف المبتدعة) (٣)

٤- المراحل التي مر بها في حياته:

بات واضحا من خلال كتبه، أنه - رحمه الله - قد تنقل خلال حياته، بين مراحل ثلاث، في كل مرحلة منها كان على طريقة مختلفة عن الأخرى في فهم العقيدة، وذلك

(١) انظر: الخطط، للمقرئزي، ٣/٣٠٧.

(٢) شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، ٢/٣٠٣.

(٣) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ١١/٣٤٧.

لأن فحوى كتابه اللمع مقارنة بكتابه الإبانة ، يختلف تمام الاختلاف عنه، فاللمع ألف على طريقة الأشاعرة المعروفة، والإبانة ألف على طريقة السلف الصالح: وذلك لأنه قد تنقل في مراحل هي:

المرحلة الأولى:

وفيها كان على مذهب المعتزلة، إذ كان تلميذا نجيبا لرأس المعتزلة في عصره، وهو محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أبو علي، فقد كان زوجا لأم أبي الحسن، فلا يستبعد من هنا أنه قد رباه منذ حداثة، فرأى الغلام في شيخه الإخلاص والتفاني لما يعتقده، وسرعان ما تأثر به وأخذ عنه العلم الجم، وبذلك أصبح معتزليا من الطراز الأول، ينافح عن الاعتزال وينظر عليه ويدافع عنه، إلى أن وصل سن الأربعين من العمر ، فانسلخ عن الاعتزال وفارق المعتزلة.

المرحلة الثانية:

أورد ابن عساكر ، عن ابن عزرة أنه قال: (الأشعري شيخنا، وإمامنا ، من عليه معولنا، قام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة، وكان لهم إماما ، ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: (معاشر الناس، إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فكافات عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل، ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ، ورمى به) (١)

ويبدو أنه لما رجع عن الاعتزال، اعتقد مذهب بن كلاب، كما صرح بذلك المقرئزي، (٢) وابن تيمية، الذي قال: (وكان أبو الحسن الأشعري لما رجع من الاعتزال،

(١) تبين كذب المفترى، ص ٣٩، وانظر أيضا الخطط للمقرئزي، ٣/٣٠٨.

(٢) انظر: الخطط، للمقرئزي، ٣/٣٠٨.

سلك طريق أبي محمد ابن كلاب (١).

والمعلوم أن الكلابية أقرب طريقة إلى السلف من المعتزلة، وإذا اعتنق أبو الحسن مذهبهم ، فقد أعتقد أنه قد أخذ بمذهب السلف، وليس كذلك ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (محمد بن عبدالله بن سعيد بن كلاب البصري، الذي صنف مصنفات رد فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم.... وهو من متكلمة الصفاتية... وطريقته يميل فيها إلى مذهب أهل الحديث والسنة، لكن فيها نوع من البدعة لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله ، ولم يثبت قيام الأمور الإختيارية بذاته). (٢)

المرحلة الثالثة:

ترك أبو الحسن مذهب ابن كلاب، واعتنق مذهب السلف، ويعرف هذا من خلال كتابه، الإبانة، حيث أثبت الصفات فيه على طريقة السلف، ومن هنا فمن العسير جداً، قبول قول بعض الأشاعرة (٣) أن هذا الكتاب قد ألفه عند ما رجع من الاعتزال رجوعاً قويا جعله يقف في الطرف النقيض، فألف هذا الكتاب، ثم بعد مضي فترة ، هدأت في نفسه نزعات المعارضة، فأخذ بمنهج الاعتدال والوسطية، فتوسط بين المعتزلة أصحاب العقل، وبين السلف أصحاب النقل، أخذاً بالعقل والنقل معا، فإن هذا الرأي ينطلي على عاطفة جياشة نحو الأشعري إذ كيف لمثله أن ينقلب بين المذاهب، فهذا عادة فعل الصغار، لا فعل الأئمة الكبار، ويدل هذا التحول أيضا على أنه - رحمه الله - لا يرتضي الطريقة التي يتبعها الأشاعرة، الآن ، لأن الحق أحق أن يتبع، فإن من فقه الرجل أن يتبع الحجة الأقوى والتي معها النقل والعقل معا أينما وجدها، لا أن يجمد على رأي اتضح له ضعفه وفساده، ولذلك نجده قد صرح صراحة لا يعتربها الغموض ولا التأويل بأنه قد

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، ٥/٥٥٦.

(٢) المصدر السابق، ١٢/٣٦٦.

(٣) انظر: مقدمة اللمع، لدكتور، حمودة غرابة، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.

ترك الاعتزال وغيره واعتقد مذهب السلف المتمثل في الإمام أحمد بن حنبل، حيث قال في افتتاحية كتابه، الابانة: (فإن قال قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والجهمية والقدرية، الحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون، قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها : التمسك بكتاب ربنا عزوجل، وسنة نبينا - عليه الصلاة والسلام - وفتاوى عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبدالله ، أحمد بن حنبل ، نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أظهر الله به الحق ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به المبتدعين، وزيف الزائفين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه، من إمام مقدم وجليل معظم مفخم). (١)

ومن قال بأنه قال هذا مداهنة للحنابلة الذين كانت لهم شوكة آنذاك، فقد نسب إليه - رحمه الله - ما يترفع عنه آحاد المسلمين، فكيف بإمام من أئمتهم، فالمداهنة لا تكون على حساب الدين والعقيدة.

أهم المعالم الرئيسية للمذهب الأشعري:

تميز المذهب الأشعري بمعالم واضحة، عن غيره من مذاهب المسلمين، وهذه المعالم تكمن في شيئين:

أحدهما: الاعتماد على الكتاب والسنة في فهم النصوص الدينية.

والثاني: الاعتماد على العقل بجانب النقل، ومن ثم محاولة التوفيق بين المعطيات العقلية والنصوص الصحيحة بشيء من التأويل في المجال المسموح به لغة وعرفاً. فكان من ثمرة هذين الأصلين أن اتخذ المذهب الأشعري موقفاً وسطاً بين المؤولين الغالين، وبين الواقفين عند النص حرفياً، ويتجلى بوضوح هذا الموقف في المسائل

(١) الابانة، للأشعري، ص٥٢. بتقديم حماد الأنصاري.

التالية:-

(١) الصفات: فبينما ذهب المعتزلة إلى نفي الصفات عن الله سبحانه، واعتبار الذات الالهية عالمة بغير علم وقادرة بغير قدرة (١) وهلم جرا، وبينما قالت المجسمة، أن لله علما كالعلوم وقدرة كالقدرة (٢)، اتخذ المذهب الأشعري موقفا وسطا بينها وقال: إن لله علما لا كالعلوم، وقدرة لا كالقدرة وهلم جرا (٣).

(٢) الأفعال: قالت المعتزلة إن العبد قادر على الإحداث والكسب معا (٤)، وقال بنقيضه جهم بن صفوان، أن العبد لا يقدر على شيء، ولا على كسب شيء (٥)، فسلك الأشاعرة موقفا وسطا بينهما وقال، إن العبد لا يقدر على الإحداث، ويقدر على الكسب (٦).

(٣) رؤية الله:- قالت المعتزلة والجهمية أنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال (٧)، وقالت الحشوية المشبهة، أن الله يرى مكيفا محدودا كسائر المرئيات (٨)، فاتخذ الأشاعرة موقفا بينهما، فقالوا: يرى الله من غير حلول ولا حدود، ولا تكيف، كما يرانا هو سبحانه (٩)

(٤) الاستواء على العرش:

-
- (١) انظر شرح الأصول الخمسة ، لعبدالجبار صد ١٨٢-١٨٣ .
(٢) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤٠-١٤١ تصحيح الكوثري: مكتب نشر الثقافة الإسلامية سنة ١٩٤٨-١٣٦٧هـ .
(٣) انظر الفرق بين الفرق صد ٢٠١-٢٠٢، واصول الدين للبغدادي صد ٩٠ ط ١ استانبول - تركيا- سنة ١٣٤٦هـ ١٩٢٨م مطبعة الدولة.
(٤) انظر شرح الأصول الخمسة صد ٣٢٣-٣٢٤، ٣٦٣ .
(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٨٥، ٨٧ .
(٦) انظر الإرشاد للجويني صد ١٧٣-١٧٥ وأصول الدين للبغدادي صد ١٣٣-١٣٤ .
(٧) انظر شرح الأصول الخمسة صد ٢٣٢-٢٣٣. والملل والنحل ١/ ٨٨ .
(٨) انظر الملل والنحل ١/ ١٠٧-١٠٨ .
(٩) انظر الإرشاد للجويني صد ١٦٤-١٦٥ .

إذا كانت المعتزلة قد ذهبت إلى أن الباري بكل مكان (١) من غير حلول ولا جهة، وإذا كانت الحشوية والمشبهة قد ذهبت إلى أنه سبحانه حال في العرش، وأن العرش مكان له، وهو جالس عليه (٢)، فإن الأشاعرة قد اتخذوا بينهم موقفا وسطا وقالوا: كان الله ولا مكان، فخلق العرش والكرسى، ولم يحتج أى مكان، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه.

(٥) التأويل: ذهبت المعتزلة إلى أن لله يد هي يد قدرة ونعمة، ووجهه؛ وجه وجود، والنزول نزول بعض آياته وملائكته، والاستواء بمعنى الإستيلاء (٣)، وقالت المجسمة، يده يد جارحة، ووجهه وجه صورة، والنزول نزول ذاته بحركة وانتقال من مكان إلى مكان، والاستواء جلوس على العرش وحلول فيه (٤)، فاتخذ الأشاعرة موقفا وسطا بين هؤلاء وقالوا: يده يد صفة، ووجهه وجه صفة كالسمع والبصر، والنزول صفة من صفاته، الاستواء صفة من صفاته (٥)، وإن كان بعضهم أولها (٦).

؟

(٦) مسألة القرآن:-

قالت المعتزلة، كلام الله مخلوق، مخترع، مبتدع (٧)، وقالت المجسمة: الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها، والألوان التي يكتب بها، وما بين الدفتين كلها قديمة أزلية، فاتخذ الأشاعرة موقفا وسطا من أولئك وقالوا: إن القرآن كلام الله، قديم غير مغير ولا

(١) الفصل لابن حزم ١٢٢/٢.

(٢) انظر الملل والنحل ١٠٨/١-١٠٩. ومقالات الإسلاميين ٢٨٤/١.

(٣) انظر أصول الدين ص ١١٢. ومقالات الإسلاميين ٢٨٥/١.

(٤) انظر الملل والنحل ١٠٥/١-١١١.

(٥) انظر أصول الدين ص ١١.

(٦) انظر أساس التقديس للرازي، الصفحات: ١٥١، ١٥٤، ١٦٢، ١٣٦-١٣٧. وانظر أصول الدين

للبيضاوي ص ١١٠-١١١.

(٧) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨. ومقالات الإسلاميين ٢٥٦/٢.

مخلوق، ولا حادث ومبتدع، فأما الحروف المقطعة والأجسام، والألوان والأصوات، والمحدودات، وكل ما فى العالم من المكيفات مخلوق مبتدع مخترع(١).

(٧) الإيمان:- قالت المعتزلة والجهمية والنجارية: الإيمان مخلوق على الإطلاق(٢)، وقالت الحشوية المجسمة: الإيمان قديم على الإطلاق، وذهبت الأشاعرة إلى التوسط فى ذلك وقالوا: الإيمان إيمانان، إيمان لله فهو قديم، لقوله: ﴿المؤمن المهيمن﴾(٣) وإيمان للخلق فهو مخلوق لأنه منهم يبدو، وهم مثابون على اخلاصه، معاتبون على شكه(٤).

(٨) العقاب:-

قالت المعتزلة: إن صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعته ، لا يخرج من النار قط(٥). وقالت المرجئة: من أخلص لله مرة فى إيمانه لا يكفر بارتداد ولا كفر، ولا يكتب عليه كبيرة قط(٦) فاتخذ الأشاعرة موقفا وسطا بينهم وقالوا: المؤمن الموحد الفاسق هو فى مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وأدخله الجنة، وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة(٧).

٩. الشفاعة:-

قالت المعتزلة : لاشفاعة للنبي بحال(٨). وقالت الرافضة: إن للرسول - صلى الله عليه وسلم ، ولعلى شفاعة من غير أمر الله، ولا إذنه، حتى لو شفعا فى الكفار قبلت، فتوسط

(١) انظر الارشاد ص ١٠٧ - ١٢٨.

(٢) انظر الملل والنحل ١/٩٠.

(٣) سورة الحشر، الآية ٢٤.

(٤) انظر الإرشاد للجوينى ص ١٧٩، ٣٣٦.

(٥) انظر شرح الأصول الخمسة، ص ٦٦٦.

(٦) انظر الملل والنحل ١/١٣٩-١٤٣.

(٧) انظر الإرشاد للجوينى ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٨) انظر شرح الأصول الخمسة ٦٨٨ - ٦٨٩.

الأشاعرة في ذلك وقالوا: إن للرسول - صلى الله عليه وسلم - شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة، يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع إلا لمن ارتضى (١).
 (١٠) الخلافة:

قالت المعتزلة: إن معاوية وطلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم وكل من تبعهم، على الخطأ، ولو شهدوا كلهم بحبة واحدة، لم تقبل شهادتهم (٢).
 وقالت الرافضة: إن هؤلاء كلهم كفار، ارتدوا بعد إسلامهم وبعضهم لم يسلموا (٣) فتوسط الأشاعرة وقالوا: كلهم مجتهدون مصيبون، وكلهم على الحق، وإنهم لم يختلفوا في الأصول، وإنما اختلفوا في الفروع، فأدى اجتهاد كل واحد منهم إلى شيء، فهو مصيب، وله الأجر، والثواب على ذلك (٤) (٥).

-
- (١) انظر الإرشاد للجويني، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية. ص ٣٣٠، وانظر أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٤.
- (٢) انظر أصول الدين ص ٢٩١.
- (٣) انظر أصول الدين للبغدادي، ص ٢٩٠.
- (٤) انظر الإرشاد للجويني، ص ٣٦٥، تحقيق أسعد تميم. وأصول الدين للبغدادي ص ٢٨٩.
- (٥) انظر، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ١/١٠٤ - ١٠٥ تأليف: لويس غردية و ج . قنوا تي، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر. ط ٢، ١٩٧٨م، دار العلم للملايين - بيروت.

المبحث الثاني

الصفات الإلهية عند الرازي:

تمهيد:

لِلناظر المتتبع لتطور المذهب الأشعري أن يستنتج من خلال دراسة رجالات هذا المذهب، المراحل التي مر بها مذهبهم، إذ أن لكل مرحلة من مراحل لونا خاصا بها، يتضح بجلاء في طريقة تقرير المسائل الكلامية عند علماء كل مرحلة، فعلى سبيل المثال نجد أن في المرحلة الأولى، وهي مرحلة النشأة والصياغة، يبدأ فيها مؤسس المذهب؛ أبو الحسن الأشعري، في الظهور على الساحة بمؤلفاته الرائجة، ويعقبه أبو بكر الباقلاني فيعمق بنظرياته الفلسفية وموهبته العقلية المتميزة؛ ما بدأه أبو الحسن، ويسير على نفس المنوال بعدهما كل من البغدادي، والجوينيان الأب، والابن.

ثم تأتي مرحلة اكتمال العقيدة، فتتمثل في شخص أبي حامد الغزالي، والذي يسير بالمذهب بقوة شخصيته إلى أبعد مدى في التعمق والتنسيق والشمول لكل جزئيات العقيدة، ثم تأتي المرحلة الثالثة، والتي يمكن اعتبارها مرحلة علم الكلام الفلسفي وتتمثل في شخص الرازي، ومن جاء بعده بقليل أمثال، الإيجي (١) والجرجاني (٢) والتفتازاني إلا أن الرازي كان هو الأعمق من بين كل شخصيات هذه المرحلة، ويعتبر بذلك أبا لعلم الكلام الفلسفي الأشعري، والقُدوة لمن أتى بعده ممن سار على مناهجه، وقد ذهب إلى أن

-
- (١) هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار ، عضدالدين الإيجي، عالم بالأصول والمعاني والعربية صاحب المواقف في علم الكلام ، توفي سنة ٧٥٦هـ. الأعلام ٦٦/٤ وطبقات الشافعية ٤٦/١.
- (٢) هو علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، فيلسوف، متكلم ، من كبار العلماء بالعربية، ولد سنة ٧٤٠هـ وتوفي سنة ٨١٦هـ. انظر الضوء اللامع ٣٢٨/٥، والإعلام ١٥٩/٥.

صفات الله ليست هي عين ذاته، ولا غير ذاته، وإنما هي أمور ثبوتية معلومة زائدة على الذات، وقسم تلك الصفات إلى ثلاثة أقسام:

(١) الصفات الذاتية.

(٢) الصفات المعنوية.

(٣) الصفات الفعلية.

فأما الذاتية عنده، فكالوجود والشئ والقديم، وأما المعنوية عنده فمثل؛ عالم، قادر، حي، مريد، سميع، بصير، متكلم، بمعنى أنها الصفة المشبهة باسم الفاعل من صفات العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

وأما الفعلية؛ فمثل: خالق، رازق، وما في معناها من اسم الفاعل. إلا أنه لما كان دليلاً الأساسى المعول عليه في اثبات وجود الله تعالى، هو دليل الحدوث، والمقتضى لنفي الجسمية ولوازماها فإنه يصر كثيراً على عدم اعتبار النزول والمجئ والاستواء من صفاته سبحانه الفعلية، ولا العين واليد والجنب والوجه من صفاته الذاتية، لأن كل هذه عنده من صفات المخلوقين اللازمة للجسمية، وإذ قد أتت نصوص صريحة من السنة تبين المراد من هذه الصفات، بل وتستخدمها في مواضع كثيرة على الشكل الذي لا يمكن أن يكون المراد منها شئ من المجازات، فإنه قد حاول التشكيك في صحة الخبر الوارد عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولو أدى ذلك إلى الطعن في الصحابة والنيل منهم واتهامهم بقلّة الحفظ وعدم اتقانه، خصوصاً أحاديث الأحاديث أخذ موقفاً سلبياً منها، بحيث لا تعرّقه عن المضى في تأويل الصفات التي يعتقد أن في اثباتها انتقاص للذات الإلهية وتشبيهه لله تعالى بالمخلوقين، فيحسن بنا هنا نقل كلامه في أحاديث الأجداد وعرض حججه، وإن كنا قد بينا في التمهيد ضعف هذا المذهب، أن الصحابة والسلف - رضوان الله عليهم أجمعين - قد أخذوا بالأحاد، واحتجوا بها في العمل والعقيدة.

مراجع: المحقق، ١١٠، التفسير، دراج البينان.

التمسك بالأحاديث الآحاد في العقيدة:

لقد أنكر الشيخ فخر الدين الرازي على من يتمسكون بأحاديث الآحاد في العقيدة، وذلك لأنها لا تفيد اليقين، بسبب الأمور الآتية:

- (١) أن أخبار الآحاد مظنونة، وذلك لأن الرواه غير معصومين.
- (٢) أن أجل الرواة وهم الصحابة، قد ورد أن كل واحد منهم قد طعن في الآخر، كما طعن عمر في خالد، وابن مسعود وأبوذر في عثمان، وأن عمر قد نهى أباهريرة عن كثرة الرواية، فالطاعن إن صدق فقد توجه الطعن على المطعون، وإن كذب فقد توجه على الطاعن، فكيف كان فتوجه الطعن لازم، ولهذا تقبل رواياتهم في فروع الشريعة لا في أصولها.
- (٣) أنه قد اشتهر في جماعة من الملاحدة، أنهم وضعوا الأحاديث المنكرة.
- (٤) أن الرواة الذين سمعوا تلك الأخبار من الرسول - صلى الله عليه وسلم - كتبوها ورووها بعد عشرين سنة، وهذا يعني جواز ورود الخطأ عليهم.

النقطة الأولى: الصفات الذاتية:

١- صفة الحياة:

ذهب الرازي إلى ما ذهب إليه أصحابه الأشاعرة من قبل في تعريف صفة الحياة، وأنها صفة قائمة به سبحانه، وليست هي الذات كما قالت المعتزلة، وعلى رأسهم أبو الحسين البصري.

وقد ذكر أن المتكلمين عندهم أن الحي: هو كل ذات يصح أن يعلم، ولم يرتض هذا التعريف للحي بل هو عنده الكامل في جنسه، قال: "والذي عندي أن الحي في أصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصحة، بل كل شيء كان كاملاً في جنسه فإنه يسمى حياً، ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تسمى إحياء الموات، وقال تعالى: ﴿فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها﴾ والصفة المسماه في عرف المتكلمين - إنما سميت بالحياة لأن كمال الجسم أن يكون موصوفاً بتلك الصفة، فلا جرم سميت تلك الصفة حياة(١).

وقد استدلل الشيخ على صحة معتقده في أن الحياة صفة ثبوتية لله تعالى، وأنها غير الذات بما يلي:-

١- أن الذوات على قسمين:-

أ- منها ما يصح عليه أن يعلم ويقدر.

ب - منها ما لا يصح ذلك عليه، وهي الجمادات.

والقسمان متساويان في الذاتية، فلولا امتياز ما يصح عليه أن يعلم ويقدر عما لا يصح

(١) التفسير الكبير للرازي، ج ١١ ص ٣١٥، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، مصر.

* مع أنه وافقهم في ذلك التعريف في بعض كتبه، انظر معالم أصول الدين، ص ٥٩.

والمطالب العالية من العلم الالهي، ج ٣ ص ٢١٧ تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي - بيروت.

عليه ذلك لما حصل هذا التفاوت (١).

٢- أنه قد اتفق الجميع على أنه سبحانه عالم قادر، ولا معنى للحى، والكل يقول إنه حى- إلا الذى يصح أن يقدر ويعلم، وهذا معناه نفي الامتناع، أى أن الحى هو الذى لا يمتنع أن يوصف بالقادر والعالم، والامتناع صفة عدمية ونفيها يكون نفيًا للعدم فيكون ثبوتًا، فالحياة صفة ثبوتية إذن (٢).

٢- صفة العلم:

استدل الرازى على علم الله تعالى بالنقل والعقل، فأما النقل، فقوله تعالى ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنه أنزله بعلمه﴾ (٣) فاعتبر الآية تدل على إثبات العلم لله تعالى، وأن العلم صفة غير الذات، لأنه لو كان عين الذات، للزم منه إضافة الشيء إلى نفسه، وهو محال (٤)، وقوله تعالى: ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾ (٥).
وأما الأدلة العقلية فهي:-

(١) قال لأن أفعال الله سبحانه محكمة ومتقنة، ويعلم ذلك بالمشاهدة ومعلوم أن الذى يفعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً، ويعلم هذا بداهة.
(٢) أنه فاعل بالاختيار، والمختار هو الذى يقصد إلى إيجاد النوع المعين والقصد إلى إيجاد النوع المعين، مشروط بتصور تلك الماهية، فثبت أنه تعالى متصور لبعض

(١) الأربعين فى أصول الدين للرازى، ص ١٥٤.

(٢) معالم أصول الدين - للرازى، ص ٥٩.

(٣) سورة النساء، الآية، ١٦٦.

(٤) انظر التفسير الكبير للرازى ج ١١ ص ١٠٧ مؤسسة المطبوعات الإسلامية - مصر.

(٥) سورة طه، الآية، ٧.

الماهيات (١)، ولا شك أن الماهيات لذواتها تستلزم ثبوت أحكام، وعدم أحكام، وتصور الملزوم يستلزم تصور اللازم، فيلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بلوازمها وآثارها، فثبت أنه تعالى عالم (٢).

والرازي - رحمه الله - مع جل أهل السنة والجماعة في أن علم الله يتعلق بالجزئيات والكليات معا، وليس كما قالت الفلاسفة، والمعتزلة، أن علمه تعالى متعلق بالكليات فقط، وأما الجزئيات فيعلمها من خلال العلم الكلي، وأوضح مقصدهم هذا الشيخ الغزالي بمثال وهو :-

" أن الشمس مثلا تتكشف بعد أن لم تكن منكشفة ، ثم تتجلى ، فتحصل لها ثلاثة أحوال... حال هو فيها معدوم، وحال فيها موجود، وحال ثالثة هو فيها معدوم" (٣) فهذه الأحوال الثلاثة هي علوم تعاقبت على محل، ويوجب ذلك في نظرهم تغير الذات العالمة، والتغير على الله تعالى محال، فوجب عدم علمه بالجزئيات ، وقد رد الرازي على هذه الحجة فقال:

" لم لا يجوز أن يقال ان ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء، فعند حصول كل واحد من الأحوال تقتضى ذاته المخصوصة العلم بتلك

(١) قال الشيخ إنه تعالى متصور لبعض الماهيات، هنا لأن ذلك هو المسلم عند الخصم فلم يرد الاطالة لكي يتم البحث معهم هنا، وإلا فهو يعتقد أنه سبحانه عالم بجميع الماهيات، فقد قال في موضع آخر، بعد ذلك، إنه تعالى عالم بكل المعلومات لأنه تعالى حي، والحي لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات والموجب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة، إما بغير واسطة، أو بواسطة، وإذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات، فلما يقتضى العلم ببعض وجب أن تقتضى العلم بالكل وهو المطلوب" أصول الدين ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) معالم أصول الدين . للرازي، ص ٥٦ دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٤، والمطالب العالية ج ٣ ص ١١٧ - ١١٨.

(٣) تهافت الفلاسفة، للغزالي ص ١٤٢ ضبط وتعليق د/ جيرار جهامى، دار الفكر اللبناني ط، ١.

الأحوال (١).

وقد ذكر أدلة عقلية أخرى على علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات مباشرة مع كونه يعلمها بالعلم الكلى وهي:-

(١) أنه تعالى هو الفاعل، لا بد أن الحيوانات وفاعلها يجب أن يكون عالما بها، وذلك يدل على كونه عالما بالجزئيات.

(٢) أن كون الماهية موصوفة بالقيود التي صارت لأجلها شخصا معيناً واقعاً في وقت معين من معلومات ذات الله تعالى، إما بواسطة أو بغير واسطة وعندهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فوجب من علمه تعالى بذاته علمه بهذه الجزئيات (٢).

وهذا كله بالنسبة للجزئيات المتغيرة، وأما الجزئيات الثابتة المتشكلة والتي لا يعترئها تغيير، والتي قد قال الفلاسفة، ومن نحى نحوهم، أن الله يعلمها فقد الزمهم الرازي أن يقولوا: أن الله لا يعلمها أيضاً كذلك الجزئيات المتغيرة وذلك لأن مذهبهم يقتضى ذلك، إذا لعلم عندهم، ما هو إلا حصول الصورة في ذهن العالم، فقد ذكر الشيخ علاء الدين الطوسي أنه قال: "اللائق بما ذهبوا إليه، يعنى الفلاسفة - من أن العلم هو حصول الصورة، أن لا يكون البارئ تعالى عالماً بالجزئيات المتشكلة أيضاً، وإن كانت غير متغيرة، كأجرام الأفلاك القديمة عندهم، لأن العلم بها إنما يكون بآلات جسمانية، لأن المتشكل لا يتصور إلا منقسماً، وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال، فيستحيل علمه تعالى بها لأنه منزّه عن الآلات الجسمانية، وعنده، لما لم يكن العلم حصول الصورة لم يلزم هذا" (٣)

(١) معالم أصول الدين، للرازي، ص ٥٧. وقارن غاية المرام، للأمدى ص ٧٦. تحقيق حسن محمود

عبد اللطيف ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م.

(٢) معالم أصول الدين ص ٥٧.

(٣) انظر تهافت الفلاسفة، لعلاء الدين الطوسي ص ٢٥١ دار الفكر اللبناني. تحقيق د. رضا سعادة.

٣- صفة القدرة والقوة:-

أثبت الشيخ الرازى - رحمه الله - صفة القدرة لله عزوجل، وأنها غير ذاته سبحانه وتعالى ، وهذه الصفة تتعلق بالمقدورات ، وأثبتها، عقلا ونقلا، مشيرا إلى أن ارباب الملل والأديان متفقون على أن تأثير البارى فى إيجاد العالم، بالقدرة والاختيار، بخلاف الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن وجود العالم بالايجاب، كتأثير الشمس فى الإضاءة وتأثير النار فى التسخين والاحراق(١).

فاما الدليل العقلى على أنه سبحانه قادر لا موجب ، أنه سبحانه لو كان موجبا بالذات لكان تأثيره فى وجود العالم:-

١- إما أن يكون موقوفا على شرط.

٢- وإما أن لا يكون موقوفا على شرط.

فإن لم يكن موقوفا على شرط، لزم من قدمه قدم العالم، أو من حدوثه حدوث العالم، وكلاهما باطل.

وأما إن كان موقوفا على شرط، فذلك الشرط إن كان قديما، لزم أيضا قدم العالم، وإن كان حادثا كان الكلام فيه، كما فى الأول، فيفضى إلى التسلسل وهو باطل(٢)، فوجب أن يكون قادرا، لا موجبا.

وأما الدليل النقلى، فقولُه سبحانه: ﴿فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مِنْ أَشَدِّ مَنَا قُوَّةٍ أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾(٣).

قال الشيخ: واحتج أصحابنا بهذه الآية على إثبات القدرة لله، فقالوا: القوة لله تعالى، ويتأكد هذا بقوله: "الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة" يدل على إثبات القوة لله ، ويتأكد

(١) انظر الأربعين فى أصول الدين ص ١٢٩، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الهند.

(٢) الأربعين للرازى ، ص ١٢٩.

(٣) سورة فصلت ، الآية ١٥.

بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (١).

قال الشيخ : فإن قيل: صيغة أفضل التفضيل، إنما تجرى بين شيئين لأحدهما مع الآخر نسبة ، لكن قدرة العبد متناهية، وقدرة الله لا نهاية لها، والمتاهى لا نسبة له إلى غير المتاهى ، فما معنى قوله إن الله أشد منهم قوة ؟ قلنا هذا ورد على قانون قولنا: (٢) الله أكبر.

٤- صفة الإرادة:

يثبت الشيخ الرازي هذه الصفة لله تعالى، كالبقية، ويثبتها بالعقل، وذلك نظرا إلى المشاهدات الكونية، فإن الكون ملئ بالمتجددات على وجه الدوام، وكل حادث من الحوادث، فإنما يقع في زمن معين، وكان بالامكان أن يقع قبل ذلك الزمن، أو بعده، فما الذي رجح الوقت الذي وقع فيه ذلك الحادث، وإذا نظرنا إلى الحادث من حيث هو حادث لرأينا أن القدرة هي التي تعلق به وأعطته حق الوجود، والقدرة من حيث هذه الحيثية لا تتعلق بتحديد ذلك الوقت للحادث، فلا بد إذن من أمر آخر زائد، هو الذي حدد وقت تعلق القدرة بالحادث، فهذا المحدد الذي خصص ذلك الوقت هو الذي يسمى الإرادة (٣).

وعلى هذا الإرادة عنده صفة تقتضى ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب ومن غير تكوين (٤).

وقد فرق بين الإرادة وبين الميول الحاصلة في النفس من طلب لذة ودفع مضرة، ردا

(١) سورة الذاريات ، الآية ٥٨.

(٢) التفسير الكبير ١١٢/٢٧ الطبعة الأولى، مؤسسة المطبوعات الإسلامية - مصر.

(٣) انظر معالم أصول الدين ص ٥٩. قارن الإرشاد ص ١٠٢، أصول الدين للبغدادي ص ١٠٢ .

(٤) المطالب العالية ج ٣ ص ١٧٥. وانظر غاية المرام للأمدى ص ٥٢.

على من لم يفرق بينهما من الفلاسفة فترتب عليه أحد أمرين، إما نفي الإرادة أو الحاق النقائص بالذات الإلهية، بأن أورد الشيخ دليلين هما:-

الأول: أن المخير بين شرب القدحين، وأكل الرغيفين فإنه يختار أحدهما على الآخر، لا لمرجح، وكذلك الهارب من السبع الضارى إذا وصل إلى موضع تشعب منه طريقان متساويان من جميع الوجوه، فإنه يختار أحدهما دون الثانى، من غير أن يحصل بسبب ذلك الترجيح منفعة زائدة، أو يندفع بسببه مضرة زائدة، وههنا حصلت الإرادة من غير أن يحصل معها جلب النفع أو دفع الضرر.

الثانى: أن المريض قد يشتهي تناول الفاكهة جدا، مع أنه لا يكملها ويحترز عنها، فههنا ميل الطبع قائم والإرادة غير حاصلة، والرجل الزاهد العابد قد يؤمر بالصلوات والعبادات مع أنه لا يشتهي الإقدام عليها، فههنا الإرادة حاصلة مع أن ميل الطبع غير حاصل، فظهر بهذا الفرق بين ميل الطبيعة وبين الإرادة(١).

ويرى الشيخ الرازى أن الإرادة قديمة ولا تتجدد أبدا، وإنا الحدوث والتجدد فى متعلقاتها الخارجية، فإذا أراد الله سبحانه إنزال المطر مثلا فإن إرادته القديمة تتعلق بهذا الأمر فينزل المطر، ثم لا يقال بأن الإرادة هنا حادثة إذ لم تكن فكانت، ويمثل ذلك بالخياط، فإن الخياط يسمى خياطا، ولولم يخيط ثوبا لأن صنعة الخياطة قائمة به، فلو خاط لزيد مثلا، ثوبا، أو أنه كان يخيط له ثوبا فإن الأفعال بين ماضى وحاضر أو مستقبل، ولكن الخياطة نفسها لا تتغير فالفعل خاط ويخيط بالنسبة للثوب وهو متعلق بالخياطة، ومن هنا يقول الرازى: "إن الإرادة أمر ثابت إن تعلقت بوجود شىء نقول أراد وجوده أى يريد وجوده، وإذا علمت هذا فهو فى المعنى من كلام أهل السنة، تعلق الإرادة حادث"(٢).

(١) المطالب العالية ج ٣ ص ١٧٦.

(٢) التفسير الكبير للرازى ج ١١ ص ١٦٨، ١٦٩.

٥. صفة الكلام:

يفرق الرازي - كبقية الأشاعرة - بين الكلام النفسي الحاصل في نفس المتكلم ، قبل أن يعبر عنه بالألفاظ، والكلام الذي هو الألفاظ الدالة على تلك المعاني، فصفة الكلام على المعنى الأول عنده ثابتة لله سبحانه، وهي قديمة ليست بمخلوقة وأما الكلام بالمعنى الثاني، وهو الألفاظ الدالة على تلك المعاني القائمة بالنفس فهو محدث مخلوق، والكلام النفسي كما يزعم الرازي واحد، وإن كان أمرا ونهيا وخبرا، فعنده أن الكلام كله خبر، وذلك لأن الأمر عبارة عن تعريف الغير أنه لو فعله لصار مستحقا للمدح، ولو تركه لصار مستحقا للذم، وكذا القول في النهي إذ هو تعريف الغير أنه لو فعله لصار مستحقا للذم، ولو تركه لصار مستحقا للمدح، وإذا تم للشيخ الرازي أن مرجع الأمر والنهي هو الخبر، صح كلامه بذلك أن كلام الله تعالى واحد، أمره ونهيه وخبره، فيكون بذلك القرآن والتوراة والانجيل والزيور والصحف وبقية كتبه المنزلة على رسله، إنما هي عبارات مختلفة لحقيقة واحدة لا تتغير (١).

وعلى هذا قوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ عنده أن المعنى هنا الألفاظ الدالة على الكلام النفسي، وقوله تعالى: ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾ المراد به الألفاظ الدالة أيضا، وكذلك قوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ فالمقصود الألفاظ ، لا الكلام النفسي القديم.

وعلى هذا فعند الشيخ أن كلام الله على الحقيقة هو ذلك المعنى، الذي تدل عليه هذه الألفاظ، وهذه الألفاظ إنما تسمى كلاما مجازا، وهذه الألفاظ مخلوقة، فإذا قيل القرآن مخلوق، قصد به تلك الألفاظ، وإذا قيل أنه قديم ليس بمخلوق فذلك المعنى هو المراد،

(١) انظر الأربعين، ص ١٧٦ - ١٨٠.

(٢) انظر شرح المقاصد ، لسعدالدين التفتازاني ج ٢ ص ٩٩ ط دار النعمانية ، ونهاية الأقدام للشهرستاني ص ٣٢٠ - ٣٢٥.

- وقد ساق أدلة نقلية وعقلية على قدم الكلام المدلول عليه بهذه الألفاظ، فمن الأدلة النقلية:
- ١- قوله تعالى: ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ فأثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء، فلو كان أمر الله مخلوقا، لزم حصول الأمر من قبل نفسه، وهو محال.
 - ٢- قوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ فقد ميز بين الخلق وبين الأمر، فوجب أن لا يكون الأمر داخلا في الخلق.
 - ٣- قول النبي - صلى الله عليه وسلم - ﴿أعوذ بكلمات الله بالتمام < < والمحدث لا يكون تاما. وأما الأدلة العقلية الدالة على قدم الكلام النفسي فهي:
- ١- أن الكلام من صفات الكمال، فلو كان محدثا لكانت ذاته تعالى خالية من صفات الكمال قبل حدوثه والخالي عن الكمال ناقص، وذلك على الله محال.
 - ٢- لو كانت العبارات المدلول عليها بالألفاظ الحادثة؛ حادثة مثلها، للزم أن تكون ذاته سبحانه محلا للحوادث، وهو محال.
 - ٣- لو كانت تلك العبارات قائمة لا في محل، فهو محال، ولو كانت قائمة بغيره سبحانه، فهو محال أيضا، لأنه لو جاز، لجاز أن يكون متحركا بحركة قائمة بغيره، فبقي أن يكون قديما قائما بذاته تعالى، وهو المطلوب. (١)

التعقيب على صفة الكلام:

أجهد الشيخ الرازي نفسه في التفريق بين المعنى القائم بالنفس، والألفاظ الدالة عليه، وأخذ يقرر ما هو مدرك عند كل أحد، ومسلم، وهذا من باب العلم الضروري ومحاولة البرهنة على الضروريات لا تزيد الضروري وضوحا إن لم تكسبه شيئا من الغموض، وإنما الخلاف هو أن هل ذلك المعنى النفسي يسمى كلاما، وهو المقصود بالذكر في القرآن، والسنة؟، أم أن المقصود منه هو هذه الألفاظ الدالة عليه؟ فالألفاظ هي الكلام،

(١) انظر: معالم أصول الدين للرازي، ص ٦٥-٦٦، وقارن المطالب العالية ٢٠٦/٣، وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٦، والأرشاد للجويني ص ٩٩، ١٠٢، وغاية المرام للأمدى ص ٨٨.

وذلك المعنى ليس بكلام إنما معناه، والذي أرى هو أن الأدلة التي ساقها الشيخ الرازي لاثبات قدم كلام الله بالمعنى النفسي، هي ذاتها الأدلة التي نثبت بها الكلام وقدمه، لا للمعنى النفسي فهو واضح، وإنما الكلام اللفظي، فإن الكلام من حيث هو قائم بالله أي أنه سبحانه متكلم متى شاء بما شاء فهو قديم النوع، ثم إن هذه المفردات من القرآن والتوراه وسائر الكتب حادثة، بمعنى أنها لم تكن ثم كانت، منه سبحانه بدأت وإليه تعود، ولكن ليس كل حادث مخلوق، وكل مخلوق حادث، فأما الأدلة على أن المقصود بالكلام هو هذه الألفاظ دون معانيها القائمة بالذات فكثيرة قرآنا وسنة، فأما من القرآن:

١- قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ قال الإمام الشوكاني: قوله سبحانه "تكليما" مصدر مؤكد وفائدة التأكيد دفع توهم كون التكليم مجازا، كما قال الفراء: إن العرب تسمى ما وصل إلى الانسان كلاما بأي طريق، وقيل ما لم يؤكد بالمصدر، فإذا أكد لم يكن إلا حقيقة الكلام.

وقال النحاس: (وأجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازا) (١)

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ قال الإمام ابن كثير: جاء رجل إلى أبي بكر بن عياش، فقال: سمعت رجلا يقرأ " وكلم الله موسى تكليما" بنصب لفظ الجلالة، فقال أبو بكر: ما قرأ هذا إلا كافر، قرأت على الأعمش وقرأ الأعمش على يحيى بن وثاب وقرأ يحيى بن وثاب على أبي عبد الرحمن السلمي، وقرأ أبو عبد الرحمن على علي بن أبي طالب، وقرأ علي بن أبي طالب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ﴿ وكلم الله موسى تكليما﴾ برفع لفظ الجلالة، وإنما اشتد غضب أبي بكر بن عياش - رحمه الله - على من قرأ بالنصب لأنه حرف لفظ القرآن ومعناه، وقد قرأ بعض المعتزلة على بعض المشايخ ﴿ وكلم الله موسى تكليما﴾ بنصب لفظ الجلالة، فقال له:

(١) انظر: تفسير فتح القدير، للشوكاني، ٥٣٨/١.

يأبى اللخناء كيف تصنع بقوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ يعني أن هذا لا يحتمل التحريف ولا التأويل. (١)

٣- أنه سبحانه كلم آدم وحواء فقال: ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة، وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾ (٢)

وأما الأدلة على هذا من السنة فكثيرة أيضا:

١- تسمع الملائكة الرب حين يتكلم، فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: إن نبي الله - صلى الله عليه وسلم - قال: إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم، قالوا الحق وهو العلي الكبير << (٣).

٢- قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : >> يقول الله تعالى يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، فينادى بصوته، إن الله يأمرك أن تخرج من أمتك بعثا إلى النار << (٤)

٣- قوله صلى الله عليه وسلم - مامنكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حاجب << (٥).

٤- عن أبي هريرة - رضي الله عنه - : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "إن الله تعالى إذا أحب عبدا نادى جبريل: إن الله يحب فلانا فأحبه فيحبه جبريل، ثم ينادى جبريل في أهل السماء : إن الله قد أحب فلانا فأحبه، فيحبه أهل السماء، ويوضع له القبول في الأرض << (٦)

(١) تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير، ٦٠١/١.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٢.

(٣) رواه البخارى؟

(٤) أنظر العقيدة في الله، د/ سليمان الأشقر ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٥) مختصر الصواعق ٢/ ٢٧٩.

(٦) انظر العقيدة في الله ، د/ عمر سليمان الأشقر ص ١٧٥ - ١٧٦ .

٥- قال تعالى: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له، إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾ وهذه الآية جاءت رداً على الكفار الذين سموا القرآن شعراً، ومن المعلوم أنهم عنوا هذا اللفظ، لأن الشعر كلام موزون، فلا يسمى به معنى، ولا مالميس بكلام، فسماه الله تبارك وتعالى ذكراً وقرآناً مبيناً. (١)

٦- قوله - صلى الله عليه وسلم - > > إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس < < (٢) وقال: > > إن الله يحدث من أمره ما يشاء ، وإنما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة < < (٣).

واتفق العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامداً لغير مصلحتها؛ بطلت صلاته، واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب، من تصديق بأمور دنيوية وطلب، لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك، فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام. (٤)

فهذه النصوص صريحة في اعتبار اللفظ الدال على المعنى القائم بالنفس هو الكلام، فإذا أطلق الكلام انصرف إليه لا غير، ومن هنا فإنه من العسير جداً أن نقبل قول الشيخ ابن خطيب الري، أن الكلام الحقيقي هو المعنى النفسي ، وإن اعتذر الشيخ عن قبول رأينا هذا، لأنه - في رأيه باطل من وجهين:

الأول: أنه إما أن يقال إنه تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب ، فإن كان الأول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها، لأن التي نسمعها حروف متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديماً، وإن كان الثاني فالأول لما انقضى كان محدثاً لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني لما حصل بعد عدمه كان محدثاً.

(١) انظر: نجاة الخلف في اعتقاد السلف، لابن قائد النجدي، تحقيق د/أبو اليزيد العجمي، ص ١٠١.

(٢) رواه النسائي ١٧/٣، والبيهقي في السنن الكبرى، ٢٤٩/٢.

(٣) رواه أحمد.

(٤) شرح الطحاوية، ص ١٨٥.

الثاني: أن هذه الحروف والأصوات قائمة بألسنتنا وحلوقنا، فلو كانت هذه الحروف والأصوات نفس صفة الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلمته حالة في ذات كل أحد من الناس. (١)

أجبنا عن هذين الشبهتين، بأن لا بد من التفريق بين كلام الله النوعي القديم والذي هو صفة له غير مفارقة، بمعنى أنه متكلم بما شاء متى شاء، وبين آحاد كلامه، وآحاد كلامه هو القرآن وبقية كتبه، ولا شك كما ذكرت في المقدمة أنها حادثة بمعنى أنها حدثت بعد أن لم تكن، ولكن ليعلم أن ليس كل حادث مخلوق وإن كان كل مخلوق حادث، والمشاهد أن الفاعل إن فعل فإن فعله على ضربين:

١- ينتج منفصلا عنه آخذا التعيين في الخارج، كالسرير الذي هو فعل الحداد إن كان من الحديد، وكالكرسي الذي هو فعل النجار، إن كان من الخشب، فالفعل هنا تعلق بمادة حولها إلى شكل معين.

٢- ما لا ينتج عنه منفصلا عنه، بل هو حالة وكيفية تعترى الفاعل وهو الحركات، من قيام وجلوس، وإسترخاء.

ولما كان الفعل شئ والكلام شئ آخر، مختلفان هما في الحقيقة، وعليه كان تعريف الإيمان عند أهل الحق والشيخ منهم، أنه إقرار بالجنان، ونطق باللسان وعمل بالأركان، ففصل بين ما هو قول وما هو عمل ولم يقولوا أن النطق هو حركة اللسان فإذن هو عمل، ولا يفرد بالذكر، فمن هنا كان الكلام صفة ذاتية فعلية في آن معا، (٢) فبالنوع ذاتي، وبالآحاد فعلي، والنوع لا تتعلق به الإرادة، والآحاد تتعلق بها الإرادة، في تخصيص زمن التكلم.

وقد ذكر الشيخ الجرجاني ما يفيد أن الكلام هو أيضا الألفاظ الدالة حقيقة، فقال - وهو أحد أقطاب الأشاعرة المتأخرين: "وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الأشعري من أن

(١) انظر: معالم أصول الدين، للرازي، ص ٦٧.

(٢) انظر لواع الأنوار البهية، شرح العقيدة السفارينية، للسفاريني، ط المكتب الإسلامي، ١/ ١٣٤.

الكلام القديم معنى قائم بذاته تعالى، قد عبر عنه بهذه العبارة الحادثة، فقد قيل إنه غلط من الناقل منشؤه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره، ويزداد ذلك وضوحا فيما بعد إن شاء الله .. ثم قال في الالهيات: واعلم أن للمصنف - يعنى الايجي - مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه فى خطبة الكتاب، ومحصولها: أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال: "الكلام هو المعنى النفسى" فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده من كلام الشيخ، له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف، مع أنه علم من الدين بالضرورة، كونه كلام الله حقيقة، وكعدم كون المعارضة والتحدى، بكلام الله الحقيقى... فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد المعنى الثانى، فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى، وهو مكتوب فى المصاحف، مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادث، وما يقال من أن الحروف والألفاظ مرتبطة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يتعين حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ ، جمعا بين الأدلة (١).

٧-٦- صفتي السمع والبصر:

يثبت الشيخ الرازي، هاتين الصفتين لله سبحانه، وإذا كان الفلاسفة والمعتزلة يرجعونهما إلى العلم فإن الشيخ قد أوضح أن المراد بهما أمر زائد على العلم وذلك لأن المبصر لشيء ما ، إذا غمض عينيه، فسوف تتطبع صورة ذلك الشيء في ذهنه فكأنه يراه ولم يغيب عنه، ولو أنه فتح عينيه مرة أخرى لوجد أن حالة الرؤية لشيء عيانا أكمل من رؤيته ذهنيا، فهذا هو الفرق بين العلم والبصر ومثل ذلك يقال في السمع، يقول الشيخ:

(١) شرح المواقيف للجرجاني، ٨/١٠٣-١٠٤.

أما الإبصار، فنقول: أنا إذا نظرنا إلى وجه زيد نظرنا بالاستقصاء، ثم غمضنا العين، فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علما جليا خاليا عن الشك والشبهة، وإذا فتحنا العين مرة أخرى، ونظرنا إلى وجه زيد، علمنا بالبداهة ^{بوضوح} حضور تفرقة بين الحالتين، فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر إلى ذلك المرئي، أمر مغاير للعلم الذي كان حاصلا حال تغميض العين، فهذا التغاير هو الإبصار... (١)

وإستدل على كونه سبحانه سميعا بصيرا بالعقل والنقل.

فأما العقل فهو أن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من صفات النقصان،

وهما الصم والعمي، فوجب اثبات صفة الكمال له سبحانه (٢)

وأيضا فإنه لما ثبت أنه سبحانه حي، والحي يصح إتصافه بالسمع والبصر، وكل من

صح إتصافه بصفة فلولم يتصف بها اتصف بضدها، فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا

كان موصوفا بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال (٣).

ولكنه رحمه الله لم تطب نفسه وتستنك لاثبات هاتين الصفتين بالعقل فقد أورد عليهما

شبهات، كانت في نظره حججا قوية تنقض أدلته، فلذلك لجأ إلى النقل لاثباتهما

والاعتصام به وقال: "فكان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية أولى، فالمعتمد

التمسك بالآيات" (٤)

فقد وردت آيات كثيرة في إثبات السمع والبصر له سبحانه، ومنها:

قال تعالى: ﴿إني معكما أسمع وأرى﴾ (٥).

(١) الأربعين في أصول الدين، للرازي ص ١٦٨.

(٢) انظر الأربعين، للرازي ص ١٧٠.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٤٨ تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، ط دار الكتاب العربي

ط ١٩٨٤.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٤٨.

(٥) سورة طه، الآية: ٤٦.

وقال تعالى: ﴿يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر﴾ (١)

وقال تعالى: ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾ (٢)

وبما أنه على ما يقول لا يصار إلى التأويل إلا إذا امتنع تحقق هذه الصفة في الله تعالى، فهنا لم يمتنع ذلك، ومن يقول بالامتناع فعليه إقامة الدليل على ما يذهب إليه (٣)

التعقيب على صفتي السمع والبصر:

لقد أحسن الشيخ عند ما عول على الاعتصام بالنقل، لكنه لم يحسن حينما أبطل الأدلة العقلية في إثبات السمع والبصر، حيث قال: ومن الأصحاب من قال السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير، والواحد منا سميع بصير، فلولم يكن الله تعالى كذلك؛ لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى وهو محال، وهذا ضعيف وذكر وجه ضعفه قائلاً: لأن للقاتل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به، فلولم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى، فإن قلت هذا صفة كمال في الأجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوته في حقه، قلت فلم قلت بأن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام وحينئذ يعود البحث (٤).

وهكذا عاد فهدم الصرح الذي شيده، كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً، على أنه لم يورد شيئاً ذي بال، بل هو هش، لا يصمد لدليل الأكملية، ولكنه رحمه الله - لما كان حاصراً نفسه في دليل الحدوث، وأنه سبحانه لا يجوز أن يكون جسماً، تداخلت عليه المسألة فلم يجد مخرجاً يخرج منه من ذلك المأزق، إذ تعارضت الأدلة، ولزمتها مفاصد لا

(١) سورة مريم، الآية: ٤٢.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٣) انظر: المحصل، للرازي، ص ٢٤٩.

(٤) المحصل للرازي، ص ٢٤٩.

يمكن دفعها إلا بمتئها، وإلا فإن الماشى بالطبع أكمل من غير الماشى وكذلك الوجه الحسن أكمل من غير الحسن، وهكذا فكل كمال للإنسان فهو ثابت للخالق من باب أولى، والأصل هكذا، إن لم يراع في ذلك دليل الحدوث، فإن روعى بالوجه الذى يقررونه، كانت الحيرة، ولذلك لم يجد النصير الطوسى بدا من موافقة الشيخ على ما ذهب إليه، فالتزم بذلك القول بأنه سبحانه " إنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس، لأن النقل غير وارد بها" (١) وهذا معناه أن العقل لا يمنع من أن يكون الإله له ذوق وشم ولمس. وهذا حق لا مرأ فيه.

٨ - صفة اليد:

وهذه الصفة أولها أيضا الشيخ ابن خطيب الري، وصرفها عن معناها الحقيقي كعادته في السير وراء مذهبه الأشعري، وقال إنها تقتضى إثباتها بحقيقتها تشبيه الخالق بال مخلوق، إذ اليد في الحقيقة هي الجارحة المخصوصة، وقد ذكر أنها تستعمل مجازا في ثلاثة أمور، هي:

- ١- القدرة: حيث يقال: يد السلطان فوق يد الرعية، أي قدرته غالبه على قدرتهم. وقد يقال: هذه البلدة في يد الأمير، وإن كان الأمير مقطوع اليد، فالمراد من كل هذا، القدرة، مثاله، قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ (٢)
- ٢- النعمة: مثل قوله تعالى: ﴿بل يدها مبسوطتان﴾ (٣) إذ لو حملناها على ظاهرها، لزم ذلك كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التسج.
- ٣- الصلة في الكلام على سبيل التأكيد، مثل قولهم: يداك أوكتا ومثل قوله تعالى:

(١) انظر تعليق الطوسى على المحصل للرازى ص ٢٤٩ المطبوع مع المحصل.

(٢) سورة الفتح، الآية: ١٠.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

﴿فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾ (١) وقوله: ﴿بين يدي رحمته﴾ (٢) فإن النجوى والرحمة، لا يكون لها هذان العضوان المسميان باليدين.

وأما الأحاديث الواردة في اليد على جهة الإثبات مثل قوله - صلى الله عليه وسلم - : >> خلق آدم بيده، وكتب التوراة بيده <<، وقوله: >> كتب بيده على نفسه إن رحمتي سبقت غضبي << هذه النصوص جميعاً قد أرغى الشيخ الرازي وأزبد في أن المراد منها التخصيص بمزيد الكرامات، فهي القدرة لا غير (٣).

وأما النصوص التي جاءت على هيئة أخرى لا يمكن أن يقال أن المراد منها القدرة أو النعمة بوجه من الوجوه، مثل قوله - صلى الله عليه وسلم - << الصدقة تقع في يدي الرحمان >> فقال أن المراد منها شدة العناية لقبول تلك الصدقات وتكثير الثواب عليها، وعلل لصحة ذلك وعدم مراد اليد حقيقة لزومها أربع مفاصل وهي:

- ١- أنا نشاهد أن تلك الصدقة ما وقعت إلا في يد الفقير، وأن القول بأنها وقعت في يد الرحمن كعضو مركب من الأجزاء مع أنالاً نراها تشكيك في الضروريات، وهو خلف ظاهر.
- ٢- أن ذلك يقتضي - حسب قوله - أن تكون يد الله ظرف لصدقات العباد وذلك على خلاف ظاهر قوله تعالى ﴿بل يدها مبسوطان﴾.
- ٣- أن ذلك يقتضي أن تكون يد الله المعطية فوق يد المعبود حتى يمكنه أن يوقع الصدقة في يد الرحمن، وذلك مناقض لظاهر قوله تعالى: ﴿فوق أيديهم﴾.
- ٤- أن ذلك يقتضي أن يكون هو على العرش ويده على الأرض، وذلك لا يقوله عاقل، فثبت أنه لا بد في هذه الظواهر من التأويلات. (٤)

(١) سورة المجادلة، الآية: ١٢.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٤٨.

(٣) انظر: أساس التقديس ص ١٢٩.

(٤) انظر: أساس التقديس، ص ١٦١-١٦٢. وقارن الإرشاد، للجويني، ص ١٤٦-١٤٧. تحقيق أسعد

تميم، وأصول الدين للبغدادي، ص ١١٠.

التعقيب على صفة اليد:

ما ذهب إليه الشيخ أن اليد تكون لها معانٍ مختلفة، بحسب موضعها، من نعمة أو قدرة، غير منكر عليه، وإن خالفناه في تعيين ذلك واعتبار القرينة، ولكن الذي يخالف فيه الشيخ، أنه لماذا اعتبر المقصود باليد معناها في السياق فقط، دون النظر إلى معناها الحقيقي، فإن كلمة اليد في أصلها لها معناها المعهود، فهي بالنسبة للإنسان اسم للجراحة المعروفة، وتسمى يد الحيوان يداً، وكذلك يد بعض الجمادات مثل يد الكرسي، وتسمى بعض المعاني أن لها يداً مثل: يد القدر، فإننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن اليد في الإنسان والحيوان جاءت على الحقيقة، وفي الجمادات والمعاني جاءت على المجاز، فأما ما جاءت على الحقيقة، بين الإنسان والحيوان مع التباين في الشكل والصورة، فإنها كلها تجمعها صفة مشتركة ومعنى مشترك لأجله سميت اليد يداً، وتلك الصفة أو المعنى هو أن اليد ما يفعل به شيئاً، فلحوظ هذا المعنى هو الذي جعل تلك الجراحة المعينة تسمى يداً، وعلى هذا فإننا نستطيع أن نقول إن اليد هي ما يفعل به الشيء، فإذا ما أضيفت اليد إلى الله، فإن المقصود بها، أنه ما يفعل به الشيء، فلا يلزم بهذا أن تكون جراحة كما هي للمخلوق، بل الاشتراك في الاسم والمعنى دون المسمى، لأن المعنى هو الوصف القائم بالمسمى.

ومن هنا فإن السبب الذي جعل الشيخ يفر من إقرار صفة اليد لله تعالى وهو كونه تكون له جراحة، منتف بهذا الذي ذكرت، ولذلك فإن الأشياء التي نقول إن إضافة اليد إليها من باب المجاز، قد علمنا عنها ابتداءً أنها غير ذات يد، فما لم نعرف ذلك عنها وجب اثبات حقيقة اليد لها، وقد قال الله عز وجل لابليس: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (١) فوجب هنا اثبات صفة اليدين لله تعالى والقول بأنه له يداً، ولا تعني الجراحة كما هي عندنا، بل تعني المعنى القائم بالجراحة، وهو ما يفعل به الشيء، وإذا جاز أن يكون معنى اليد حسب السياق يعني النعمة مثلاً كما في قوله تعالى: ﴿بل يدها

(١) سورة ص، الآية: ٧٥.

مبسوطان ﴿١﴾ لأن السياق جاء للرد على اليهود الذي عنوا بقولهم ﴿يد الله مغلولة﴾ ﴿٢﴾ أنه بخيل لا ينفق، فإنه ينبغي التفرقة بين شيئين:

١- المعنى المراد من الكلمة حين هي جزء من كلام في السياق.

٢- المعنى الحقيقي للكلمة حين هي مفردة.

فكلمة اليد في تلك الآية كجزء من كلام حولت الجملة كلها إلى أن المراد منها النعمة والكرم ، لدلالة السياق بالقرينة المحتفافية

وأما ما جاءت بالقرينة في الجملة بمعنى النعمة مثلا، فهذا لا يمنع أن تكون بمعناها الحقيقي للذي نسبت إليه، فآية ﴿بل يداه مبسوطان﴾ دلت على النعمة. ودلت كذلك أن لله يدين حقيقة، عبر عن النعمة بهما ببسطهما، وهكذا يقال في كل آية جاءت فيها بمعنى النعمة وغيرها، ولا يجوز أن يظن أن اليمين في الآية من حيث هي مفردة بمعنى النعمة، لأنها تكون نعمتان، وهذا خطأ.

فعلى هذا، نوافق الشيخ بتأويل الجملة حسب السياق، ولكن لا نوافق على نفي صفة اليد عموما، وثمره هذا الخلاف معه، أنه يقتصر معنى اليد في الآية حسب القرينة الدالة، دون أن يثبت حقيقة اليد، ونحن نقر بمعنى الآية حسب القرينة، ولكن نقر كذلك ضمنا على اثبات صفة اليد على حقيقتها.

ومن هنا نرى أن نفي الرازي لحقيقة اليد عن الله سبحانه، لم يكن في محله، فإن ما ذكره الشيخ من حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - >> خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده << (٣) صريح في أنه سبحانه له يد تليق به، فحمل الشيخ لليد هنا بمعنى القدرة، لا يستقيم لأن معناها لو كان كذلك فأى ميزة حصل لآدم إذن إذ كل المخلوقات خلقت بقدرته

(١) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٣) الأسماء والصفات، للبيهقي، ص ٣١٨.

تعالى، ولهذا قال سبحانه لا إبليس ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (١) فلو كان المعنى قدرتاي فإن لله تعالى قدرة واحدة باتفاق الجميع، ولو سلمنا ذلك لما حصلت ميزة لآدم على إبليس من حيث كونهما مخلوقين بالقدرة.

ولذلك يقول الإمام أبو الحسن الأشعري: (فلو كان الله عزوجل عنى بقوله: ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ القدرة، لم يكن لآدم عليه السلام على إبليس ميزة، والله عزوجل أراد أن يرى أن لآدم على إبليس فضلا، إذ خلقه بيده دونه، ولو كان خالقا لابليس بيديه كما خلق آدم عليه السلام بيديه لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه، وكان إبليس يقول محتجا على ربه: فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم بهما، فلما أراد الله عزوجل تفضيله عليه بذلك قال له موبخا لاستكباره على آدم أن يسجد له: ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (٢) استكبرت .!!! (٣)

ولهذا يقول الإمام ابن القيم: (إن الله جعل ذلك خاصة خص بها آدم دون غيره، ولهذا قال له موسى وقت المحاجة أنت الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء، وكذلك يقول به أهل الموقف إذا سألوه الشفاعة) (٤) . ويقول في موضع آخر: (فاليد المضافة إلى الحي إما أن تكون يد حقيقية، أو مستلزمة للحقيقة، وإما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقة وهو حي متصف بصفات الأحياء، فهذا لا يعرف البتة، وسر هذا، أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف كما كان باليد، وهي التي تباشره، عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد، حتى

(١) سورة ص، الآية: ٧٥.

(٢) سورة ص، الآية: ٧٥.

(٣) الابانة في أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، ص ٥٦. تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط، ط دار البيان - دمشق.

(٤) مختصر الصواعق المرسله، لابن القيم، ١٥٦/٢.

يصح استعمالها في مجرد القوة والنعمة الإعطاء، فإذا أنتفت حقيقة اليد، امتنع استعمالها فيها فيما يكون باليد، فثبوت هذا الاستعمال المجازي من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة، فقوله تعالى في حق اليهود: ﴿غلت أيديهم﴾ هو دعاء عليهم بغل اليد المتضمن للجبن والبخل، وذلك لا ينفي ثبوت أيديهم حقيقة، وكذلك قوله في المنافقين ﴿ويقبضون أيديهم﴾ (١) كناية عن البخل ولا ينفي أن يكون لهم أيد حقيقة (٢)

وعلى هذا يمكننا القول بأن النصوص في مسألة اليد على قسمين:

١- قسم يدل دلالة صريحة على أن اليد صفة ذاتية لله تعالى وتأويلها يؤدي إلى أمور باطلة عقلا وشرعا كما رأينا، ومن هذا القسم، قوله تعالى: ﴿يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (٣) وقوله - صلى الله عليه وسلم - > > إن الله عزوجل خلق ثلاثة أشياء بيده، خلق آدم بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس الفردوس بيده < < (٤).

٢- قسم يدل دلالة صريحة على أن معنى اليد حال كونها جزء من كلام يراد بها على حسب القرينة النعمة أو القدرة أصالة، ويفهم منها أن لله يدا ضمنا، مثل قوله تعالى ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء﴾ (٥)

٩- صفة القبض:

أول الشيخ هذه الصفة أيضا لأنها من متعلقات اليد، فتأول تبعا لها، فقوله تعالى: ﴿والأرض جميعا قبضته يوم القيامة﴾ (٦) وقوله - صلى الله عليه وسلم - < < إن الله خلق

آدم

(١) سورة التوبة، الآية: ٦٧.

(٢) مختصر الصواعق المرسله، ١٦٠/٢.

(٣) سورة ص، الآية: ٧٥.

(٤) الأسماء والصفات، للبيهقي ص ٣١٨.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ٧٣.

(٦) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

من قبضة قبضتها من جميع الأرض << فظاهر الآية عند الرازي يقتضي أن الأرض قبضته، وذلك محال - كما يقول - لأن الأرض محتوية على النجاسات، فكيف يقول قائل: إنها قبضة إله العالم، ولأن القرآن مملوء من أن الأرض مخلوقة، وقبضة الخالق لا تكون مخلوقة، ولأن الأرض تقبل الأجماع والافتراق والعمارة والتخريب، وقبضة الخالق لا تكون كذلك فإن لا بد من التأويل، وهو أن يقال، إن الأرض في قبضته، إلا أن هذا الكلام، كما يذكر ويراد به احتواء الأنامل على الشيء، فقد يذكر ويراد به كون الشيء في قدرته وتصرفه وملكه، يقال: هذه البلدة في قبضة السلطان، والمراد تصرفه فيها(١).

التعقيب على صفة القبضة:

إن وجوه الأدلة التي ذكرها الشيخ في نفي كون الأرض قبضة إله العالمين، ما كان يلزمه ذكرها، فإنه لا أحد يقول إن هذه الأرض هي ذاتها قبضة الإله فإن هذا مخالف للفطرة والعقل والأدلة الواردة في صفاته سبحانه، فبذل الشيخ جهدا في غير محله، وإن معنى قوله تعالى ﴿والأرض جميعا قبضته يوم القيامة﴾(٢) أي يحملها في قبضته، كما جاء عن أبي هريرة - رضي الله عنه -، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: >> يقبض الله تبارك وتعالى الأرض يوم القيامة، ويطوى السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض << (٣) فيحمل الحديث على ظاهره، وهو أن الله سبحانه له قبضة ويقبض بها الأرض، وقبضته تليق بذاته، ليس كقبضة المخلوق، والكلام فيها كالكلام في اليد على النحو الذي مر هناك.

وقد روى الإمام النسائي بسنده عن ابن عباس قال: حدثتني عائشة، أنها سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن قوله عز وجل: ﴿والأرض جميعا قبضته يوم

(١) الأساس ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) سورة الزمر الآية ٦٧.

(٣) رواه البخاري، انظر فتح الباري ١٣/٣٦٧.

القيامة، والسماوات مطويات يمينه ﴿ قُلْتُ فَأَيْنَ النَّاسُ يَوْمَئِذٍ؟ قَالَ: >> عَلَى جِسْرِ
جَهَنَّمَ << (١)

١٠- صفة الأصابع:

الأصابع عنده أيضا ليست على حقيقتها وهي تلحق اليد والقبضة في أنها مؤولة،
فقوله - صلى الله عليه وسلم -: >> القلوب بين اصبعين من أصابع الله تعالى يقربها
كيف شاء << وقوله - صلى الله عليه وسلم -: >> ما من قلب إلا وهو بين اصبعين
من أصابع رب العالمين << وقول يهودي له - صلى الله عليه وسلم - : >> إن الله
تعالى جعل الخلائق على إصبع والسماوات على إصبع والثرى على اصبع، فضحك النبي
- صلى الله عليه وسلم - حتى بدت نواجذه، فأنزل الله تعالى: ﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾
فهذه النصوص مؤولة عنده إلى القدرة. لأنه يزعم أن اثباتها على حقيقتها يلزم الجسمية،
ويلزم أن تكون لله أصابع كثيرة، فلكل قلب إصبعان، حتى لقلب الجنين وهو في بطن أمه
، ويلزم أن أصابعه في الدنيا وذاته على العرش، فالمراد بالأصابع عنده، حصول
الدواعي من الله لقلب الإنسان، من فعل وترك ، كما قال - صلى الله عليه وسلم - : >>
اللهم ثبت قلبي على دينك << .

وذكر الأصابع لسهولة ذلك عليه فالمعروف أن الشئ الذي يقدر عليه بالأصابع فهو
هين سهل فما ذا لو قدر عليه بغيرها بكامل اليد. فإذن ذكر الأصابع يوحي بتوهين
المقدور عليه، وعلى عظمة قدرة القادر، فالله لا يعجزه شئ وكل الأشياء عنده هينة.

وأما ضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - لقول اليهودي فلا يدل على تصديقه فيما
قال وإنما للإستخفاف به (٢).

(١) تفسير النسائي، ٢/٢٤٠. تحقيق سيد الحلبي وصبري الشافعي، ط ١، مكتبة السنة - القاهرة -

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٢) انظر أساس التقديس، ص ١٧٦ - ١٧٩ د.

التعقيب على صفة الأصابع:

قول الشيخ أن المعني من قول النبي - صلى الله عليه وسلم - >> ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع رب العالمين << هو حصول الدواعي من الله لقلب الانسان من فعل وترك صحيح ومسلم للدواعي والأسباب التي ذكرها، إلا أن ذلك لا يكون سببا كافيا لنفي الأصابع كصفة ذاتية له سبحانه، فلو لم تكن له أصابع حقيقية، كما تليق به لما وضعها في نص ليفيد ما ذكره الشيخ، فأرى أن يقال إن قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - المراد منه ، بتأويل الجملة كلها، حصول الدواعي من الله لقلب الانسان، وأما الأصابع بالإفراد فلا تؤول، فيفهم ضمنا من الحديث أن لله تعال أصابع ، تليق بذاته المقدسة .

وأما حديث اليهودي والذي ضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - منه ، فإنه تضمن الأصابع على الحقيقة ولا يمكن أن تكون بمعنى القدرة ، إذ القدرة واحدة غير متعددة، وزعم الشيخ أن ضحك الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان للسخرية من ذلك اليهودي، فمردود بسياق الحديث نفسه، فقد روى مسلم بسنده عن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال : جاء حبر إلى النبي - عليه الصلاة والسلام، فقال: يا محمد أو يا أبا القاسم : إن الله تعالى يمسك السموات يوم القيامة على اصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع ، والماء على إصبع والثرى على اصبع وسائر الخلق على إصبع، ثم يهزهن ، فيقول: أنا الملك أنا الملك. فضحك رسول الله عليه الصلاة والسلام - تعجبا مما قال الحبر تصديقا له، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿ وما قدروا الله حق قدره، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ﴾. (١)(٢)

فلو كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - سخر منه بضحكه لما ذكر هذه الآية

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

(٢) رواه مسلم.

المشابهة لما ذكر الحبر، ولما قال الراوي أن ضحكه - عليه السلام: كان تصديقا للحبر، قال الإمام ابن خزيمة: (وقد أجل الله قدر نبيه - صلى الله عليه وسلم - عن أن يوصف الخالق البارئ بحضرتة، بما ليس من صفاته، فيسمعه فيضحك عنده، ويجعل بدل وجوب النكير والغضب على المتكلم به، ضحكا تبدو نواجذه تصديقا وتعجبا لقائله، لا يصف النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذه الصفة مؤمن مصدق برسالته). (١)

١١. صفة الأنامل:

وهذه أيضا تلحق اليد والقبضة والأصابع لأنها من لوازم هذه الأشياء في الشاهد فأولها إلى أن المراد بها العناية، فقوله - صلى الله عليه وسلم - < < وضع يده - أي الله سبحانه - على كتفي ، فوجدت برد أنامله فعلمت ما كان وما يكون > > المراد منها في كلام الرسول هنا العناية، وذلك مثل أن يقال للملك الكبير: ضع يدك على رأس فلان. المراد اصرف عنايتك إليه.

فالمراد من وجدانه - صلى الله عليه وسلم - لبرد أنامله سبحانه هو أنه وجد أثر تلك العناية الربانية (٢).

التعقيب على صفة الأنامل:

إن الحديث الصريح الصحيح الذي ذكره الشيخ الرازي في الأنامل وهو قوله صلى الله عليه وسلم < < وضع يده، أي الله سبحانه - على كتفي، فوجدت برد أنامله فعلمت ما كان وما يكون > > (٣) في غاية الدلالة على أن لله سبحانه يدا، تليق بذاته المقدسة، وأن الأنامل تابعة لها، ولذلك فإن القبضة أيضا تحصل منهما بكيفية لا نعلمها إذ كل ذلك متوقف على معرفة كيفية ، فإن كان لله سبحانه أنا ملا، قد وجد الرسول - صلى الله عليه وسلم - بردا على كتفه، وكان ذلك حال نومه، فقد وجب منا التصديق ، سيما ذكر

اليد

(١) انظر الأساس للرازي، ص ١٨٠.

(٢) كتاب التوحيد، لابن خزيمة، ص ٧٦.

(٣) صحيح إمامي في حديثه من حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم

والله اعلم بالصواب

سبحان من لا يشركه شيء

والكتف والأنامل والبرد، كل هذه الأشياء بهذه الطريقة ، لا تذكر إلا للحقيقة ، فإن جاز تأويلها مثلما فعل الشيخ لم يكن هناك كلاما إطلاقا لا يحتمل التأويل،فما أبعد أن يريد به الرسول - صلى الله عليه وسلم - عنايته تعالى إثرها، فكان الأسهل أن يصرح بالعناية لا أن يقول ذلك مخبرا عما رآه في النوم.

١٢- ١٣- صفتى الرجل والقدم:

ذكر الرازي أن هذه الأوصاف جاءت على لسان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مثل قوله: >> تحاجت الجنة النار، فقالت النار : أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: فما لي لا يدخلني إلا ضعفاء المسلمين وسقطهم فقال تعالى للجنة : إنما أنت رحمتي أرحم بك من أشياء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذابي أعذب بك من أشياء من عبادي، ولكل واحدة منكن ملؤها، فهناك تمتلئ ويزوي بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله أحدا من خلقه، وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقا << (١)

ويقول الشيخ الرازي أن الجنة والنار جمادات، فكيف يجوز منهما المخاصمة والمحاجة، ثم يتخيل الرد عليه فيجيب فنقول: فإن قالوا: إن الله تعالى يجعلهما من الأحياء، فنقول: إذا حصلت هذه الحالة وعرفا ربهما، امتنعت حصول هذه المحاجة ، لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله إله العالم فهو عدل صواب، وعلى هذا التقدير لا تبقى تلك المحاجة، وأيضاً إذا علم الله أنه إذا خلق الحياة فيهما فإنهما يقدمان على المحاجة، ولا تنتقع تلك المحاجة إلا إذا وضع قدمه في النار كان يجب أن لا يخلق الحياة فيهما لئلا تحصل هذه الفتنة(٢).

ثم إننا نجد الشيخ يذكر حججا أخرى تمنع حمل الرجل على حقيقتها- كما يظن - ويقوى صحة مصيره إلى التأويل - كما يتوهم - فيقول إنه إذا كان لله عزوجل - رجل

(١) متفق عليه، رواه البخاري، انظر الفتح ١٣/٤٣٤، ومسلم ٤ حديث رقم ٢١٨٦-٢١٨٨.

(٢) أساس التقديس ص ١٨٥.

فالظاهر أنه لا يضع تلك الرجل في النار ، لأنه لو وضع رجله في النار وانطفت النار ، فقد زال العذاب عن أهل النار، وهو غير جائز، وإن بقيت النار مشتعلة لزم وقوع الاحتراق في تلك الرجل وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (١).

وكان الشيخ أحيانا يشعر بضعف حجته فيورد الاعتراض ويحاول الرد عليه، فقد قال فإن قالوا: لم لا يجوز أن يبقى الاحتراق في أبدان الكفار، ويصون نفسه عن النار والاحتراق؟ فنقول إذا قدر على ذلك فلم لم يقدر على أن ينفي المواضع الخالية عن جهنم حتى لا تصير ملجأ إلى وضع القدم فيها؟ وأيضا فإنه تعالى إن قدر على إسكان جهنم عن تلك المطالبة فلم يسكت؟ وإن لم يقدر على إسكاتها، فهذا يوهم أنه تعالى جعل رجل نفسه فداء لغيره، وذلك لا يفعله إلا أعجز الناس وأجنهم.

فلهذا الأسباب في نظره - أول وضع الرجل في النار، إلى السعي لإزالة خصومة وتسكيت فتنة ، وعنده أنه يصح أن يقال : إن فلانا وضع رجله في هذه الواقعة ووضع قدمه فيها (٢).

التعقيب على صفة الرجل والقدم:

أول الشيخ الرازي صفتي الرجل والقدم اللتين قد ذكرنا في الحديث الصحيح الذي أورده في محاجة الجنة والنار، وقد كان ذلك الحديث دليلا كافيا للإيمان بهما صفتين لله تبارك وتعالى، لكنه - رحمه الله - اعتاد أن ينفي الصفات لمجرد أنها تقتضي الجسمية، ومع أن النص لا يحتمل ما يذهب إليه وواضح كل الوضوح، إلا أنه يورد عليه حججا واهية، تقتضي تكذيب الخبر الصحيح، والطعن في مقام الربوبية، فقله: أنه كيف يجوز للجمادات أن تتخاصم ويحاج كل جماد الآخر، فأظن أن الشيخ ذهل كعادته، عن أن

(١) نفس المصدر ص ١٨٦.

(٢) انظر اساس التقديس ص ١٨٦.

القرآن قد صرح بأن الجمادات تتكلم ، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (١) فبنص الآية كل الأشياء من جماد ونبات فضلا عن الانسان تسبح بحمد ربها، وصرحت الآية أيضا أن كون الانسان لا يسمع أولا يفقه تسبيحها لا ينفي كونها تسبح ، فإذن على هذا، فالجنة والنار تتحاجان بطريقة يعلمها الله سبحانه، وإن خفيت على البشر.

وأیضا جاء في القرآن في غير ما آية أن أعضاء الانسان تتحدث عن عمل صاحبها، قال تعالى: ﴿ الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ ، وَتَكَلَّمْنَا بِأَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ ﴾ (٢) وقوله: ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ ﴾ (٣) وقوله: ﴿ وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لَمْ تَشْهَدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (٤) فالأعضاء والجوارح لا تتحدث في الدار الدنيا وأما يوم القيامة فتتحدث ، فهل يقول الشيخ أن ذلك محال لأنها جمادات؟ فيكذب القرآن بذلك ، لا أظنه يفعل هذا.

والشيخ كما رأينا يقول إنه حتى لو جاز نطق الجمادات، فإنه لا تحصل هذه المحاجة، لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله إله العالم فهو عدل صواب، وهذه أيضا حجة ضعيفة، لأن كل شيء يقع بتقدير الله سبحانه، وهذا لا يخفى على أحد ثم إن المخلوق بالنظر إلى حاله دون النظر إلى أنه بتقدير الإله، يناقش في ذلك ويستفهم ، ألا ترى الانسان المجد الساعي لطلب كمال ما، ماديا كان أو معنويا قد يفوته ذلك المطلوب ، وإنسان آخر عديم الجدية في السعي يحصل عليه، فهذا من قدر الله ، والمؤمن يؤمن بذلك ، ولكنه يستفهم ، فإن كان إستفهامه عن سخط للقدر، وقع في الإثم، وإن كان لمعرفة السبب لإتيان ما ينفع وترك

(١) سورة الإسراء، الآية: ٤٤ .

(٢) سورة يس، الآية: ٦٥ .

(٣) سورة النور، الآية: ٢٤ .

(٤) سورة فصلت، الآية: ٢١ .

ما يضر فلا شيء في ذلك ، فكذلك محاجة الجنة والنار من هذا الباب، وقد سبق أن ذكرنا حديث محاجة سيدنا آدم لسيدنا موسى - عليهما السلام - فيما قضاه الله عليهما، هما نبيان فهل يكذب الشيخ بذلك الحديث أيضا لأن عقله لم يستصغره؟!.

وأما قول الشيخ أن الله سبحانه لو علم أنهما يقدمان على المحاجة إذا خلق فيهما الحياة والنطق، ولا تنقطع تلك المحاجة إلا إذ وضع قدمه في النار كان يجب أن لا يخلق الحياة فيهما لئلا تحصل هذه الفتنة، فهذا القول أرى فيه مساسا لمقام الربوبية المقدس، إذ أن الله سبحانه علم كل ما سيكون في الكون، من اسلام المطيع، وكفر الكافر، وحال المظلوم والظالم، وقتل الأنبياء ، والاختلاف في الدين ، وانتشار الكفر ومع ذلك أرسل الرسل لهداية الناس وهو يعلم أن الذي مصيره الخلود في النار لا يسلم ويعلم أن المسلمين سيختلفون في بعض الأمور الشرعية والعقيدية، فهلا قال الشيخ كان يجب عليه أن لا يخلقهم اساسا؟، أو كان يجب عليه أن يجعل الشريعة بحيث لا يختلف فيها، لأن كل هذه الأشياء على قانون الشيخ فيها فتنة.

وما أكثر تناقض الشيخ، فإنه عندما يحاصر يلجأ إلى التفوه بما لا يعتقد، فإنه على مذهب الأشاعرة، وهؤلاء عندهم أن أفعال الله لا تتوقف على الحسن والقبح الذين في عقول الناس ، فهم لا يوجبون على الله شيء فكل أعماله حسنة وإن خفيت علينا الحكمة منها، وقد قال الشيخ هذا مثلهم واحتج على المعتزلة ورد عليهم في إيجابهم على الله الأصلح، فقال: (إنه تعالى علم من الكفار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون، فكان صدور الإيمان والطاعة منهم محالا، ثم إنه أمرهم بالإيمان والطاعة، وهذا الأمر لا يفيدهم إلا إستحقاق العقاب فثبت أن توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل)(١).

فكان الأولى بالشيخ هنا أن لا يوجب على الله شيئا لألا يتناقض، بل يقول أنطقهما لحكمة مجهولة، فلا يسأل عما يفعل.

(١) معالم أصول الدين، للرازي ص ٩٤. وقرن المطالب العالية ٣/٣٤٧-٣٥٥.

وأما قوله بأنه لو وضع رجله سبحانه في النار، لحصل أحد أمرين إما انطفاء النار وبه يزول عذاب أهل النار، أو احتراق رجله، تعالى الله عزوجل عن قول ابن خطيب الري علوا كبيرا، والحق أنه لا يكون أحد الأمرين، فأما عدم احتراق رجله، فظاهر لا يحتاج إلى استدلال لأن ما يحترق ناقص والله سبحانه كامل فكيف يكون ذلك، وهو سبحانه الموجد للنار خاصية الاحتراق وبإذنه يكون كل شيء، فلو أن الرازي تأدب مع المولى جل في علاه، فإنه لا يليق لشيخ في الدين السخرية من الإله سبحانه، ولا يعذر أنه ينفي الرجل أساسا، فإنه جعل هذا الكلام على أنه لو حصل ذلك وكان له رجل لاحتترقت، فإن ما يعطى حكم الجواز يعامل معاملة الحقيقة الواقعة، ولذلك نقول إنه سبحانه كما أخبر يضع رجله في النار فتمتلىء دون أن تتطفئ أو تحرق رجله تعالى عن ذلك، وهنا نسأل الشيخ، هل المولى يستطيع ذلك أم لا؟ فإن قال يستطيع فقد ناقض نفسه، وإن قال لا يستطيع، فقد نسب العجز لله تعالى.

وأما قوله أنه لو صدق قولنا هذا الذي قررناه، فلم لم يقدر على أن ينفي المواضع الخالية عن جهنم حتى لا تصير ملجأ إلى وضع القدم فيها، فنقول كونه لم يفعل لا يعني أنه لم يقدر، فمن قال إنه لم يقدر؟ وليس لنا أن نسأل المولى لم لم تفعل كذا وكذا؟
وأما قول ابن الخطيب أنه سبحانه إذا قدر أن يسكت جهنم دون أن يضع رجله فلم يسكت، فنقول إنه سبحانه اختار طريق أسكاته بهذا الفعل، وليس لابن الخطيب أن يدلّه على الأحسن منها.

وأما قوله أن ذلك يوهم أنه تعالى جعل رجل نفسه فداء لغيره وذلك لا يفعله إلا أعجز الناس وأجبنهم، فنقول إذا ثبت أنه سبحانه فعل ذلك فإنه ينتفي ما قاله ابن خطيب الري، ويدل أنه الفعل الحسن، وكون الله يضع رجله في النار فهذا تشريف للنار أن تلمس رجله الشريفة، و تكريما لها، فكما أن النظر إلى وجهه الكريم كان تكريما للمؤمنين، كان ذلك أيضا تكريما للنار.

ثم إن الشيخ قد أبعد النجعة حينما اعتبر فداء الغير هجزا وجبنا، والحال أنه عند

التعقيب على صفة الصورة:

لقد أجهد الشيخ نفسه في تحديد ما يعود إليه الضمير أ لفظ الجلالة؟ أم آدم؟ أم شئ آخر؟ ولو أنه صرف هذا الجهد في السنن والآثار ومعرفة أقوال العلماء في هذه الصفة لكان خيرا له، فقد أورد الإمام الأجرى (١) بسنده عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: >> لا تقبحوا الوجه فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن عزوجل << (٢)

فهذا نص صريح في أنه مخلوق على صورة الله سبحانه، وعليه يثبت أن لله صورة، وإذا كان الشيخ يجيز مشاركة المخلوق للخالق في بعض الصفات، كما قد بان هناك، فلم يحمل الصورة على العلم بالمعقولات؟! واللائق، القول بصريح النص أنه سبحانه يشاركه بني آدم في مثلية صورته، وقد وردت نصوص تفيد ضمنا أن سبحانه له صورة يعرف بها، وهي كل الأحاديث الواردة في الرؤية يوم القيامة، وقد ورد صراحة أن سبحانه له صورة. فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: >> ... فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقول: أنت ربنا فيتبعونه... << (٣)

فتأمل قوله صلى الله عليه وسلم - >> صورته << فكيف بعد هذا التصريح يقبل قول الشيخ ابن خطيب الري أن الله سبحانه لا صورة له !!؟ سبحانك هذا بهتان عظيم. وإذن يجب إثبات الصورة لله عزوجل، لهذا الدليل الخاص ولعموم الأدلة الواردة

(١) هو الإمام المشهور أبو بكر محمد بن الحسين الأجرى، البغدادي، الإمام القدوة توفي بمكة سنة ٣٦٠هـ. شذرات الذهب ٣/٥٣.

(٢) الشريعة للأجرى، ص ٢٩٦، ط ١، مطبعة السنة المحمدية - ١٩٥٠م، تحقيق محمد حامد الفقي.

(٣) رواه البخاري، انظر: فتح الباري، ١٣/٤١٩ حديث رقم ٧٤٣٧.

في الرؤية، فإن الرؤية لا تكون إلا لذي صورة، وكون هناك مشاركة بين الخالق والمخلوق في الصورة، فلاشئ فيه، للتعليل الذي ذكره الشيخ أنفا في مشاركة الخالق والمخلوق في العلم بالمعقولات.

١٥- صفة الرؤية:

لما كان الشيخ الرازي غير قائل بالجهة لله سبحانه، إذ عنده أن كل ما كان في جهة فهو جسم، والجسم لا يخلو من الحوادث، فهو حادث، ويتعالى بذلك الله سبحانه أن يكون جسما فهو إذن ليس في جهة، ولما كانت النصوص متظاهرة في أن الله سبحانه يرى يوم القيامة، والرؤية لا تكون إلا لذي جهة، سواء كان المرئي بالعين أو بعموم الإدراك، احتار الشيخ هنا لأنه لا يمكن للعقل أن يقبل القول بالرؤية لشيء لا في جهة، واعترف بعجزه عن ذلك، بعد أن ذكر اعتراضات النافين للرؤية كالمعتزلة، والمثبتين، للجهة كأهل الحق، وأجاب عنها بما بدى له، فقال: "اعلم أن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه وأوردنا عليه هذه الأسئلة، واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها" ولذلك اختار مذهب أبي منصور الماتريدي، القائل بالتمسك بظواهر القرآن والسنة في هذه المسألة، لأن هذا الأخير أيضا مثله لم يستطع بالعقل إثبات رؤية لغير كائن في جهة، فقال الرازي مصرحا: "مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى، بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث فإن اراد الخصم تعليل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية، اعترضنا على دلائلهم وبيننا ضعفها ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر" (١).

والنصوص الواردة في إثبات رؤية الله سبحانه من قبل المؤمنين يوم القيامة كثيرة، وكذلك الدالة على جواز الرؤية، فمنها قول موسى عليه السلام، عندما سأل ربه

(١) الأربعين، ص ١٩٨.

سبحانه أن يراه: ﴿أرني انظر إليك﴾ فلولاً أنه يرى سبحانه لما طلب الرؤية عليه السلام. وكذلك قوله تعالى: ﴿قال لن تراني﴾ ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ فعلق سبحانه الرؤية على شرط جائز، لأن رؤية الله معلقة على استقرار الجبل، واستقرار الجبل جائز فيلزم منه أن تكون رؤيته سبحانه جائزة (١). وكذلك قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾. ومن الأحاديث:

(١) حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - أن ناساً قالوا: يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : هل تمارون فى رؤية القمر ليلة البدر وليس دونه سحاب؟ قالوا لا يا رسول الله ، قال: هل تمارون فى الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا، لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه كذلك" (٢).

(٢) حديث جرير بن عبدالله - رضى الله عنه - قال: كنا جلوساً عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال: أما إنكم ستعرضون على ربكم عزوجل ، فترونه كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته ، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا" (٣).

١٦- صفة الوجه:

قال الرازى عند قوله تعالى ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ (٤)، إن الوجه يطلق ويراد به الذات، والمجسم يحمل الوجه على العضو، وهو خلاف العقل والنقل، لأن

(١) انظر الأربعين ص ٢٠٠ وقارن الارشاد للجوينى ص ١٦٤، تحقيق أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية.

(٢) رواه البخارى، انظر فتح البارى رقم ٧٤٣٧ ، ١٣/٤١٩.

(٣) رواه البخارى، انظر فتح البارى رقم ٧٤٣٤ ج ١٣ ص ٤١٩.

(٤) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.

القرآن يقول ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (١) يدل على أن لا يبقى إلا وجه الله تعالى فعلى القول الحق؛ لا إشكال فيه، لأن المعنى لا يبقى غير حقيقة الله، أو غير ذات الله، وعلى المجسم يلزم أن لا تبقى يده التي أثبتها، ورجله التي قال بها، لا يقال فعلى قولكم أيضا يلزم أن لا يبقى علم الله وقدرته، لأن الوجه جعلتموه ذاتا والذات غير الصفات، فإذا قلت كل شيء هالك إلا حقيقة الله خرجت الصفات عنها، فيكون قولكم نفيا للصفات.

نقول: الجواب عنه بالعقل وهو أن القول القائل: لم يبق لفلان إلا ثوب يتناول الثوب وما قام به من اللوب والطول والعرض، وإذا قال: لم يبق إلا كفه، لا يدل على بقاء جيبه وذيله، فكذا قولنا يبقى ذات الله تعالى يتناول صفاته (٢).

التعقيب على صفة الوجه:

كما رأينا في موضعه أن الشيخ ينفي كون الوجه صفة لله تعالى، لأن ذلك عنده اسم للجارحة المعهودة وهي محال على الله، ومن ثم حمل الوجه على الذات، ولكن الحق، أن الكلمة لها معناها الخاص وعندما تأتي في سياق جملة يفهم منها شيء آخر، فإذا قال تعالى ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ كان المقصود من الكلام كل شيء هالك إلا ذاتك، فالعرب تفهم هذا بظاهر الكلام ويخطر بالبال ثناء بقية الصفات الذاتية، ولذلك يقول المستجير بشخص: أنا في وجهك، بمعنى أنا احتمى بذاتك، ولا ينصرف الذهن إلا أن مراده الوجه فقط، ثم إن هذا لا يقال إلا لمن له وجه على الحقيقة، فلا يستعار لفظ لتأدية المعنى المجازي إلا بعد كونه له معناه الحقيقي، قال الرسول - صلى الله عليه وسلم -: >> إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل علم الليل، حجاب النور، له كشفه لأحرقفت سبحات وجهه

(١) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٢) انظر التفسير الكبير، ١٧/٨، ط ٢، المطبعة العامرة الشرقية سنة ١٣٢٤هـ.

ما انتهى إليه بصره من خلقه >> (١) وكذلك الأحاديث التي ذكرناها في الرؤية كلها تثبت الوجه لله تعالى، يوم القيامة، روى الدارمي بسنده أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : كان يدعو: >> اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك >> (٢).

وذكره بسنده أيضا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : >> أن أهل الجنة إذا بلغ النعيم منهم كل مبلغ، وظنوا أن لا نعيم أفضل منه، تجلى لهم الرب، فنظروا إلى وجه الرحمن، فنسوا كل نعيم عاينوه حين نظروا إلى وجه الرحمن >> (٣).

وذكر بسنده أيضا عن حذيفة - يرفعه -: >> إن العبد إذا قام يصلي أقبل الله عليه بوجهه >> ، قال الإمام الدارمي: (ولا يقال لشيء ليس من نوى الوجوه أقبل بوجهه على إنسان أو غيره إلا والمقبل وجهه من نوى الوجوه، وقد يجوز أن يقال: للشوب وجه، وللحائط، ولايجوز أن يقال: أقبل ثوب بوجهه على شيء أو على المشتري، وأقبل الحائط بوجهه على فلان، فإيقال أقبل بوجهه على شيء إلا من له القدرة على الإقبال، وكل قادر على الإقبال؛ ذو وجه، وهذا معقول مفهوم من كلام العرب) (٥).

فكلام الإمام الدارمي يحمل في طياته قاعدة عظيمة في مثل هذه الصفات وهي أن ما كان مستحيلا في حقيقته لا يستعمل مجازا في شيء، وكل ما استعمل مجازا في شيء فحقيقته ثابتة، إلا أن يرد دليل بمنعه، كالمشاهدة، والامتناع العقلي، أو ورود الشرع، وإذا انتفت هذه الموانع كان مراد اللفظ على حقيقته.

(١) رواه مسلم، في كتاب الإيمان.

(٢) رد الإمام الدارمي، ص ١٦٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦١.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦٢.

١٧. صفة الصمد:

قال الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (١) فوصف نفسه سبحانه بالصمد، فنقل الشيخ الرازي عن بعض المفسرين (٢) قولهم أن الصمد هو: الجسم الذي لا جوف له، وذكر أن من هذا القبيل قول من يقول لسداد القارورة: الصماد وشيء مصمد أى صلب، ليس فيه رخاوة، وعند بعضهم الصمد هو الأملس من الحجر الذي لا يقبل الغيار، ولا يدخل فيه شيء، ولا يخرج منه شيء.

واختار الشيخ أن المعنى الصحيح للصمد هو أن الصمد فعل بمعنى مفعول، من صمد إليه أى قصد، والمعنى أنه المصمود إليه فى الحوائج، قال الشاعر:

ألا بكر الناعى بخير بنى اسد بعمر وبن مسعود، بالسيد الصمد.

واستدل على صحة رأيه هذا بما روى ابن عباس رضى الله عنه أنه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ فقال عليه السلام: السيد الذى يصمد إليه فى الحوائج " وقد رد الشيخ على من قال إن الصمد هو الذى لا يدخل فيه شيء، أنه حتى ولو صح هذا المعنى، فلا يجوز أن يحمل على حقيقته فى وصف الذات العلية، وذلك لأنه يكون فى حقيقته لما هو جسم، والله سبحانه ليس بجسم، لأنه لو كان جسماً لما كان أحداً، فالصمدية إذن تنقض الأحدية بذلك المعنى، ولذلك يجب حمل هذا اللفظ على مجازه فى حق الله سبحانه (٣).

التعقيب على صفة الصمد:

حمل الشيخ معنى الصمد على المحتاج إليه، والملتجأ إليه عند الشدايد، ثم إنه أنكر كون الصمد هو ما لا جوف له، لاستحالة على الله تعالى.

وأرى أن الصمد من إحدى معانيه أنه الملتجأ إليه، وهو وارد عن جملة من السلف

(١) سورة الإخلاص الآيتان ، ١ ، ٢ .

(٢) أنظر، تفسير الطبرى ٣٠ / ٣٤٥ - ٣٤٦ .

(٣) انظر اساس التقديس ص ١٢٥ - ١٢٦ .

رضى الله عنهم - ومنهم ابن عباس وكعب الأحبار وأبو هريرة وسعيد ابن جبير ومقاتل بن حيان والسدى (١).

ولكن لا نتفق مع الشيخ في نفيه كون من إحدى معانيه أيضا، الذي لا جوف له، فقد صح أيضا عن بعض السلف ومنهم عبدالله بن بريدة عن أبيه، وإحدى روايتين عن ابن عباس وابن مسعود والحسن البصري وعكرمة وعطية وسعيد بن جبير ومجاهد والضحاك (٢).

فإذن يكون سبحانه محتاجا إليه ملتجأ إليه، لأنه صمد الذي ليس له أحشاء، كما قال ابن مسعود، ولأنه الذي لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب كما قال الشعبي، ولأنه الذي لم يلد ولم يولد، كما قال أبي بن كعب، فمن كان هذا صفته كان حريا أن تكون له كل صفات الكمال ومنتزها عن كل صفات النقص، فهو غير محتاج إلى شئ والكل محتاج إليه، ودعوى الشيخ أن الصمدية بهذا المعنى باطل في حقه تعالى؛ باطلة ومردودة، لأنه بنى ذلك على اقتضائه الجسمية، والجسمية عنده تبطل دليل الحدوث، وسوف يأتي الرد على هذا الدليل، عند الكلام على ابن ميمون.

١٨- صفة النفس:

ذكر الشيخ ابن الخطيب أن الذين يصفونه تعالى بصفة النفس قد استدلوا بنصوص من القرآن والسنة، وذكر بعضها مثل: قوله تعالى ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ (٣) وقوله ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (٤) حاكيا عن عيسى - عليه السلام - .
وقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - < < أنا مع عبدي حين يذكرني فإن ذكرني

(١) انظر فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢١٦/١٧.

(٢) المصدر السابق، ١٢١/١٧.

(٣) سورة طه، الآية: ٤١.

(٤) سورة المائدة، الآية: ١١٦.

في نفسه ذكرته في نفسي << (١) وقوله عليه السلام : >> سبحان الله وبحمده عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه << (٢)

وذكر الشيخ أن اللغة جاء فيها النفس على وجوه:

- (١) البدن: قال تعالى ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ (٣) .
 - (٢) الدم: يقال هذا حيوان له نفس سائلة، أى: دم سائل.
 - (٣) الروح: قال تعالى: ﴿ الله يتوفي الأنفس حين موتها ﴾ (٤) .
 - (٤) العقل: قال تعالى: ﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ﴾ (٥).
- قال الشيخ: وذلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم، إلا العقل، فإنه هو الذي يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة.

ولست أدري بأي وجه تدل الآية على أن النفس تكون بمعنى العقل!؟

(٥) ذات الشئ وعينه: قال تعالى: ﴿ وما يخدعون إلا أنفسهم ﴾ (٦) .

ثم حمل الشيخ كل لفظة نفس ترد في حقه تعالى، على معنى الذات والحقيقة. (٧)

١٩- صفة النور:-

قال الرازي بعد أن ذكر قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة﴾ وذكر قول النبي - صلى الله عليه وسلم : >> اللهم لك الحمد، أنت نور

(١) البخارى في الدعوات (١٥٧/١٧) ومسلم في الذكر (٤/٢٦١) ط. فؤاد عبدالباق.

(٢) مسلم في الذكر والرياء ب ١٩ رقم ٧٩ والترغيب رقم ٣٨٠٩ والمسند ٣٢٥/٦.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٨٥.

(٤) سورة الزمر، الآية: ٤٢.

(٥) سورة الأنعام، الآية: ٦٠.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٩.

(٧) انظر أساس التقديس، ص ١٢٣.

السموات والأرض ومن فيهن ، فلك الحمد، أنت قيوم السموات والأرض ومن فيهن << .

قال الشيخ ، واعلم أنه لا يصح القول بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر، وذكر على صحة قوله سبعة أدلة وهي:

(١) أنه تعالى لم يقل إنه نور، بل قال نور السموات والأرض، ولو كان نورا في ذاته ، لم يكن لهذه الأضافة فائدة.

(٢) أنه لو كان نور السموات والأرض ، لوجب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة البتة ، لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول.

(٣) أنه لو كان نورا لوجب أن يكون ذلك الضوء مغنيا عن ضوء الشمس والقمر والنار، والحس دال على خلاف ذلك.

(٤) أنه تعالى أضاف النور إلى نفسه، وقال ﴿مثل نوره﴾ (١) ولو كان تعالى هو نفس النور لامتنعت هذه الإضافة.

(٥) أنه تعالى قال: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ (٢) فتبين بهذا أنه تعالى خالق النور.

(٦) أن النور يزول بالظلمة، ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس، لكان قابلا للعدم.

(٧) أن النور عرض قائم بالأجسام ، والعرض يمتنع أن يكون إليها.

وهكذا أبطل الشيخ بهذه الحجج كونه سبحانه نورا، وقال إن معنى تلك الآية ﴿الله نور السموات والأرض﴾ أي أنه هادي أهل السموات والأرض ، أو معناه منور السموات والأرض على الوجه الأحسن والتدبير الأكمل (٣).

التعقيب على صفة النور:

لقد خلط الشيخ الرازي في مسألة النور، ومن ثم أخذ يستدل بأدلة ليست في محلها

(١) سورة النور الآية ٣٥.

(٢) سورة الأنعام الآية ، ١.

(٣) انظر أساس التقديس ص ١٣٠- ١٣١ والارشاد للجويني ص ١٤٨ تحقيق أسعد تميم.

أولاً، وليست محل النزاع ثانياً، فأما أنها ليست محل النزاع فإنها مبنية على أساس نفى النور المحسوس في الدنيا أن يكون هو نور الله، والمثبتون لنوره سبحانه لم يقولوا أنه هذا النور، فلا فائدة في ذكر الأدلة على نفى شيء منفي عند الجميع أصلاً.
وأما أنها ليست في محلها فلأنه أراد بها نفى النور عن الله سبحانه، والأدلة النقلية والعقلية تعارض ما قال ولا تحيل أن يكون لله نورا هو صفته كما أن هناك نورا هو من مخلوقاته.

فأما النور الذي صفته فكقوله سبحانه: ﴿وأشرق الأرض بنور ربها﴾ (١) قال ابن القيم فأخبر - سبحانه أن الأرض يوم القيامة تشرق بنوره وهو نوره الذي هو نوره، فإنه سبحانه يأتي يوم القيامة لفعل القضاء بين عباده وينصب كرسيه بالأرض، فإذا جاء الله تعالى أشرق الأرض وحق لها أن تشرق بنوره" (٢).

قال الإمام ابن جرير الطبري في قوله تعالى ﴿وأشرق الأرض بنور ربها﴾: يقول تعالى: فأضاءت الأرض بنور ربها، يقال: أشرق الشمس، إذا صفت أو أضاءت، وأشرق إذا طلعت، وذلك حين يبرز الرحمن لفصل القضاء بين خلقه.

ثم ساق بسنده عن قتادة أنه قال في تفسيرها، فما يتضارون في نوره إلا كما يتضارون في الشمس، في اليوم الصحو الذي لا دخن فيه (٣).

وقال ابن عطية أشرق معناه أضاءت، وعظم نورها،... وقوله تعالى: ﴿بنور ربها﴾

ربها إضافة خلق إلى خالق، أي: بنور الله تبارك وتعالى (٤).

فهذا الذي قاله ابن عطية من أن النور في الآية مخلوق من مخلوقاته سبحانه، بعيد؛ إذ

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٩.

(٢) مختصر الصواعق المرسله، لابن القيم ١٩٣/٢.

(٣) تفسر الطبري، ٣٢/٢٤، وانظر أيضاً، تفسير البغوي، ٨٨/٤، وتفسير ابن كثير، ٦٤/٤.

(٤) المحرر الوجيز، ٥٦٨/١٢، وانظر أيضاً، تفسير القرطبي، ٢٨٢/١٥، وفتح القدير

للشوكاني، ٤٧٦/٤.

الأصل أن النور من الأشياء التي لا تقوم بمحالتها، أعني كونها صفة لأشياء والناقل عن الأصل لا بد أن يستدل عليه بدليل منفصل، وإذ هو لم يذكر دليلاً واحداً على مذهبه ذلك فلا عبرة بقوله، ويبقى المقصود بالآية من النور؛ كونها صفة له سبحانه.

ولذلك قال عبدالله بن مسعود: >> ليس عند ربكم ليل ولا نهار، نور السموات والأرض من نور وجهه << (١).

وأما النور الذي خلقه فهو كقوله تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا﴾ (٢) وقال تعالى ﴿وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا﴾ (٣) وقال تعالى ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور﴾ (٤).

قال ابن القيم: (فهذا نور مخلوق قائم بجرم مخلوق لا يسمى به الرب تعالى، ولا يوصف به، ولا يضاف إليه إلا على جهة أنه مخلوق له مجعول لا على أنه وصف له قائم به، فالتسوية بين هذا وبين نور وجهه الذي أشرقت له الظلمات وصلاح عليه أمر الدنيا والآخرة واستعاذ به العائدون من أبطل الباطل) (٥).

ولهذا فإن قول الشيخ الرازي أن معنى ﴿الله نور السموات والأرض﴾ أي: هدي أهل السموات والأرض، لا ينافي كونه له صفة النور.

فإن من معاني كونه نور السموات والأرض أن يكون هادياً لأهل السموات والأرض (٦). ثم إن النور صفة كمال وضده الظلمة صفة نقص، ولهذا سمي الله نفسه نوراً وسمى

(١)

(٢) (٢) سورة يونس، الآية: ٥.

(٣) سورة الفرقان، الآية: ٦١.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١.

(٥) مختصر الصواعق المرسله، ص ١٩٦.

(٦) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦/٣٩٠-٣٩١.

كتابه نورا وجعل لأوليائه النور ولأعدائه الظلمة فقال: ﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾ وللنور ظاهر وباطن ، فمتى حل ظاهره بجسم كساه من الجمال والجلال والمهابة والضياء والحسن والبهجة والسناء ما كسى من النور وزالت عنه الوحشة والثقيل وكان مفرحا لرائيه سارا لناظريه، وإذا حل باطن النور بجسم اكتسى من الخير والعلم والرحمة والهداية والعفو والجود والصبر والحلم والتواضع والنصيحة بحسب ذلك النور، فالنور فى الحقيقة هو كمال العبد فى الظاهر والباطن(١).

وإذ قد عرفنا أن قوله تعالى ﴿الله نور السموات والأرض﴾ لا يعنى أنه هذاالنور المحسوس المنبثق من الشمس ، جمعا بين الأدلة، وإذ قد علمنا أنه سبحانه له نور مخلوق،وله نور هو صفة له ، علمنا أن قوله نور السموات والأرض معناه كما قال ابن مسعود - رضى الله عنه - نور السموات والأرض من نور وجهه" ونور السموات والأرض هو كل صفات الكمال التى يتعلى بها كل من السموات والأرض وأهليهما ظاهرا وباطنا كما قد أسلفنا.

فله در الإمام ابن خزيمة إذ يقول: " نحن نقول أن لمعبودنا عزوجل وجها كما أعلمنا الله فى محكم تنزيله ووصفه بالجلال والاكرام،وحكم له بالبقاء، ونفى عنه الهلاك، ونقول: إن لوجه ربنا عزوجل من النور والضياء والبهاء؛ ما لو كشف حجابيه لأحرقت سبحات وجهه كل شىء أدركه بصره، محجوب عن أبصار أهل الدنيا لا يراه بشر، ما دام فى الدنيا الفانية... ونقول إن لبنى آدم وجوها.... غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء التى وصف الله بها وجهه"(٢).

هذا لقد ورد فى التوراة ما يؤيد هذا، أن لله نورا يؤثر فىمن شاء من عباده المقربين:

(١) انظر مختصر الصواعق، لابن القيم ص ٢٠٢.

(٢) التوحيد، لابن خزيمة ص ٢٣، ط دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣م مراجعه د/ خليل هراس.

ولما نزل موسى من جبل سيناء ولوحا الشهادة في يده عند نزوله من الجبل لم يكن يعلم أن بشرة وجهه قد صارت مشعة من مخاطبة الرب له، فرأى هارون وجميع بنى إسرائيل، موسى، فإذا بشرة وجهه مشعة فخافوا أن يقتربوا منه... ولما انتهى موسى من مخاطبتهم جعل على وجهه حجابا، وكان موسى عند دخوله أمام الرب ليكلمه يرفع الحجاب إلى أن يخرج، ثم يخرج ويكلم بنى إسرائيل بما أمر به، فكان بنو إسرائيل يرون أن بشرة وجه موسى مشعة فيرد الحجاب على وجهه، إلى وقت دخوله لمخاطبة الرب" (١).

فهذا النص إن كان صحيحا وخبرا صادقا، فهو أعظم دليل على إثبات النور لله تعالى، وإن كان لم يسلم من التحريف والتبديل، فهو دليل على أن اليهود وهم أهل توحيد لا يعدون ذلك منافيا للخالق، بل يعدونه من الكمال الإلهي، ويدل أيضا على حقيقة وجود تلك الصفة، فإن التحريف عادة لا يكون إنشاء لشيء لا أساس له أصلا، بل يكون بتقديم وتأخير نص على آخر واستبدال شيء بشيء مع إبقاء المعنى العام.

٢٠. صفة الجنب:

أول الرازي الجنب أنه الوحي في قوله تعالى ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾ (٢) وذكر أن في حسن هذا المجاز أن جنب الشيء إنما يسمى جنبا لأنه به يصير ذلك الشيء جانبا لغيره، فمن أتى بعمل على سبيل الاخلاص في حق الله تعالى فقد جانب في ذلك العمل لغير الله، فيصح أن يقال: إنه أتى بذلك العمل في جنب الله (٣).

(١) الكتاب المقدس، سفر الخروج ٢٩/٢٩ - ٣٥، طبعة دار المشرق - بيروت، توزيع المكتبة المشرقية.

(٢) سورة الزمر، الآية ٥٦.

(٣) أساس التقديس للرازي ص ١٨١. وانظر الارشاد ص ١٤٨ - ١٤٩ تحقيق اسعد تميم.

التعقيب على صفة الجنب:

حمل الشيخ الرازي الجنب المضاف إلى الله على أن المراد منه، أن الانسان المخلص في عبادته لله يكون بذلك مجانباً لغير الله، فيصح أن يسمى ذلك في جنب الله، وهذا التفسير حق ، ولا يستبعد منه رحمه الله فهو الإمام عند الأشاعرة، إذ المراد بالحسرة على الافراط حدد هذا المعنى فلا يمكن الجرى على الظاهر لامتناع الحقيقة أصلاً و عرفاً، ولكن الذي لا نوافق الشيخ فيه هو أنه يعتبر أن هذا هو المراد من الآية فقط وليس هناك شيء آخر وراءه وليس لله جنب حقيقي، فإن الآية كما أنها جاءت لما فهمه الشيخ فإنها يؤخذ منها ضمناً على ان لله سبحانه وتعالى جنباً، كما له الوجه واليدين وسائر الصفات ، وكما أن الوجه هو ما يواجه به الشيء، واليد هي ما يفعل بها الشيء، فذلك الجنب صفة ذاتية يجانب بها الغير كما قال الشيخ نفسه ، ولا يلزم منه أن يكون جنبه سبحانه كجنبنا، وإنما الاشتراك في الماهية والمعنى وهو مجانبية الغير، فيكون موقفنا من هذه الصفة كموقفنا من بقية الصفات الذاتية، فيقال فيه (الجنب معلوم ، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة).

النقطة الثانية: الصفات الفعلية:

١-٢. صفتي المجئ والنزول:

نفى الشيخ الرازي صفتي المجئ والنزول ولم يثبتهما، مخالفاً بذلك أهل الحق من السلف الذين يثبتونهما على وجه تليقان بذاته المقدسة جل وعلى ، متخذاً دليل الحدوث أصلاً يبنى عليه في ذلك ، فهو يرى أنه تترتب لوازم فاسدة على اثباتهما صفتان له سبحانه، و الواجب تنزيه ذاته الشريفة منها، وقد أجملها في أربعة لوازم وهي:

أولاً: ان كل ما يصح عليه المجئ والنزول فإنه لا ينفك عن المحدث وكل ما كان كذلك فهو محدث مثله.

ثانياً: أن كل ما يصح عليه المجئ والنزول يكون محددًا متناه فيكون مختصاً بمقدار معين ، وذلك يحتاج إلى مخصص لم يجعله أقل أو أزيد مما هو عليه.

ثالثاً: أن هذه اللوازم لو جازت عليه سبحانه لاستحال نفى إلهية الشمس والقمر إذ أننا نفينا عنهما تلك لطريان هذه الأشياء عليها.

رابعاً: أن ابراهيم - عليه السلام - قد جعل دليل الحدوث الذي هو الأفول، وهو الغيبة والحضور دليلاً على إلهيته تعالى، ونفى إلهية الشمس والقمر، فالطعن في هذا الدليل، طعن في دليل ابراهيم الذي أقره الله سبحانه عليه.

فكل هذه اللوازم تستحيل - في نظره - على الله سبحانه ، وتجعله يقول بنفي هاتين المعنيين من أن تكونا صفتين له سبحانه.

ومن هنا فإنه أول كل آية وحديث أثبتتهما، فمثلاً قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (١) قال أنها بمعنى هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله، فكأن الله جعل مجئ آياته مجيئاً له، وذلك على تفخيم شأن الآيات، كما يقال: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته ، ويرى أن هذا مطرد في كلام العرب، إذ هو

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.

من باب حذف المضاف كقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُونَ اللَّهَ﴾ (١) يعني يحادون أولياء الله.
وقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقُرْيَةَ﴾ (٢) يعني أهل القرية.

وأجاب عن حديث نزول الرب جل وعلا في قول النبي - صلى الله عليه وسلم -
إن الله تعالى يمهل حتى إذا كان ثلث الليل الأخير ينزل إلى هذه السماء الدنيا فينادي هل
من مذنب يتوب؟ ” وحديث ” ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل
الأخير فيقول من يدعوني فأستجيب له ” أقول قد أجاب عن مثل هذا بأن المراد من
النزول ، نزول الرحمة إلى الأرض في ذلك الوقت، أو بنزول جمع من الملائكة، كما
يقال: بنى الأمير دارا إذ لم يباشر هو بنفسه البناء، وإنما قام به آخرون.

وذهب إلى أن العقل أيضا يحيل حصول النزول لذاته العلية وذلك اللآتي:

أولاً: أنه يوجب العبث لله ، وهو فاسد باطل ، وبيان هذا أنه إذا كان قد نزل من العرش
إلى السماء ليسمع صوته ، فالناس لم يسمعه، وإن كان المراد مجرد النداء فكان بإمكانه
فعل ذلك دون النزول.

ثانياً: أن الكل يثبت أن الذات الإلهية من العظم بحيث لا تكون عنده السماء والأرض، إلا
كخردلة صغيرة، فكيف ينزل؟ ولا يتم النزول إلا بتداخل أجزاء جسمه - عند من يقول أنه
جسم - بعضه في بعض ، وهذا محال، لأنه يقتضي جواز تداخل جملة العالم في خردلة
واحدة.

وإما أن يقال أن أجزاء جسمه قد بليت عند النزول، ولا يقول بهذا عاقل، فثبت أن
النزول بالمعنى الحقيقي باطل.

(١) سورة المجادلة، الآية: ٢٠.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٨٢.

ثالثاً: أن الليل يكون أبداً في طرف من أطراف الأرض، وهذا يوجب نزوله دائماً؛ لأن الليل لا يخلو من الأرض، وهذا باطل. (١) فالنزول إذن نزول الرحمة، ونزول الملائكة.

التعقيب على صفتي المجئ والنزول:

رأينا أن نفي الشيخ الرازي لصفة النزول مبني على جملة من الأدلة العقلية، فيما يتعلق، بقوله أن النزول يلزمه الحدوث، وسوف نبحت ذلك الأمر عند التعقيب على ابن ميمون في دليل الحدوث، وأما هنا فنناقش قوله أن ذلك مخالفة لدليل الخليل إبراهيم - عليه السلام - وكذلك نناقش اعتراضاته على الأحاديث الواردة في ذلك.

أولاً: فأما اعتباره النزول حدثاً، وبالحدوث اثبت إبراهيم عدم ألوهية الشمس والقمر، فالطعن في دليبه طعن في الإله الذي صدق إبراهيم في ذلك البرهان، إذ اعتبر حركة الشمس من غيبة وحضور علامة للحدوث، فإن كلام الشيخ الرازي غير مستقيم هنا، ذلك لأن إبراهيم - عليه السلام - لو كان قد أراد ذلك لما انتظر حتى تغيب الشمس فمجرد حركتها إذن كانت كافية في الاستدلال على حدوثها ومخلوقيتها، وإنما أراد عليه السلام، تقرير قومه والسخرية منهم، أو أنه قال ذلك على سبيل الاستدلال والترقي، فإن قومه كانوا يعلمون أن الشمس والقمر وسائر الكواكب ليس شئ منها بواجب الوجود، وخالق المخلوقات، وإنما كانوا يعتقدون أن روح الإله قد حلت بها، فكانوا يتقربون إلى الإله الأعلى بها، كبقية المشركين من عبدة الأصنام والأوثان. (٢)

ثانياً: أنه عليه السلام لو كان في قوله ﴿لا أحب الآفلين﴾ يستدل بالحدوث، إذن يكون

(١) انظر: في هذا أساس التقديس، للرازي من ص ١٣٥ إلى ١٤٦. وقارن الارشاد للجويني ص ١٤٩ تحقيق أسعد تميم.

(٢) انظر: درء التعارض، لابن تيمية ٣١٠-٣١٦، تحقيق د/محمد رشاد سالم، ط ١ جامع الإمام و رد الدارمي على بشر المريسي، ص ٥٥، مطبعة السنة المحمدية، ودار الكتب العلمية بيروت.

هذا الدليل ردا على الرازي وأمثاله أن ما له حد ونهاية، وماتحويه جهة ويحصره حيز فهو جسم محدث ، وذلك لأنه لم يجعل عليه السلام مجرد تحيز الشمس وقابلية رؤيتها وكونها في جهة علامة للجسمية والحدوث.

وأما قول الشيخ بأن اثبات النزول، يلزمه حلول الحوادث بالذات الإلهية، يجعل امتناع الهيئة الشمس والقمر مستحيلا، فغير مسلم، وذلك لأمرين، أما أحدهما: فإنه يلزمه أن كل ما لا يتحرك فهو إله كالسما، فإنها ثابتة لا تعترتها حركة ، فهل يقول الشيخ أن كونها إله جائز؟ فجوابه عن هذا ، جوابنا عن عدم ألوهية الشمس.
ثانيا: أن الشمس لو لم تتحرك ، لكانت منتفية الألوهية، لأمر منها:

١- أنها ترسل أشعتها، بلا إرادة من نفسها، وذلك لأنها لو كانت إله لأرسلت الأشعة والحرارة على كل جزء من اجزاء الأرض حسب ما تناسبها، لا الجريان على نسق واحد ووتيرة واحدة ، فإن ما كان كذلك كان فاقدا لصفات الكمال، إذ الكمال يقتضي التبدل والتغير على حسب المشيئة والإرادة، لا الثبوت والجري على قانون واحد فهذا الأخير دليل على كون الشيء مقهورا مسخرا، وأما الأول فدليل التحرر والقاهرة.

٢- أن العقل يوجب أن هناك خالقا لهذا الكون ، وعلى الأقل يوجب عقل الانسان أنه مخلوق، وخالقه ليس هو نفسه بالطبع، ولا والده لأنه يقال في حقه ما قاله هو عن نفسه وهكذا جده، ولا بد من قطع هذا التسلسل، فيكون الذي أوجده لا موجد له، وهذا القدر هو الذي يصل إليه العقل ، وأما تعيين ذلك الخالق وصفاته ومعرفة سبب خلقه فإنه متوقف على النبوة، والنبوة قد أثبتت مخلوقية الشمس ، فالذي يطالب بالقول بألوهية الشمس مطالب هو أولا إثبات كونها إله، وإثبات سبب تعيينها من بين نظيراتها؛ الكواكب والنجوم.

٣- أن الانسان يمكنه العيش مستغنيا عن الشمس، فالعقل لا يحيل ذلك ، خصوصا في عهد الرازي على سبيل صرف النظر عن فوائدها، فالنار لها دفء مثلها وكذلك المصابيح، وما كان يمكن الاستغناء عنه لا يكون إله.

٤- أن من خاصية الإله أن الفطر والجبلة تدعو إلى تعظيمه وتوقيره لا توهينه وتحقيره، فهل يوجد من يعظم الشمس لذاتها هكذا؟ إن الذين اعتقدوا فيها فعلوا ذلك على أنها محل لروح الإله، والذين عبدوها لنفسها قلة، والإله لا يكون كذلك، ففكرة الإله مغروسة في جميع فطر الناس، بصرف النظر عن تحديده، وأما تعين الشمس فليس كذلك.

وأما الآيات التي أولها الشيخ وصرفها عن ظاهرها بتقدير مضاف محذوف، فأساسه الداعي إليه حججه السابقة، وبدحضها يسقط ما أوله أيضا، لأن المبني على الفاسد فاسد مثله.

وأما الأدلة التي ذكرها الشيخ بفرض التسليم معنا بنزوله سبحانه والتي تستبعد النزول لأنه عبث بالوجه الذي ذكره، فلا أظن أنه رحمه الله واثق منها، وإنما الذي دفعه إليها هو كونه لا يعتقد النزول، والشئ إذا أخذ على مجرد الفرض لا يراعى فيه الدقة والضبط، وإلا فإنني أجله عن هذه المقولة، كيف وأكثر المأمورات والنواهي الشرعية لا يدرك منها الحكمة الأصلية التي لأجلها أمر ونهى، فالله سبحانه علم أن الكافر لا يؤمن ولم يرد إيمانه إذ إرادته لا تتخلف، ثم إنه سبحانه أمره بالطاعة فهل يقال إن هذا عبث؟ إن كل من في قلبه خردل من إيمان يوقن أن الله يفعل ما يريد، ولا يسأل عن فعله أبدا والشيخ منهم بالطبع.

وأما الجواب عن قوله أن الذات الإلهية عظيمة جدا؛ والسماوات والأرض عنده سبحانه كخردلة فكيف ينزل؟ فأقول؛ أرى أن الشيخ قد فاتته التفرقة بين المحال العقلي والمحال الواقعي، فإن أراد الشيخ بالمحال الواقعي، فليس حجته بشيء، إذ ما لم يقع لا يكون دليلا على أن لا يقع، فالامكان يحفه، وهنا في هذه القضية، ولله المثل الأعلى، يكون دخول الكبير في الصغير بأحد وجهين، إما بتصغير الكبير أو بتكبير الصغير، فما المانع من ذلك؟ فقوله "لأنه يقتضى جواز تداخل جملة العالم في خردلة واحدة" وقاله على

سبيل الاستحالة، فلا شيء فيه بتكبير العالم.

وأما المحال لو قيل أنه يدخل جملة العالم على كبرها في خردلة حين هي بصغرها المعهود، لأن ذلك يعنى أن الكل أصغر من الجزء وهو باطل بدهامة إذ الخردلة بمثابة جزء من العالم، وهذا يقتضى المحال العقلى، ولا يمكن أن يأتى الشرع بشيء يقتضيه، كما قد أوضحنا فى التمهيد.

وأما حجته فى أن الليل لا يخلو منه طرف من الأرض، فيقتضى هذا نزوله الدائم، فهذا دليل قوى إذ لا يمكن الجمع بين القول بالنزول ليلا دائما وبين القول أنه على العرش، مع الاعتقاد بأن الليل مستديم، ولكننى لا أرى أن الشيخ قد أحسن الحل فى جعله النزول للرحمة، إذا النصوص صريحة أنها بالذات فلذلك كان لزاما عليه أن يجمع بين النصوص ما أمكن قبل المصير إلى التأويل، وهنا الجمع ممكن، وهو أن يقال، كونه سبحانه قال أنه ينزل كل ليلة لا يعنى هذا أن ذلك حاصل فى ليلة كل بلدة، وإنما المعتبر كل ليلة من ليالى الأرض ويحدد ذلك سبحانه حسبما يريد، فكونه يجعل نزوله فى المشرق هذه الليلة، وفى المغرب الليلة التى تليها، لا ينفى كونه نازل كل ليلة بل هو نازل بهذا كل ليلة، ولا يلزم كل ليلة أن يكون ذلك لكل ليالى الشرق والغرب، للسبب الذى ذكره الشيخ، وحينها يجاب عن التصريح بكل ليلة للمؤمنين مما يتوهمون كل ليلة من ليالى آحادهم، بأن ذلك لا شيء فيه إذ هو الباعث على زيادة طاعتهم وكثرة توبتهم، لأنهم إذا علموا أن الله سبحانه ينزل فى كل ليلة زادوا فى الطاعة والدعاء، ولا يسحب هذه الخاصية القول بأن ليس ينزل فى كل ليلة لأهل كل بلدة، لأن تعيين الليلة مفقود وإذا فقد التعيين رجا كل مؤمن ان تكون ليلته هى المصادفة لنزوله سبحانه؛ فحينها يكون كأنه سبحانه نازل كل ليلة فى ليلة كل بلدة، ويكون هذا من باب عدم تعيين ساعة الإجابة من يوم كل جمعة، وعدم تعيين ليلة القدر فى ليالى العشرينات الفردية من رمضان، وكان ذلك حافزا للمسلمين على الإكثار من التعبد وترصد تلك الليلة فى اليوم الحادى والعشرين والثالث والعشرين والخامس والعشرين والسابع والعشرين والتاسع والعشرين، وإن كانت

تلك الليلة في واحدة منها فقط، ولكن رجاء المصادفة أكثرها الطاعة، وبهذا يندفع إشكال الشيخ ويثبت النزول لرب العالمين وكذلك المجيء على وجه الحقيقة كما أخبرنا رسوله - صلى الله عليه وسلم - في أحاديث منها:

(١) عن أبي هريرة - رضى الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: " ينزل الله إلى السماء الدنيا شطر الليل الأخير فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ أو يسألني فأعطيه؟ ثم يقول: من يقرض غير عدوم ولا ظلوم؟" (١).

(٢) عن أبي هريرة - رضى الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : " .. فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم ، فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه... " (٢).

ومع هذا فإن مجيئه ونزوله ينبغي أن يعرف أنه ليس كمثل مجيء البشر ونزولهم، قال حماد بن زيد رحمه الله عن نزله تعالى: ينزل نزولا يليق بالربوبية بلا كيف، ومن غير أن يكون نزوله مثل نزول الخلق ، بلا تشبيه ولا تعطيل ، سبحانه عما يقول المعطلة لصفاته والمشبهة بها، وتعالى علوا كبيرا" (٣).

٣- صفة الاستواء:

أول هذه الصفة لأنها تقتضى الجهة، وهى محال على الله تعالى - عنده - وقد ذكر أدلة المثبتين لها، مثل قوله تعالى: ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ (٤) وقوله تعالى: ﴿ وهو القاهر

(١) رواه البخارى ، انظر فتح البارى ١٣/٤٦٤، حديث رقم ٧٤٩٤.

(٢) رواه البخارى، انظر فتح البارى ١٣/٤١٩، حديث رقم ٧٤٣٤.

(٣) جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين، للألوسى، ص ٣٥٢، نشر دار الكتب العلمية.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

فوق عباده ﴿١﴾ وقوله: ﴿وهو العلى العظيم﴾ ﴿٢﴾ وقوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ ﴿٣﴾
وقوله تعالى: ﴿أم أمتهم من فى السماء﴾ ﴿٤﴾.

فيرى أنه لا يجوز أن يراد بالاستواء؛ الاستقرار لأنه غير مختص بجهة، بدلالة قوله تعالى: ﴿تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلاء﴾، وقوله تعالى: ﴿له ما فى السماوات وما فى الأرض﴾ ﴿٥﴾، إذ السماء هو الذى فيه سمو وفوقية، فكل ما كان فى جهة فوق فهو سماء، وإذا كان كذلك فقوله: ﴿له ما فى السماوات وما فى الأرض﴾ ﴿٦﴾ يقتضى أن كل ما كان حاصلًا فى جهة فوق، كان فى السماء؛ وإذا كان كذلك فقوله: ﴿له ما فى السماوات وما فى الأرض﴾ يقتضى أن كل ما كان حاصلًا فى جهة فوق فهو ملك لله تعالى ومملوك له، فلو كان تعالى مختصًا بجهة فوق لزم كونه مملوكًا لنفسه من غير محل وهو محال. واحتج الرازى أيضا على أن ذلك يلزمه الفساد، بأن الجالس على العرش لا بد وأن يكون الجزء الحاصل منه فى يمين العرش، غير الحاصل منه فى يسار العرش فيلزم كونه فى نفسه مؤلفًا ومركبًا، وذلك على الله تعالى محال - كما يزعم - ويقتضى ذلك الحركة والانتقال وهذا من صفات الحدوث، ولو حصل فى العرش حصل فى سائر الأحياء ومنها أماكن القاذورات والنجاسات، وإلا فما المخصص.

ثم عنده أن الله سبحانه كان ولا عرش ولا مكان، ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان، بل كان غنيا عنه، فهو بالصفة التى لم يزل عليها، إلا أن يزعم زاعم أنه لم يزل مع الله

(١) سورة الأنعام، الآية ٦١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٣) سورة فاطر الآية ١٠.

(٤) سورة الملك الآية ١٧.

(٥) سورة طه، الآية: ٤.

(٦) سورة طه، الآية ٦.

عرش. واحتج بأن قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ يتناول نفى المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناء، فإنه يحسن أن يقال ليس كمثله شيء إلا في الجلوس، وإلا في المقدار وإلا في اللون، وصحة الاستثناء تقتضى دخول جميع هذه الأمور تحته، فلو كان جالسا لحصل من يمثله في الجلوس، فحينئذ يبطل معنى الآية (١).

وأیضا قوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ (٢) فإذا كانوا حاملين للعرش والعرش مكان معبودهم، فيلزم أن تكون الملائكة حاملين لخالقهم ومعبودهم، وذلك غير معقول لأن الخالق هو الذى يحفظ المخلوق، أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله. وأيضا لو جاز أن يكون المستقر في المكان إليها، فكيف يعلم أن الشمس والقمر ليس بإله، لأن طريقنا إلى نفى الهية الشمس والقمر أنهما موصوفان بالحركة والسكون، وما كان كذلك كان محدثا ولم يكن إلهاء، فإذا أبطلتم هذا الطريق إنسد عليكم باب القدح في الهية الشمس والقمر.

وأیضا العالم كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلينا هي تحت بالنسبة إلى ساكن ذلك الجانب الآخر من الأرض، وبالعكس، فلو كان المعبود مختصا بجهة، فتلك الجهة وإن كانت فوقا لبعض الناس لكنها تحت لبعض آخرين، وباتفاق الجميع، لا يجوز أن يقال المعبود تحت جميع الأشياء وأيضا أجمعت الأمة على أن قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ من المحكمات لا من المتشابهات، فلو كان مختصا بالمكان لكان الجانب الذى منه يلي ما على يمينه غير الجانب الذى منه يلي ما على يساره فيكون مركبا منقسما فلا يكون ﴿أحد﴾ في الحقيقة فيبطل قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ (٣).

(١) انظر أساس التقديس ص ١٩٤ - ٢١٤. وقارن الارشاد للجويني ص ٤٠ - ٤٢، تحقيق محمد يوسف

موسى، مكتبة الجانجى بمصر ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م، وأصول الدين للبغدادى ص ١١٢.

(٢) سورة الحاقة، الآية ١٧.

(٣) انظر التفسير الكبير للرازى ج ٢٢ ص ٥ - ٦.

التعقيب على صفة الاستواء:

يفتقر الشيخ الرازى إلى الموضوعية فى هذه المسألة، ولذلك نحصر شبهاته فى نفي الاستواء فى ستة مسائل وهى:-

- ١- الجهة، ٢- التركيب والجسمية ٣- المشابهة للمخلوقين ٤- حمل المخلوق للخالق ٥- امتناع الهيئة الشمس.
- ٦- كرية الأرض.

وسأتناول هنا مسألة الجهة وحمل المخلوق للخالق، وكرية الأرض، وأما البواقي، فمسألة امتناع الهيئة الشمس قد مرت بنا فى الكلام على النزول والمجىء وأما التركيب والجسمية ومشابهة المخلوقين، فسوف يأتى الحديث عنهما عند التعقيب على ابن ميمون. فأقول إن الشيخ قد جانب الصواب عندما قال أنه يلزم من القول بالجهة كونه سبحانه مملوكا لنفسه وهذا محال، كما قد مر بنا قوله هناك فى موضعه، وذلك لأنه اعتبر أن السماء ما كان فيه سمو وفوقية، وهذا حق، ولكننا نحن المسلمين نعتقد أيضا ان هناك سماء حقيقة بل سموات سبعة ، لها أجرام معينة، ولها أبواب كما قال سبحانه: ﴿وفتحت السماء فكانت أبوابا﴾ (١) وقال تعالى: ﴿والسمااء بينها بايد وإنا لموسعون﴾ (٢) وقال تعالى: ﴿والسمااء رفعها ووضع الميزان﴾ (٣) وقال تعالى: ﴿فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان﴾ (٤).

فهذه الآيات صريحة فى أن السموات المقصودة فى القرآن ، ليس جهة الفوق باطلاق، إنما هى سماوات حقيقية لها أجرام معينة، فإذا ثبت هذا، كان قول الله سبحانه:

(١) سورة النبأ ، الآية ١٩ .

(٢) سورة الذاريات الآية ٤٧ .

(٣) سورة الرحمن، الآية ٧ .

(٤) سورة الرحمن ، الآية ٣٧ .

﴿له ما فى السموات وما فى الأرض﴾ (١)، معناه أن سبحانه مالك لكل المخلوقات الكائنة فى السموات والأرض، من ملائكة وأناسى، ولا تعارض هذه الآية بـ ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (٢) لأن العرش فوق السماء السابعة، فعن مجاهد قال: "بين السماء السابعة، وبين العرش سبعون ألف حجاب" (٣) ومثل هذا لا يقال بالرأى، فلا بد أنه أخذه من أستاذه وشيخه ابن عباس رضى الله عنهما وهذا بدوره أخذه من الرسول - صلى الله عليه وسلم، وقوله تعالى: ﴿أم أمتهم من فى السماء﴾ (٤) لا تعارضهما إذ فى معنى "على" أى أن الله سبحانه على السماء، والسماء جنس يشمل جميع السماوات، والعرش فوق السموات والله سبحانه فوق العرش، فقد توهم الشيخ الرازى أن قوله سبحانه ﴿له ما فى السموات﴾ (٥) يشمل كل من فى السماء، ولم يتبته أن فى هنا ظرف بمعنى داخل السموات وما عليها من المخلوقات، بخلاف قوله: ﴿أم أمتهم من فى السماء﴾ (٦) فإنه يعنى فوق السماء لأنه فوق العرش الذى هو فوق السموات جميعا، قال أنس بن مالك رضى الله عنه: "كانت زينب تفخر على أزواج النبى - صلى الله عليه وسلم - تقول: "زوجكن أهاليكن ، وزوجنى الله من فوق سبع سمواته" (٧).

وأىضا لو كان حقا ما قاله الرازى أن المراد سمو، والفوقية المطلقة، فكيف تدل تلك الآية أنه سبحانه مملوكا لنفسه ، فإن هذا يكون نظير قوله: ﴿الله خالق كل شىء﴾ فهلا قال الشيخ أنه سبحانه خالق لنفسه أيضا، فجوابه عن هذا هو جوابنا عن ذلك، فنثبت بهذا

(١) سورة طه، الآية: ٥.

(٢) سورة الأعراف الآية ٥٤.

(٣) انظر مختصر العلو للأبائى ص ٩٦.

(٤) سورة الملك الآية ١٧.

(٥) سورة طه، الآية: ٦.

(٦) سورة الملك الآية ١٦.

(٧) رواه البخارى، انظر فتح البارى ١٣/٤١٥ حديث رقم ٧٤٢٠.

أن كون الله في جهة لا يلزم منه اللازم الفاسد الذي توهمه الشيخ.
وأما قضية أن القول بالاستواء يفضي إلى كون المخلوق يحفظ الخالق ويحملة وهو باطل، فإن الشيخ يبدو أنه بنى قوله هذا على اعتقاده أن معنى ﴿استوى على العرش﴾ يعني جلس جلوساً مثل البشر، ولا أدري هل يفهم من الآية هذا الفهم، أو سمعه من أحد ولم يشر إليه، فإن كان الأول ففهمه مردود بأقوال الصحابة والتابعين أن استوى بمعنى على، لا جلس فقد ورد عن مجاهد تلميذ ابن عباس رضي الله عنهما أن استوى بمعنى علا (١).

وروى اللالكائي بسنده عن بشر بن عمر قال: سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ أي: ارتفع (٢).

وأما أن يفهم الشيخ هذا من قوله تعالى ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ (٣) فهذا موقوف على القطع أولاً أن الرب سبحانه بذاته مستقر على العرش مماس له، فإن لم يستطع إثبات صحة إسناد هذا لأحد، فلا يفهم ذلك من هذه الآية، لأن غاية ما فيها أن الثمانية يحملون العرش، فأى شيء في هذا؟

ثم هب أن ما ذكره الشيخ صحيح أن الرب سبحانه بذاته على العرش والعرش محمول بهؤلاء الثمانية، فلماذا جعل المحذور كون المخلوق يحمل الخالق، إذ لا شيء فيه، إن شاء الله سبحانه فعل ما يريد دون أن يسأل عن فعله، ومجرد خفاء الحكمة في ذلك لنا لا يكون دليلاً على خلوه من الحكمة، فتكون الملائكة تحمل عرش الرب وهو عليه والرب حافظ للجميع. وأما مسألة كرية الأرض، وأن الجهة إذن تكون نسبية فما هو فوق لأناس يكون تحتاً لآخرين، فوجب عدم القول بالجهة حتى لا يلزم أنه سبحانه تحت جميع

(١) رواه البخاري، انظر فتح الباري ٤٠٣/١٣.

(٢) انظر شرح اعتقاد أصول أهل السنة للالكائي ٣٩٧/٢.

(٣) سورة الحاقة، الآية ١٧.

الأشياء ، فأرى أن الشيخ الرازى ، لم يحالفه التوفيق فيها أيضا، لأنه غير متصور لوضعية السماء والأرض ونسبة كليهما إلى الآخر، والفرض الذى فرضه وبنى عليه تلك اللوازم، لا يكون إلا بأنه قد تصور أن السماء تحاذى الأرض من جهة واحدة ، وبذلك يكون جزء الأرض الذى لا يحاذى السماء، فى جهة تقابل السماء، أو أن الشيخ تصور أن السماء هو مطلق العلو فتكون الجهة نسبية ، لا السماء الحقيقية التى أوردنا ذكرها آنفا، فإن اعتقد أن السماء من جهة واحدة فعليه الدليل على قوله ذلك ولم يذكر دليلا عليه، وإن اعتقد بأن المراد مطلق السماء فمدفوع بالذى مر أن السموات حقيقية ذى أجرام والعرش فوقها كما قد اتضح، ولذلك فإننى أقول بأن الله فوق السموات ، وهذه السموات لها جرما معيناً، ونحن لا نرى السماء بل نؤمن بها عقيدة ، ووضعية السماء بالنسبة للأرض أنها محاطة بها، بمعنى أن السماء الدنيا تحيط بالأرض من جميع الجهات ، وكذلك بقية السموات كل سماء تحيط بالأخرى والعرش فوق الجميع، وذلك جمعا بين النصوص، فلقد ورد أن الله سبحانه ﴿ له ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما وما تحت الثرى ﴾ (١) فقد حصر سبحانه وتعالى المخلوقات فى هذه الأشياء؛ السموات والأرض وما بينهما، وأما تحت الثرى فهو تحت الأرض، من باب عطف الخاص على العام، فإذن كل ما فى السموات، وما فى الأرض وما بينهما لله سبحانه، وليس هناك مكان رابع، فلو كانت السماء محاذيه لا من جميع الجهات بالأرض لكان البين ناقصا، إذ تخرج بعض الأشياء عن البين، فمن أين لنا اثبات ذلك المكان، فوجب القول أن لا مكان إلا هذه الثلاثة فتكون السماء محاطة بالأرض ليكون البين على أكمل صورة، ولقد أشار المفسرون إلى كون السماء محيطة بالأرض، قال أبو السعود فى قوله تعالى ﴿ وجعل القمر فيهن نورا ﴾ (٢) (أى منورا لوجه الأرض فى ظلمة الليل، ونسبته إلى الكل، مع أنه فى السماء الدنيا، لما

(١) سورة طه، الآية: ٦.

(٢) سورة نوح، الآية: ١٦.

أنها محاطة بسائر السموات فما فيها يكون في الكل). (١)

وقال الخازن في قوله تعالى: ﴿أفلم يروا إلى ما بين أيديهم وما خلفهم من السماء

والأرض﴾ (٢): (فيعلموا أنهم حيث كانوا في أرضي وتحت سمائي، فإن أرضي وسمائي

محيطة بهم، لا يخرجون أقطارها). (٣)

وقال الطبري (٤) وابن كثير (٥) والبيهقي (٦) وابن جزري (٧) والايحي (٨) وابن

الجوزي (٩) بنحو كلام الخازن.

فإذا ثبت بهذا أن السماء محاطة بالأرض من جميع الجهات، وثبت أن الله سبحانه

فوق السموات، جاز لنا أن نقول أن الله في جهة الفوق بمعنى فوق السموات، لأننا لا

نعلم أن جهة الفوق من السماء أين، فالسما لنا فوق من جميع الجهات، إذ الأرض وهي

كرية ليس لها من الجهات في نفسها إلا جهتان، سطحها المتصل بها وهو فوقها، وجوفها

المتصل بها وهو تحتها، وأما بالنظر إلى سائر الكواكب الأخرى المنفصلة عنها فكل

الأشياء من جميع جهاتها بالنسبة لها فوق، ولذلك فنجوم السماء في الشرق فوق بالنسبة

لذلك الجزء من الأرض، ونجوم السماء في الغرب فوق أيضا بالنسبة لذلك الجزء من

الأرض، يقول سعد الدين التفتازاني: (... كما في الأرض فإنه لا تحت لها إلا بالوهم،

(١) تفسير أبي السعود، ٣٩/٩.

(٢) سورة سبأ، الآية: ٩.

(٣) تفسير الخازن ٢٣٤/٦.

(٤) تفسير الطبري، ٦١-٦٠/٣٠.

(٥) تفسير ابن كثير، ٢٢٢/٤.

(٦) تفسير البيهقي، ٢٢١/٤.

(٧) التسهيل، ٣٦٠/٤.

(٨) مجمع البيان، ص ٣٠٣.

(٩) زاد المسير، ٨٧.

فإن جميع أطراف امتدادها الفعلية إلى السماء، فلها الفوق فقط(١) وعليه فكوننا نقول أن الله فوق السماء يعنى أن للسماء فوقاً، والله سبحانه من تلك الجهة منها، وإذا كان الله في جهة الفوق من السماء، وكانت السماء فوقنا، كان الله بالضرورة فوقنا، وهو المطلوب، ولذلك صحت إشارة الجارية إلى السماء، فعن معاوية بن الحكم السلمي قال: (كانت لي جارية ترعى غنما لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون لكني صككتها صكة، فأتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعظم ذلك علي، قلت: يا رسول الله، أفلا إعتقها؟ قال: انتني بها، فأتيته بها. فقال لها أين الله؟ قالت في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال - صلى الله عليه وسلم: أعتقها فإنها مؤمنة). (٢)

فكون الجارية أشارت، فالإشارة إلى جزء من السماء، وكونها قالت في السماء تعني فوق السماء، ولا تعني أن منتهى إشارتها بنهاية الجزء هناك الذات العلية، إنما تريد بالسماء جنس السماء، حيث الجزء يراد به السماء حين هو جزء لذلك الكل لا كجزء منفصل عن الكل، وأما السماء فلها فوق ولكننا لا نعرف أين فوقها، لأننا لم نطلع على ذلك، فيكفي أن نعلم أن الله سبحانه في جهة فوقها، وإذا كانت السماء كرية فإن كل ما هو منفصل عنها فهو في جهة الفوق منها، فالعرش على هذا فوقها، والله سبحانه فوق العرش، ومن هنا فإن أي إنسان أشار إلى السماء في أي مكان من الأرض كان، فإنما يشير إلى سماء واحدة، وغاية ما في الأمر أن السماء لها أجزاء وكل أشار إلى جزء منها وقصد من الجزء الكل فلا يكون هناك تناقض ولا تضاد، فيندفع بهذا شبهة الشيخ. على أننا لو أخذنا برأي الشيخ أن السماء من جهة واحدة، فبالإضافة إلى ما يترتب عليه من أن البين لا يكون في أكمل صورة، فإنه يترتب عليه أيضا أن الله سبحانه قد وجه

(١) شرح المقاصد، ٩٧/٢، سعد الدين التفتازاني.

(٢) رواه مسلم، ٣٨١/١ حديث رقم ٥٣٧.

الأنظار إلى السماء لأخذ العبرة منها والتفكر فيها فقال ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت﴾ (١) أن السماء ليست في جهة كل الناس كل الوقت فيكون هذا خلافا لصريح هذه الآية على أن الشيخ يرد عليه أن السماء لو كانت من جهة واحدة لكان في قوله شيء من اللامعقول الذي يفر هو منه دائما، فقد قال في قوله تعالى: ﴿وأنزل من السماء ماء﴾ (٢) في معرض رده، على من قال أن الماء لا ينزل من السماء، بل من السحاب: (ثالثا: أن قول الله هو الصدق، وقد أخبر أنه تعالى ينزل المطر من السماء، فإذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء إلى السحاب ومن السحاب إلى الأرض). (٣)

وعلى هذا يكون الجزء غير المواجه للسماء، إن حصل فيه مطر فإن الماء قد دار دورة إلى أن وصل سحاب ذلك الجزء فنزل من السحاب فهل هذا من المعقول؟ إنه لا استحالة فيه، ولكن فيه تكلف ظاهر ممقوت إذ لا حاجة إليه، ولا داعي، فلو أن الشيخ علم أن السماء محاطة بالأرض من جميع الجهات لانحلت عقده ولسهل تفسير ذلك، ولما لام من قال أن الله في جهة الفوق.

ومن هنا فإن الرسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقول: " إذا قام أحدكم للصلاة فلا يبصق أمامه فإنه مناج لله عزوجل، ما دام في مصلاه، ولا عن يمينه فإن عن يمينه ملكا، ولكن ليبصق عن شماله أو تحت رجليه فيدفعه"، (٤) قال ابن عبد البر وهذا كلام خرج على التعظيم لشأن القبلة وإكرامها، قال وقد نوع بهذا الحديث بعض من ذهب مذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى في كل مكان، ونجس على العرش، وهذا جهل من قائله لأن قوله في الحديث " يبصق تحت قدمه وعن يساره" ينقض ما أصلوه في أنه في

(١) سورة الغاشية، الآية: ١٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٢.

(٣) انظر: التفسير الكبير للرازي، ١/٢١٨.

(٤) رواه البخاري.

كل مكان)(١).

٤- صفة الضحك:

لا نجد هذا الوصف في القرآن لكنه ورد في الخبر كما يقول الرازي، وقد ذكرنا ذلك الخبر في التمهيد(٢) عند الكلام على الصفات عند السلف، والرازي يقول إن إثبات الضحك لله تعالى محال لأربعة أوجه:-

الوجه الأول: قوله: ﴿وأنه هو أضحك وأبكى﴾ (٣) يبين أن اللائق به تعالى أن يضحك ويبكى، فأما الضحك والبكاء فلا يليقان به .

الوجه الثاني: ان الضحك سنج يحصل في جلد الوجه، مع وصول الفرح في القلب وهو على الله محال.

الوجه الثالث: لو جاز الضحك عليه لجاز البكاء عليه، وهذا جهل شديد.

الوجه الرابع: أن الضحك يتولد من التعجب ، والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب ، وهو في حق الله تعالى محال(٤).

ولذلك فإنه قد حمل الضحك في ذلك الحديث على ضحك النبي - صلى الله عليه وسلم ، فيكون قوله صلى الله عليه وسلم - : " ضحكت من ضحك الرب " أي من الضحك الحاصل في ذاتي بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك.

أو أن المراد أنه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك، كان هذا القول مضحكا له.

أو أن يحمل الضحك على حصول الرضى والإذن.

ولذلك حمل الشيخ الرازي حديث " فيضحك الله منه " على أن المراد أن الله يضحك

(١) رواه البخارى، ١/١١٣.

(٢) انظر التمهيد ص ؟

(٣) سورة النجم الآية ٤٣.

(٤) انظر أساس التقديس ص ١٨٨ - ١٨٩.

الملائكة من ذلك القول، وأن عدم الضبط حصل من الراوى وهو هنا أبو هريرة رضى الله عنه.

التعقيب على صفة الضحك:-

إن الأدلة والحجج التى ساقها الشيخ الرازى - رحمه الله - فى نفي صفة الضحك عن رب العالمين عزوجل ، لا تحمل فى نفسها عنصر القبول، والصمود، فى وجه الأدلة التى تثبت تلك الصفة ، وذلك يتبين من خلال مناقشتنا له فى حججه، فأما الدليل الأول له، وهو جعله قوله تعالى ﴿وأنه هو أضحك وأبكى﴾ (١) أنه يدل على أنه سبحانه اللائق به أن يضحك ويبكى، فأما الضحك والبكاء فلا يليقان به، فهذا القول من الشيخ لا يناسب مورد الاحتجاج، فإنه إذا ما ثبت بدليل منفصل كون صفة ما لله تعالى فالواجب إثباتها له، وقد حصل ذلك فى صفة الضحك، وأما البكاء فمنتف عن الله سبحانه لأنه صفة نقص والشرع لا يثبت النقائص لله تعالى، وأما الضحك فهو صفة كمال، فكون الله أضحك وأبكى لا ينافى كونه يضحك ، لأنه سبحانه قال عزشأنه ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (٢) وإذا كان الله قد خلقنا وأعطانا الوجود وخلق أعمالنا، وخلق الإرادة فينا وكذلك العلم والسمع والبصر والكلام وغيرها من الصفات، فهل يقول الشيخ إن الله من شأنه أن يعطى هذه الصفات ، لا أن يتحلّى بنفسه بها؟! إننا لو أخذنا بكلامه فى الضحك بهذا الدليل للزمه هذا اللزوم الفاسد المؤدى إليه.

وأما دليله الثانى وهو أن الضحك سنج يحصل فى جلد الوجه مع وصول الفرح فى القلب، فهذا اسباب الفرح عند الإنسان والله سبحانه منزّه عن هذه الأشياء لما فيها من القسر دون الإرادة وهو نقص يتنزّه الله سبحانه عنه فهو يضحك بإرادته دون تلك التغيرات، كما أن الله سبحانه عالم، سميع بصير، متكلم ، كما يقول الشيخ ، دون أن

(١) سورة النجم الآية ٤٣ .

(٢) سورة الصافات الآية ٩٦ .

يكون علمه كعلم البشر ولا سمعه كسمعهم ولا بصره كبصرهم ولا كلامه ككلام البشر، فإن كلام البشر وسمعهم وعلمهم وبصرهم لا يتم إلا بعدة تغيرات قسرية في بدنهم ومع ذلك يثبت الشيخ تلك الصفات لله تعالى دون أن يلزم ذلك شيء من التغيرات في الذات على ذلك النحو عند البشر، فكذلك الضحك أيضا من هذا القبيل.

وأما دليله الثالث أنه لو جاز عليه الضحك لجاز عليه البكاء وهذا جهل شديد، فهذا دليل من الضعف حتى أنه لا يستحب الرد عليه، وذلك أنه حينما اعتبر أن جواز البكاء جهل شديد لمن يقول به، دل ذلك أن الشيخ يعلم أن البكاء صفة نقص، فإذا كان هذا هكذا فكيف يظن أن من يجوز عليه الكمال يجوز عليه النقص، لأن الضحك كمال، والبكاء نقص، لأنه يحدث عند فقدان شيء، والفقدان لا يكون إلا بالقسر والقهر والانتهزام، فلا أحد يبكي إلا لأنه لم يملك دفع أسباب البكاء، وأما الضحك فهو نقيض هذا، فإن أسباب الضحك ليست فيها فقدان، خاصة ضحك الله عزوجل ولذلك يقول الإمام ابن القيم: "ومن هذا ضحكه سبحانه من عبده حيث يأتي من عبوديته بأعظم ما يحبه فيضحك سبحانه فرحا ورضا، كما يضحك من عبده إذا ثار عن وطائه وفراشه ومضاجعة حبيبه إلى خدمته، يتلو آياته ويتملقه، ويضحك من رجل هرب أصحابه عن العدو فأقبل إليهم، وباع نفسه لله ولقاهم نحره حتى قتل في محبته ورضاه، ويضحك إلى من أخفى الصدقة عن أصحابه لسائل اعترضهم فلم يعطوه، فتخلف بأعقابهم وأعطاه سرا حيث لا يراه إلا الله الذي أعطاه، فهذا الضحك إليه حبا له وفرحا به، وكذلك الشهيد حين يلقاه يوم القيامة فيضحك إليه فرحا به ويقدمه عليه"^(١).

فالضحك من الله ناشيء من كونه رضى من العبد امتثاله لأوامره سبحانه وخلعه للدنيا وإقباله عليه لمغفرته سبحانه ورضاه عنه.

وأما دليله الرابع أن الضحك متولد من التعجب، والتعجب حالة تحصل عند الجهل

(١) انظر مدارج السالكين ٢/٢١٦.

بالسبب، فذلك في حق الإنسان كما قد أوضحنا ذلك في صفة التعجب، والله سبحانه يتعجب بإرادته دون ما يلزم الإنسان، وأما أن الضحك متولد من التعجب، فغير مسلم، لأننا نعلم في الشاهد أن دواعي الضحك كثيرة في الإنسان، مثل السخرية والاستهزاء والرضا والقبول، والمجاملة العفوية، وإدخال السرور على الغير، فليس إذن هو متولد عن التعجب، وإن كان التعجب تارة يكون من أسباب الضحك عند الإنسان، فالله سبحانه منزه أن يكون هناك شيء ما يقهره على شيء دون إرادته سبحانه.

وأما ما يقوله الشيخ في تلك النصوص التي ذكرها، أن المقصود منها ضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - مثل: "ضحكت من ضحك الرب" أي أن النبي قد ضحك من الضحك الحاصل بذاته بسبب أن الرب خلقه فيه، فهذا تكلف ظاهر، فالأحاديث صريحة جدا في أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ضحك لأن الرب جل في علاه قد ضحك وهذه بعضها:-

(١) عن أبي هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل، فيقاتل في سبيل الله فيستشهد" (١).

(٢) عن أبي رزين قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ضحك ربنا من قنوط عباده، وقرب خيره، فقلت يا رسول الله، ويضحك الرب؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: نعم، قلت: لن نعدم من رب يضحك خيرا" (٢).

(٣) عن أبي سعيد الخدري - رضى الله عنه - قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ثلاثة يضحك الله تعالى إليهم يوم القيامة، الرجل إذا قام من الليل يصلي، والقوم إذا صفوا في الصلاة، والقوم إذا صفوا للعدو" (٣).

(١) رواه البخارى، انظر فتح البارى، حديث رقم ٢٨٢٦. وانظر الشريعة للأجرى ص ٢٧٧.

(٢) الشريعة للأجرى ص ٢٧٩.

(٣) نفس المصدر ص ٢٧٩.

فكل هذه الأدلة وغيرها كثير تدل دلالة واضحة على أن الله سبحانه يضحك ولذلك

قال الصحابي: لن نعدم من رب يضحك خيرا.

ولقد تكلف الشيخ أيضا حينما اعتبر أن الراوى وهو أبو هريرة - رضى الله عنه - قد التبس عليه الحديث فروى " فيضحك الله منه " بفتح ياء يضحك، والأصل أنها بالضم "فيضحك" بمعنى أنه سبحانه يضحك الملائكة، وهذا التكلف من الشيخ ^{مرئود} عليه، بما قد مر من الأحاديث الصريحة، وبما أنه يؤدي إلى هدم الدين إذ لو جاز على الصحابي هذا التحريف دون أن ينبه عليه الصحابة لجاز على كلهم التحريف، وكذلك لا دعى كل صاحب نحلة، وكل صاحب بدعة، وكل صاحب مقالة كفرية أن الحديث الوارد فى كل مسألة معينة أن الراوى قد التبس عليه وحرف، وهذا يودى إلى هدم الدين والعياذ بالله، فلا أرى الشيخ يعتقد هذا ، وأرى أنه قد زهل عن لوازم قوله ذلك.

وبهذا يتضح تهافت أدلة الشيخ فى نفيه لهذه الصفة ، التى هى من الكمال يقول الإمام ابن تيمية تعليقا على قول ذلك الصحابي " لن نعدم من رب يضحك أبدا " فجعل الأعرابي العاقل - بصحة فطرته - ضحكه دليلا على إحسانه وانعامه، فدل على أن هذا الوصف مقرون بالإحسان المحمود، وأنه من صفات الكمال ، والشخص العبوس الذى لا يضحك قط هو مذموم بذلك، وقد قيل فى اليوم الشديد العذاب أنه " يوما عبوسا قمطريرا" (١) وقد روى أن الملائكة قالت لآدم: " حياك الله وبياك " أى أضحكك، والإنسان حيوان ناطق ضاحك، وما يميز الإنسان عن البهيمة صفة كمال، فكما أن النطق صفة كمال؛ فكذلك الضحك صفة كمال، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم ومن لا يضحك أكمل ممن لا يضحك، وإذا كان الضحك فينا مستلزما لشيء من النقص، فالله منزّه عن ذلك، وذلك الأكثر مختص لا عام، فليس حقيقة الضحك مطلقا مقرونة بالنقص، كما أن ذواتنا

(١) سورة الدهر، الآية ١.

وصفاتها مقرونة بالنقص، ووجودنا مقرون بالنقص أيضا" (١).

وإثبات الضحك على هذا هو كما يقول الإمام الأجرى: "مذهب العلماء ممن اتبع ولم يبتدع، ولا يقال فيه كيف؟ بل التسليم له، والإيمان به، وأن الله عزوجل يضحك، كذا روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعن صحابته رضى الله عنهم، فلا ينكر هذا إلا من لا يحمد حاله عند أهل الحق" (٢).

٦.٥. صفتى الفرح والعجب:-

أول الشيخ الفرح أنه الرضى وهو المعنى فى حديث: "الله أفرح بتوبة العبد من العبد إذا ضلت راحلته فى أرض فلاة فى يوم قانظ وراحلة عليها زاده ومزاده إذا ضلت راحلته أيقن بالهلاك وإذا وجدها فرح بذلك فالله أشد فرحا بتوبة عبده من هذا العبد". وكذلك العجب عنده هو الرضى، وهو المعنى فى قوله - صلى الله عليه وسلم -: "عجب ربكم من شاب ليس له صبوة".

والدافع لتأويلهما بالرضى - عنده - هو أن التعجب والفرح حالتان تحصلان عند استعظام الأمر، فإن عظم الله تعالى فعلا إما فى كثرة ثوابه أو فى كثرة عقابه، جاز إطلاق لفظ التعجب عليه، وكذلك القول فى الفرح (٣).

التعقيب على صفتى الفرح والعجب:

تأويل الشيخ الرازى الفرح والعجب بالرضى أمر لا يستطيع الموافقة عليه وذلك لأمرين:

الأول: لتضافر الأدلة من السنة على إثبات هاتين الصفتين له سبحانه، والاصرار على

(١) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، ١٢١/٦ ، ١٢٢ .

(٢) الشريعة ، للأجرى، ص ٢٧٧ .

(٣) انظر أساس التقديس ص ١٩ .

التفريق بينهما من ناحية، وبين الرضى من ناحية أخرى مما يجعل المسلم يعتقد اعتقاداً جازماً أن الشرع لم يرد التفريق إلا لأنه مراده ومقصده ولم يخرج ذلك مخرج الخطاب والإرسال الكلامي دون وعي لحقيقة معاني تلك الأشياء، والحال أن الإنسان يدرك ما لكل شيء من تلك الأشياء من معنى مختلف عن معنى الآخر، فيجب الإيمان بكل صفة منها على حدة.

الثاني: أن السبب الذي منع الشيخ من التسليم لتبينك الصفتين وهو أنهما حالتان تحصلان عند استعظام الأمر، وورد أيضاً على الرضى الذى أولهما به، فيقال نفس الكلام عن الرضى، والجواب عنه جواب عنهما أيضاً، ولا مفر من ذلك، غير أنا نقول، إن لوازم مثل هذه الصفات التى تطرأ للإنسان من تغير فسيولوجى فى جسده غير وارد على الله، لأن تلك التغيرات تطرأ للإنسان، رغما عنه، فهى إذن صفة نقص تعتريه، وأما حصول التعجب نفسه وغاية تلك التغيرات فإنها صفة كمال، فتتفى عن الله كل صفة نقص، وهى هنا تلك التغيرات، وتثبت له سبحانه الكمال منها وهو هنا حصول الفرح والعجب نفسه بقطع النظر عن سببهما، ويكون الفرق أن الإنسان يفرح ويعجب رغما عنه، والله سبحانه يفرح ويعجب بإرادته.

ومن هنا فقول النبى - صلى الله عليه وسلم - : "يعجب ربك من عبده إذا ثار من فراشه ووطائه إلى الصلاة" (١) وكذلك الأحاديث التى ذكرها الشيخ فإنها كلها محمولة على حقيقتها.

(١) أخرجه أحمد من حديث ابن مسعود.

٨.٧ - صفتى الحياء والغضب:-

أول الرازى الحياء، وجعل معناها انزال الخير على العبد، فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فُوقَهَا﴾ (١).
وفى قوله - صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ حَى كَرِيمٌ، يَسْتَحْيِي إِذَا رَفَعَ الْعَبْدَ يَدِيهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صَفْرًا، حَتَّى يَصْنَعَ فِيهِمَا خَيْرًا".
وكذلك أول صفة الغضب بانزال العقاب، فى قوله تعالى: ﴿غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾.
وعنده أن الجامع لهما: أن كل صفة تثبت للعبد فما يختص بالأجسام إذا وصف الله تعالى بذلك، فهو محمول على نهايات الأعراض، لا على بدايات الأعراض.
والحياء والغضب عنده تغير وانكسار يعترى الإنسان فى خوف ما يعاتب ويذم به أو لطلبه الانتقام من فوران الدم، فيلزم ذلك لله وهو محال (٢).

التعقيب على صفتى الحياء والغضب:

تأويل الشيخ الحياء، بانزال الخير والغضب بانزال العقاب، أمر يكاد لا ينقضى منه العجب، وذلك لأنه من المعروف أن الحياء وإنزال الخير، والغضب وإنزال العقاب ليس بينهما تلازم، فالحياء إن كان باعثا على الخير، فإنه ليس بلازم له، وكذلك الغضب إن كان باعثا لانزال العقاب فليس بلازم له، فيتخلف العقاب عن الغضب كما يتخلف الثواب عن الحياء، فماذا يقول الشيخ إذن إذا غضب الرب سبحانه ولم ينزل عقابه أيقول أنه اراد الإنزال؟، فيكون الغضب بمعنى الإرادة، وهو خلف، أم يقول أنه بدون انزال عقاب فلا غضب، فقد أخبرنا الله سبحانه أن اليهود مغضوب عليهم ثم إننا نرى أنه لا يلحق بهم العقاب، وكذلك بقية الكفار، وحصول العقاب لبعضهم هو من جنس حصوله لغيرهم من المسلمين، فأى تخصيص خص اليهود؟ وكذلك يقال فى الحياء، ومن هنا فإن القاعدة التى

(١) سورة البقرة، الآية ٢٦.

(٢) انظر اساس التقديس ص ١٩١.

وضعها الشيخ لمثل هذه الصفات وهى أن هذه الصفات التى تخص الأجسام محمولة على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مسلم له ما قال، من وجه، غير مسلم له من وجه آخر، فكونها لا تحمل على بدايات الأعراض حق، فإن حصول تلك الأعراض فى البشر قسرا وقهرا يتعالى عنه سبحانه، وكونها محمولة على نهايات الأعراض، غير مسلم له لأنه يريد ثمرة تلك الصفة، والكلام على الصفة نفسها ماهى؟ وهل تثبت له سبحانه أم لا؟ وأما ثمرتها فأمر آخر، ولذلك فإن نهايات الأعراض ينبغى أن يراد بها حصول الصفة بقطع النظر عن بواعثها النقيصة عند البشر، ولذلك تثبت لله سبحانه صفة الغضب والحياء على الوجه اللائق به، قال تعالى ﴿من لعنه الله وغضب عليه﴾ (١) وقال ﴿وغضب الله عليه ولعنه﴾ (٢) وقال: ﴿وباء بغضب من الله﴾ (٣) وفى حديث الشفاعة فى المحشر قال النبى - صلى الله عليه وسلم - أن كل نبى يقول لقومه: "إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، إذهبوا إلى غيرى" (٤)، فهذا معتقد جميع الرسل.

٩- صفة الحجاب:

ترد هذه كصفة لأنه قد ورد الخبر أن غير المؤمنين محجوبون عنه سبحانه يوم القيامة فلا يرونه، فإذا ثبت أنهم محجوبون عنه، فقد حجب سبحانه تعالى نفسه عنهم، فيوصف تعالى أنه يحتجب عن بعض الخلائق، قال الشيخ الرازى قال تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (٥) فتمسك القائلون بأنه سبحانه جسم بهذه الآية وقالوا

(١) سورة المائدة، الآية ٦٠.

(٢) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ٦١.

(٤) رواه البخارى، ٣٧١/٦ ومسلم ١/١٨٥.

(٥) سورة المطففين الآية ١٥.

الحجاب لا يعقل إلا في الأجسام، فهو جسم، وذكر أدلة من السنة تثبت أن لله حجابا وهى:-

- (١) قام فينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بخمس كلمات. فقال:
 ” إن الله تعالى لا ينام، ولا ينبغي أن ينام، ولكنه يخفض القسط، ويرفعه، ويرفع إليه عمل الليل قبل النهار، وعمل النهار قبل الليل، حجاب من نور، لو كشفه لا حرققت سبحات وجهه، ما انتهى إليه بصره من خلقه “(١).
- (٢) عن النبي - صلى الله عليه وسلم : ” إن لله تعالى سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرققت سبحات وجهه كل ما أدرك بصره “(٢).
- (٣) روى في تفسير قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ أنه تعالى يرفع الحجاب فينظرون إلى وجهه تعالى.

ثم ذكر الشيخ رأيه في هذه المسألة ، وهو أن حقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محال، لأن الحجاب عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين، ولما لم يكن الله جسما، استحال وجود حجاب بينه وبين خلقه، فحمل الحجاب على أن الله سبحانه لا يخلق في العين رؤية متعلقه به(٣).

التعقيب على صفة الحجاب:

ادعى الشيخ الرازى - رحمه الله - أن الحجاب المذكور في الحديث، وكون المشركين محجوبون عنه سبحانه بدلالة قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾(٤) هو أن الحجاب عدم رؤيتهم إياه، وإذا حصل هذا فقد احتجبوا عنه سبحانه، وهذا الذى قاله الشيخ صحيح إلا أن الذى لا تؤيده فيه هو كونه يستحيل وجود

(١) رواه المسلم، كتاب الإيمان، ٢٩٣، ٢٩٥.

(٢) انظر اساس التقديس ص ١٣١ - ١٣٢.

(٣) إتحاف السادة المتقين، للزبيدي، ٧٢/٢، والمغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعراقي ١٠١/١

(٤) سورة المطففين، الآية ١٥.

جسم بين الخلق والرب سبحانه يجعل الخلق لا يرونه، وإن صحت فيهم رؤيتهم، وذلك لورود الآثار الصحيحة التي تثبت الحجاب، علاوة على تلك التي أوردها الشيخ بنفسه، وهي صريحة أيضا في إثبات الحجاب، ذكر الإمام الدارمي بسنده عن عمر رضى الله عنه: "احتجب الله عن خلقه بأربع: بنار، ونور، وظلمة، ونور"، وروى كذلك بسنده عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما يقول: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "إن الله لا يكلم أحدا إلا من وراء حجاب" (١).

فواضح من قوله - صلى الله عليه وسلم - : "إلا من وراء حجاب" أنه الحجاب المعهود أى الجسم، ولو كان أنه لا يخلق له رؤية يراه بها لما ذكر الظرف وراء.

وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (٢).

وروى - رضى الله عنه - أيضا بسنده عن أم حكيم بنت وداع الخزاعية رضى الله عنها قالت: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "دعاء الوالدة يفضى إلى الحجاب" (٣).

ولذلك فإن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد أخبر أن هناك حجابا من نور منعه من رؤية الله سبحانه، فعن أبي ذر - رضى الله عنه - قال: "سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، هل رأيت ربك؟ فقال: "نور أنى أراه" (٤) وفى رواية: "رأيت نورا" فيكون معنى قوله لأبى ذر، أنه رأى الحجاب، فهذا النور هو الحجاب الذى كان بينه عزوجل وبينه - صلى الله عليه وسلم (٥).

(١) رد الإمام الدارمي على بشر المريسي، ص ١٧٢ ط دار الكتب العلمية - بيروت - تعليق محمد حامد الفقى.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٥١.

(٣) رد الإمام الدارمي ص ١٧٣.

(٤) رواه مسلم،

(٥) انظر شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، ص ٢١٤.

١٠- صفة اللقاء:

جاء في القرآن الكريم كما يقول الشيخ الرازي، ما يصف الله سبحانه باللقاء كمثله قوله سبحانه: ﴿الذين يظنون أنه ملاقوا ربهم﴾ (١) وقال سبحانه: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾ (٢)، وقال ﴿بل هم بلقاء ربهم كافرون﴾ (٣).

وكذلك جاء في الحديث، فقد قال عليه السلام: "من أحب لقاء الله، أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه" (٤).

وقد حمل الشيخ معنى اللقاء في حقه سبحانه على الرؤية، وعلل ذلك بأن من لقي إنساناً فقد أدركه وأبصره. فكان المراد من اللقاء عنده هو الرؤية من باب اطلاق اسم السبب على المسبب.

فمنع الشيخ حمل اللقاء على معناه المعهود لأنه من صفات الأجسام، والله منزه عن الجسمية، فبالمعنى المعهود يقتضى اللقاء المجاورة أو المماسّة وهما باطلان في حقه تعالى (٥).

التعقيب على صفة اللقاء:

حمل الشيخ - رحمه الله - اللقاء على معنى الرؤية، والمعروف أنه ليس كل لقاء يتم بالرؤية وليس كل رؤية يكون لقاء، فقد يلتقي صديقان بعد طول فراق دون أن تحصل الرؤية من أحدهما أو كليهما، لوجود حاجز بينهما، أو لحصول العمى لكليهما أو لأحدهما، وقد تحصل الرؤية دون لقاء لبعدهما عن البعض، فاللقاء يقتضى القرب

(١) سورة البقرة الآية ٤٦.

(٢) سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٣) سورة السجدة، الآية ١٠.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، انظر شرح النووي لمسلم ٩/١٧، دار الفكر بيروت ط، ١٩٧٢م.

(٥) انظر أساس التقديس، ص ١٢٧-١٢٨.

ضرورة، وأما الرؤية فلا تقتضيه، فاللقاء على هذا أمر زائد على الرؤية، والرؤية ثابتة لله عزوجل، أنه يراه المؤمنون في الدار الآخرة، بدليل منفصل كما قد مر بنا في موضعه، ومن هنا فإنه من الواجب علينا إثبات صفة اللقاء، وإن روح النصوص الواردة في اللقاء، تقتضى إثبات هذه الصفة على معناها المعهود، دون صرفها عن ظاهرها، لسببين:

أولاً: لعدم تناقض ذلك مع العقل المحض.

ثانياً: لعدم تناقض ذلك مع النصوص الأخرى.

فأما عدم تناقضه مع العقل المحض، فلأن العقل لا يمنع حصول ذلك بين موجودين فما دام أنهما موجودان فاللقاء بينهما جائز عقلاً، وأما الذين أحالوه في جانب الألوهية، فلأن ذلك يهدم عليهم دليل الحدوث، وزعمهم أنه الدليل اليقيني لإثبات وجود الله، وهذا في رأينا ضعيف، إذ دليل وجوده الفطرة والنبوة، وإذا كان هذا هكذا، فلا منافاة بين حصول اللقاء بين الله تعالى وعباده وبين العقل المحض.

وأما تنافي ذلك مع النصوص الأخرى، فلمجىء الخبر الصحيح الذى هو بمثابة توضيح للقاء الوارد فى مثل قوله تعالى: ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾ وقوله: ﴿بل هم بلقاء ربهم كافرون﴾ (٢) وقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - " من أحب لقاء الله؛ أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله؛ كره الله لقاءه" (٣).

فهذا الخبر هو:

عن صفوان بن محرز قال: كنت آخذا بيد عبدالله بن عمر، فأتاه رجل فقال: كيف سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول فى النجوى؟ فقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: إن الله سبحانه وتعالى يدنى المؤمن يوم القيامة، حتى يضع عليه

(١) سورة البقرة: الآية ٤٦.

(٢) سورة السجدة، الآية ١٠.

(٣) رواه مسلم، شرح النووي ٩/١٧.

كنفه ليستتره من الناس، فيقول: أى عبدى تعرف ذنب كذا وكذا؟ فيقول: نعم يا رب ، ثم يقول: أى عبدى ، تعرف ذنب كذا وكذا ، فيقول: نعم يا رب ، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى أنه قد هلك قال: سترتها عليك فى الدنيا، وقد غفرتها لك اليوم ، ثم يعطى كتاب حسناته، وأما الكفار والمنافقون فيقول الأشهاد، هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ، ألا لعنة الله على الظالمين" (١).

ففى الحديث دلالة ظاهرة فى اللقاء إذ سبحانه يبنى المؤمن، حتى يضع عليه كنفه ليستتره من الناس ثم يقرره بذنوبه.

١١- صفة القرب:

أورد الشيخ الرازي الأدلة التى تثبت هذا الوصف، من الآيات والأحاديث مثل قوله تعالى ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (٢) وقوله تعالى فى الحديث القدسي " من تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا ومن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا ومن أتاني يمشي أتيته هرولة" (٣).

وأول القرب فى النصوص بقرب رحمته ودنوها من العباد (٤).

التعقيب على صفة القرب:

أول الشيخ قرب الرب جل وعلا، بقرب الرحمة ودنوها، فإن كان يريد منع حصول القرب فى الآخرة، فهو مردود بالذى قلناه عند الكلام على صفة اللقاء، وإن كان يريد

(١) شرح السنة، للإمام البغوى، ١٥ / ١٣٢ حديث رقم، ٤٣٢٠ تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط، ط ١ المكتب الإسلامى ١٤٠٠هـ.

(٢) سورة ق، الآية: ١٦.

(٣) انظر أساس التقديس، ص ١٣٤.

(٤) انظر أساس التقديس ، ص ١٣٤.

قرب الرب سبحانه من عباده في الدار الدنيا، فإن أراد عدم التفاوت بين إنسان على رأس الجبل في القرب من الله مع آخر في أسفل الجبل، فمردود، وقد بان ما يثبت هذا في كلامنا على الاستواء والنزول وتوضيح وضعية السماء والأرض، يقول العارف بالله ذوالنور الرباني الإمام الدارمي في رده على بشر المريسي، "من أنبأك أن رأس الجبل ليس بأقرب إلى الله من أسفله، لأنه من آمن بأن الله فوق عرشه، فوق سمواته، علم يقينا أن رأس الجبل أقرب إلى السماء من أسفله، وأن السماء السابعة أقرب إلى عرش الله من السادسة، والسادسة أقرب إليه من الخامسة، ثم كذلك إلى الأرض، كذلك روى اسحاق بن إبراهيم الحنظلي عن ابن المبارك أنه قال: "رأس المنارة أقرب إلى الله من أسفلها... وبعض الخلق أقرب إليه من بعض، على نحو ما فسرنا من أمر السموات والأرض، وكذلك قرب الملائكة من الله، فحملة العرش أقرب إليه من جميع الملائكة الذين في السموات كلها، والعرش أقرب إليه من السماء السابعة"، (١).

وإن أراد الشيخ ابن الخطيب الري، أن قرب الله بذاته لكل أحد بحيث يكون أقرب من جبل وريده؛ ممتع، بل المراد شيء آخر، فهذا حق، ولكنه رحمه الله بيني ذلك على أن ذلك يثبت له الجسمية، وهذا ما لا نوافق عليه، بل يوافق على أنه يمتع عقلا، لأنه قد ثبت أنه في العلو، وأنه مستو على عرشه وأن نزوله إلى السماء الدنيا فقط في الثلث الأخير من الليل - على النحو الذي وضحناه في موضعه - وأما تحديد المراد من القرب في قوله: ﴿ونحن أقرب إليه من جبل الوريد﴾ (٢) بأنه قرب الرحمة ودنوها، فأیضا لا نوافق عليه، لأن القرائن المحتفة بالآية تدل على أن المراد بالقرب هو قرب العلم، إذ قال تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد، إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ (٣).

(١) رده الإمام الدارمي على بشر المريسي ص ١٠٠.

(٢) سورة، ق، الآية ١٦.

(٣) سورة ق، الآيات، ١٦، ١٧، ١٨.

إذ نص سبحانه على أنه يعلم وسوسة نفس الإنسان ثم ذكر أن الملائكة الذين كلفوا بكتابة ما يصدر منه من أقوال وأفعال يسجلون عليه ذلك.

فهذه الشواهد مع امتناع حصوله في مكانين في آن واحد، مع الإيمان بنصوص الاستواء على العرش والنزول في أوقات معينة كلها تحدد أن المراد منه ليس قرب الذات وإنما قرب العلم، يقول الشنقيطي في تفسير تلك الآية: "أى نحن أقرب إليه من حبل الوريد في الوقت الذى يتلقى فيه الملكان جميع ما يصدر منه، والمراد أن الذى خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه، هو أقرب إليه من حبل الوريد" (١).

ويرى الإمام ابن كثير أن الآية نفسها لا تدل بظاهرها على القرب الذاتى حتى يوفق بينها وبين المعقول والنصوص الأخرى، وإنما المقصود قرب الملائكة، يقول "يخبر تعالى عن قدرته على الإنسان بأنه خالقه، وعلمه محيط بجميع أموره، حتى أنه تعالى يعلم ما توسوس به نفوس بنى آدم من الخير والشر، فملائكته تعالى، أقرب إلى الإنسان من حبل وريده إليه، ومن تأول بالعلم فإنما فر لئلا يلزم حلول أو اتحاد، وهما منفيان بالإجماع، تعالى الله وتقدس، ولكن اللفظ لا يقتضيه، فإنه لم يقل وأنا أقرب إليه من حبل الوريد، وإنما قال: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (٢) كما قال فى المحتضر " ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون " يعنى ملائكته وكما قال تبارك وتعالى ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (٣) فالملائكة نزلت بالذكر وهو القرآن بإذن الله عزوجل، وكذا الملائكة أقرب إلى الإنسان من حبل وريده إليه باقتدار الله جلا وعلا لهم على ذلك، فللملائكة لمة من الإنسان كما أن للشيطان لمة" (٤)(٥).

(١) أضواء البيان ٦٤٨/٧، طبع على نفقة الأمير أحمد بن عبدالعزيز ١٩٨٣م.

(٢) سورة ق، الآية: ١٦.

(٣) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٤) تفسير ابن كثير، ٤/

(٥) انظر صفوة البيان، فى معانى القرآن، صد ٦٦٢ للشيخ مخلوف، ط ٣ الكويت وزارة الأوقاف.

فهذا الذى قاله حق، وبه يندفع قول الرازى أن المراد من القرب قرب الرحمة.

الفصل الثاني

(الصفات عند ابن ميمون)

المبحث الأول:

النقطة الأولى: التعريف باين ميمون ومدرسته الفكرية:

اسمه: هو الحبر الكبير موسى بن ميمون بن عبدالله، القرطبي، الأندلسي، (١) وقد اختلف في اسم أبيه فأكثر المترجمين له، يثبتون أن ميمون هو اسم أبيه، (٢) ويميل بعضهم إلى أن أباه اسمه عبيدالله، (٣) وبعضهم يعتبر عبدالله اسم جده، (٤) والبعض يعتبر اسم جده يوسف، (٥) وعلى كل حال فإن كلمتهم متفقة على أن اسم شهرته هو ابن ميمون، على أنه قد ورد عنه أنه قال في شرحه للمشنا: أنا موسى بن ميمون، بدأت هذا الشرح عند ما كنت في الثالث والعشرين من عمري، وقد أكملته في سن الثلاثين في أرض مصر (فغالب الظن أن أباه اسمه ميمون بدلالة هذا النص، وإن كانت الدلالة غير قطعية إذ من الجائز ذكر اسم الشهرة.

كنيته:

له كنية، وربما ذلك مراعاة للعادة الجارية بين المسلمين أن يكونوا أنفسهم ، إذ هو

(١) دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر، ٢٨٥ / ١١.

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، ١٢٠/٦، وهدية العارفين ٤٧٨/٢ لاسماعيل باشا البغدادي، استانبول ١٩٥١م.

(٣) انظر: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٥٠٢، ل أنخل جنثالث بالنشيا، ترجمة حسين مؤنس، ط ١، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م.

(٤) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ٢٨٥/١١ وعيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة ١٩٤/٣.

(٥) انظر: قصة الحضارة، ١٢٠/٦.

عاش بينهم حياته كلها، هي أبو عمران، ويطلق عليه، "رمبم" وهو اختصار لاسمه اليهودي ربي موشه بن ميمون، و"ربي" معناه الحبر عندهم.
ولادته:

ولد ابن ميمون في ٣٠ مارس عام ١١٣٥م، بقرطبة (١) وكان أبوه قاضيا في المحاكم الكنسية، (٢) وطببيا كبيرا. (٣)
ثقافته وعلمه:

درس على أبيه العلوم الدينية، كما درس العلوم العربية على علماء المسلمين، في قرطبة، ومن بين شيوخه تلميذ من تلاميذ ابن باجه. (٤)

تأثره بالمسلمين:

كانت أسبانيا خلال العصور الوسطى مركز الدراسات العبرية، وقد نبعت ثقافة يهود أسبانيا من موارد الثقافة الإسلامية بصورة مباشرة، وقد بدأت حركة بعث الدراسات التلمودية في قرطبة على يد أبي يوسف حسداي بن اسحاق ابن عزرا بن شبروط ٣٣٣هـ. الوزير المعروف لعبدالرحمن الناصر، وكانت المناقشات فيما بينهم - أعني علماء اليهود - تجرى على نفس الأسلوب الذي كان العرب يجرون فيه، في مناقشاتهم فيما بينهم، مما يدل على تأثرهم الشديد بالثقافة العربية.

وعن طريق الكتب العربية تعلم أول فيلسوف يهودي، وهو سلومون بن يهوذا ابن جبرول، ٤١١هـ، الذي يسميه المسلمون، أبا أيوب سليمان بن يحيى، والنصارى

(١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ٢٨٥/١١، وهدية العارفين ٤٧٨/٢، وتاريخ الفكر الأندلسي، ص ٥٠٢.

(٢) قصة الحضارة ١٢٠/٦، ودائرة المعارف ٢٨٥/١١.

(٣) قصة الحضارة ١٢٠/٦.

(٤) انظر: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٥٠٢.

افيسبرون " Avicebron، فقد قرأ كتب فلاسفة العرب وصقل ملكته بما فيها من الآراء والأفكار.

وكان لمؤلفات الفارابي وابن سينا أثر ظاهر في المؤلفات الفلسفية التي خلفها إبراهيم بن داود الطليطلي ٥٠٣هـ، الذي حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة، وفلسفة أرسطو. (١)

وأيضاً فإن الفكر الاعتزالي الذي كان قد ظهر بين المسلمين في المشرق، قد عبر إلى إسبانيا، وأول من تنسب إليه المراجع الكلام في الإعتزال في الأندلس، طبيب أديب قرطبي - لم تذكر اسمه - رحل إلى المشرق في القرن الثالث الهجري، حضر مجالس الدرس في العراق، وعاد إلى بلده لينشر بين أهلها كتب الجاحظ، واتبع هذه الآراء شيخان من أجلاء أهل قرطبة، هما أحمد بن عبدالله الحبيبي، وأبو وهب عبد العلي بن وهب القرطبي، وكان من أهل الفقه والشرع، وكذلك تكلم في الاعتزال ابن السمينة، أبوبكر يحيى بن يحيى وغيره كثيرون، وقد جمعوا بين الإعتزال، ومذاهب الباطنية وآراء الفلاسفة والفقهاء.

وقد ظهر بعد ذلك فلاسفة مسلمون كبار في الأندلس، أمثال:

١- ابن باجه (٢)، الذي كان ملماً بجميع علوم اليونان، وهو أقدم مؤلف أندلسي درس فلسفة المشائين، ورجع إلى كتب الفارابي وابن سينا والغزالي، وأهم ما اشتغل به هو شرح مؤلفات أرسطو.

٢- ابن طفيل (٣)، وهو فيلسوف عظيم الشأن، أدركه ابن رشد.

٣- ابن رشد الحفيد (٤) والمنهج الذي حاول ابن رشد سلوكه لكي يوفق بين الدين والعقل

(١) تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٤٨٨-٥٠٠.

(٢)

(٣)

(٤)

انتهى به إلى المذهب العقلي، فهو يفرق بين التفسير الحرفي والتأويل الفلسفي للنصوص المقدسة، ويقول إن هذا الأخير هو الوحيد الذي يمكن الإنسان من الوصول إلى الحقائق العليا، وبين أي العقائد يمكن تأويله، وبأي وجه يكون هذا التأويل.

وقد حاول أن يوفق بين القول بحدوث العالم، وبين النظرية المشائية التي تقول بقدمه. فلا شك أن تأثير ابن رشد في تاريخ الفكر الأوروبي والأندلسي حاسما، فقد أخذ اليهود شروحه وترجموها إلى العبرية، أو عملوا لها ملخصات في هذه اللغة، كانت هذه الترجمات والمختصرات، العماد الأكبر الذي بني عليه العلم العبري ابتداءً من القرن الثالث عشر الميلادي. (١)

فإذا كان قد ثبت أن ابن ميمون قد تعلم في مدارس العرب واليهود، فإنه بلا شك قد أخذ علوم المسلمين بحظ وافر، ولسنا نتفق مع ول ديورانت أن ابن ميمون وإن كان معاصرا لابن رشد وبلديه إلا أنهما لم يلتقيا وبالتالي لم يقرأ لابن رشد إلا حين بلغ هو سن الشيخوخة وبعد أن ألف كتبه، لأن هذا الاحتمال بعيد جدا سيما وأخبار العلماء تنتقل في ذلك الزمان بين طلاب العلم في سرعة مذهلة، فلا بد أنه قد قرأ له قبل شيخوخته، وعلى كل حال فإن تأثيره بالمسلمين، وخاصة المعتزلة واضح جدا في كتابه "دلالة الحائرين".

حالته الاجتماعية:

عندما استولى الموحدون على قرطبة وانتزعوها من أيدي المرابطين اضطرت عائلة ابن ميمون أن تهجر إلى المشرق، فنزحت إلى فاس، وذلك لأن الموحدين كانوا قد خيروا اليهود والنصارى بين اعتناق الإسلام أو الهجرة، ثم أبحرت أسرته من فاس إلى فلسطين عام ١١٦٥م، ونزلت بمدينة عكا، ثم ببیت المقدس، واستقرت أخيرا بالفسطاط والاسكندرية، وبعد وفاة أبيه ^{فاس} قانس كثيرا من الشدائد، وكان لا يرغب في أن يكتسب عيشه عن طرق المناصب الدينية، فلذلك صمم على أن يتخذ صناعة الطب، وسرعان ما

(١) انظر: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٢٤-٣٦٧.

اكتسب في هذه المهنة شهرة جعلت القاضي الفاضل البيساني، وزير صلاح الدين الأيوبي، يثق به ثقة خاصة ويشمله برعايته طيلة حياته، وجعله صلاح الدين وولده من بعده طبيبا خاصا في البلاط، ومن جهة أخرى كان يقصده الناس لطبه من كل ناحية حتى أنه كان من الصعب عليه أن يجد متسعا من الوقت يصرفه في التأليف في العلوم المختلفة. (١)

ويرى بعض الباحثين أن موسى بن ميمون بحكم صلته الوثيقة لصلاح الدين الأيوبي فقد كان له أثر كبير في فتح باب فلسطين مرة أخرى للمستوطنين اليهود. (٢)

ومن كثرة شواغله في قصر السلطان صلاح الدين أنه ما كان يجد الوقت ليصرفه حتى في الإشراف على ترجمة كتابه دلالة الحائرين إلى اللغة العبرية، فقد كتب إليه شموئيل ابن يهوذا بن تبون وكان وقتئذ يترجم كتابه المذكور، أنه يرغب في زيارته ولو مدة ساعة واحدة في الليل أو بالنهار، فاعتذر ابن ميمون قائلا: (فأنا أقيم في الفسطاط، بينما يقيم السلطان في القاهرة، على بعد مسيرة ميل واحد ونصف ميل، وواجباتي نحو نائب السلطان جد ثقيلة، فعلي أن أزوره في كل يوم في الصباح الباكر، وإذا ما كان هو، أو أحد أبنائه، أو أي فرد في داخل حريمه، منحرف المزاج، فلن أجرؤ على مغادرة القاهرة بل علي أن أقيم معظم النهار في القصر... ولا أعود إلى الفسطاط إلى ما بعد الظهر... وأكون وقتئذ قد أوشكت أن أموت من الجوع ولكني أجد غرفة الاستقبال مزدحمة بالناس، من رجال الدين، وموظفي الدولة، والأصدقاء، والأعداء..... فأنزل عن دابتي، وأغسل يدي، وأرجو مرضاي أن يصبروا علي حتى أتناول بعض المرطبات، وتلك هي الوجبة الوحيدة التي أتناولها كل أربع وعشرين ساعة، ثم أستقبل مرضاي... وأظل كذلك إلى أن يحل الليل، وقد أستمر على ذلك في بعض الأحيان حتى تمضي من

(١) انظر: دائرة المعارف ٢٨٦/١١.

(٢) التلمود تاريخية وتعاليمه، ظفر الإسلام خان، ص ٩٦ ط ٢، ١٩٧٢م دار النفائس، بيروت.

الليل ساعتان أو أكثر من ساعتين فأصف لهم الدواء وأنا مستلق على ظهري من فرط التعب، حتى إذا جن الليل تكون قواي قد خارت حتى لا أستطيع الكلام، ولهذا لن يستطيع إسرائيلي أن يجتمع بي على انفراد إلا في يوم السبت، ففي ذلك اليوم يقبل علي جميع المصلين، أو الكثرة الغالبة منهم على أقل تقدير، بعد صلاة الصبح، ليتلقوا علي بعض العلم... ونظل ندرس معا حتى الظهر ثم نفترق. (١) وعلى هذا فمن كانت هذه منزلته عند السلاطين والأمراء، وعند الوزراء، ثم عند الناس، فهو الطبيب الحاذق الذائع الصيت، والإقبال عليه بهذا الشكل المفرط، فلا بد أنه قد نال من المال والثروة الشيء الكثير. إسلامه وردته:

ذكرنا فيما سبق أن أسرة ابن ميمون قد هاجرت إلى فاس أو مراکش من بلاد المغرب، هربا من وجه الموحدين الذين خيروهم بين الإسلام والهجرة، ولكن لسوء الحظ أن مراکش لم تكن بأحسن حال في إطلاق الحرية الدينية للأقليات بل إنهم كانوا لا يسمحون للمسيحيين واليهود بالإقامة في مراکش، (٢) فاضطر ابن ميمون وأسرته أن يعلنوا لهم إسلامهم، فبذلك أقاموا في فاس تسع سنين، حفظ خلالها ابن ميمون القرآن عن ظهر قلب (٣)، ولقد برر ابن ميمون تظاهره بالإسلام أنهم لم يكن يطلب منهم أن يؤدوا شعائر الدين أداء عمليا بل كان كل ما يطلب منهم أن يتلوا صيغة لا يؤمنون بها فلذلك سهل عليهم هذا، (٤) فحفظ القرآن زيادة في التمويه، ويقال إنه لما خرج بأسرته من فاس بحرا متجهين إلى فلسطين، وكان ذلك في شهر رمضان أنه صلى بالناس في السفينة التراويح حتى لا يظن به أنه يهودي فيلحقه وأسرته الأذى، فلما وصل مصر بعد مروره

(١) قصة الحضارة، ٦/١٣٠-١٣١.

(٢) انظر: قصة الحضارة، ٦/١٢٠.

(٣) انظر عيون الأنباء ٢/٤٩٠.

(٤) قصة الحضارة، ٦/١٢١.

بفلسطين ووثق بأهميته في بلاط السلطان، ولقي حنانا خاصا من الوزير القاضي الفاضل البيساني، وبعد أن صارت له منزلة كبيرة في معرفة اليهودية أعلن يهوديته وارتداده عن الإسلام، بعد أن كشفه على حقيقة رجل يقال له أبو العرب ابن معيشة، فثارت ضده نائبة شعبية بين أوساط العلماء، إلا أن القاضي الفاضل البيساني قد أنقذه من تلك الورطة فأنقذ حياته بذلك، بأنه قرر أن الذي يكره على اعتناق الإسلام لا يصح إسلامه،^(١) وقد كان ابن ميمون مكرها في إسلامه، فنجى بذلك ابن ميمون من قتل محقق، إذ لا جزاء للمرتد في الإسلام سوى القتل.
أشهر تلامذته:

لم تذكر المراجع العربية عن تلامذته شيئا، سوى أنه كان قد درس في المدرسة التي انشأها اليهود في القسطنطينية لتعليم الديانة اليهودية والفلسفة والرياضيات والطب، حيث تخرج عليه اثنان من الكبار، ذاع صيتهما بعد ذلك هما:

- ١- يوسف بن عقنين، المعروف عند العرب بأبي الحجاج، يوسف بن اسحاق السبتي المغربي.^(٢)
- ٢- سعديا بن بركات.^(٣)
- ٣- الحكيم كالب^(٤).

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ٢٨٧/١١. وقد حاول إسرائيل ولفنسون في كتابه عن ابن ميمون أن يرد قصة إسلامه وارتداده بأن الكتب اليهودية لم تذكر شيئا من ذلك، فنقول الحجة لمن علم لا من لم يعلم، ودعوى أن حصول تلك الحادثة أمر لا يخفى فلا يسكت عليه، مردودة، فقد ورد من أثبتها ممن عاش في عصره أو بعده مباشرة مثل القفطي والصفدي، ولم يرد أيضا من نفاها من اليهود وعارضها. انظر كتابه عن موسى بن ميمون ص ٢٧-٣٨.

(٢) انظر ص ١٢، ١٣ من موسى بن ميمون حياته ومصنفاته لإسرائيل ولفنسون.

(٣) انظر: التلمود تاريخه وتعاليمه، ص ٩٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٩٦.

أهم كتبه:

لقد كان ابن ميمون يتقن أربع لغات، العبرية والعربية، وكذلك الكلدانية واليونانية، حيث تعلمهما في القاهرة. (١) ولذلك فلا يستبعد أنه قرأ بها أيضا كتب القوم، فألف كتبها منها:

١- دلالة الحائرين، وهو أهم كتبه.

٢- فصول موسى، في الطب.

٣- السراج شرح المشنة.

٤- كتاب الفرائض.

٥- مشنة التوراة. (٢)

وفاته:

توفي ابن ميمون في الثالث عشر من ديسمبر عام ١٢٠٤م ونقل جثمانه كما أوصى

إلى طبرية بفلسطين، حيث قارب السبعين عاما. (٣)

النقطة الثانية: مقارنة بين ابن ميمون وابن ملكا في منهجيهما في فهم الصفات الإلهية:

أولا- ابن ميمون:

ذهب ابن ميمون في الصفات الإلهية إلى نفي الصفات الذاتية، وقال بأن الله تعالى لا يجوز وصفه بشيء من الصفات الذاتية الإيجابية، وإنما يوصف بالسلوب، وذلك لأن في

(١) دائرة المعارف الإسلامية ١١، ٢٨٦-٢٨٧. وانظر موسى بن ميمون الاسرائيل ولفنون، ص ٤١، ١٤٢.

(٢) انظر: قصة الحضارة، ١٣١/٦، ودائرة المعارف الإسلامية ١١ / ٢٨٦، والتلمود تاريخه وتعالیه، ص ٩٧. وتاريخ الققطى ص ٣١٩، وموسى بن ميمون لإسرائيل ولفنسون ص ٢٥.

(٣) موسى بن ميمون حياته ومؤلفاته ص ١٤ إسرائيل ولفنسون، ط ١، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م مطبعة لجنة التأليف والترجمة مصر.

إثبات الصفات الذاتية كثرة في القدماء، فلا يصح القول بالوحدة مع إثبات الصفات، والصفات عنده لا تخلو من أحد أمرين:

(١) إما أنها تكون ذات الموصوف فتكون كشرح اسم، وهذا المذهب هو الذى تبناه في فلسفته.
 (٢) إما أنها غير الموصوف بل هي معنى زائد عليه، وهذا في نظره يؤدي إلى أن تكون الصفات عرضا للذات، ولم يقبل قول الأشاعرة وغيرهم أنها ليست أعراضا، إذ لا يقول إنه لا واسطة بين كون الصفات عين الذات أو غيرها، ومن يقول إنها ليست الذات وليست غيرها إنما يحاول إيجاد واسطة بين ضدين لا واسطة بينهما (١).

وقد ذكر أن كل موصوف بصفة فإن تلك الصفة لا تخلو من أحد أقسام خمسة وهي:

(١) أن يوصف الشيء بحده، كما يوصف الإنسان، بأنه حيوان ناطق، وهذا النحو من الصفة منفي عن الله سبحانه، لأنه لا يمكن معرفة حقيقة، والحد هو ذكر الحقيقة.

(٢) أن يوصف الشيء بجزء من حده كما يوصف الإنسان بالحيوانية أو بالنطق وهذا أيضا منفي عن الله سبحانه، لأنه إن كان له جزء ماهية، فما هيته مركبة، وهذا عنده باطل إذ هو خلاف الوحدة.

(٣) أو يوصف الشيء بأمر خارج عن حقيقته وذاته، حتى يكون ذلك الأمر ليس مما تكمل به الذات، وتتقوم، فيكون ذلك الأمر إذن كيفية ما، فيه، والكيفية هي الجنس العالی، عرض من الأعراض، فإن كان له سبحانه صفة من هذا القسم فيكون تعالى محل الأعراض. والكيفيات أجناس أربعة:

(أ) مثل وصف الإنسان بملكة تامة من ملكاته النظرية أو الخلقية، أو الهيئات التي توجد له بما هو متنفس كقولك: النجار أو الضعيف أو المريض أو العالم أو الحكيم.
 (ب) مثل وصف الشيء بقوة طبيعية فيه أو لا قوة طبيعية مثل: اللين والصلب والقوى والضعيف، فالكل استعدادات طبيعية.

(١) انظر دلالة الحائرين، لابن ميمون، تحقيق حسين آتاي ١١٦-١١٧.

(ج) مثل وصف الإنسان بالكيفية الإنفعالية، والإنفعالات مثل قولك: فلان الغضوب أو الخائف أو الرحيم، ووصف الشيء باللون، والطعم والرائحة، والحر والبرد، واليبس، والرطوبة. (د) مثل وصف الشيء بما يلحقه من جهة الكمية بما هي كمية مثل قولك: الطويل، القصير، المعوج، المستقيم.

(٤) أن يوصف الشيء بنسبه لغيره، مثل أن ينسب لزمان، أو مكان، أو لشخص، وهذا أيضا منتف عن الله لأنه لا نسبة بينه وبين خلقه كما يزعم.

(٥) أو يوصف الشيء بفعله، ولا يريد بهذا ملكة الصناعة التي فيه مثل قولك: النجار أو الحداد، إذ تلك عنده من نوع الكيفية، وإنما يريد الفعل الذي فعله، مثل قولك: زيد هو الذي نجر هذا الباب، وبنى السور الفلاني، فهذا النوع من الصفات، عنده، بعيد عن ذات المنسوب، لذلك يجوز أن يوصف الله تعالى بها، ومن هنا فقد ذهب إلى أن جميع ما في الكتب المقدسة من صفات هي من جهة كثرة أفعاله، لا من أجل كثرة في ذاته (١).

وبعض الصفات ترد مراعاة لأفهام الجمهور فإنهم لا يعقلون شيئاً مجرداً عن الجسمية فبحسب هذا فإنه نسب إلى نفسه سبحانه كل الصفات الكمالية التي يعتبرها الجمهور كمالاً، وإن كان ذلك كمالاً بالإضافة إليهم فقط، وكل ما يعتبره الجمهور نقصاً فهو مترفع عنه كالأكل والشرب والنوم والظلم ونحو ذلك، وتلك الكمالات في حقيقة الأمر هي غاية النقص بالنسبة لله تعالى.

فالكمال مثل الحركة فإنها كذلك بالنسبة للجمهور، بخلاف الأكل، ولكنهم لا يدركون أن الحركة في حقيقة نفسها نقص لأنه كما أن الأكل والشرب نقص لأنه يكون لتعويض ما تحلل كذلك الحركة تكون لقصد المؤلف والهرب من المخالف، ولا فرق بهذا عنده بين أن يوصف الله تعالى بالأكل والشرب أو يوصف بحركة (٢).

(١) انظر دلالة الحائرين ص ١١٨ - ١٢٢.

(٢) انظر المصدر السابق ص ٥٨.

ولذلك يرى أن الذين أثبتوا شيئاً من الصفات لله تعالى مع نفهم الجسمية عنه، كالأشاعرة من المسلمين مثلاً، قريبين من الذين دعوا لاعتقاد التجسيم، وذلك لأن المجسم حسب زعمه - يتبع ظواهر النصوص ، فكذلك القائل في الصفات.

وذهب ابن ميمون في توضيح فكرته أنه سبحانه لا يوصف بصفات هي معان زائدة على ذاته ، فضرب مثالا لهذا، فقال إن النار تحرق وتسود وتبيض وتتضج وتذيب وتجمد، وهذه كلها أفعال متضادة، ليس معنى فعل منها معنى الآخر، ثم إن من لا يعلم طبيعة النار؛ يظن أن فيها ستة معان مختلفة، ومن يعلم طبيعتها فيعلم أنها بكيفية واحدة تفعل جميع هذه الأشياء، وهي الحرارة، فإذا كان هذا موجودا فيما يفعل بالطبع، فناهيك في حق الفاعل بإرادة ، فناهيك في حق الله تعالى، الذي علا على كل وصف (١).

والملاحظ أن ابن ميمون يخلط في قضية تعدد الصفات خلطا فاحشا، إذ يظن أن مجرد الكيفية والتأثير في الشيء يتطلب صفة مفردة لكل فعل، فالنار وإن أحرقت وسودت وانضجت فإنها بطبيعتها تفعل كل ذلك بصفة واحدة وهي الحرارة، كما قال، فمن أين له أن من يقول بأن المتعلقة المتباينة لا بد لها من صفات متعددة، أنه يقول بأن الصفة الواحدة لا تصلح لضدين؟ فهذا أمر لا يقول به من يعي الصفة ومتعلقاتها، فمثال تأثير النار يصلح ذكره لمن يقول بأن تشييد الشيء، وهدمه، أو نقله وتفريقه وجمعه، كل هذا يحتاج إلى صفة ومعنى مستقل لكي يتم به، وهذا باطل لأنها كلها من متعلقات القدرة، ثم لا يجوز أن يقال إن هذه الأشياء تتم بصفة السمع أو البصر أو العلم، فمتعلقات كل صفة تتباين فيما بينها ولكنها لا تخرج عن كونها تحت تأثير صفة بعينها، وبسبب هذا الخلط والمغالطة ذهب إلى أن معنى العلم والحياة والقدرة والإرادة كلها بمعنى واحد، وأن وصفه تعالى بالرحمة والغضب إنما هو على حسب ما يحصل للإنسان فالأب يرحم الابن بانفعالات مخصوصة، ويغضب على الأعداء بانفعالات مخصوصة كطلب ثأر أو الانتقام،

(١) دلالة الحائرين ص ١٢٥.

وأما الله سبحانه فهو يرحم ويوصف بأنه رحيم دون أن تحصل في ذاته تلك الانفعالات الإنسانية، فليس هناك معان زائدة على ذاته أصلاً (١).

ويذهب إلى ضرورة نفي الإنفعالات عن الله سبحانه، لأن الإنفعالات كلها توجب التغيير، وأن الفاعل لتلك الإنفعالات غير المنفعل، فلو كان يفعل بوجه من وجوه الإنفعال لكان غيره الفاعل ^د فيهِو المغير له (٢).

وهذا الذي قاله حق لا شك فيه، فالإنفعال إذا كان يطرأ عليه دون إرادة منه فهو صفة نقص يترفع سبحانه عنه، وإن كان يحصل له بإرادته فلا شيء في ذلك إلا أن يقال أنه حينئذ لا يسمى إنفعلاً، والمراد هنا أن الرحمة والغضب وباقي الصفات التي من شأنها تحصل بانفعال في الإنسان، وأثبت الله لنفسه، فإن الواجب أثباتها له سبحانه مع نفي النقص عنه، فيتضمن الإنفعال بالشكل الذي لدى الإنسان إذ يحصل رغماً عنه.

ويذهب إلى أنه لا بد من نفي كل عدم عنه سبحانه، وأن لا يكون كمال ما معدوماً منه تارة وموجوداً أخرى، لأنه إن فرض ذلك كمالاً بالقوة، وكل قوة يقارنها عدم ضرورة، وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من مخرج غيره، موجود بالفعل يخرج (٣) ولكن يرد عليه أنه سبحانه لم لا يجوز أن يكون قد وقت لشيء ما وقتاً يحصل فيه؟ فحصوله في وقته كمال وحصوله قبل وقته نقص، على أن هذا بالنسبة للكمالات المفردة، مثل حصول شيء معين بعينه لا بجنسه، فمن الكمال إيجاد النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - وقبل وجوده كان الكمال بالنسبة لله بالقوة، فلما وجد صار له بالفعل، فهذا الحصول حصول ما بالقوة إلى الفعل هو كمال في عين ذاته، ولو كان الكمال بالفعل حاصلًا دائماً لما تجدد شيء في الدنيا، لأن تجدد الأشياء تدل على كمالات بالفعل

(١) انظر دلالة الحائرين ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) دلالة الحائرين ص ١٣٢.

(٣) دلالة الحائرين ص ١٣٢.

حدثت بعد أن كان الله يتحلى بها بالقوة، وأما ما ينبغى فيه فهو تجدد كمال ما لجنسه لأن ذلك يقتضى أن ما كان ممتنعا، صار ممكنا، وهذا محال.

وأما دعوى أن تحول ما بالقوة إلى الفعل يحتاج إلى مرجح فمرفوضة لأنه سبحانه قد أراد ذلك، وما يريده كاف فى تحديد وقته واخراجه للوجود ، فلا يلزم أنه قد طرأ عليه طارئ و مرجح بسببه فعل ذلك.

وأىضا يذهب ابن ميمون إلى أنه لانسبة اطلاقا بين الله و خلقه بأى وجه من الوجوه لقول التوراة: " لا نظير لك يا رب" (١) فلا يجوز أن يكون هناك شبه ما بينه وبين مخلوقاته، لأن الشبة عند ابن ميمون هو نسبة ما بين شيئين ، وأى شيئين لا تقدر بينهما نسبة، كذلك لا تتصور بينهما شبهة، فلا يقال هذه الحرارة شبيهة بهذا اللون، ولا هذا الصوت شبيه بهذه الحلاوة، ولما كانت النسبة بيننا وبين الله مرتفعة لزم ارتفاع الشبهة أيضا، وكل شيئين هما تحت نوع واحد غير أنهما مختلفان بالكبر والصغر أو الشدة والضعف، فإنهما جميعا متشابهان ضرورة وإن اختلفا، ومثل لهذا بالخردلة وفلك الكواكب الثابتة، فإنهما متشابهان فى الأبعاد الثلاثة، وإن كان هذا فى غاية الكبر وهذه فى غاية الصغر، ومن هنا يقول: فينبغى أن يفهم من يعتقد أن ثمة صفات ذاتية يوصف بها البارى، وهى أنه موجود وحى وقادر وعالم ومريد، أنها ليست هذه المعانى تتسبب إليه وإلينا بمعنى واحد، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات وبين صفاتنا بالأعظم أو الأكمل أو الأدوم أو الأثبت، وإنما يقال عليه تعالى وعلى كل ما سواه، موجود باشتراك محض، وكذلك إنما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه تعالى وعلى كل ذى علم وقدرة وإرادة وحياة بالاشتراك المحض الذى لا تشابه معنى بينهما أصلا (٢).

وهذا القول مردود فإن الله سبحانه وإن قال عن نفسه: " ليس كمثل شىء" فقد قال عن

(١) سفر أرميا ١٠/٦.

(٢) انظر دلالة الحائرين ص ١٣٤.

نفسه أيضا: " وهو السميع البصير " فعندما أثبت لنفسه السمع والبصر علمنا أن التشابه بينه وبين مخلوقاته ليس بمنقطع تماما وإنما المراد من التشبيه التساوى، أو ما يقاربه، وأما أصل النسبة بينه وبين مخلوقاته فلا يجوز أن تكون مرفوعة، لأنه لو لاها لما استطاع الإنسان الوصول إلى وجوده تعالى، ولما اثبت له علما وسمعا وبصرا وحكمة وقدرة وإرادة، ولو كان بالمعنى الذى يذهب إليه ابن ميمون نفسه أن كل ذلك بذاته، لأنه متى انقطعت النسبة بينه وبيننا فلا معنى للقدرة والعلم والإرادة والحياة وغيرها له سبحانه، بل لا معنى لوجوده أيضا، فمصحح إثبات تلك الصفات له تعالى هو كوننا نشاركه فى أصلها وإن اختلفت فينا عنه بأعظم ما يكون بين الخردلة وفلك الكواكب بملايين المرات، فالتشابه والمثلية لا بد أن يكون بيننا وبينه فى أصل المعنى، ثم إن هذا لا يقال عليه بأنه يستلزم التشبيه لأن التشبيه المرفوض هو التقارب بين الشبيهين وأما التفاوت بينها بهذا الحد الغير متصور فإنه يأخذ حكم اللاشبيه وهو المطلوب منا اتجاه الخالق سبحانه لا قلع الشبه بيننا وبينه فذلك مفض إلى الالحاد والعياذ بالله تعالى وإنما كان ضلال الملحدين والزنادقة فى عدم فهمهم لمعنى التشبيه والقدر الذى ينبغى أن يثبت، فهذا الباب منزلق خطير ولج فيه كثير ممن لم يتيسر له فهم المسائل العقلية، وإنما حفظ شيئا فرده دون وعي وإدراك لما يترتب عليه من لوازم فاسدة، فقول بن ميمون عن الله سبحانه: " موجود لا بوجود وحى لا بحياة، وقادر لا بقدرة، وعالم ليس بعلم، بل الكل راجع لمعنى واحد لا تكثير فيه، وكذلك هو واحد لا بوحدة لأن الوحدة من فصول الكم " أقول بأن هذا قول مردود، فإن الذى يكون قادرا على شىء فإن ذلك الشىء يكون مقدورا له والعلاقة الحاصلة بينهما هى علاقة القدرة، فإذا القدرة صفة للقادر وكذلك يقال عن العلم والإرادة، فاسم الفاعل من كل معنى يوجب أن يكون ذلك المعنى قائما به فالحى لا يكون إلا بثبوت الحياة فيه، والعالم لا يكون كذلك إلا بثبوت العلم فيه، وإذا عرفنا معنى القدرة والعلم والحياة، وعلمنا أن الله متصف بها؛ قلنا بأن الله قادر، عالم، حى، وهنا أدركنا معنى هذه الصفات فلسنا نريد بالعلم ما نريده بالحياة، والقدرة ولسنا نريد بالقدرة ما نريده

بالحياة والعلم وهكذا، فإذا قلنا أن الله قادر علينا؛ استيقنا أنه بإمكانه معاقبتنا باهلاكنا، ولم نستيقن منه أنه يسمعنا لأن ما يقدر عليه ليس من شرطه أن يستمع إليه، وكذلك إن علمنا أنه سبحانه يبصرنا استيقنا أنه لا يخفى عليه شيء من حركاتنا، ولم نستيقن أنه يريد منا شيئاً ما، من حيث البصر، وإذا علمنا أنه يريد، إستيقنا أنه سبحانه يصح أن يطلب إلينا شيئاً ويجعله فرضاً علينا ويكلفنا به، ولم نستيقن من هذه الحيثية أنه قادر علينا، وهكذا، فلما علمنا أن كل صفة من صفاته تدلنا على معنى معين هي في أنفسنا موجودة ونعيها، علمنا أن هناك نسبة ما بين صفاتنا وصفاته صح عليها تكليفنا بأوامره، واستطعنا أن نفهمه وأن ندرك أنه موجود، فلا يمكن رفع نسبة الشبه بيننا وبينه، خلافاً لما قال به ابن ميمون.

ولذلك لزم مذهبه الفاسد أن لا يصف الله تعالى إلا بالسوالب ويعتبر ذلك هو الطريق الحق للوصول إلى معرفته، ويقول إن وصفه تعالى بالإيجاب فيه الشرك والنقص، والسوالب عنده صفات من حيث أنها تخصيص ما، (١) ولذلك كلما زاد الانسان في وصفه تعالى، عن اقتناع بالسلوب، قرب من الإدراك، وكان أقرب إليه من الذي لم يسلب ما تبرهن له سلبه.

هل الصفات توقيفية أم لا:

وكذلك يذهب ابن ميمون إلى أنه لا يجوز أن يوصف الله تعالى بشيء من الصفات التي لم يصفه بها أنبيأؤه، فالصفات توقيفية عنده، وقد ذكر على هذا في معرض الاستشهاد حكاية توضح أن الصفات توقيفية، وذلك أن أحد أبحارهم و اسمه حنيناً، قد دخل عليه يوماً أحد الناس وقال: الإله العظيم، الجبار، الرهيب، القادر، القوي، الكبير، العزيز، فقال له حنين: (هل انتهيت من كل الثناء على سيدك؟ وأما النعوت الثلاثة الأولى فنحن لا نستطيع أن ننطق بها، إذ كان سيدنا موسى لم يلفظها في الشريعة، إذا كان رجال

(١) انظر دلالة الحائرين، ص ١٣٧.

المعبد الكبير لم يأتوا ويثبتوها في العبادة، ثم تأتي وتقول كل هذا)

يقول ابن ميمون معلقا: فتأمل أولا تأففه وكرهته لتكثير صفات الإيجاب وتأمل كونه صرح بأنه، لو تركنا لمجرد عقولنا لما قلنا أبدا ولا نطقنا بشئ منها، وإنما لما جاءت ضرورة الخطاب للناس بما يحصل لهم تصورا ما، كما قالوا: تكلمت التوراة على لسان بني آدم، أن يوصف لهم الله بكلماتهم، فغايبتنا أن نقف عند تلك الأقاويل ولا نسميه بها إلا عند القراءة لها في التوراة فقط، لكن لما جاءوا أيضا أناس المعبد الكبير، وهم أنبياء ورتبوا ذكرها في الصلاة، غايبتنا أن نقولها فقط، فروح هذا القول كونه صرح أن ضرورتين اتفقتا في صلاتنا بها، واحدة، كونها جاءت في التوراة، أوثانية كونها رتب الأنبياء الصلاة بها، فلو لا الضرورة الأولى لما ذكرناها، ولو لا الضرورة الثانية لما أزلناها عن موضعها ولا صلينا بها. (١)

ثانيا. ابن ملكا:

وأما الفيلسوف اليهودي الذي أسلم، أبو البركات ابن ملكا البغدادي، فيذهب إلى خلاف ما ذهب إليه ابن ميمون، فهو يثبت الصفات الإيجابية لله تعالى، ويثبتها على وجه أنها معان زائدة على الذات وإن كانت لا تنفك عنها، فالموجودات عنده على ثلاثة أقسام:

- ١- ذوات حاصلة في الوجود، وجودها حاصل لذواتها حصولا أوليا، وذواتها أيضا في الوجود، مثل الانسان.
- ٢- أفعال تصدر عن تلك الذوات، وتوجد في المفعولات والمعلولات، فوجودها لا يحصل لها في ذواتها، بل يوجد بوجود الفاعل، ويحصل في المفعول وبه لها وجود، مثل الحركة.
- ٣- صفات هي حالات في الذوات الموجودة، وجودها فيها وبها ومعها ومنها ولها، ولها في ذواتها، مثل الحياء.

(١) دلالة الحائرين، ص ١٤٢-١٤٣ بتصرف يسير.

و على هذا فالذوات عنده فعالة والأفعال صادرة عنها، والحالات صفات تصدر الأفعال عن الذوات بها وبحسبها، كما تسخن النار بحرارتها، ويبرد الثلج ببرودته، ويجيب الانسان داعيه بحيائه إلى فعل من أفعاله، ويعطي بكرمه، ويقتل بقوته ويطلب بشهوته، ويهرب بكراهيته، فلا يتصور الكرم موجودا - عند ابن ملكا - إلا في كريم، ولا القسوة إلا في قاس.

والأفعال الصادرة عن الذات بالصفات والحالات، فمنها ما يكون للأشياء بذواتها من ذواتها، تصدر عنها فيها، وتوجد لا منها، ومنها ما يكون لها من علة معطية وسبب موجب.

أما التي للذات بذاتها، فكالحرارة للنار والبرودة للثلج.

والتي للذوات من غيرها فكالحرارة الماء عن النار المجاورة له، وبرودة الهواء من برد الثلج المجاور له، ومثل نور الشمس للشمس من ذاتها، ونور القمر من الشمس. فالذي للشيء من الصفات بذاته ومن ذاته يقال له طبيعة وخاصة ليس لحصوله لذاته وفي ذاته سبب سوى ذاته، لا صفة أخرى من صفات ذاته، ولا سبب آخر خارج عن ذاته، والأفعال تصدر عن الذوات بحسب الطبائع والخواص التي هي الحالات والصفات الأوائل الذاتية للذوات. (١)

مفهوم الإرادة عند ابن ملكا:

وعنده أن الإرادة تكون من صفات الذوات الفعالة، ولا تكون بإرادة فيتسلسل إلى غير نهاية، أو يدور دورا.

ويذهب إلى أن الإرادة الأولى بالطبع لا بإرادة، ويعني بالطبع، ما صدر عن الذات من ذاتها، لا من مؤثر فاعل فعل فيها، ولا بحيث لا تتحكم الإرادة في إصداره ومنعه،

(١) انظر المعبر في الحكمة ٣/١٠٠ - ١٠١، ط ١، جمعية دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد - الدكن الهند سنة ١٣٥٨هـ.

فالإرادة لا تتحكم في الإرادة ، وإن تحكمت فلا تتحكم في الإرادة الأولى، فالإرادة الأولى بغير إرادة من الفاعل، بل بالطبع بالذات عن الذات ولها، وهذا الذي يذهب إليه في الإرادة مذهب في غاية الجودة والكمال، يحد به مقولة قيام الحوادث بالذات المقدسة، إذ أحد وجوه المنع عندهم أن ذلك يحتاج إلى مرجح كما قال ابن ميمون، فإذا كانت الإرادة الأولى رجحت شيئاً من الأفعال فهي لا تحتاج في ذاتها إلى مرجح فلا يمنع قيام الحوادث بالذات.

ومنها فإن أصل الإرادة الأولى هو العلم، فيقول ابن ملكا: إن كل فاعل متفنن الأفعال تتساق أفعاله إلى نظام واتفاق مع غرض مقصود ونهاية محددة لها بأسرها، فهو فاعل بالروية، لأن معنى الروية هو أن يتقدم العلم الفعل، ثم بعد العلم تكون الإرادة والعزيمة، وهي حالة يكون بها الفاعل فاعلاً، بعدما لم يكن بعدية إما بالذات أو بالزمان، ولو خلا الفاعل عنها لما فعل، فهذا معنى الإرادة.

الدليل على وجوده سبحانه وعلمه وإرادته وقدرته عند ابن ملكا:-

يستدل ابن ملكا على وجوده تعالى وعلمه وسائر صفاته، بوجود هذه الصفات في المخلوقات ، فيقول: فلأفعال الإرادية والإرادات مبدأ أول، فكما أن مبدأ وجود كل موجود هو الموجود الأول كذلك مبدأ كل علم هو علم الأول، ومبدأ كل حكمة هو حكمة أولى هي حكمة الأول، كذلك مبدأ كل إرادة، إرادة أولى، هي إرادة الأول، لما ثبت من وحدانية المبدأ الأول لكل موجود، فالمبدأ الأول مريد، بدليل وجود الإرادات في خلقه ، وعالم بدليل وجود العلم في خلقه، وحكيم بدليل وجود الحكمة في خلقه، وجواد بدليل وجوده بخلقهم، وقادر بدليل قدرته على خلقه، وعارف بأنواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة في خلقه، فذاته مبدأ أول لوجود الذوات، وفعله للأفعال، وصفاته للصفات، فهو المبدأ الأول العام المبدئية لسائر الموجودات ، وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته، فليس في علمه

معلم، ولا فى معرفته معرف مزشء، ولا فى إرادته الأول سبب موجب غير ذاته، فصفات ذاته عن ذاته، وأفعاله صادرة عن ذاته، وصفاته الصادرة عن ذاته، وليس يمكن أن يصدر عنه فعل لا يعلم به، كما يصدر عن بعض مخلوقاته (١).

ثم إنه رحمه الله أشار إلى أنه قد يتوهم إنسان فيرجع الجهل الذي فى الإنسان إلى الجهل فى المبدأ الأول وكذلك سائر النقائص، فدفع هذا التوهم بقوله: "إن الفرق بين الأفعال الطبيعية وغيرها، هو أن الأفعال الطبيعية تصدر عن فاعلها بغير معرفة وعلم، فالفرق بينهما، فى عدم المعرفة، والأعدام لا علة لها حتى تتسبب إلى المبدأ الأول أو المبدأ الثانى، فالعلم دليل على علمه، كما أن الوجود دليل على وجوده الواجب، والجهل ليس يدل على الجهل، كما لا يدل العدم على العدم، فليس للأعدام علة حتى ترد إلى المبدأ الأول.

ثم إنه رحمه الله استدل على أن لله الصفات الكمالية، التى للبشر، بشكل أكمل وذلك لأنه - كما يقول - لا يصح أن يعطى العلة ما هو أكثر مما لها فى نوعه ومعناه، وجوهره الذى هو صورته النوعية، كما لا يسخن الحار شيئاً فيجعله أحر منه، وكما لا ينير النير شيئاً فيجعله أنور منه، فكل جمال وبهاء وتام وكمال لموصوف وصف؛ إنما هو مع الموصوف به من عند العلة الأولى، فلها منه أكثر مما لكل موصوف، ولا يمكن أن يكون أقل.

قله سبحانه فى كل المدائح التى يمدح البشر بها، أكمل الأوصاف والغاية القصوى التى لا يشاركه فيها المشارك فى اللفظ والتسمية، إلا فى بعض من المعنى يقل عن أن ينسب إلى الكل نسبة معلوم إلى معلوم فى التجزئة والأضعاف (٢).

فعلى هذا يرى ابن ملكا أن الصفات البشرية لها ارتباط بالصفات الإلهية، وأن التشابه بينهما يكون فى أصل المعنى، والتخالف الشاسع فى الأكملية، بخلاف ابن ميمون الذى

(١) انظر المعتبر ٣/١٩٤.

(٢) انظر المعتبر ٣/١٠٥-١٠٧.

يقطع الارتباط بينهما تماما.

ثالثا - حصر وجوه الاختلاف بين ابن ميمون وابن ملكا:

يمكننا من خلال ما ذكرناه آنفا، أن نخرج بنتيجة، وهي حصر أوجه الاختلاف بين

الرجلين في الصفات الإلهية، وهي:

(١) يثبت ابن ملكا الصفات الإلهية له سبحانه، بينما ينفى عنها ابن ميمون بشدة .

(٢) يعتبر ابن ميمون إثبات الصفات زائدة على الذات نوعا من التجسيم ، ينما لا يعتبر

بأن

ابن ملكا شيئا من ذلك تجسيما.

(٣) يعتبر ابن ميمون الصفات الواردة لله في كتب الأنبياء ، هي عين ذاته ليس شيئا زائدا

عليها، بينما يقول ابن ملكا أنها معان غير الذات قائمة بها، والأفعال تصدر عنها.

(٤) لا يفرق ابن ميمون بين الفاعل بالطبيعة، والفاعل بالإرادة، بينما يفرق ابن ملكا بينهما،

فلا يجعل مفعولات الفاعل بالطبيعة كمفعولات الفاعل بالإرادة، وثمره هذا أن الفاعل

بالإرادة يفعل كل شيء حسب صفته المتعلقة بالفعل، والفاعل بالطبيعة يفعل أشياء متباينة

بفعل واحد كالنار تحرق، فالإحراق لحرق الشيء ، وعدا ذلك من تبييض وتسويد وغير

ذلك فإنما تحصل رغما عن الاحراق وتوليدا عنه، ويدخلها ابن ميمون في متعلقات

الاحراق، وهذا مردود ، وأما الفاعل المختار فالأشياء المتباينة في أصلها يفعلها بصفات

متباينة في أصلها وأما الأشياء المتحدة في أصلها وإن تباينت في نوعها فقد تكون من

متعلقات صفة واحدة كالبناء والهدم متباينان يدخلان تحت صفة القدرة إذ تتعلق بهما لأنهما

من المقدرات.

(٥) الصفات عند ابن ميمون كالعلم والحياة والسمع والبصر والارادة كلها بمعنى واحد هو

الذات وأما ابن ملكا فيفرق بينها ولكل صفة متعلقاتها الخاصة بها.

(٦) ينفي ابن ميمون أى تشابه بين صفات الخالق والمخلوقين، إلا في الاشتراك الاسمي،

وابن ملكا يثبت ذلك التشابه في أصل المعنى، وإنما عنده الإختلاف الذى ينفي المشابهة

بينهما هو الإختلاف فى الأكملية.

(٧) يعتبر ابن ميمون السوالب صفات لأنها تخصيص ما وعند ابن ملكا السوالب أعدام محضة ليست بصفات.

(٨) عند ابن ميمون الصفات توقيفية ، لأنه لا يقول بالأكمالية، وعند ابن ملكا غير توقيفية لأنه يقول بها.

النقطة الثالثة:

الأدلة الفلسفية التي اعتمد عليها ابن ميمون في موقفه من الذات الإلهية:

وقد اعتمد ابن ميمون أدلة الفلاسفة والمتكلمين، في إثبات وجود الله سبحانه وكونه عندهم لا جسما ولا قوة في جسم وجعلا الأصل الذي قاس به الصفات الواردة في التوراة، فأثبت ما أثبت على حسبه، ونفى ما نفى، وأول ما أول على وفقه وهذه المقدمات هي خمس وعشرون مقدمة وهي:

- (١) أن وجود عظم ما، لا نهاية له محال.
- (٢) أن وجود أعظام لا نهاية لعددتها محال، وهو أن تكون موجودة معا.
- (٣) أن وجود علل ومعلولات لا نهاية لعددتها محال، ولو لم تكن ذوات عظيم .
- (٤) أن التغيير يوجد في أربع مقولات هي: -
 ا- في قولة الجوهر. الكون والفساد.
 ب - في مقولة الكم . النمو والاضمحال.
 ج - في مقولة الكيف الاستحالة.
 ء - في مقولة الاين للحركة النقلة.
- (٥) أن كل حركة تغير، وخروج من القوة إلى الفعل.
- (٦) أن الحركات منها بالذات، ومنها بالعرض، ومنها بالفسر، ومنها بالجزء ، وهونوع مما بالعرض.
- (٧) أن كل متغير منقسم، وكذلك كل متحرك منقسم، وهو جسم ضرورة، وكل ما لا ينقسم لا يتحرك ،ولذلك لا يكون جسما أصلا.

٨) أن كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة ، إذ ليس حركته بذاته، ولذلك لا يمكن أن يتحرك الحركة العرضية دائما.

٩) أن كل جسم يحرك جسما فإنما يحركه بأن يتحرك هو أيضا في حال تحريكه .

١٠) أن كل ما يقال إنه في جسم ينقسم إلى قسمين:

ا- إما أن يكون قوامه بالجسم، كالأعراض.

ب - أن يكون قوام الجسم به، كالصورة الطبيعية.

١١) أن بعض الأشياء التي قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم، فتكون منقسمة بالعرض كالألوان، وسائر القوى الشائعة في جميع الجسم، وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالنفس والعقل.

١٢) أن كل قوة توجد شائعة في جسم، فهي متناهية لكون ذلك الجسم متاهيا.

١٣) أنه لا يمكن أن يكون شيء من أنواع التغيير متصلا، إلا حركة النقلة فقط، والدورية منها.

١٤) أن حركة النقلة، أقدم الحركات وأولها بالطبع، لأن الكون والفساد تتقدمها استحالة، والاستحالة يتقدمها قرب المحيل من المستحيل، ولا نمو ولا نقص إلا ويتقدمه كون وفساد.

١٥) أن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها، ولا يوجد أحدهما دون الآخر، فلا توجد حركة إلا في زمان، ولا يعقل زمان إلا مع حركة، فكل ما لا توجد له حركة فليس هو واقعا تحت الزمان.

١٦) أن كل ما ليس بجسم فلا يعقل فيه تعدد إلا بأن يكون قوة في جسم فتتعدد أشخاص تلك القوى بتعدد موادها أو موضوعاتها، فلكذلك الأمور المفارقة التي ليست بجسم ، ولا قوة في جسم لا يعقل فيها تعدد أصلا، بأن تكون عللا ومعلولات.

١٧) أن كل متحرك فله محرك ضرورة، إما خارج عنه، أو يكون محركه فيه.

١٨) أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل؛ فمخرجه غيره، وهو خارج عنه ضرورة ، لأنه لو كان المخرج فيه ولم يكن ثم مانع ، لما وجد بالقوة وقتاما، بل كان يكون بالفعل

دائماً، فإن كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع، فلا شك أن مزيل المانع هو الذي أخرج تلك القوة إلى الفعل.

(١٩) أن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه إن حضرت أسبابه؛ وجد، وإن لم تحضر أو عدت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده؛ لم يوجد.

(٢٠) أن كل واجب الوجود باعتبار ذاته؛ فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال.

(٢١) أن كل مركب من معنيين، فإن ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة، فليس هو واجب الوجود بذاته، لأن وجوده بوجود جزئيه وبتركبيهما.

(٢٢) أن كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة وتلحقه أعراض ضرورة، أما المعنيان المقومان له فمادته وصورته، وأما الأعراض اللاحقة له فالكم والشكل والوضع.

(٢٣) أن كل ما هو بالقوة وله في ذاته إمكان ما، فقد يمكن في وقت ما، أن لا يوجد بالفعل.

(٢٤) أن كل ما هو بالقوة شيء ما، فهو ذو مادة ضرورة، لأن الإمكان هو في المادة أبداً.

(٢٥) أن مبادئ الجوهر المركب الشخصي؛ المادة والصورة، ولا بد من فاعل حرك الموضوع، حتى هياها لقبول الصورة وهو المحرك القريب المهئ لمادة شخص ما، فلزم من هذا النظر في الحركة والمحرك والمتحرك (١)

فالنتيجة التي يخرج بها ابن ميمون من هذه المقدمات، هي أنه لا يجوز على الله الحركة، لأنها لا تكون إلا للمركب وليس للبسيط، والله سبحانه بسيط، وكل مركب فهو جسم، والجسم يحتاج في تركيبه إلى مرجح قد ركب أجزاءه، وهذا يعني أن الله سبحانه لو كان جسماً لكان مركباً، وعليه فلا يكون واحداً، فلا تكون له الأحدية - كما يقول المتكلمون - ومن ثم لا يكون إلهاً، والمفترض أنه إله.

وهنا يكون حوارنا مع المتكلمين وابن ميمون، في الجسمية واثبات البسيط؛

(١) انظر: دلالة الحائرين، ٢٣٢-٢٦٧.

فقد التزموا بناء على هذه المقدمات، أن العالم مكون من أجزاء لا تنقسم حقيقة ولا وهما، والكلام حول اثباتهم الجوهر الفرد^(١) والرد عليه يخرجنا عن الموضوع، فنقتصر على القول بأنه ينبغي التفرقة هنا بين المعين الذي ينقسم بالفعل، والذي ينقسم بالقوة، فالأول إن قسمه فاعل مخلوق، فقسمته لا بد أن تقف لأن المقسم حياته محدودة فتنتهي حياته ولم تنته القسمة بعد، من حيث قبولها للقسمة، والثاني لا نهاية له في قسمته أبداً، فهو كالأعداد لا نهاية لها، وإنما المعدود والعداد لهما نهاية زمنية وكمية إن كانا مخلوقين، وأما الخالق الواجب الوجود فلو فرضنا أنه يقسم الشيء ويستمر على ذلك لما انتهى أيضاً إلى نهاية في القسمة وكذلك في الأعداد، ولا يقال هنا إنه يلزم من ذلك أنه لا يستطيع أن يخلق شيئاً لا ينقسم، لأننا نقول إن ذلك ليس من متعلقات القدرة، بل لو كان ذلك ممكناً لكان طعنا في العقل المحض، إذ كل شيء له نصف، وما لا نصف له فلا وجود له، فلو أنه وجدت وحدات لا تقبل القسمة على ما يقولون، فممكن محصورة في جسم معين بعدد معين هو عشرون وحدة، فلو قسمنا العشرين على اثنين لكان الناتج عشر وحدات، فلو قسمنا الوحدات العشر هذه على اثنين أيضاً لكان الناتج خمس وحدات، فلو قسمنا الوحدات الخمس هذه على اثنين كان الناتج اثنان ونصف من الوحدات، فقد انتصفت وحدة، والأصل أنها لا تنتصف على رأيهم، فظهر بذلك بطلان جزء لا يتجزأ، إلا أن يقال أنه لا نصف للخمسة فيكون هذا طعنا في البدهيات والضروريات وكفى به فساداً، ولهذا فليس من شرط الوحدة عدم الانقسام، بل إن الواحد يكون واحداً بصفاته وماهيته، ولذلك نجد القرآن الكريم يعتبر الواحد واحداً بصفاته وأجزائه، قال تعالى: ﴿وَرَبِّيَ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾^(٢) والمقصود بالوحيد هو الوليد بن المغيرة، وهو إنسان منقسم ذو

(١) انظر نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، ص ٥٠٥ فمابعد، تحقيق الفرد جيوم، والمطالب

العالية، للرازي، ٦/٢٩٦-١٦٦.

(٢) سورة المدثر، الآية: ١١.

أجزاء، وقال تعالى: ﴿فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك، وإن كانت واحدة فلها النصف﴾ (١) فسامها واحدة، وهي امرأة واحدة متصفة بالصفات، بل جسم حامل للأعراض، ولا فرق بين الواحد والأحد، إذ يقولون إن الأحد ما لا ينقسم بوجه، كما مر ذلك بنا عند الكلام على صفة الصمدية لله تعالى، قال تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ (٢) وقال تعالى: ﴿قالت إحداهما يا أبت استأجره﴾ (٣) وقال تعالى: ﴿قل إني لن يجيرني من الله أحد﴾ (٤) وقال تعالى: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ (٥).

يقول شيخ الإسلام ان تيمية: (فإن كان لفظ الأحد لا يقال على ما قامت به الصفات بل ولا على شئ من الأجسام التي تقوم بها الأعراض؛ لأنها منقسمة، لم يكن في الوجود غير الله، من الملائكة والانس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي أنه أحد، فإذا قيل: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ لم يكن هذا نفيًا لمكافأة الرب إلا عن لا وجود له، ولم يكن له في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفواً لله. (٦).

وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا أشرك بربي أحد﴾ (٧) فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما لا ينقسم،

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٦.

(٣) سورة القصص، الآية: ٢٦.

(٤) سورة الجن، الآية: ٢٢.

(٥) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٦) درء التعارض ١/١٢١٤، تحقيق، د/ محمد رشاد سالم، ط ١، ١٩٧٩م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٧) سورة الكهف، الآية: ٣٨.

وكل مخلوق وجسم منقسم ، لم يكن في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد، فيكون التقدير، ولا أشرك به ما لم يوجد، ولا يشرك بربه ما لا يوجد. (١)

فإذا قولهم الجسم هو كل مركب من أجزاء غير منقسمة، غير مسلم، إذ لا يوجد موجود لا ينقسم عقلا، وإن وجد ما لا ينقسم فعلا.

وأما الإستدلال على الجسمية بالحركة، إذ كل متحرك عندهم جسما، فلا يجدى أيضا إذ أننا نقول إن الجسمية إن دلت على الحدوث بعد أن لم تكن، فهذه مردودة في جانب الله تعالى، وإن أريد بها؛ الموجود المتحقق في الخارج فلا شك بوجوده سبحانه، وعلى فرض كونه سبحانه جسما فإنه يلزم أيضا عدم حدوثه قطعا للتسلسل، فلا بد أن يكون هناك جسم غير حادث هو العلة الأولى للأجسام، لما علم من بطلان التسلسل، فالتسلسل أنواع ثلاثة وهي:

(١) تسلسل ممتنع: وهو التسلسل في العلل والمؤثرين، فيكون كل مؤثر قد استفاد تأثيره مما قبله، لا إلى نهاية. وهذا باطل باتفاق الجميع. (٢)

(٢) تسلسل واجب: مثل دوام أفعال الرب تعالى في الأبد، وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم؛ أحدث لهم نعيما آخر لانفاد له.

(٣) تسلسل ممكن: وهو مفعولاته تعالى، فإنه إذا لم يزل جيا، قادرا، مريدا، متكلمًا، وذلك من لوازم ذاته، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنه سبحانه متقدم على كل فرد من مخلوقاته تقديما لا أول له ، فلكل مخلوق أول، والخالق سبحانه لا أول له. (٣)

وكذلك قولهم، قيام الحوادث بالشئ يجعله حادثا، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، فهذا أيضا مردود، لأنه إن أريد به كل ما كان مع الحوادث المعينة أو بعدها

(١) درء التعارض، لابن تيمية، ١١٤/١.

(٢) انظر: المطالب العالمة، للرازي، ١٤١/١-١٤٤.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، ص ١٣٥، وانظر الصفدية، للإمام ابن تيمية، ٥٢/١-٥٣، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، ط ٢، مكتبة وهبة - مصر.

فهذا تصريح بأنه حادث ، وإن أريد به؛ ما كان يعتريه الحدوث، إذ تصدر منه حوادث، فهذا باطل، قطعاً للتسلسل أولاً، وأنه لا يدخل فيما لا يسبق الحوادث ثانياً.

وبيانه أن الله سبحانه هو قبل كل حادث معين، وإن كانت الحوادث المعينة لا أول لها، لأن في أوليتها إبطال للعقل، إذ يترتب عليه أنه سبحانه كان قبل أول حادث معطلاً عن الفعل إلى ما لا نهاية له ، ثم أحدث ذلك ، فيكون الممتنع قد صار ممكناً وهذا باطل، وأيضاً فإنه لو كان هناك مخلوق أول، وكان الله قبله ولا فعل، ثم أحدث ذلك، كان الله محدوداً في بقائه وحادثاً إذ أن اللامحدود اللانهائي لا يتصور أن يكون له مخلوقاً أول ، فإن كل ماله أول يتصور منه أن له مخلوقاً أول وفعل الأول.

فثبت بهذا أن الحركة والحدوث القائمة في المبدأ الأول، لا تدل على حدوثه، وإذا ثبت هذا علمنا أنه يتكلم متى شاء ويفعل ما شاء، وله الصفات الذاتية والفعلية دون أن يكون ذلك موجبا لحدوثه سبحانه، بل إنه دليل على أنه سبحانه له الكمال المطلق.

وبهذا تكون تلك الدلائل التي أوردها الفيلسوف ابن ميمون على أنها للمتكلمين ووافقهم في أصلها، أن الحركة تدل على الجسمية والجسمية تدل على الحدوث، وإنما صح في الأجسام المخلوقة ، ولكن بإبطال التسلسل ينبغي القول بأنه هناك ثمة جسم ذو حركة ليس بمخلوق حادث.

وأما تحديد ذلك الجسم فيكون باثبات النبوة، فبالنبوة أثبت أصحاب الملل الشرائع والمعتقدات، فهي كافية لتحديد الإله الذي وقف التسلسل عنده، فإن قال قائل: إنه لا يمكن اثبات عدم ألوهية الشمس مثلاً، حيث يمكن أن يقال أن التسلسل ينقطع عندها، قلنا لا بأس بهذا ، إنما نعلم عدم ألوهيتها بالنبوة على أقل تقدير، فالنبوة هي الفيصل في تعيين الإله وصفاته.

فأهل الأديان بأي طريق صحت عندهم النبوة، فقد عرفوا الله من خلالها، وأهل الإلحاد يثبت لهم النبوة في التعيين ، فإن وصلنا بهم بطريق منع التسلسل إلى موجود يعتريه الحركة وليس بحادث، ووقف عند الشمس أو غيرها، فهنا نثبت له الإله المعين أو

نفي ألوهية الشمس بالنبوة، فإن لم يقرّ بها كان موقفنا منه موقف الذي يعترف بالإله الحق
وينفي إرسال النبي للبشر، فجواب هذا هو جوابنا لذلك.

المبحث الثاني

موقف ابن ميمون من الصفات الذاتية والفعلية لله تعالى:

تمهيد: لقد درج ابن ميمون على تأويل كل الكمالات التي يظن أنها صفات لله تعالى كما جاءت في العهد القديم والتوراة، لدى اليهود من مثل الوجه والظهر والرجل والجناح والكلام والسمع والمجىء وغيرها وقد بذل جهدا جبارا في كتابه دلالة الحائرين في فلسفة نظرياته التأويلية بحيث توافق الفلسفة الأرسطية ومع ذلك تبقى من النصوص الدينية فيكون بذلك قد وفق بين الدين والفلسفة أو العقل والنقل، ويعتبر على أساس مراعاة تلك الفلسفة التي تقول بأن الإله مستحيل عليه أن يكون جسما أو ما يلزم الجسمية، أن الصفات ما هي إلا ذاته سبحانه، أو بمعنى أنه ليست هناك صفات حقيقية له سبحانه أبدا لأن في ذلك تعدد للقدمات وتكثر والله بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة وبالتالي لا صفات له، ومن هنا ذهب إلى أن وصف الله تعالى بالسوالب هو الأليق به سبحانه، وأما ورود الصفات الثبوتية له في التوراة فما هي إلا صفات فعلية، بمعنى أنها مرتبطة بالإضافة إلى المخلوق دون أن يكون الله تعالى متصفا بشيء منها على وجه الإيجاب، ولذلك فإنه أفاض الحديث وأطال جدا في ترسيخ عقيدة التنزيه بمعنى التعطيل في أذهان الناس واعتبر مثبت الصفات أشد من عابد الوثن، ويقول: أما صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل لارشاد الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه تعالى، لأنها لا يلحق من جهتها تكثير بوجه، وهي ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى" (١).

ولذلك فإن الفرق بين صفات الإيجاب عنده، أن صفات الإيجاب تدل على جزء من جملة الشيء المطلوب معرفته، إما جزء جوهره أو عرض من أعراضه، وصفات السلب لا تعرفنا شيئا بوجه من الذات المطلوب علمها ما هي (٢).

(١) دلالة الحائرين ، ص ١٣٨.

(٢) انظر المصدر السابق، ١٣٧.

النقطة الأولى: الصفات الذاتية:

١- صفة الرؤية والنظر الحزى:

ذكر ابن ميمون أنها تقع على معنيين هما:

- (١) رؤية العين، المعهودة، والدليل من التوراة: "ونظر فإذا بئر في الصحراء" (١).
- (٢) الإدراك العقلي، والدليل: "وقلبي رأى كثيرا من الحكمة والعلم" (٢) ثم حمل ابن ميمون جميع النصوص الواردة في حق الله أنه رأى، أو في حق موسى أنه رأى الرب، على هذا المعنى، وذلك لأن الأعين لا تدرك إلا جسما، والله منزّه عن الجسمية. فقول التوراة: "رأيت الرب" (٣) "ورأى الله ذلك حسن" (٤) معناه الإدراك العقلي لا غير.

ومثل الرؤية النظر، إذ الأصل الالتفات بالعين، ثم استعير إلى الالتفات الذهني وأقبله على تأمل الشيء حتى يدرك، فكل لفظه نظر جاءت في الله؛ فإنها تحمل عند ابن ميمون على الإدراك، مثل قوله: "أن ينظر إلى الله" و "صورة الرب يعاين" (٦) وكذلك الحزى يقع على رؤية العين، ثم استعير إلى إدراك القلب، فكذلك قول التوراة: "فرأوا الله" (٧) معناه: أدركوه بقلوبهم (٨).

(١) سفر التكوين ٢/٢٩ ونصه: "ونظر فإذا بئر في الحقل".

(٢) سفر الجامعة ١/١٦. نصه: "وأكثر قلبي من تذوق الحكمة والمعرفة".

(٣) سفر الملوك الأول ١٩/٢٢.

(٤) سفر الخروج ٦/٢.

(٥) سفر العدد ٨/١٢.

(٦) سفر الخروج ١١/٢٤.

(٧) سفر الخروج ١١/٢٤.

(٨) انظر دلالة الحائرين ص ٢٨ - ٣٠.

التعقيب على صفة الرؤية:-

الرؤية والنظر والخزى كلها أسماء لمعنى واحد وهو ادراك الشيء بالعين، عند ابن ميمون كما مر بنا هناك أن الرب لا يرى ولا يرى وإنما المقصود الادراك العقلي ليس إلا، ودليله على ذلك أن الرأى والمرئى يكونان من الأجسام فالله لا رأى على الحقيقة ولا مرئى، بهذا الاعتبار، وهذا دليل بينا فساده فى موضعه، فإذن لم يبق إلا أن يمنع النص من ذلك، وإذ لا منع فلا يجوز نفى الرؤية كيف والأدلة متضافرة على إثباتها، مثل قول التوراة: "يا رب افتح عينيك وانظر" (١) ومثل: " فقال ميخا: اسمع كلام الرب، رأيت الرب جالسا على العرش" (٢).

ومثل: " رأيت السيد جالسا على عرش عال رفيع وأذيا له تملأ الهيكل وفوقه سرافون قائمون" (٣).

وكذلك عند ما سأل موسى أن يراه سبحانه - كما تزعم التوراة، - فمر أمامه فغطاه بيده حتى لا يرى وجهه لئلا يموت، فرأى موسى ظهره، قالت التوراة: " قال موسى: " أرنى مجدك" قال أمر بكل حسنى أمامك، وأنادى باسم الرب قدامك، واصفح عمن أصفح وأرحم من أرحم، وقال أما وجهى فلا تستطيع أن تراه لأنه لا يرانى الإنسان ويحى، وقال الرب هو ذا مكانى، بجانبى قف على الصخرة، فيكون إذا مر مجدى أنى أجعلك فى حفرة الصخرة وأظلك بيدي حتى أمر، ثم أرفع يدي فترى ظهري، وأما وجهى فلا يرى" (٤).

فهذا نص ليس هناك أصرح منه فى التصريح بالرؤية.

(١) سفر الملوك الثانى ١٩/١٦.

(٢) سفر الملوك الأول ٢٢/١٩.

(٣) سفر أشعياء ٦/٢.

(٤) سفر الخروج ٣٣/١٨ - ٢٣.

٢- صفة الصورة والمثال:

إذا كانت هذه الصفة أو هذا الوصف قد ورد في التوراة مضافا إلى الله تعالى، مثل: "لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا" (١) و"على صورة الله خلقه" (٢)، فقد حمل ابن ميمون الصورة على أنها الصورة النوعية، التي هي الإدراك العقلي، لا الشكل والتخطيط، فإن الشكل والتخطيط هو المعنى الحقيقي الخارجى المتعارف عليه بين الناس، وهو غير مراد، حتى لا يلزم التشبيه للخالق بالمخلوقين، وقد بين أن الصورة فى اللسان العبرى اسمها الخصيصى بها صفة وهى محل الوصف قال: "حسن الهيئة، جميل المنظر" (٣) و"ما هى هيئته" (٤) "وهيئة أبناء الملوك" (٥).

والصورة الصناعية، كما جاء فى التوراة: "ويسويه بالمنحت، ويرسمه بالبركار" (٦) فهذه اسمية لم توقع على الإله تعالى قط.

والصورة تقع أيضا على الصورة الطبيعية، أى المعنى الذى به تجوهر الشئ وصار ما هو، وهو حقيقة من حيث هو ذلك الموجود الذى ذلك المعنى فى الإنسان هو الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى، ومن أجل هذا الإدراك العقلى قيل فيه، على صورة الله خلقه (٧).

(١) سفر التكوين ١/٢٦.

(٢) سفر التكوين ١/٢٧.

(٣) سفر التكوين ٦/٣٩ ونصه: "وكان يوسف حسن الهيئة وجميل المنظر".

(٤) سفر صموئيل الأول ١٤/٢٨.

(٥) سفر القضاة ١٨/٨ ونصه: "وهيئة كل واحد منهم هيئة ابن مالك".

(٦) سفر اشعيا ١٣/٤٤ ونصه: "ويسويه المخت ويرسمها بالبركار".

(٧) انظر دلالة الحائرين ص ٢٢-٢٣.

التعقيب على صفة الصورة:

ينكر ابن ميمون أن تكون لله تعالى صورة معينة، مع أن التوراة قدورد بها نص صريح، كقولها: "نخلق آدم على صورتنا" (١) و" على صورة الله خلقه" (٢)، مع أنه لو لم يرد نص بهذا لكان لزاما إثبات الصورة لله تعالى، وإن كان هناك مانع فهو عدم تصريح الشرع بها، ولكن هذا لا يرتقى إلى درجة نفيها أساسا، فإنه عندما ثبت أنه سبحانه يرى، كما قد بان مرارا في موضعه عند الرؤية والنزول، فإنه من المتقرر في العقل أنه لا رؤية إلا لذي صورة، فمصحح الرؤية هو الصورة ولو لاها لا رؤية، ولا يفوت هذا الفيلسوف ابن ميمون، ولكنه التقليد في موضوع الجسمية، هو الذى أداه إلى الوقوع في هذه السفول، من إنكار الحس والعقل المحض، ولذلك جاء في التوراة نص ينفي كون اليهود رأوا صورة الله سبحانه، ولو لا أنه سبحانه له صورة لم يرها اليهود ما نفى رؤيتهم لها، إذ لا ينفي شيء عن البعض فقط، إلا إذا كان غير منفي عن البعض الآخر، وإلا كان كلاما ونفيا لا معنى له، قالت التوراة: " فكلّمكم الرب من وسط النار فكنتم تسمعون صوت الكلام ولم تروا صورة، بل كان هناك صوت فقط" وذلك لأنهم لم يصعدوا الجبل ليروه، فالذى رآه هو موسى الذى صعد وخاطبه هناك، وكون موسى لم ير وجهه سبحانه، ليس معناه أنه لم ير صورته إذ الصورة تشمل تخطيط الذات أيضا.

وقد جاء في التوراة أن داود عليه السلام - قال موجهها كلامه للرب سبحانه: " أما أنا فبالبر اشاهد وجهك، وعند اليقظة أشبع من صورتك" (٣).

يعنى اشبع من رؤية صورتك، فعلى هذا كون المولى سبحانه له صورة، فغير مستنكر لما أنه يرى والرؤية لا تكون إلا للصورة .

(١) سفر التكوين ١/٢٦.

(٢) سفر التكوين ١/٢٧.

(٣) سفر المزامير ١٧/١٥.

ثم لا يمنع هذا أيضا أن يقال أن الله خلق بنى آدم على صورته بمعنى أنه مؤهل بالإدراكات العقلية مما يجعله يتعرف على خالقه، ولكن بشرط عدم نكران الصورة بمعناها الأصلية وهو الشكل.

٣. صفة السماع:

ذكر ابن ميمون للسماع عدة معان تمهيدا لصرفها عن ظاهرها حين ورود نسبتها لله تعالى فقال:..

(١) يراد منها السمع، أى المعروف عند الناس، ودليله من التوراة: "ولا يسمع من فيك" (١).

(٢) القبول: والدليل قول التوراة: "فلم يسمعوا لموسى" (٢) وفيها أيضا: "فإن سمعوا وأطاعوا" (٣)

(٣) العلم والمعرفة، الدليل: "فسمع الرب" (٤)، و "سمع تدمركم" (٥).

ثم أول ابن ميمون النصوص الواردة فى السمع إلى القبول أو المعرفة والعلم على حسب القرينة الدالة، وعنده أن كل لفظة سمع جاءت فى حق الله تعالى إن كان ظاهر النص أنها من المعنى الأول أى السمع المعهود لدى الناس؛ فهى عبارة عن الإدراك، كالمعنى الثالث.

وإن كان ظاهر النص يدل على أنها من المعنى الثانى فهى عبارة عن كونه تعالى قد أجاب دعاء الداعى، أو لم يجب دعاءه على حسب السياق، مثل قول التوراة: "فإنى أسمع

(١) سفر الخروج ١٣/٢٣ ونصفه: "ولا يسمع من فمك".

(٢) سفر الخروج ٩/٦.

(٣) سفر أيوب ١١/٣٦.

(٤) سفر العدد، ١٢/١١.

(٥) سفر الخروج ٧/١٦ ونصه: "لأنه سمع تدمركم عليه".

صراخهما" (١) ومثل: "أمل أذنيك يا رب واستمع" (٢) ومثل: "فلم يسمع الرب لصوتكم ولا اصغى إليكم" (٣) (٤).

التعقيب على صفة السماع:

نفي ابن ميمون كون الله سميعاً، وحمل النصوص الواردة في سمعه على قبول الدعاء أو الإدراك والمعرفة، يناقض روح النصوص العامة التي تسرى في التوراة وأن المراد السمع الحقيقي، فقوله: "أمل أذنيك يا رب واستمع" (٥) وقوله: "فلم يسمع الرب لصوتكم ولا أصغى إليكم" (٦) وقوله فسمع الرب" (٧) كل هذه النصوص تثبت صفة السمع له سبحانه، ولا مانع عقلي ولا شرعي من إثبات صفة السمع، إلا قوله فلم يسمع الرب لصوتكم، فإنه لما كان عدم السماع الحقيقي نقصاً وهو لا يجوز على الله تعالى، ودلت هذه القرينة أن المراد هو عدم إجابة الداعي وقبول دعوته، وأما بقية النصوص فالسمع فيها على بابة الحقيقي خصوصاً أنه قد اسند إلى الأذن، الذي هو آلة السماع عند البشر، فإذا ما أثبت نص ما الأذن لله سبحانه فلا مانع من ذلك فيكون مثل اليد والوجه والقدم وسائر الصفات الذاتية، قالت التوراة على لسان أحد الرسل: "أمل أذنيك يا رب وأصغ" (٨)، فلو صح هذا النص سنداً، فلا مانع عقلاً إثبات هذه الصفة على وجه تليق

(١) سفر الخروج ٢٢/٢٣.

(٢) سفر الملوك الثاني ١٦/١٩.

(٣) سفر التثنية ٤٥/١٠.

(٤) انظر دلالة الحائرين ص ٩٨ - ٩٩.

(٥) سفر الملوك الثاني ١٦/١٩.

(٦) سفر التثنية ٤٥/١.

(٧) سفر العدد ١/١١.

(٨) سفر الملوك الثاني ١٦/١٩.

بذاته المقدسة، وقالت التوراة: "فكلم الرب موسى قائلاً" "إني قد سمعت تذر بنى إسرائيل" (١) وجاء أيضا: "وكان الشعب كالمتذمرين بخبث على مسامع الرب، فسمع الرب وغضب، فاشتعلت فيهم نار الرب" (٢).

وكذلك ما نسب في التوراة إلى داود عليه السلام - أنه قال: "إليكم عنى يا جميع فعلة الآثام ، فإن الرب سمع صوت بكائي، سمع الرب تضرعى ، الرب يتقبل صلاتى" (٣). وقوله: "الرب يسمع حين أدعوه" (٤).

وكذلك قوله الصريح: "أجبت الرب لأنه يسمع صوت تضرعى، قد أمال أذنه إلى يوم دعوته" (٥) فلولا أنه يسمع لما ذكر الأذن، ودعوى الإدراك والمعرفة بدون سماع، باطلة، لأن الإدراك يكون بالسمع والبصر والشم واللمس، فكون كل واحد من هذه الأشياء يسمى إدراكا، يلغى تغايرها عن بعضها وهوباطل، فوجب كون السمع غير البصر والبصر غير الشم وهكذا.

٤ - صفة العين:

جاءت العين كصفة منسوبة لله تعالى، فلم يرتض ابن ميمون أيضا إثباتها له سبحانه، بل حملها على معانيها المجازية على حسب السياق الذى يساعد على ذلك، فقد ذكر أن للعين معان وهى:-

(١) سفر الخروج ١٦/١١.

(٢) سفر العدد ١/١١.

(٣) سفر المزمير ٦/٩-١٠.

(٤) سفر المزمير ٤/٤.

(٥) سفر المزمير ١١٦/١-٢.

(١) عين الماء، قالت التوراة: " على عين ماء فى البرية" (١).

(٢) العين الباصرة، قالت التوراة: " وعينا بعين" (٢).

(٣) العناية، والدليل من التوراة، " خذ، واجعل عينيك عليه" (٣) والمعنى أجعل عنايتك به، فقد حمل ابن ميمون كل لفظة عين غير مقترنة بالرؤية والحزية، على معنى العناية فى حق الله تعالى، مثل: " ستكون عيناى وقلبى هناك كل الأيام" (٤).

العناية

يعنى عنايتى وغرضى.

ومن هذا القبيل قول التوراة: " وعينا الرب الهك عليها دائما" (٥)، يعنى عنايته بها .

وأما إذا اقترنت العين بالرؤية أو الحزية، فتحمل على الإدراك العقلى لا الإدراك

الحسى، إذ كل إحساس عند ابن ميمون ، انفعال وتأثير، والله فاعل ، لا منفعل.

فمثال المقترنة بالرؤية قول التوراة: " افتح عينيك وانظر" (٦)، وقولها أيضا: " عيناى

تبصران" (٧)، فمعنى ذلك كله الإدراك العقلى.

فابن ميمون إذن ينفى حقيقة العين لله سبحانه، ويحملها فى حقه على العناية أو الإدراك

بحسب القرينة التى تحدد ذلك (٨).

(١) سفر التكوين ٧/١٦.

(٢) سفر الخروج ٢٤/٢١.

(٣) سفر أرميا ١٢/٣٩.

(٤) سفر الملوك الأول ٣/٩.

(٥) سفر التثنية ١٢/١١.

(٦) سفر الملوك الثانى ١٦/١٩ ونصه: " افتح يا رب عينيك وانظر".

(٧) سفر المزمير ٤/١٠.

(٨) انظر دلالة الحائرين ص ٩٨.

التعقيب ^{١٦٤}صفة العين:

ومع ورود النصوص الكثيرة التي تثبت لله صفة العين ، الا أن ابن ميمون مراعاة لدليل الحدوث والجسمية، ينفي الصفة كما رأينا ،والحق أن هذا التصرف محاولة لتخطئة البديهيات العقلية والطعن في المعقول والمحسوس،فقول التوراة مثلا: " افتح يا رب عينيك وانظر" (١) لا يمكن حمله على الإدراك العقلي، لأن هذا النص وقع بين نصين آخرين هما " أمل أذنيك واصغ" (٢) و" استمع قول سنحاريب" (٣) فإذا كان المراد من " افتح عينيك وانظر" ؛ الإدراك العقلي، والمراد من " أمل أذنيك واصغ" الإدراك العقلي، فلم التنوع في الأشياء المعروف التميز بينها أفلم يخشوا على الجمهور من التشبيه؛ فلما كان مرادهم حقيقة ما يقولون أطلقوا القول في ذلك، بدون محذور، ثم إن المراد لو كان الإدراك العقلي فلم تثنى العين، كما قال في موضع آخر: " وستكون عيناى وقلبي هناك" (٤) فالتثنية تنفي الإدراك وتثبت حقيقة العينين، إذ يلزم من إرادة الإدراك أن تكون هناك إدراكا ولا قائل بذلك من العلماء ، ومنهم المعتزلة أساتذة ابن ميمون ،على أن النص لو كان واردا في العناية كما في هذا الأخير، إلا أنه يدل أيضا بوجود هذه الصفة له سبحانه، ولو لا وجود حقيقتها، لما استعملها في العناية، فاستعملها في العناية فرع من وجود حقيقتها، ومن هذا القبيل قوله: " وقال موسى للرب، انظر قد قلت لى أصعد هذا الشعب، ولم تعرفنى من ترسل معى، وأنت قد قلت : إنى عرفتك، باسمك ونلت حظوة فى عينيك، فالآن إن كنت قد نلت حظوة فى عينيك فعرفنى طريقك لكى أعرفك ، فأنال حظوة فى عينيك ، إن هذه الأمة هى شعبك ، فقال الرب: وجهى يسير أمامك وأريحك، قال: إن لم يسر وجهك فلا تصعدنا من ههنا فإنه بما ذا يعرف أنى نلت حظوة فى عينيك أنا وشعبك؟

(١) سفر الملوك الثانى ١٦/١٩.

(٢) نفس المصدر ١٦/١٩.

(٣) نفس المصدر ١٦/١٩.

(٤) سفر الملوك الأول ٣/٩.

أليس بسيرنا معك، فتختار أنا وشعبك عن كل شعب على وجه الأرض، فقال الرب لموسى: حتى هذا الذى قلته أفعله لأنك قد نلت حظوة فى عينى، وعرفتك باسمي" (١) وهكذا فالتوراة مصرحة بأن الله يتراءى هكذا وبكثرة للأنبياء، فما المانع من كونه له عينان؟!.

٥- صفة الجناح:

قال ابن ميمون الجناح اسم مشترك لعدة معان وهى:

(١) جناح الحيوان، وهو وضعه الأول، والدليل عليه هو ما ورد فى التوراة " كل طائر ذى جناح مما يطير فى السماء" (٢).

(٢) أطراف الثياب وزواياها، والدليل عليه قوله فى التوراة: " فى أربعة أطراف ردائك" (٣) فلما كان الجناح كائنا فى طرف الحيوان، فيصح القول إن طرف الحيوان هو جناحه، كان طرف الثياب وجناح الثياب بمعنى واحد عند ابن ميمون ، فيكون الجناح قد استعمل للثياب بهذا النص الذى ذكره.

(٣) أقاسى المعمورة من الأرض وأطرافها البعيدة، والدليل عليه من التوراة: "ل يأخذ بأطراف الأرض" (٤) و"من أطراف الأرض سمعنا" (٥).

(٤) السترة. إذ نسبه إلى عالم يهودى هو ابن جناح.

وقد استحسن ابن ميمون هذا المعنى الأخير، وجعله المراد إذا أضيف الجناح لله تبارك وتعالى، كقول التوراة: " الذى جئت لتحتمى تحت جناحيه" (٦) أى الذى جئت

(١) سفر الخروج ١٢/٣٣-١٧.

(٢) سفر التثنية ١٧/٤ ونصه: " أو شكل طائر ذى جناح مما يطير فى السماء".

(٣) سفر التثنية ١٢/٢٢ ونصه: "فى أربعة أطراف الرداء الذى ترتدى به".

(٤) سفر اشعيا ١٦/٢٤ وتكلمته: "تسابيح الفخر للبار".

(٥) سفر أيوب ١٣/٣٨.

(٦) سفر راعوت ١٢/٢.

لتستكنى تحت ستره" (١).

فإذن معنى جناح الله عند ابن ميمون، هو ستره، وليس هناك حقيقة الجناح المعروفة.

التعقيب على صفة الجناح:

رأينا هناك في موضعه أن ابن ميمون يعتبر المعنى من الجناح الستر إذا أضيف لله تعالى، وليس المراد أن هناك ثمة جناح له سبحانه، والحق الذى نراه هو أنه مادام قد صح أن لله جناحا - على حسب التوراة - فحمل الجناح على الستر يحتاج فيه إلى قرينة، إما منع العقل، أو إيراد نص بذلك، أما وقد انتفتت القرائن فالواجب إثباته لله تعالى، وإن كان سياق بعض النصوص لا يدل على أنه أراد الجناح الحقيقى ولكنه يستفاد منه ثبوت الجناح، فاستعمال الجناح للستر فرع عن ثبوته فى نفسه أولا، ومنكر هذا يلزمه الدليل فقوله مثلا: "جازاك الرب على صنعك، وليكن أجرك كاملا من لدن الرب، إله إسرائيل الذى جئت لتحتمى تحت جناحيه" (٢) وإن لم يرد منه حقيقة الاحتماء تحت جناحيه، إلا أنه يثبت أن له جناحان، فمفهوم السياق شىء، ودلالة اللفظ على معناه وثبوته شىء آخر، ولا يكون نفى الاحتماء تحت جناحيه حقيقة وامتناعه، دليلا على عدم ثبوت الجناحين له سبحانه، ثم إن وجود الجناحين يدل على الكمال إذ ماله جناحان أكمل ممن ليس له لعجزه عن فعل ماله جناحان.

وإن كان الله غنيا عن الجناحين، فهو كذلك غنى عن اليدين والقدمين، والسمع والبصر والعلم كصفات زائدة على ذاته، ولكن كونه سبحانه غنيا عن شىء لا يستلزم نفيه عنها إن هو أثبت لنفسه ذلك، فلذلك تثبت له الجناحان كما هو ظاهر النصوص، فى مثل قوله:

(١) انظر دلالة الحائرين ص ٩٦-٩٧.

(٢) سفر ١٢/٢ ص ٥١٤.

أحفظنى حفظ الحديقة، إنسان العين، وبطل جناحيك استرنى" (١) وأما نفي ابن ميمون فهو قائم على أساس دليل الحدوث ، فلا اعتبار له.

٦- صفة النفس:

هذه الكلمة أيضا وردت منسوبة كصفة لله تعالى في العهد القديم، وكالعادة جرى ابن ميمون في تأويلها بما يصرفها عن ظاهرها إذ ذكر أنها اسم مشترك لخمس معان وهي:

- (١) اسم النفس الحيوانية العامة لكل حساس ، مثل قوله: "مما فيه نفس حية" (٢).
- (٢) اسم الدم ، مثل قوله: "فلا تأكل النفس مع اللحم" (٣).
- (٣) النفس الناطقة، بمعنى صورة الإنسان، مثل قوله: "حي الرب الذى صنع لنا هذه النفس" (٤).
- (٤) الشئ الباقى من الإنسان بعد الموت، وعلى هذا تكون بمعنى الروح فى إحدى معانيها، وذلك مثل قوله: "نفس سيدى محزومة فى حزمة الأحياء" (٥).
- (٥) الإرادة، إذ تأتى النفس بمعنى الإرادة كما فى قوله: "إن طابت نفوسكم أن أدفن ميتى" (٦) . يعنى إن كان هذا من غرضكم وبارادتكُم.
- ومثل قوله: "لو أن موسى وصموئيل وقفا أمامى لمانتوجهت نفسى إلى هذا الشعب" (٧)

(١) سفر مزامير ٤/١٧.

(٢) سفر التكوين ٣٠/١.

(٣) سفر التثنية ٢٣/١٢.

(٤) سفر أرميا ١٦/٣٨ ونصه: "حي الرب الذى وهب لنا هذه الحياة".

(٥) سفر صموئيل الأول ٢٩/٢٥ ونصه: "كانت نفس سيدى محزومة فى حزمة الحياة".

(٦) سفر التكوين ٨/٢٣ ونصه: "إن طابت نفوسكم بأن أدفن ميتى من أمام وجهى".

(٧) سفر أرميا ١٥/١ ونصه: "وقال لى الرب: "لو أن موسى وصموئيل وقفا أمامى، لما رجعت نفسى إلى هذا الشعب".

ومعناه : لا إرادة لى فيهم، أى لا أريد بقاءهم.
 فيقول ابن ميمون: وكل ذكر للنفس جاء منسوباً إليه تعالى، هو بمعنى الإرادة مثل: " فرق
 قلبه لمشقة إسرائيل" (١)(٢).

التعقيب على صفة النفس:

فراراً من التشبيه الذى يعتقده ابن ميمون فى إثبات صفة النفس، فقد حملها على
 الإرادة، والأصل أنها جاءت مطلقة، فالواجب حملها على النفس، تقول التوراة عن الرب
 قوله: " لو أن موسى وصموئيل وقفا أمامى لما توجهت نفسى إلى هذا الشعب" (٣).
 وكذلك ورد فى عناء بنى إسرائيل، مما لا قوه من أعدائهم من شدة بسبب مخالفتهم
 أوامر الرب وعبادتهم آلهة أخرى غيره فتوجهوا إلى الرب داعين إليه بأن يعفو عنهم
 وينصرهم فقالت التوراة: " فضاقت نفسه أمام عناء إسرائيل" (٤) أى ضاقت نفس الرب
 على أن بعد ثبوت النفس له سبحانه، يمكن استعمالها بمعنى آخر حسب السياق، كمثل
 قوله: " فأظهر الرب نفسه، وأصدر القضاء" (٥) فهنا القرينة دالة على أن المراد من النفس
 وظهورها، ظهور الذات، وإن حملها ابن ميمون على معنى الإرادة فله وجه.

٧ - صفة الروح:

جاءت هذه الصفة أيضاً فى مواطن من العهد القديم منسوبة لله كصفة له وابن ميمون
 لا يعتبرها صفة على وجه الحقيقة بل يحملها على معانٍ آخر تحدد على حسب السياق

(١) سفر القضاة ١٦/١٠ ونصه: " ضاقت نفسه أمام عناء إسرائيل".

(٢) انظر دلالة الحائرين ص ٩٣ - ٩٥.

(٣) سفر أرميا ١/١٥٢.

(٤) سفر القضاة ١٦/١٠.

(٥) سفر المزامير ٩/١٧.

والقريظة، فقد بين أنه اسم مشترك لعدة أشياء وهي:-

- (١) الهواء، ومثاله فى التوراة، " وروح الله يرف" (١).
 - (٢) الريح الهابة، ومثاله: "حملت الروح الشرقية الجراد" (٢).
 - (٣) الروح الحيوانى، روح تذهب ولا تعود، مثل قوله: " فيه روح حياة" (٣).
 - (٤) اسم الشىء الذى يبقى من الإنسان بعد الموت الذى لا يلحقه الفساد، وذلك مثل ما ورد: " ويعود الروح إلى الله الذى وهبه" (٤).
 - (٥) اسم الفيض العقلى الإلهى الذى يفيض على النبيين فيتنبئون به، ومثاله من التوراة: " وأخذ من الروح الذى عليك وأحله عليهم" (٥).
 - (٦) اسم الغرض والإرادة، ومثاله من العهد القديم أيضا: " من أرشد روح الرب أو كان له مشيرا وعلمه" (٦) بمعنى من هو الذى يعلم انتظام إرادته أو يدرك تدبيره للوجود (٧).
- فعند ابن ميمون ان كل روح منسوبة لله فهى بحسب الفيض الذى يفيض على النبيين فيتنبأون به.

التعقيب على صفة الروح:

أورد ابن ميمون الروح فى الصفات لينفيها، فإن من يتوهم أنه كما أن للإنسان الحي روحا، فله روح كذلك بهذا المعنى، والمتتبع لكلمة الروح فى التوراة يقف على أنها

-
- (١) سفر التكوين ٢/١ ونصه: " وروح الله يرف على وجه المياه".
 - (٢) سفر الخروج ١٣/١٠:
 - (٣) سفر التكوين ١٥/٧.
 - (٤) سفر الجامعة ٧/١٢ ونصه: " ويعود النفس إلى الله الذى وهبه".
 - (٥) سفر العدد ١٧/١١.
 - (٦) سفر اشعيا ١٣/٤٠ ونصه: " من الذى أرشد روح الرب أو كان له مشيرا فعلمه".
 - (٧) دلالة الحائرين ص ٩٢-٩٣.

مخلوقة، فالروح مخلوق من مخلوقاته، له صلاحية التأثير فى الإنسان وغيره، تقول التوراة عن النبي صدقيا: "فتقدم صدقيا بن كنعنة، ولطم ميخا على خده وقال: "من أين عبر روح الرب فى ليكلمك" (١) فيفهم من هذا أن الروح يدخل بدن الإنسان ويسيطر عليه فيجعله يتكلم كما يريد الروح، قالت التوراة: عن ولادة القاضى شمشون: "ولدت المرأة ابنا سمته شمشون، وكبر الصبى وباركه الرب، وبدأ روح الرب يحركه فى معسكردان" (٢). وقوله: "وانقضى على شمشون روح الرب، فنزل إلى أشقلون وقتل منهم ثلاثين رجلا" فالروح إذن كما قلت مخلوق من مخلوقات الله كما تصوره التوراة، يدخل فى بدن بعض الأصفياء لتؤثر فيهم تأثيرا ما، من قوة بدنية، وتشحذهم، فهذا شمشون يدخل فيه الروح، فيتقوى، ثم لا يمنع هذا أن يكون شعره هو سر قوته، لأنه لقائل أن يقول إن الروح كان يقويه بشرط وجود شعره، فلا تعارض بين هذا وهذا، أن اليهود قد غدروا بشمشون ووثقوه وأتوا به الفلسطينين، بوثاقه العظيم بالحبال، فأراد الفلسطينيون قتله لأنه قتل منهم الكثير، فهنا حلت فيه الروح فقوى فمزق الحبال، تقول التوراة: "ولما انتهى إلى الحى صاح الفلسطينيون عند لقائه، فانقض عليه روح الرب، فإذا الحبلان اللذان على ذراعيه كأنما هما كتان، أحرق بالنار، فانحلت القيود عن يديه" (٣). وقد ورد عن حزقيال النبي قوله: "ثم رفعت الروح فسمعت خلفى صوت جلبة عظيمة، "تبارك الرب فى مكانه" (٤).

وقوله: "ثم رفعت الروح وذهب بى، فمضيت وأنا فى المرارة، وفى غيظ روحى، ويد الرب شديدة على" (٥).

(١)

(٢) سفر القضاة ١٣/٢٤ - ٢٥.

(٣) سفر القضاة ١٤/١٤.

(٤) سفر حزقيال ٣/١٢.

(٥) سفر حزقيال ٣/١٤.

٨ - صفة القلب:

ذكر ابن ميمون أن هذه الكلمة أيضا تأتي لعدة معان، وهي:

- ١- اسم القلب الذي هو العضو الذي فيه مبدأ حياة كل ذي قلب، فحقيقة القلب هي هذه الجارحة المعهودة في الحيوان.
- ٢- الفكرة: فيأتي القلب بمعنى الفكرة، وذلك مثل قوله في العهد القديم: (لم يكن قلبي هناك) (١) يعني كنت حاضرا بفكرتي عندما جرى كذا وكذا. ومثل قوله: (ولا يهتمون باتباع قلوبكم) (٢) يعني تبع أفكاركم.
- ٣- الرأي: فالقلب يجيء بمعنى الرأي عند ابن ميمون، كما في مثل: (كل سائر إسرائيل كانوا قلبا واحدا ليقيموا داود ملكا) (٣) أي على رأي واحد.
- ٤- الإرادة: ومثاله قوله في العهد القديم: (أعطيتكم رعاة على وفق قلبي) (٤) ومثل: (هل قلبك مستقيم نظير قلبي) (٥) والمعنى، هل إرادتك في الاستقامة كإرادتي، ومثل: (يعمل على مافي قلبي ونفسي) (٦) ومثل: (فرق قلبه لمشقة إسرائيل) (٧) بمعنى وكفت إرادته عن إشقاء إسرائيل).
- ٥- العقل: يكون القلب بمعنى العقل كما جاء في قوله: (قلب الحكيم عن يمينه) (٨) أي عقله في الأمور الكاملة.

(١) سفر الملوك الثاني، ٢٦/٥.

(٢) سفر العدد ٣٩/١٥ ونصه: (ولا تتيهون وراء قلوبكم وعيونكم التي أنتم تزنون وراءها).

(٣) سفر الأخبار الأول، ٣٩/١٢. ونصه: (وكذلك بقية بني إسرائيل كانوا قلبا واحدا ليقيموا داود ملكا).

(٤) سفر إرميا ١٧/٣.

(٥) سفر الملوك الثاني، ١٥/١٠ ونصه: (هل قلبك مستقيم مثل قلبي مع قلبك).

(٦) لم أجد هذا النص في العهد القديم، ومحقق دلالة الحائرين قال إنه في ٣٥/٢، وليس هو.

(٧) سفر القضاة ١٦/١٠ ونصه: (فضاقت نفسه أمام عناء إسرائيل).

(٨) سفر الجامعة ٢/١٠ ونصه: (قلب الحكيم يتجه نحو اليمين).

ويستعار لله تعالى في كل موضع من التوراة إلا الشاذ فإنه يكون بمعنى الإرادة، ويعرف ذلك بالقرينة الدالة على المراد. (١)

فإن القلب ليست بصفة ذاتية ثبوتية عنده، إنما المراد منه إما العقل أو الإرادة.

التعقيب على صفة القلب:

القلب إذا أضيف إلى الله تعالى فهو بمعنى الإرادة عند ابن ميمون، كما رأينا ونفى أن يكون بمعنى الجارحة المعهودة، أو العضو المعروف، وأرى أنه قد ورد النص بإثبات القلب له سبحانه في التوراة، وهنا يجب الإقرار به ولكن دعوى الجارحة والعضو غير واردة فلم لا تكون المعنى الوظيفي لذلك العضو والذي لأجله سمي قلبا هو المراد، فيكون القلب بمعنى، الصفة التي تتبع منها الإرادة والحب والبغض وغيرها من المعاني، قالت التوراة: "أما مساعي الرب فلأبد قائمة، وأفكارها قلبه مدى الأجيال باقية" (٢) فهنا القلب هو مصدر الأفكار، كما هو في القرآن مصدر الفهم قال تعالى: "لهم قلوب لا يفقهون بها" (٣)، وأما أن القلب هو عضو يوزع الدم في الجسم فهذا التعريف له على حسب مشاهدة وظيفته، والأصل أن هناك أسرار تكتفها، لا يعلم إلا بالشرع، فإذا جاء النص باستعمال هذا المعنى في معنى آخر، كان لابد له من قرينة، مثل قوله عن سليمان لما بنى بيت الرب، "وقال له الرب: "قد سمعت صلاتك، وتضرعت الذي تضرعت به أمامي، وقدست هذا البيت الذي بنيته؛ لأجعل فيه اسمي للأبد، وستكون عيناى وقلبي هناك كل الأيام" (٤) فالقرينة الدالة هنا على أن المراد بالقلب العناية، أن السياق يدل على رضاه سبحانه من سليمان، وهذا لا ينفي كونه له قلبا هو صفته.

(١) انظر: دلالة الحائرين، ص ٩٠-٩٢.

(٢) سفر المزامير ١١/٣٣.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.

(٤) سفر الملوك الأول ٩/٤-٣.

ولذلك قالت التوراة: "وقال الرب في قلبه: "لن أعود إلى لعن الأرض بسبب الإنسان، لأن ما يتصوره قلب الإنسان ينزرع إلى الشر منذ حدثته". (١)

٩ - صفة الوجه:

ثبتت بنصوص كثيرة إضافة الوجه لله تعالى في العهد القديم، فكان موقف ابن ميمون أن صرف هذه الصفة عن حقيقتها المرادة إذا أضيفت لله عزوجل وحملها على إحدى معانيها المجازية التي تجئ لها، وتبلغ سبعة معان وهي:

١- حقيقة الوجه: وهو اسم الوجه من كل حيوان، كما هو المعهود، وقد جاء في العهد

القديم ذكر الوجه والمراد به هذا المعنى، مثل قوله: (كل وجه تحول إلى صفرة) (٢)

٢- هو اسم للغضب على سبيل الاستعارة: وقد ورد ما يفيد هذا المعنى مثل: (ولم يتغير وجهها أيضا) (٣) فمعلوم من سياق الكلام أنه ليس المقصود من تغير الوجه إلا ما يعتريه من حالة تدل على الغضب، وهذه الحالة لم تحدث لصاحبة هذا الوجه في ظرف تلزمه طروء هذه الحالة التي هي علامة على الغضب، فذكر تغير الوجه يدل على الغضب وهو المراد، ومن هنا يقول ابن ميمون:

(وبحسب هذا المعنى إستعمل كثيرا في معنى غضب الله وسخطه) (٤) مثل: (وجه الرب

على صانعي الشر) (٥) فيكون المعنى على هذا غضب الرب على مرتكبي الشر.

٣- تأتي لاسم الحضرة والمقام: ومثاله: (ألا يجدن عليك في وجهك) (٦) و(وكلم الرب

(١) سفر التكوين ٨ / ٢١.

(٢) سفر إرميا، ٦/٣٠ ونصه: (وكل الوجوه تحولت إلى صفرة).

(٣)

(٤) دلالة الحائرين، ص ٨٧.

(٥) سفر الملوك الأول، ١/١٨.

(٦) سفر أبوب، ١/١١.

موسى وجها لوجه) (١) يعني حضرة بحضرة دون واسطة، بمعنى أنه سمع منه الصوت مباشرة دون أن يراه، ويزعم ابن ميمون أن هذا جائز أن يعبر بوجه لوجه بمعنى ذات لذات، ويكون المقصود منه فقط سماع أحدهما صوت الآخر، وذلك لورود النص في جواز هذا مثل قوله: (وجها إلى وجه كلمكم الرب) (٢) ثم بين في موضع آخر معنى هذا وكيفيته فقال: (فكنتم سامعين صوت الكلام وأنتم لا تدركون صورة بل صوتا فقط) (٣) فهذا تفسير لوجه لوجه، وبيان أنه كنى عن هذا بقوله (وجها لوجه).

٤- يراد به حقيقة الوجود على ما هي عليه - يعني الذات - ودليله: (أما وجهي فلا يرى) (٤)

(٥) ظرف مكان المقول عنه في العربية أمامك أو بين يديك، ويذكر ابن ميمون أن كثيرا ما استعمل بحسب هذا المعنى أى أمام الرب، ويمكن عنده فهم قوله: "وأما وجهي فلا يرى" (٥) بمعنى والذين أمامي لا يرون، كما هو تأويل انقلوس المتهود، ويكون النص إشارة إلى وجود مخلوقات أمام الرب إذ هو يشاهدهم ولا يمكن للإنسان إدراكها على ما هي عليه، وهى العقول المفارقة، فيكون منسوبة إلى أنها أمام الرب لشدة الضيافة بها (٦).

٦) ظرف الزمان بمعنى قديم أو قبل، ولم يذكر لهذا مثلا.

٧) اسم الرعاية والعناية، مثل: "الذى لا يحابى الوجوه" (٧) بمعنى، الذى لا يحابى الذين

(١) سفر الخروج، ١١/٣٣ ونصه: (ويكلم الرب موسى وجها إلى وجه كما يكلم المرء صديقه)

(٢) التثنية، ٤/٥ وتكلمته: (من وسط النار).

(٣) التثنية، ١٥/٤ ونصه: (فإنكم لم تروا صورة ما يوم كلمكم الرب في حوريب من وسط النار).

(٤) الخروج، ٢٣/٣٣ ونصه: (ثم أرفع يدي فترى ظهري، وأما وجهي فلا يرى).

(٥) سفر أيوب ١/١١.

(٦) انظر دلالة الحائرين، ص ٨٨ - ٨٩.

(٧) التثنية ١٠/١٧.

يعتنى دائما بهم وهم العقول المفارقة.

وبحسب هذا ورد نص " يرفع الرب وجهه نحوك يمنحك السلام" (١)، أى أصحاب العناية، إذ يعطيك العناية والرعاية. (٢).

التعقيب على صفة الوجه:

لو صح ما يقوله ابن ميمون أن الوجه يراد به تارة الغضب وتارة العناية أو الذات أو الحضرة، إذا نسب لله سبحانه، فإن ذلك لا يمنع من وجود هذه الصفة بحقيقتها له سبحانه، بل إن دليل وجودها حقيقة صح استعمالها مجازا وإن التوراة والعهد القديم بها النصوص الكثيرة التي تثبت صفة الوجه على حقيقتها، وتأويلها بعيد، وإن صح ما دل على نفيها، فمنها، قوله: " وجه الرب على صانعي الشر ليمحو من الأرض ذكرهم" (٣) فإن هنا القرينة الدالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، هو أن الوجه بحقيقة لا يكون على الأشراف فعلم أن المراد به الغضب، وضمنا يعرف من النص أنه سبحانه له صفة الوجه. وكذلك قوله: " ولم يقم من بعد فى إسرائيل نبي كموسى، الذي عرفه الرب وجها لوجه" (٤) فهذا نص صريح فى أن لله وجها، والقرينة الدالة على أن المراد به هنا الحضرة أو الذات، هي أن النصوص الأخرى قد اثبتت أن رؤية وجهه سبحانه محال لأن الإنسان لا يعيش إن رآه كما فى قوله " ثم ارفع يدي فترى وجهي وأما وجهي فلا يرى" (٥). وكذلك قوله: " ولما كان فى الضيق استرضى وجه الرب إلهه، واتضع جدا أمام إله آبائه" (٦).

(١) العدد ٢٦/٦.

(٢) انظر دلالة الحائرين ص، ٨٩.

(٣) سفر المزامير ١٧/٣٤.

(٤) سفر التثنية ١٠/٣٤.

(٥) سفر الخروج ٢٣/٣٣.

(٦) سفر الأخبار الثانى ١٢/٣٣.

وقال داود عليه السلام: " فيك قال قلبي: التمس وجهه، وجهك يا رب التمس، ولا تحجب وجهك عني، ولا تنبذ بغضب عبدك" (١).

وقول التوراة: " ويكلم الرب موسى وجها إلى وجه كما يكلم المرء صديقه" (٢)، فكل هذه النصوص تفيد أن لله سبحانه وجهها، والنص الأخير واضح في هذا كل. الوضوح، ومنع موسى عن رؤيته لا ينفي حقيقته بل يثبتها، ولهذا فإن التوراة تشير إلى أن الرب إذا حضر بنفسه إلى الأرض لمعاقبة الأعداء فإنهم يفرون من وجهه، تقول: " ليقم الله فيتشنت أعداؤه ويهرب من وجهه مبغضوه، كما يتبدد الدخان بتبدهم، وكما يذوب الشمع أمام النار، أمام الله يهلك الأشرار" (٣) وجاء على لسان داود عليه السلام: " من انتهارك يا إله يعقوب جمدت المركبات والخيول، أنت رهيب، فمن يقف أمام وجهك عند غضبك" (٤) وقوله: " يا إله القوات أرجعنا وأثر علينا بوجهك فنخلص" (٥) وقوله " لتبتهج الحقول وكل ما فيها، حينئذ تهلل جميع أشجار الغاب، أمام وجه الرب، لأنه آت ليدين الأرض، يدين الدنيا بالبر والشعوب بأمانته" (٦).

وقوله: " أما أنا فبالبر أشاهد وجهك" (٧).

فهذه النصوص كما رأينا منها ما لا تتناول أصلا، فتثبت الوجه حقيقة، ومنها ما جاءت لمعنى آخر وذلك لورود قرينة، وكما قلنا إن الصفة تثبت ولو لم ترد في معناها الحقيقي، لأن مفهوم السياق غير مفهوم الكلمة، ولا تتنافى أحدهما الآخر عند تغاير المعنى المراد.

(١) سفر المزامير ٨/٢٧-٩.

(٢) سفر الخروج ١٠/٣٣.

(٣) سفر المزامير ٢/٦٨-٣.

(٤) سفر المزامير ٧/٧٥-٨.

(٥) سفر المزامير ٨/٨٠.

(٦) سفر المزامير ١٢/٩٦-١٣.

(٧) سفر المزامير ١٧/١٥.

١٠. صفة الآخر:

جاءت هذه الكلمة مضافة إلى الله ، ومعناها وراء إذ آخر الشيء يكون وراءه، فلذلك نجد ابن ميمون يعتبر الورااء والأخر بمعنى واحد، فكل نص ورد بأحدهما يعنى به الثاني، وابن ميمون يذهب إلى أن المقصود بهذه الكلمة ثلاثة معان، يحدد المراد منها السياق على حسب القرينة الحالية، فتأتي بمعان ثلاث هي:

١- إسم الظهر: مثل قوله: (مؤخر المسكن)(١) ومثل: (فخرج الزمخ من ورائه)(٢) يعني خرج من ظهره.

٢- ظرف زمان بمعنى بعد، مثل: (ولا قام بعده مثله)(٣) يعني بعد زمانه وعهده وفترته.

٣- بمعنى التبع واقتفاء الأثر في السير بسيرة شخص ما: مثل قوله: (يسرون وراء

الرب)(٤) و(الرب الهكم تتبعون)(٥) فاللتبع لا يكون إلا بأخر الشيء، بمعنى بعد ما ينتهي الشيء يقتضي أثره من ورائه شيء آخر، فيقول ابن ميمون: أنه بحسب هذا المعنى ورد قوله: (فتنظر قفاي)(٦) أي اثري وسيرتي.

فإن يحمل ابن ميمون هذه الصفة لا على حقيقتها كمقابل لحقيقة الوجه إذ الوجه ما

يقبل به الشيء، فالأخر ما يستدبر به الشيء، وإنما يحملها على الأثر و ظرف الزمان.

(١) سفر الخروج، ١٢/٢٦.

(٢) صموئيل الثاني، ٢٣/٢.

(٣) سفر الملوك الثاني، ٢٥/٢٣.

(٤) سفر هوشع ١٠/١١ ونصه: (يسرون وراء الرب وهو كالأسد يزار وإذا هو زأريهرع البنون من الغرب مر تعدين).

(٥) التثنية، ٤/١٣.

(٦) سفر الخروج، ٢٣/٣٣. ودلالة الحائرين، ص ٩٠.

التعقيب على صفة الأخر(الظهر):

رأينا هناك أن ابن ميمون يحمل الأخر والظهر على معنى الأثر، في حقه سبحانه، ونحن من خلال تتبعنا لنصوص التوراة لا نستطيع أن نوافقه في مذهبه هذا فإنه متكلف فيه غاية التكلف، ولو لا دليل الحدوث ما صار إليه إطلاقاً، فقد ورد في التوراة ما يفيد أن للرب ظهراً، في الوقت الذي ورد أن له وجهاً وبداً وأنه يمشى ويمر إلى غير هذه المعاني، قالت التوراة: "وقال الرب: هوذا مكاني بجانبى قف على الصخرة، فيكون إذا مر مجدى أنى أجعلك فى حفرة الصخرة وأظلك بيدي حتى أمرثم أرفع يدي فترى ظهري" أما وجهى فلا يرى" (١) فهذا النص صريح كل الصراحة على أن لله ظهراً، قد رآه موسى عليه السلام - كما هو فى التوراة - فعلى هذا يكون الظهر من جنس الوجه واليدين وسائر الصفات الذاتية، والكلام فيه كالكلام فيها.

١١- صفة الرجل:-

ذكر ابن ميمون أن الرجل اسم مشترك لثلاثة معان هي:-

- (١) الرجل المعهودة عند الناس، على الحقيقة، ودليله من التوراة قولها: "رجلا برجل" (٢).
 - (٢) التتبع على المجاز، ودليله من التوراة: "أخرج أنت وجميع الشعب الذين فى عقبك" (٣) فالعقب هو الرجل، وهو هنا بمعنى التابعين، أى التابعون لك .
 - (٣) السببية، على المجاز، ودليله من التوراة: "وباركك الرب لرجلى" (٤).
- أى باركك الرب من أجلى ، لأن الأمر الذى هو من أجل شىء ما فذلك الشىء سبب للأمر، وهذا كثير الاستعمال، ومنه "فى رجل الماشية التى أمامى، وفى رجل الأولاد" (٥).

(١) الخروج ٢١/٣٣ - ٢٣.

(٢) سفر الخروج ٢٤/٢١.

(٣) سفر الخروج ٨/١١ ونصه: "أخرج أنت وكل الشعب الذى يتبعك".

(٤) سفر التكوين ٣٠/٣٠ ونصه: "وباركك الرب بعد مجىء".

(٥) سفر التكوين ١٤/٣٣ ونصه: "فى أثر الماشية التى أمامى وفى أثر الأولاد".

على هذا المعنى حمل ابن ميمون جميع ما أضيف من الرجل إلى الله سبحانه في التوراة مثل: "وتقف رجلاه في ذلك اليوم على جبل الزيتون" (١) بمعنى ثبات أسبابه، أى العجائب التى تظهر حينئذ فى المواضع التى هو تعالى سببها، وكذلك قوله: "وتحت رجليه شبه صنعة من بلاط سمجوني" (٢) أى من سببه ومن أجله" (٣).

التعقيب على صفة الرجل:

تكلف ابن ميمون فى نفي حقيقة الرجل لله عزوجل ، وقد جاء النص صريحا بذلك، مثل: "وتقف رجلاه فى ذلك اليوم على جبل الزيتون" (٤) وقوله: "وتحت رجليه شبه صنعة من بلاط سمجوني" (٥) إذ حمل الرجلين هنا على السبب ظاهر البطلان ، فإن الكلام الذى سبق هذين النصين ليدل دلالة واضحة أن الرب قد جاء بعد غياب ووقف برجليه على ذلك الجبل، وأن تحت رجليه كما فى النص الثانى كان شبه صنعة من بلاط، وما دام أن القوم لم يروه حين جاء ووقف على ذلك الجبل ، فليس لهم أن يقولوا بأنها رجلان كأرجل البشر، وإنما عليهم الاعتقاد بأن ثمة صفة له سبحانه تسمى رجلا ، يطأها أشياء، قد أثبتتها هذا النص وغيره، لأن نفي الرجلين قائم على الهروب من القول بالجسمية، وهذا أمر غير مسلم له، فحتى لو كان يعرف من السياق عند ابن ميمون أن المقصود بها السبب، فإنه يؤخذ من النص ضمنا أن للرب رجلا حقيقية.

(١) سفر زكريا ٤/١٤ ونصه: "وتقف قدماه فى ذلك اليوم على جبل الزيتون".

(٢) سفر الخروج ١٠/٢٤ ونصه: "فأرأوا إله إسرائيل وتحت رجليه صنع بلاط سفير أشبه بالسماء نفسها نقاء".

(٣) انظر دلالة الحائرين ص ٦١ - ٦٤.

(٤) سفر زكريا ٤/١٤.

(٥) سفر الخروج : ١٠ / ٢٤.

١٢- صفة الصخرة:

هذه الكلمة جاءت مضافة إلى الإله سبحانه في التوراة بمعنى أنها صفة له، كمثل قول التوراة: "ليس صخرة كالهناء" (١) ومثل: "صخرة الدهور" وهو "الصخر الكامل الصنيع" (٣) وقد بين ابن ميمون أن كلمة الصخرة اسم مشترك لأربع معان:-

(١) الجبل، كمثل قول التوراة: "فاضرب الصخرة" (٤) فالصخرة هنا اسم للجبل .

(٢) اسم حجر صلب كالصوان .

(٣) اسم المعدن الذي تقطع منه حجارة المعادن، ومنه: " انظروا إلى الصخرة الذي نحتم" (٥).

(٤) اسم لأصل كل شيء ومبدئه، ولذلك قال بعد قوله: " انظروا إلى الصخر الذي نحتم" انظروا إلى إبراهيم أبيك" (٦)، كأنه شرح أن الصخر الذي نحتم منه هو إبراهيم أبوكم، فاقتنوا أثره ودينوا بدينه وتخلقوا بخلقه إذ طبيعة المعدن يلزم أن تكون موجودة في ما اقتطع منه (٧).

وعلى حسب هذا المعنى الأخير أى اصل كل شيء ومبدئه، حمل ابن ميمون تلك النصوص التي أضافت " الصخرة"، لله سبحانه وشبهته بها (٨).

(١) سفر صموئيل الأول ٢/٢ ونصه: " وليس صخرة كالهناء".

(٢) سفر أشعيا ٤/٢٦ ونصه: " فإن الرب هو صخرة الدهور".

(٣) سفر التثنية ٤/٣٢ ونصه: " هو الصخر الكامل صنيعه".

(٤) سفر الخروج ٦/١٧ ونصه: " فتضرب الصخرة".

(٥) سفر أشعيا ١/٥١ .

(٦) سفر أشعيا ٢/٥١

(٧) انظر دلالة الحائرين ص ٤٤ .

التعقيب على صفة الصخرة:

حمل ابن ميمون معنى وصف الله سبحانه بصخرة الدهور، على أنه أصل كل شيء ومبدئه، ولم يثبتها كصفة لله تعالى، وبطبيعة الحال لا يراد منها الصخرة المعروفة، وإنما المراد الصفة التي تتصف بها الصخرة، وبذلك الصفة اكتسبت اسم الصخرة، وأرى أن المراد من الصخرة هي كونها لا جوف لها، وبذلك كانت صلبة، وكما قد مر بنا عند الكلام على صفة الصمد لله تعالى عند المسلمين كما أوردها الرازي، وأن الصمد بمعنى المصمت أى الذى لا جوف له، فكذلك هنا الصخرة، لا جوف لها فهي مصمتة، فتكون مثل الصمد الوارد صفة لله فى القرآن، وحيث أن ما لا جوف له فهو صلب كالصخرة، كان ملجأ الملتجئين كما مر بنا هناك، ولذلك نجد أن التوراة تذكر، اللجوء عند وصف الله بالصخرة، تقول التوراة: "توكلوا على الرب للأبد، فإن الرب هو صخرة الدهور" (١)، فالتوكل بمعنى الالتجاء، فكما يتوكل على الصمد ويلتجأ إليه، كذلك يتوكل على الصخرة ويلتجأ إليها، فالصمدية والصخرية بهذا المعنى تشتركان فى كونهما صفة لله تعالى، وهذا الاتفاق بين اعتقاد المسلمين واليهود فى هذه الصفة، دليل على أن اليهود لم يحرفوا جميع التوراة بل هناك بقايا كثيرة لم تتبدل معناها، وإن تبدلت الفاظها، يقول داود عليه السلام - كما هو فى التوراة -: "بك يا رب اعتصمت فلا أخز للأبد، ببرك أنقذتني ... أمل إلى أذنك وخلصني، كن لى صخرة حصن التجيء إليها، فى كل حين، فقد أمرت بتخليصى لأنك صخرتى وحصنى" (٢) ويقول أيضا: "إلى الله وحده تطمئن نفسى، ومن عنده خلاصى، هو وحده صخرتى وخلصى، هو حصنى، فلا أتزعزع" (٣).

ويقول: "الرب صخرتى، وحصنى ومنقذى، إلهى الصخر به اعتصم، ترس وقوة

(١) سفر أشعيا ٤/٢٦.

(٢) سفر المزامير ٣-١/٧١.

(٣) سفر المزامير ٣-٢/٦٢.

خلاصى وملجائى" (١).

فهذه النصوص صريحة الدلالة، على أن المقصود من كونه سبحانه صخرة، أى ملجأ وملاذا يأوى إليه الضعفاء والمؤمنون فى كل وقت وحين، بخلاف ما قاله ابن ميمون أن المراد بالصخرة مبدأ كل شىء وأصله، ووجه الشبه بينهما الصمدية.

١٣- المكان:

ينفى ابن ميمون أن يكون لله مكانا، لأن ذلك يقتضى أنه فى جهة من العالم وتقتضى الجسمية وهو منزّه عنده أصالة عن كل هذا لأنه من سمات الحدوث، ولذلك فإنه يحمل النصوص الواردة فى اثبات المكان لله تعالى، على المكانة والمنزلة والرتبة، مثل قول التوراة: (مبارك مجد الرب من مكانه) (٢) قال: يعنى بحسب مرتبته وعظم حظه فى الوجود.

وقد ذكر ابن ميمون أن اللغة اتسعت فى المكان وجعلته اسما لمرتبة الشخص ومنزلته، لكماله فى أمرما، ولذلك يقال: فلان فى مكان فلان، فى الأمر الفلانى، ومثل قولهم: وكان يسد مكان آبائه فى الحكمة أو التقوى.

ومن هنا فإنه قال: وكذلك كل ذكر مكان جاء فى الله تعالى، فإنما المراد به مرتبة وجوده تعالى، التى لا مثل لها ولا شبيهه. (٣)

التعقيب على صفة المكان:-

المكان من حيث هو مكان بمعنى حيز للعين والذات الموجودة، لا يعتبر صفة، لا ذاتية ولا فعلية، ولما كان ابن ميمون يحمله على المكانة والرتبة فى حقه تعالى كان جائزا

(١) سفر المزامير ٣/١٨.

(٢) سفر حزقيال ١٢/٣ ونصه: (تبارك مجد الرب فى مكانه).

(٣) انظر: دلالة الحائرين، ص ٣٤-٣٥.

اعتباره صفة ذاتية لأن علو الرتبة صفة ذاتية، ولكن اللغة وإن كانت تتسع لجعل المراد من المكان المكانة والمنزلة والرتبة، إلا أن ذلك لا يصر إليه إلا لقرينة تحدد ذلك، سواء كانت استحالة عقلية، كقولنا مكان الأم في القلب، أو كانت عرفا جاريا، كقولنا لابن ميمون مكان عال بين علماء اليهود، وأما هنا في قضية إثبات المكان لله تعالى فليس هناك قرينة تدل على عدم إرادة المكان الحقيقي، فيجب حمله على الحقيقة، ودعوى لزوم ذلك للجسمية، دعوى لا يلتفت إليها، لما قد بان في محله، وإن النصوص الواردة في إثبات المكان لله تعالى خالية تماما من أية قرينة تجعل إرادة المعنى الحقيقي ممتعا، مثل قوله: "مبارك مجد الرب من مكانه" (١) وقوله: "هذا هو مكان راحتي للأبد، أسكن لأنى اشتهيته، أبارك طعامها بركة، أشبع مساكنها خبزا" (٢) قاله الرب حين اختار صهيون واشتهاها له مكانا، كما قال داود عليه السلام، وعلى حسب ابن ميمون يكون المعنى، هذه هي مكانة راحتي ومنزلتها للأبد، وما أبعد هذا، فهل للراحة مرتبة ومنزلة؟!.

ولذلك ورد ما يؤكد هذا، أنه المكان الحقيقي، فقد نسب إلى داود عليه السلام - أنه قال: "قم يا رب إلى مكان راحتك، أنت وتابوت عزتك" (٣). وجاء في التوراة أيضا: "ولا تدخل بيت المأدبة معهم، ولا تأكل وتشرب، فإنه كذا قال رب القوات؛ إله إسرائيل: ها أنا ذا مبطل من هذا المكان، أمام عيونكم وفي أيامكم صوت الطرب، وصوت الفرح" (٤).

(١) سفر حزقيال ١٢/٣.

(٢) سفر المزامير ١٣٢/١٣ - ١٥.

(٣) سفر المزامير ٨/١٣٢.

(٤) سفر أرميا ١٦/٩-٨.

وكذا قول التوراة: " فسمعت خلفي صوت جلبة عظيمة" تبارك مجد الرب في مكانه" (١) وكذلك، " وقال الرب هو ذا مكاني بجانبى، قف على الصخرة: (٢) فكل هذه النصوص وغيرها كثير؛ صريحة الدلالة في أن المراد المكان الحقيقي لا المنزلة والرتبة كما يزعم ابن ميمون.

١٤- الكرسي:

وردت هذه اللفظة في مواطن من التوراة على أنها اسم لمخلوق عظيم ، اختص به الله سبحانه، فأخذ ابن ميمون يؤول ذلك مما يسحب عنها صفة الاختصاص بها حين هي على معناها الحقيقي المعهود، لأن ذلك سيؤدى للمعتقد به إلى القول بحلول الحوادث بالذات العلية، والقول بأنه سبحانه جسم، فقد قرر أن للكرسي معنيان، هما:

- ١- المعنى الحقيقي، وهو اسم الكرسي الذي يجلس عليه أهل الجلالة والعظمة كالملوك.
- ٢- المعنى المجازي، وهو كل موضع شرفه الله وخصه بنوره وبهائه كالمقدس وهو السماء، من أجل هذا سميت السماء كرسية، لدالاتها عند من يعرفها ويعتبرها على عظمة موجدتها ومحركها، فقول التوراة إن: (هكذا قال الرب ، السماء عرشي) (٣) معناه، هي تدل على وجودي وعظمتي وقدرتي كدلالة الكرسي على عظمة من أهل له، وقد حمل ابن ميمون الكرسي على هذا المعنى، لاعتقاده أنه ليس هناك ثمة جسم يرتفع إليه، لأن الإله ليس بجسم، ولذلك أول قول التوراة: (إن يده على عرش الرب) (٤) بأن العرش صفة عظمته وجلالته التي لا ينبغي أن تتخيل شيئا خارجا عن ذاته، ولا مخلوقا من

(١) سفر حزقيال ١٢/٣.

(٢) سفر الخروج ٢٠/٣٣.

(٣) سفر أشعيا، ١/٦٦.

(٤) سفر الخروج، ١٦/١٧. ونصه (إن يدا قد ارتفعت على عرش الرب).

مخلوقاته، حتى يكون تعالى موجودا دون كرسي، وموجودا مع كرسي، فمن يقول بهذا القول، فإن قوله هذا كفر صريح.(١).

إذ هو مخالف لنص عام وهو: (أنت يارب ثابت إلى الأبد وعرشك إلى جيل فجيل)(٢) وهذا النص يدل عند ابن ميمون على أن العرش الذي هو الكرسي شئ غير مفارق له، فلذلك قرر أن المراد بالكرسي في هذا النص، وفي كل نص شابهه، جلالاته وعظمته التي ليست شيئا خارجا عن ذاته سبحانه.(٣)

التعقيب على صفة الكرسي:

قد أوضحنا في التمهيد أن الصفات تنقسم بحسب القسمة العقلية من حيث تعلقها بالذات، إلى ماهية ذاتية، وإلى ما هي فعلية، وقد اشبعنا فيها الكلام هناك، والكرسي الذي هو العرش عند ابن ميمون قدورد منسوباً إلى الله تعالى في مواضع عديدة من التوراة، سواء كانت نسبة إضافة كقوله: "على عرش الرحمن"(٤) ومثل: "قال الرب السماء عرشي"(٥)، أو كانت النسبة نسبة المجاورة والملازمة كقوله: "حين حكمت لي جالسا على العرش ديانا عادلا"(٦)، فإنه يدرك من أول وهلة إذا ما عرف معنى العرش، أن العرش لا يكون صفة ذاتية أو فعلية بل إنه له وجود مستقل متعين، وكل موجود سوى الله فهو مخلوق، فيكون العرش مخلوقا، بدلالة قوله "السماء عرشي" فكونه تعالى قد جعل السماء عرشه أو كرسيه كما هو عند ابن ميمون إذ لا يفرق بينهما - يعلم منه أن

(١) دلالة الحائرین، ص ٣٦.

(٢) سفر المراثي، ١٩/٥.

(٣) انظر: دلالة الحائرین، ص ٣٥-٣٦.

(٤) سفر الخروج ١٦/١٧.

(٥) سفر اشعيا ١/٦٦.

(٦) سفر المزامير ٥/٩.

السماء مخلوقة، فكونها عرشه، لا تكون إذن صفة من صفاته، ولكن ابن ميمون أورد الكرسي في الصفات، لأنه إن كان مخلوقا، فقد يترتب عليه حصول المماساة والمجاورة وهذه غير جائزة على الله تعالى عنده، فلذلك حمل العرش على أنه غير مخلوق بل المراد منه، أنه صفة عظمة الله وجلالته، هذا تكلف ظاهر أداه إليه مقولته في الجسمية ونفيها عن الله، وإلا فإن نصوص التوراة صريحة في أن العرش مخلوق ويباشر عليه الرب سبحانه فيجلس عليه، قال داود عليه السلام - " عند ارتداد أعدائي إلى الوراء، يعثرون ويبيدون ، من أمام وجهك، حين حكمت لى وقضيت جالسا على العرش ديانا عادلا" (١) قال هذا مخاطبا الرب سبحانه، فإذا كان يجوز عليه الجلوس كما قد رأينا في صفة الجلوس، فإن ذلك يلزمه المماساة والمجاورة، ثم إذا قال يجلس على العرش كان المعنى واضحا أنه سبحانه قد مسه وليس هذا بمستحيل عقلا، ويكون العرش مخلوقا، كما نسب إلى داود عليه السلام أنه قال: " أما الرب فلأبد يجلس، وقد وطد عرشه للقضاء" (٢) فهل يقال إنه قد وطد عظمته للقضاء!؟.

(١) سفر المزامير ٤/٩ - ٥.

(٢) سفر المزامير ٨/٩.

النقطة الثانية : الصفات الفعلية:-

١- صفة الجلوس:

ذكر ابن ميمون على أن للجلوس معان؛ حتى لا يظن أن المراد منه الحقيقة فقط، فمنها:-

(١) القعود - على الحقيقة - ودليل ذلك من التوراة: "جلس على الكاهن على كرسى" (١).
 (٢) الثبوت والاستقرار، ومثاله ما قاله في وعد أورشليم بالبقاء والثبات وهي في أعلى مرتبة: "وترتفع وتسكن في مكانها" (٢) ومنه أيضا قول التوراة:
 " أنت يا رب ثابت إلى الأبد" (٣) و"الساكن في السموات" (٤) والساكن في السموات، الذي هو ثابت لا يتغير بنحو من أنحاء التغيير، لا تغير ذات ولاله حال ما غير ذاته فيتغير فيها.

فالجلوس إذن عند ابن ميمون كناية عن الثابت والاستقرار إذا ما أضيف إلى الله سبحانه وعدم تغيره، كما قال الرب في التوراة عن نفسه: "فإني أنا الرب لا أتغير" (٥)، ومثل: "وجلس الرب على الطوفان" (٦) يعنى أن عند تغير حالات الأرض وفسادها لم يكن تعالى تغير نسبة، بل نسبة تلك إليه، وهي كائنة أو فاسدة واحدة ثابتة مستقرة (٧).

(١) سفر صموئيل الأول ٩/١ ونصه: "وكان على الكاهن جالسا على الكرسى".

(٢) سفر زكريا ١٠/١٤ ونصه: "وترتفع أور شليم وتسكن في مكانها".

(٣) سفر المزمور ١٩/٥ ونصه: "أنت يا رب ثابت للأبد".

(٤) سفر المزامير ٤/٢ وتكملة النص: "والسيد بهم يهزأ".

(٥) سفر الملاخي ٦/٣.

(٦) سفر المزامير ١٠/٢٩.

(٧) انظر دلالة الحائرين ص ٣٩ - ٤٠.

التعقيب على صفة الجلوس:

أول ابن ميمون كل نص وارد في جلوس الرب على أن المراد منه، الثبوت والاستقرار، بمعنى عدم التغيير، ومع أن العقل لا يمنع أن يجلس الرب جلوساً حقيقياً، لأن نصوصاً واضحة قد أثبتت له هذه الصفة، بالإضافة إلى التي أوردها ابن ميمون، وهي: "قال ميخا: اسمع كلام الرب، رأيت الرب على عرشه، وجميع قوات السماء، واقفة لديه، على يمينه وشماله" (١) فهذا نص صريح، وذكر جميع قوات السماء يمنع أن يكون المراد بالرب الملاك.

وكذلك قوله: "جلس الرب على الطوفان، جلس الرب للأبد" (٢).

بل وأصرح من هذا كله قول التوراة: "وفي السنة التي مات فيها الملك غزيا، رأيت السيد جالسا على عرش عال رفيع، وأذياله تملأ الهيكل، من فوقه سرافون قائمون، ستة أجنحة لكل واحد، باثنين يستر وجهه واثنين يستر رجليه، وباثنين يطير، وكان هذا ينادى ذاك ويقول: قدوس، قدوس، قدوس، رب القوات، الأرض كلها مملوءة من مجده، فتزعزعت أسس الأعتاب من صوت المنادى، وامتأ البيت دخانا" (٣).

قال المعلق على الكتاب المقدس: هذا علامة حضور الله في سيناء، وفي خيمة البرية، وفي هيكل أورشليم.

فقد رأى النبي اشعيا كما أخبر، الرب سبحانه جالسا ووصفه بهذا الوصف، ووصف السرافون، فكيف يقال إنه الأمر الثابت؟ ١.

ثم إن الذي يصح منه النزول والقيام والصعود، يصح منه الجلوس أيضا ودعوى الجسمية والحدوث مردودة كما أسلفنا.

(١) سفر الملوك الأول ١٩/٢٢.

(٢) سفر المزامير ١٠/٢٩.

(٣) سفر أشعيا ٦/١-٧.

٢- صفة القومة والوقوف:

جاءت القومة في التوراة أيضا على أنها صفة مضافة لله تعالى، إلا أن ابن ميمون كعادته أولها بحيث لا يكون المراد حقيقتها، وذلك لأنه يعتقد أن الله سبحانه يتعالى عن القيام أو القعود، وذكر نصا عن أنبيائهم، يفيد ما ذهب إليه، وهو: "لا يوجد في العالم العلوى جلوس ولا وقوف".

ومن هنا فقد حمل هذه الصفة عند إضافتها لله سبحانه على أحد معنيين:-

(١) ثبات الأمر وصحته، ومثاله من التوراة: "أقوم الآن، يقول الرب" (١).

بمعنى أنني أثبت أمرى ووعدى ووعدى .

(٢) نفوذ الأمر، ومثاله من التوراة: "أقوم على بيت يار بعام (٢)" و"ويقوم على بيت

الأشرار" (٣).

فكل هذه النصوص ومثيلاتها تدل عند ابن ميمون على نزول عقابه سبحانه وتعالى

على الأشرار أو ثبات الأمر وصحته.

وكذلك الوقوف إذا أضيفت لله تعالى أريد بها الثبات مثل قوله: "وتقف قدماه في ذلك

اليوم على جبل الزيتون" (٤)، يعنى وتثبت مسبياته (٥).

التعقيب على صفة القومة والوقوف:

كعادته أول ابن ميمون القيام والوقوف لله تعالى، بمعنى ثبات الأمر، وإنزاله

عقابه، مدعيا أنه لا يوجد في العالم العلوى جلوس ولا وقوف، وبصرف النظر عن أن

(١) سفر المزامير ٦/١٢.

(٢) سفر عاموس ٩/٧ وتكلمته بالسيف.

(٣) سفر أشعيا ٢/٣١ ونصه: "بل يقوم على بيت الأشرار".

(٤) سفر زكريا ٤/١٤.

(٥) انظر دلالة الحائرين ص ٤٠ - ٤٢.

هذا الكلام يفهم منه ضمنا أن الله سبحانه في العلو ، لأنه اسند هذا القول لبعض أنبيائهم، فإن هذا الادعاء قائم على الجسمية ودليل الحديث ليس إلا، وهو ضعيف، ثم إن الأدلة كثيرة في أن القيام والوقوف صفتان حقيقتان، بل هما بمعنى واحد ، فتطلق على الله كصفة حقيقية، فكل ماورد في النزول والمجىء والسير، يستلزمه القيام والوقوف، ولذلك فإن ورود القيام أحيانا بمعنى ثبات الأمر وانزال العقاب كما في قوله: " أقوم على بيت ياربعام" (١)، و"يقوم على بيت الأشرار" (٢) لا يعنى قطعاً أنه سبحانه لا يقوم ولا يقف، فإذا ماجاز هنا في هذين النصين حمل القيام على ثبات الأمر ونزول العقاب فإن ذلك، لأن القيام صفة حقيقية له سبحانه، وهنا دل السياق على أن المراد ما ذكره ابن ميمون، ولذلك يكون تأويل ابن ميمون لقوله: " وتقف قدماه في ذلك اليوم على جبل الزيتون" (٣) أى وتثبت مسبباته، تأويلاً بعيداً ، لأن السياق دل على الوقوف الحقيقي بقدميه الشريفتين، كما أوضحنا ذلك في التعقيب على النزول ،ومن هذا القبيل: " قمت وخرجت إلى السهل فإذا بمجد الرب واقفا هناك" (٤).

٣- صفة السكن:

هذه الكلمة جاءت مضافة لله تعالى في مواطن من العهد القديم، مثل:- " وحل مجد الرب" (٥) و" واسكن فيما بين بنى إسرائيل" (٦) و"ورضوان المتجلى في العليقة" (٧) ، غير أن ابن ميمون وكعادته في القول باشتراك الاسم، يقول: " إن لهذه اللفظة معانى منها:

-
- (١) سفر عاموس ٩/٧.
 - (٢) سفر أشعيا ٢/٣١.
 - (٣) سفر زكريا ٤/١٤.
 - (٤) سفر حزقيال ٢٣/٣.
 - (٥) سفر الخروج ١٦/٢٤.
 - (٦) سفر الخروج ٤٥/٢٩ ونصه: " وأسكن في وسط بنى إسرائيل وأكون لهم إلهاً".
 - (٧) سفر التثنية ١٦/٣٣ ونصه " رضوان الساكن في العليقة".

(١) تستعمل فى الحيوان، على الحقيقة، بمعنى الدوام أى دوام المقيم فى مكان ما، فإنه بطول إقامة الحيوان فى مكان ما، يقال فيه إنه سكن فى ذلك الموضع، وإن كان هو متحركا فيه.

(٢) تستعمل مجازا لما ليس بحيوان، بل لكل أمر ثابت ولازم لشيء آخر، ولو لم يكن الشئ الذى لزمه ذلك الأمر مكانا، ولا كان الأمر أيضا حيوانا، مثل قول التوراة: "وليقر عليه غمام" (١) فيقول ابن ميمون لاشك أن الغمامة ليست حيوانا، فعنده أن كل لفظة نسبت لله تعالى وأضيفت إليه فإنها من هذا القسم الأخير، فتكون بمعنى ثبوت الأمر ولزومه لدوام سكينته أو عنايته فى أى موضع دامت فيه.

فتلك النصوص التى ذكرناها أنفا تحمل على دوام سكينته التى هى عند ابن ميمون، نوره المخلوق، أو دوام العناية بأمر ما، ويحدد ذلك القرينة المحتقة بها (٢).

التقريب على صفة السكن:

لم يجر ابن ميمون هذه الصفة على عادته فى معناها الحقيقى، الذى هو دوام المقيم فى مكان ما، بل أولها إلى أن المراد منها دوام السكينة التى هى عنده نور مخلوق أو دوام العناية، بتقدير محذوف، وفى هذا تكلف ظاهر كما هو واضح إذ قوله: "وأسكن فيما بين بنى إسرائيل" لا يحتمل أى تأويل، وقد ورد نص آخر يبين فيه الرب تعالى - كما هو معتقد اليهود - أن الرب ساكن فى العلو، ويسكن أحيانا بين خلقه، ليشد من أزرهم، ولينصر الضعيف، وكل هذا واضح من خلال النصوص الكثيرة جدا فى التوراة، ومنها قوله فى التوراة: "لأن هكذا قال العلى الرفيع، ساكن الخلود الذى قدوس اسمه: "اسكن فى العلاء وفى القدس ومع المنسحق والمتواضع الروح، لأحيى أرواح المتواضعين، وأحيى قلوب المنسحقين، فإنى لا للأبد أخاصم، ولا على الدوام أغضب، لئلا يضعف الروح

(١) سفر أيوب ٥/٣ ونصه: "وليسنقر عليه غمام".

(٢) انظر دلالة الحائرين ص ٥٧ - ٥٨.

أمامى والنسمات التى صنعتها" (١)

فهل بعد هذا البيان بيان، ولو كان الأمر كما قال ابن ميمون فماذا كان يقول الرب لو لم يرد حذف المضاف بل الحقيقة؟ فالكلام يحمل على حقيقته وأصله، دون تقدير محذوف، إلا استحالة عقلا، أو صادم نصوصا كلية، وهنا لم يوجد هذين الشرطين، فوجب المصير إلى الحقيقة، وأما ادعاء أن ذلك يلزم الجسمية وهو على الله محال، فقد بان لنا أننا مدى تفاهة تلك الحجة.

٤- صفتى النزول والصعود:

ورد النزول والصعود فى التوراة مضافا إلى الله تعالى ، إلا أن ابن ميمون، أولهما وصرفهما عن ظاهرهما وحقيقتهما، وقد ذكر أن النزول يأتى على معان، منها:-
 (١) على الحقيقة، وهو انتقال الجسم من موضع إلى موضع أسفل منه يكون نزولا، وإذا انتقل من موضع إلى موضع أعلى من ذلك الموضع يكون صعودا.
 (٢) على المعنى المجازى، يكون للجلال والعظمة فى الصعود، والإنحطاط فى النزول، مثال ذلك من التوراة، " يستعلى عليك الغريب الذى فيما بينكم متصاعدا وأنت تتحط متنازلا" (٢) وعلى هذا فقد حمل ابن ميمون كل لفظه نزول وصعود وردت مضافة لله تعالى فى التوراة، مثل: " هل نهبط ونبلبل هناك لغتهم" (٣) والقائل هو الرب، ومثل: " فنزل الرب لينظر" (٤) ومثل: " أنزل وأرى" (٥) فكل هذا معناه، حلول العقاب بأهل الأرض.

(١) سفر أشعيا ٥٧/١٥-١٦.

(٢) سفر التثنية ٢٨/٤٣ ونصه: " يستعلى عليك النزول الذى فى وسطك، متصاعدا وأنت تتحط متنازلا".

(٣) سفر التكوين ٧/١١ ونصه: " فلننزل ونبلبل هناك لغتهم".

(٤) سفر التكوين ٥/١١ ونصه: " فنزل الرب ليرى المدينة والبرج اللذين بناهما بنو آدم".

(٥) سفر التكوين ١٨/٢١.

(٣) وأيضا يأتي النزول مجازا بمعنى نزول الوحي، مثل قول التوراة: "فأنزل أنا وأتكلم معك" (١) والقاتل هو الرب، ومثل "ونزل الرب على جبل سيناء" (٢).
ومثل يهبط الرب أمام جميع الشعب" (٣) و"ارتفع الله عنه" (٤).
فهذه النصوص كلها تعنى نزول الوحي وارتفاعه، لا نزول الإله حقيقة وارتفاعه،
كما يقتضى ذلك ظاهرها، على ما يقول ابن ميمون" (٥).

التعقيب على صفتى النزول والصعود:

لقد حمل ابن ميمون النزول المنسوب لله تعالى، على نزول وحيه، وهذا غاية فى التكلف إذ أنه سبحانه قال: "فأنزل أنا و أتكلم معك" فلم يكتف بنسبة النزول إليه بل وأبرز ضمير المتكلم لألا يتوهم أمثال ابن ميمون أنه نزول غيره، وأثبت الكلام أيضا، فكأنه كان الكلام هو الغرض من نزوله بنفسه سبحانه، وكذلك قوله: " فنزل الرب لينظر" إذ غرض النزول هنا كان النظر، فكيف يحمل؟ على نزول العقاب، فلا يعقل أن لغة ما تسوق الكلام بهذا اللفظ والأسلوب ثم لا يراد منه الحقيقة، على أن نزوله سبحانه، الوارد فى التوراة يمنع التأويل وحملها على نزول العقاب والوحي، كمثل نزوله على جبل سيناء، إذ أن الحالة التى نزل بها والظروف التى أحاطت بنزوله والناس الذين سمعوا بنزوله، كل ذلك يثبت ان نزوله كان نزولا حقيقيا، لا نزول الوحي وغيره، فقد جاء فى العهد القديم: "نزل الرب على جبل سيناء، إلى رأس الجبل، ونادى الرب موسى إلى رأس الجبل فصعد فقال الرب لموسى: " أنزل ونبه الشعب أن لا يتهافت على الرب ليرى فيسقط منه

(١) سفر العدد ١١/١٧.

(٢) سفر الخروج ٢٠/١٩.

(٣) سفر الخروج ١٩ / ١١ ونصه: " ينزل الرب أمام الشعب كله على جبل سيناء".

(٤) سفر التكوين ٢٢/١٧ ونصه: " فلما انتهى الله من مخاطبة إبراهيم، ارتفع عنه".

(٥) انظر دلالة الحائرين ص ٣٧-٣٨.

كثيرون، ولينقدس أيضا الكهنة الذين يتقدمون إلى الرب، كيلا يبطش الرب بهم، فقال موسى للرب: إن الشعب لا يستطيع أن يصعد إلى جبل سيناء لأنك نبهتنا وقلت: ضع حدا للجبل وقدس، فقال له الرب: اذهب فأنزل ثم اصعد أنت وهارون معك، وأما الكهنة والشعب فلا يتهافتوا ليصعدوا إلى الرب كيلا يبطش بهم" (١).

وإذا كان ابن ميمون يقول بأن كلمة "الله" هي بمعنى الرب، مشتركة للإله والملائكة والحكام مدبري المدن (٢)، فإن هنا لا يمكن حمل الرب على غير الإله، وذلك لأسباب ثلاثة:

الأول: هو أن السياق بما يحمل من تهديد ووعيد للشعب وللكهنة، يبعد تماما - أن يكون المقصود من الرب هو ملاك الوحي.

الثاني: لأن تكملة ذلك النص هي: "أن الرب كلم موسى قائلا: أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من دار العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي" (٣).

فماذا أوضح ليبيّن أن الرب هو الإله الأعلى هنا، من قوله أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، وكذلك قوله لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي، أم أن ابن ميمون يقول بأن ذلك الملاك هو إله موسى فأمره أن لا يتخذ معه آلهة غيره، تعالى موسى والملاك عن ذلك، بل إن كل عاقل ليدرك أن المقصود بالرب في الآية هو الإله الأعلى عزوجل.

الثالث: أنه نهاهم أعنى اليهود أن يصنعوا شكلا ولا شبيها مما في السماء وما في الأرض، على اعتقاد أن ما يصنعونه هو في شكل الرب عزوجل .

(١) سفر الخروج ١٩ / ٢٠ - ٢٤.

(٢) انظر دلالة الحائرين ص، ٢٤.

(٣) سفر الخروج ٢٠ / ٢.

٥. صفة الكلام:

أول ابن ميمون صفة الكلام الواردة في التوراة منسوبة لله تعالى بهذا اللفظ تارة أو بما يساويه تارة أخرى مثلما جاء في بدء الخليقة وقال: وقال، ومثل: " بكلمة الرب صنعت السموات" (١) على أنها استعارة بمعنى المشيئة لأن الكلام عنده لفظ مشترك لعدة معان هي:-

- (١) على الحقيقة وهو النطق باللسان، مثل " موسى يتكلم" (٢) و" وقال فرعون" (٣).
- (٢) مجازا المراد منه المعنى المتصور في العقل من غير أن ينطق به، كمثل الكلام النفسى عند الأشاعرة، مثاله من التوراة "فقلت في قلبى" (٤).
- (٣) يقع على الإرادة والمشية.

فيقول ابن ميمون " فكل قول وكلام جاءت منسوبة لله تعالى فهى من المعنيين الآخرين ، أعنى أنهما إما كناية عن المشيئة والإرادة، وإما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله سواء علم بصوت مخلوق ، أو علم بطريق من طرق النبوة (٥).

التعقيب على صفة الكلام:

أول ابن ميمون الكلام أيضا، وحمله على غير معناه الحقيقى فى حق الله عزوجل ،وقال بأن المراد به المشيئة والإرادة، أو المعنى المفهوم من قبل الله، سواء علم بصوت مخلوق، أو علم بطريق من طرق النبوة، (٦)، كما قد مر بنا فى موضعه هناك، وإن

(١) سفر المزامير ٦/٣٢.

(٢) سفر الخروج ١٩/١٩.

(٣) سفر الخروج ٥/٥.

(٤) سفر الجامعة ١٥/٢.

(٥) انظر دلالة الحائرين ص ١٦٣.

(٦) انظر دلالة الحائرين ص ١٦٣/١.

الناظر في العهد القديم ليدرك تمام الإدراك أن الرب جل في علاه مثبت له صفة الكلام، ومثال هذا قوله: "فقال موسى: إن الشعب الذى أناقى وسطه هو ست مائة راجل، وأنت قلت: إني أعطيه لحما يأكله شهرا كاملا"(١).

فقد صرح فيه أنه قال: إني أعطيه لحما يأكله، فهذا يمنع كونه أراد أو شاء لأنه لو كان ذلك كيف كان موسى يعرفه، ولو كان بإحدى طرق الوحي، فالوحي أيضا قال له الله عزوجل، فلا مفر من أنه سبحانه يتكلم، سواء مع ملك الوحي أو مع موسى عليه السلام. وكذلك ورد في شأن سليمان عليه السلام "وقال له الرب: "قد سمعت صلاتك وتضرعك الذى تضرعت به أمامى وقد ست هذا البيت الذى بنيته لأجعل فيه اسمى للأبد"(٢) فهل يعقل أن الرب القائل هنا هو ملك الوحي؟ إن ذلك لو صح لكان فاسدا بلازمه وهو أن سليمان يكون قد صلى وتضرع أمام المخلوق، ويكون قد قدس البيت ليجعل اسمه للأبد، فهذا لا يكون إلا للإله الخالق فلو كان للمخلوق فهو الشرك بعينه، تعالى سليمان عليه السلام عن ذلك علوا كبيرا.

بل إنه قد ورد في العهد القديم ما يؤكد كلام الرب سبحانه وقوله، وهو: "فكلم الرب موسى قائلا: "إني قد سمعت تذر بنى إسرائيل فكلمهم قائلا بين الغروبين تأكلون لحما، وفي الصباح تشبعون خبزا، وتعلمون أنى أنا الرب إلهكم"(٣) وكذلك قوله: "وبعد الأيام السبعة، كانت إلي كلمة الرب قائلا: يا ابن الإنسان انى جعلتك رقيبا لبيت إسرائيل، فاسمع الكلمة من فمى وأنذرهم عنى"(٤) ومثله قوله لموسى عند ما نزل على جبل سيناء(٥).

(١) سفر العدد ١١/٢١.

(٢) سفر الملوك الأول ٩/٣-٤.

(٣) سفر الخروج ١٦/١١-١٢.

(٤) سفر حزقيال ٣/١٦-١٧.

(٥) انظر سفر الخروج ٢٠/١٢ وانظر سفر العدد ٣/١١-١٣.

وأيضاً قد ورد أنه يتكلم وبصوت ، مما يستحيل حمله على الكلام النفسى، قال في التوراة: "وقد ارتفع مجد الرب عن الكروب إلى عتبة البيت ، فامتلاً البيت من الغمام، وامتلاً الفناء من ضياء مجد الرب، وكان صوت أجنحة الكروبيين يسمع إلى الفناء الخارجى، كصوت الله القدير حين يتكلم" (١) فقد شبه صوت أجنحة الكروبيين بصوت الله حين تكلمه ، فأى دلالة أصرح من هذه تثبت الكلام والصوت لله عزوجل!؟

٦- صفة الجيئة والخروج:

نسبت هذه كصفات لله سبحانه فى مواضع كثيرة من العهد القديم مثل:-
 " ها أنا آت إليك فى ظلمة الغمام" (٢) ومثل: "لأن الرب إله إسرائيل قد دخل منه" (٣)
 ومثل: "يأتى الرب إلهى وجميع القديسين معك" (٤).
 فأولهما ابن ميمون إلى أن المراد منها، إما حلول أمره، أو حلول سكينته، لأن المجيء كما أنه موضوع للأجسام حقيقة فإنه موضوع لغير الأجسام مجازاً، فكأن المعنى فى جميع تلك النصوص المذكورة أنه يأتى خطاب الرب.
 وكذلك الخروج فهو مقابل للمجىء، ويستعمل للجسم حقيقة ولغير الجسم مجازاً، فلغير الجسم مثل قول التوراة: "من صهيون تخرج الشريعة" (٥) ومثل: "خرجت الكلمة من فم الملك" (٦) ففى نسبة هذه الكلمة لله تعالى يكون المعنى ظهوراً لأمره ونفوذه، كما فى

(١) سفر حزقيال ٤/١.

(٢) سفر الخروج ٩/١٩ ونصه: "ها أنا آت إليك فى كثافة الغمام لكى يسمع الشعب مخاطبتى لك، ويؤمن بك للأبد".

(٣) سفر حزقيال ٢/٤٤.

(٤) سفر زكريا ٥/١٤ ونصه: "ويأتى الرب إلهى وجميع القديسين معه".

(٥) سفر أشعيا ٣/٢.

(٦) سفر استير ٨/٧ ونصه: "وما إن خرجت هذه الكلمة من فم الملك".

قوله: " هو ذا الرب يخرج من مكانه" (١) أى يظهر أمره المستور عنا، بمعنى حدوث ما يحدث بعد أن لم يكن، إذ كل حادث من مثله تعالى ينسب لأمره (٢).

٧. صفة السيرة (المشى):

يذهب ابن ميمون إلى أن هذه الكلمة موضوعة لمعان هي:-

(١) لحركات مخصوصة من حركات الحيوان، على الحقيقة، ودليله من التوراة: " ومضى يعقوب فى طريقه" (٣).

(٢) للأجسام التى هى الطلف من الحيوان ، على المجاز ، مثل قول التوراة: " وكذلك المياه كلما مرت نقصت" (٤). و" جرت النار على الأرض" (٥).

(٣) لانتشار أمر وظهوره ، على المجاز ، مثل قول التوراة: " صوتها كالحية يسرى" (٦). وبحسب هذا المعنى الأخير حمل ابن ميمون كل سير منسوب لله عزوجل ، فيكون لانتشار الأمر أو رفع العناية، فيقول: " فكما كنى عن رفع العناية بستر الوجه فى قوله" وأنا أحجب وجهى" (٧) كذلك كنى عنه بالسيرة التى هى بمعنى التولية عن الشىء. (٨).

(١) سفر اشعيا ٢٦/٢١.

(٢) انظر دلالة الحائرين ص ٥٣-٥٥.

(٣) سفر التكوين ١/٣٢.

(٤) سفر التكوين ٥/٨ ونصه: " وكانت الحياة لا تزال تنقص إلى الشهر العاشر".

(٥) سفر الخروج ٩/٢٣.

(٦) سفر أرميا ٤٦/٢٢.

(٧) سفر التثنية ٣١/١٨.

(٨) انظر دلالة الحائرين ص ٥٦.

٨ - صفة العبور والمرور:

وردت نصوص كثيرة في العهد القديم تفيد بأن الله قد مر من أمام شيء، والمرور هو العبور صفة فعلية له تعالى، على حسب ورود النص مثل: "ومر الرب قدامه" (١) ومثل: " إذ مر مجدى" (٢) و "أظلك بيدي حتى أجتاز" (٣) وابن ميمون ينكر أن يكون المرور والعبور صفة فعلية لله تعالى وإنما يؤولها على أنها منسوبة لمضاف محذوف، واختار هو أن يكون ذلك المحذوف هو الصوت، فيكون المعنى فى "ومر الرب قدامه" أى وممر صوت الرب قدامه، بمعنى أمام موسى عليه السلام، إذ أن الظاهر أن الرب هو الذى مر لا صوته (٤)، أو بمعنى حذف السكينة كما هو عند انقولوس المتهود حيث يقول بأن الرب قد جعل سكينته عبر قدامه، فكيون الشيء الذى تعبر عنده مخلوقاً (٥)، وكذلك معنى " حتى اجتاز " وتقدم الرب قدامه" المراد بالرب هنا المجد بمعنى النور المخلوق ، لا ذاته تعالى، فيكون المجد هو الذى اجتاز.

ومن هنا يقول ابن ميمون: " اخترأى الآراء شئت إذا القصد كله أن لا تعتقد قوله "ويعبر " مثل: " مر أمام الشعب" (٦) أن الله عزوجل ليس هو جسماً ولا تجوز عليه الحركة ، فلا يمكن أن يقال إنه عبر بحسب الوضع الأول فى اللغة (٧).

(١) سفر الخروج ٦/٣٤.

(٢) سفر الخروج ٢٢/٣٣.

(٣) سفر الخروج ٢٢/٣٣.

(٤) دلالة الحائرين ص ٥٣.

(٥) دلالة الحائرين ص ٥١.

(٦) سفر الخروج ٥/١٧.

(٧) دلالة الحائرين ص ٥٣.

التعقيب على صفة الجيئة والخروج والعبور والسير:

حمل الجيئة على حلول الأمر أو السكنية، إن جاز فإنه لا يجوز في النصوص الواردة في الرب عزوجل، مثل قوله: "هو ذا الرب يخرج من مكانه" (١) إذ الظاهر أنه سبحانه هو الذى خرج، فما الداعى لصرفه عن ظاهره غير دليل الحدوث المتهافت؟ وكذلك قوله: "ويأتى الرب إلهي وجميع القديسين معه" فكان يكفى قوله ويأتى الرب ليفهم منه أنه عزوجل إلا أنه زاد بوصفه بقوله إلهي زيادة في التأكيد.

وهكذا قوله: "هنا أنا أت إليك في كثافة الغمام لكي يسمع الشعب مخاطبتى لك، ويؤمن بك للأبد" فهذا يدل على أن الآتى هو الرب عزوجل لا غيره فبمجيئه وإتيانه يحصل الغرض المعنى، لا بمجيء غيره.

وكذلك تفسير العبور الذى هو المرور بعبور الصوت ومروره، بعيد جدا ولا ضرورة عقلية أو نصية تقتضى ذلك، فكان الواجب أن يثبت لله عزوجل أنه يعبر ويمر حسبما ذكر في النصوص مثل "ومر الرب قدامه" (٢) ومثل: "إذا مر مجدى" (٣) وأيضا مثل: "وأظلك بيدي حتى اجتاز" (٤).

وبهذا المعنى أيضا السير والمشي فلا يجوز صرف هذه المعانى عن دلالتها الأصلية إلى معانى يحتمله محتملة ضعيفة حقيقة، بدون دليل، سوى دليل الحدوث، الذي سبق وأن بينا تهافتة، وإن الناظر في العهد القديم ليجد بجلاء ووضوح أن كلام ابن ميمون في تأويل هذه الأشياء، كلام بعيد عن الحق والصواب، إذ السياق والقرائن المحتفة بتلك النصوص كلها تؤكد أن المعنى الحقيقي هو المراد لا غير، فلو أنه أورد النصوص بكاملها لوجد فيها

(١) سفر أشعياء ٢٦/٢١.

(٢) سفر الخروج ٣٤/٦.

(٣) سفر الخروج ٣٣/٢٢.

(٤) سفر الخروج ٣٣/٢٢.

ما يبطل قوله في التأويل، ولكنه يقطع الكلام عن سياقه ثم يحاول تأويله، وهذا فعل من يرمى جبر كسر لا ينجبر، فالوارد أن موسى عليه السلام كان قد سأل الله عز وجل أن يريه نفسه، كما تحكى التوراة، فقال له الله إننى أمر أمامك فى أحسن صورة، ولكنك لا ترى وجهى، لأن الإنسان لا يحيى إن رآنى، وأحجبك عن وجهي بيدي حتى إذا مررت من أمامك رفعت يدي عنك فشاهدت ظهري، ثم إن هذا الوعد قد حققه الله سبحانه فعلا، ومر من أمام موسى عليه السلام بالطريق التي قال.

قالت التوراة: قال موسى: (أرني مجدك) قال: (أمر بكل حسني أمامك ، وأنادي باسم الرب قدامك ، وأصفح عن أصفح، وأرحم من أرحم، وقال أما وجهي فلا تستطيع أن تراه، لأنه لا يراني الإنسان ويحيى، وقال الرب، هو ذا مكاني ، بجانب قف، على الصخرة، فيكون إذا أمر مجدي أني أجعلك في حفرة الصخرة، وأظلك بيدي ، حتى أمر، ثم أرفع يدي فترى ظهري، وأما وجهي فلا يرى)(١)

ثم كان وأن أنجز الله ما وعد، فقالت التوراة:(ومر الرب قدامه، فنادى الرب الرب، إله رحيم، ورؤوف، طويل الأناة، كثير الرحمة والوفاء، يحفظ الرحمة الألوفاً، ويحتمل الإثم والمعصية ، ولكنه لا يترك دون عقاب، شيئاً فيعاقب إثم الآباء في البنين، وفي بني البنين، إلى الجيل الثالث والرابع، فأسرع موسى وانحنى إلى الأرض، ساجداً وقال: (إن نلت حقاً حظوة في عينيك يارب فليس الرب إذا في وسطنا، لأنه شعب قاسي الرقاب، فاغفر إثمنا وخطيئتنا واتخذنا ميراثاً لك)(٢).

فهذا النص بهذا السياق لا يحتمل تأويلاً، فما أبشع ركاكة الكلام لو كان المراد المشيئة أو الصوت أو السكنية أو العناية، كما قال ابن ميمون، فهل يعقل أنه سبحانه قال لموسى أن يمر صوتي الحسن أمامك، وينادى باسمي قدامك؟! أو هل يعقل أنه سبحانه قال تمر إرادتي الجميلة أمامك، أو سكنيتي فيكون للصوت يداً يحجب بها موسى حتى لا يرى

(١) سفر الخروج، ٣٣/١٨-٢٣.

(٢) سفر الخروج، ٣٤/٦-٩.

وجهه؟! فهذا فاسد، وأفسد منه أن يؤول الوجه والظهر، لأنه حينها يكون الوجه على رأي ابن ميمون إما بمعنى الغضب، فيكون المعنى في (أما وجهي فلا يرى) أي أما غضبي فلا يرى، فمنذ متى كان الغضب يرى؟! فالغضب لا يرى لأنه اسم لحالة، ورؤية آثاره تدل عليه، وما أفسد أن يكون للصوت أو الإرادة أو السكينة أو العناية غضبا واقتداء يعبر عنها بالوجه والظهر.

فإن قال ابن ميمون أن المقصود بالوجه هنا حقيقة الوجود، امتنع ذلك أيضا لأنه عطف عليه بالظهر فلا يرى الوجه ويرى الظهر فهل لحقيقة الوجود ظهر؟! فهذه جعجة من ابن ميمون، ومحاولة بائسة لقلب الحقيقة التي قصدها التوراة من ذلك النص.

فلذلك نقول بأن الرب في التوراة هذه صفاته، وهي تطابق بعضها بعضا في جميع النصوص، كما قال: " وكان الرب يسير أمامهم نهارا في عمود من غمام ليهديهم الطريق، وليلا في عمود من نار ليضيئ لهم، ذلك لكي يسيروا نهارا وليلا، ولم يبرح عمود الغمام نهارا وعمود النار ليلا من أمام الشعب" (١)،

ولا يمكن أن يقال إن المراد بالرب هنا هو الملاك لسببين:-

أولا: لأن النص لم يرد بذلك، فيكون على ظاهره.

ثانيا: لأن النصوص المحتفة به، قرينة دالة، بل صريحة في أن الرب هو من المولى جل وعلا المقصود في ذلك النص، تقول التوراة بعد ذكر ذلك النص وفي سياق واحد، في واقعة واحدة، " وكلم الرب موسى قائلا: مر بنى إسرائيل أن يرجعوا ويخيموا أمام فم الحيروت، بين مجدل والبحر،... فيقول فرعون عن بنى إسرائيل: إنهم تائهون في الأرض، وإن البرية قد أطبقت عليهم، وأقسى أنا فرعون، فيجد في إثرهم، وأمجد على حسابهم، وعلى حساب جيشه كله، ويعلم المصريون أنني أنا الرب" (٢).

(١) سفر الخروج: ١٣ / ٢٢.

(٢) سفر الخروج: ١٤ / ٤-١.

٩- صفة الركوب:

وردت نصوص تفيد أن الله سبحانه قد ركب شيئاً من مخلوقاته، مثل:-

"راكب السماء لنصرتك" (١) و" للراكب في البرارى" (٢)، وابن ميمون يؤول الركوب ليكون بمعنى الاستيلاء، لأن الركوب كما يقول له معنيان:-
 (١) المعنى الحقيقي وهو مثل ركوب الإنسان على البهائم، ودليله من التوراة: "وهو راكب على أتانه" (٣).

(٢) الاستيلاء على الشيء، مثل: "أركبه على هضاب الأرض" (٤) مثل: "أوطئك مشارق الأرض" (٥)، والمعنى أنكم تستولون على أعالي الأرض.
 ولذلك حمل ابن ميمون تلك النصوص الواردة في نسبة الركوب لله سبحانه على معنى الاستيلاء، لأن الركوب الحقيقي يقتضى الجسمية وهو محال في حقه تعالى على ما يزعم ابن ميمون" (٦).

التعقيب على صفة الركوب:

منع ابن ميمون أن يكون الله سبحانه راكباً على شيء، لأن ذلك يقتضى المجاورة والمماسة، وهى من صفات الجسم، وهى محال على الله، فحمل النصوص الصريحة فى ركوبه سبحانه على بعض الأشياء، على معنى الاستيلاء عليها، كما فى قوله: "راكب

(١) سفر التثنية ٢٦/٣٣ ونصه: "راكب السموات لنصرتك".

(٢) سفر المزامير ٥/٦٨ ونصه: "مهدوا للراكب على الغمام" والبرارى عند ابن ميمون هو الفلك المحيط بالكل - انظر الدلالة ص ١٧٤ - فالغمام بمعنى البرارى .

(٣) سفر العدد ٢٢/٢٢.

(٤) سفر التثنية ١٣/٣٢ ونصه: "يركبه على مرتفعات الأرض".

(٥) سفر اشعيا، ٥٨/ ١٤ ونصه: "أنا أركبك على مشارق الأرض".

(٦) انظر دلالة الحائرين ص ١٧٤.

السماء لنصرتك" (١) و" للراكب على البرارى" (٢)، فيكون المعنى عنده، فى الأولى؛ المستولى على السماء، وفى الثانية؛ المستولى على البرارى، والبرارى عنده هو الفلك المحيط بالكل، (٣).

فواضح من هذا أنه متأثر بالمعتزلة من المسلمين، الذين أولوا استواء الله على عرشه، فى قوله تعالى: " الرحمن على العرش استوى" بمعنى الاستيلاء، وحمل الركوب على الاستيلاء تكلف واضح، إذ لا يمنع العقل ركوبه سبحانه على شىء من مخلوقاته، لأن العقل قد أثبت أنه الخالق الفعال لما يريد، كيف يريد، فمن الذى يمنعه من الذى يريد؟ ودعوى المشابهة بين الخالق والمخلوق مردودة كما ذكرنا فى التمهيد، وأما لأنه يثبت الجسمية، فهذه أيضا دعوى علمنا تفاهة قيمتها فيما سبق، ولذلك فإن الأمثلة التى ضربها فى توضيح معنى الركوب وأنها تأتى بمعنى الاستيلاء من مثل قوله: " أركبه على هضاب الأرض" (٤) أمثلة فى غير محلها، لأن الاستيلاء ظاهر فى هذا النص بدليل العقل والعادة الجارية، إذ يمتنع الركوب الحقيقى، فليس المثال مطابق لموضوعنا وهو ركوبه سبحانه على السماء والفلك، كما ورد فى التوراة، فيعود البحث مرة أخرى إلى الاستحالة العقلية، واقتضاء المجاورة والملامسة، وهذه دعوى علمنا قيمتها، فقد ورد أنه سبحانه جالس على عرشه (٥).

١٠. على صفة الملاء:

جاءت هذه الكلمة أيضا كوصف للرب فى التوراة مثل: " وملاً مجد الرب

(١) سفر التثنية ٢٦/٣٣.

(٢) سفر المزامير ٥/٦٨.

(٣) انظر دلالة الحائرين ١٧٤/١.

(٤) انظر سفر التثنية ١٣/٣٢.

(٥) انظر سفر أشعيا ٦/٢-١.

المسكن" (١)، وعند ابن ميمون أن مجد الرب في التوراة يراد به أحد معنيين يحدد ذلك السياق وهما:-

(١) النور المخلوق ، الذى يخلقه الله فى مكان للتعظيم على جهة المعجز، مثل قوله " وحل مجد الله على جبل سيناء وغطاه" (٢).

(٢) ذات الله وحقيقته، ومثال ذلك فى التوراة: " أرنى مجدك" (٣). لأن الجواب كان " لأنه لا يرانى إنسان ويعيش" (٤)، فيدل هذا على أن المجد هنا ذاته تعالى.

فقوله هنا " فملاً مجد الرب المسكن" إن أريد بالمجد المعنى الأول وهو النور المخلوق فالملاء على حقيقته وبابه كما هو فى الأجسام.

وإن أريد بالمجد المعنى الثانى وهو الذات المقدسة ، فيكون الملاء بمعنى الكمال فى الفضيلة والغاية، ومن هذا الباب قول التوراة: " وامتلاً من بركة الرب" (٦) وقولها: " والأرض كلها مملوءة من مجده" (٧) أى جميع الأرض تشهد بكماله، أى تدل عليه، فكل لفظة ملآن منسوبة إلى الله سبحانه يحملها ابن ميمون على هذا المعنى ، لا أن ثم جسماً يملأ مكاناً كما يتبادر إلى الذهن كما هو فى اللغة بأصل الوضع مثل: (ومألت جرتها) (٨) (٩).

(١) سفر الخروج، ٣٥/٤٠ ونصه: (ومجد الرب قد ملأ المسكن).

(٢) سفر الخروج ١٦/٢٤.

(٣) سفر الخروج ٣٣.

(٤) سفر الخروج ٢٠/٣٣.

(٥) انظر: دلالة الحائرين، ص ١٦٠-١٦١.

(٦) سفر التثنية، ٢٣/٣٣.

(٧) سفر أشعيا ٣/٦.

(٨) سفر التكوين، ١٦/٢٤.

(٩) انظر: دلالة الحائرين، ص ٤٨.

التعقيب على صفة الملاء:

قال ابن ميمون أن المجد يراد به، النور المخلوق تارة، وتارة أخرى يراد به ذات الله وحقيقته^(١)، ويحدد ذلك القرينة الدالة ، وعلى الأول يراد من ملاء المجد حقيقة النور، وعلى الثانى يراد المجاز وهو الكمال فى الفضيلة ، واعتبر قول التوراة، " وامتأ من بركة الرب" من المعنى الثانى وهذا خطأ إذ التصريح فيه أن البركة قد ملأت المسكن، فهل البركة هى المجد؟ وأما قوله فى " والأرض كلها مملوءة من مجده" أى جميع الأرض تشهد بكماله وتدل عليه ، فصحيح ولكن لا يمنع أن يكون المراد هو النور المخلوق ، ولا يمكن حمل المجد هنا على ذات الله تعالى لأن النصوص المتضافرة على خلاف ذلك، ولأن العقل، والحواس قد أيقنوا امتناع ذلك لأنه يقتضى الاتحاد والحلول، وهو محال.

وأما قوله بامتناع أن يرد الملاء منسوباً للمجد والمراد الذات الإلهية ، فهو مردود وأيضاً لأنه قد ورد ما يثبت ذلك فى التوراة، مثل: " ثم غطى الغمام خيمة الموعد، وملاً مجد الرب المسكن، فلم يستطع موسى أن يدخل خيمة الموعد لأن الغمام كان حالاً عليه، ومجد الرب قد ملأ السكن" ^(٢).

فعدم استطاعة موسى دخول الخيمة كان لأجل الغمام الذى كان حالاً عليه، ولأجل أن الذات الإلهية كانت قد ملأت السكن، كما تزعم التوراة الحالية، وإذا ثبت أن الله سبحانه جالس على عرشه، فقد حصل الملاء فى ذلك الحيز كما جاء فى التوراة: " رأيت السيد جالسا على عرش عال رفيع" ^(٣).

وأيضاً: " وقد ارتفع مجد الرب عن الكروب إلى عتبة البيت، فامتأ البيت من الغمام، وامتأ الفناء من ضياء مجد الرب" ^(٤).

(١) انظر دلالة الحائرين ١٦٠/١ - ١٦١.

(٢) سفر الخروج ٣٤/٤٠.

(٣) سفر أشعياء ٦/١-٢.

(٤) سفر حزقيال ١٠/٤.

فلو كان المقصود من ضياء مجد الرب هو النور المخلوق، لكان الضياء قد نسب إلى النور مع أن النور هو الضياء، والشئ لا يضاف إلى نفسه أصالة، وإن أضيف فلمعنى، وهنا لا شئ يدل على أن المراد إضافة الشئ إلى نفسه، فجرريان الظاهر هو المراد، وهو أن المقصود به، نور ذات الله سبحانه، فالنور نوران؛ نور مخلوق، ونور هو صفة للذات المقدسة غير مخلوق طبعاً، فيكون هذا دليلاً على أن الملاء كان لنور الله سبحانه الذي هو صفته، لا كما زعم ابن ميمون أنه بمعنى نوره المخلوق، أو بمعنى الكمال، لأن وصف النور الصفة بالضياء دل على أنه غير الكمال.

١١- صفة العلو:

وصف الله سبحانه، بالعلو والأرتفاع في العهد القديم، مثل قوله: (اللهم ارتفع على السموات) (١) و (ارتفع يا ديان الأرض) (٢) و (هكذا قال العلي الرفيع) (٣) وابن ميمون يحملها كلها على غير حقيقتها وهي ارتفاع المكان، بل ارتفاع المنزلة وعلوها، ويستدل من التوراة أن العلو والارتفاع يستخدمان مجازاً لعلو المنزلة مثل: (ورفعهم وحملهم) (٤) و (فما بالكما تترفعان) (٥) إذ لم يرتفعان بمعنى الارتفاع المكاني وإنما بارتفاع المنزلة والمكانة، فكذلك الله سبحانه له علو المكانة والمنزلة لا علواً لمكان، إذ هو من سماة الحدوث عند ابن ميمون (٦)

(١) سفر المزامير، ٦/٥٧.

(٢) سفر المزامير، ٢/٩٤ ونصه (يا ديان الأرض انتصب).

(٣) سفر اشعيا ١٥/٥٧.

(٤) سفر أشعيا ٩/٦٣.

(٥) سفر العدد ٣/١٦. وتكملته: (على جماعة الرب).

(٦) انظر: دلالة الحائرين، ص ٤٨-٤٩.

التعقيب على صفة العلو:-

نفى ابن ميمون العلو المكاني لله تعالى ناشيء من اعتقاده أن ذلك مفض إلى الجسمية ، والتي هي من شأن المحدثات، وههذ حجة واهية، وما استدل به على إرادة العلو المرتبى وعلو المنزلة، مثل قوله فى التوراة: "ورفعهم وحملهم" (١) وقوله: "فما بالكما تترفعان" (٢) فإن ذلك عرف أن المقصود به علو المنزلة لا علو المكان بالمشاهدة الحسية، واستحالة العلو المكاني بالشكل المراد منهما، ولذلك فإنه لأجل صرف معنى اللفظ عن حقيقته الأصلية إلى حقيقتها المجازية لا بد من إثبات المانع أولاً، سواء أكان مانعاً عقلياً، أو مانعاً واقعياً معلوماً بالحس، وهنا علم بالحسن والواقع عدم إرادة العلو المكاني، فحمل على العلو المرتبى، فإن أثبت العلو المكاني أو العلو المطلق من المكان أو المنزلة، فيجب حمله على حقيقته الأصلية ما لم يرد أحد المانعين، وفى النصوص المتعلقة بالله عزوجل وعلوه، لا أحد يدعى أن المراد العلو المرتبى لأنه علم بالحس أنه ليس فى العلو المكاني، ولا أحد يزعم أن مكانه فى الأرض حتى يلزم من ذكر علو المنزلة فقط، فإن معرفة علو منزلته مغروسة فى جميع فطر المقرين بوجوده سبحانه ، فإن بقي أن يكون المانع هو العقل، وهو عند ابن ميمون أن ذلك من سمات المحدثات، وقد بان أنه لا عبرة بهذا الكلام ، فإن النصوص تدل بجانب العقل على علوه المكاني، فى التوراة ومنها: قوله: " اسكن فى العلاء" (٣).

وقوله: " فرفع الكهنة أيديهم إلى السماء ودعوا من لم يزل يحارب عن أمتنا قائلين: " يا من هو رب الجميع والغنى عن كل شىء لقد حسن لديك أن يكون هيكل سكناك فيما بيننا، فالآن أيها الرب القدوس، يا قدوس كل قداسة من هذا البيت الذى قد ظهر عن قليل،

(١) سفر اشعياء ٩/٦٣.

(٢) سفر العدد ٣/١٦.

(٣) انظر سفر أشعياء ١٥/٥٧.

واحفظه طاهرا للأبد" (١). ولا يمكن أن يقال ان المقصود بالرب هنا الملاك ، لأن النص بطوله يحوى على صفات الإله سبحانه الخاصة، فمن غيره الغنى عن كل شىء؟ ومن غيره قدوس كل قداسة؟ لا شك أنه لا أحد غيره يستحق هذا الوصف ، ولذلك كان المراد بالرب هو الله سبحانه لا الملاك، فيكون فى العلو المكانى، بدليل قوله " فقالوا: " إن الرب الحى، والملك فى السماء، هو الذى أوحى بحفظ اليوم السابع" (٢) وقوله: " وأما المكابى فلم يزل يثق كل الثقة ، ويأمل كل الأمل ، أن الرب سيؤتية النصر، فحرّض أصحابه على ألا يخافوا من غارة الوثنيين بل يذكروا النجيدات التى طالما، أمروا بها من السماء، وينتظروا الظفر الذى سيؤتونه الآن من عند القدير" (٣).

فهذه النصوص كلها تثبت أن الله سبحانه له مكان أصلى هو السماء والعلو، وإن كان ينزل إلى الأرض على حسب معتقد التوراة المحرفة، وفيها أيضا: ما يمنع بكل صراحة أن يكون المراد هو الملاك، على أنه من العجب أن يقال بأن الرب يراد به الملاك، فإن صفة الملاك أقل بكثير من الرب لو أريد به الملاك، لأن الملاك حينما يصرح به فهو لا يزيد عن أحاد الشجعان زيادة مفرطة، ومما يبين لنا هذا ، قول التوراة: " فلما علم أصحاب المكابى أن ليساسى يحاصر الحصون ابتهلوا إلى الرب مع الجموع بالنحيب والدموع، أن يرسل ملاكا صالحا، ليخلص إسرائيل "، وقد استجيبت دعواتهم إذ قال: إذ تراءى فرس عليه لباس أبيض يتقدمهم، وهو يلوح بسلاح من ذهب فجعلوا بأجمعهم يباركون الله الرحيم، وتشجعوا فى قلوبهم ، حتى كانوا مستعدين لأن يطعنوا ، لا الناس فقط بل أضرس الوحوش أيضا، ويخترقوا أسوار الحديد، وأخذو يتقدمون مصطفين للقتال، وقد أثارهم حليف من السماء برحمة الرب" (٤).

(١) سفر المكابيين الثانى ١٤/٣٤ - ٣٦.

(٢) سفر المكابيين الثانى ٤/١٥.

(٣) سفر المكابيين الثانى ١٥/٨-٧.

(٤) سفر المكابيين الثانى ١١/٦-١٠.

فكما هو بين من النص أن الملاك غاية قدرته إثارة الحماس في قلوب المقاتلين ورفع معنوياتهم، وإظهار الشجاعة والبسالة والاقدام، ولكن أين هذا من صفات الرب القوى المذكورة، وبهذا يكون المراد بالعلو، العلو المكاني، للرب سبحانه بدلالة النصوص، ولا يكون المراد من الرب الملاك كما هو بين.

١٢-١٣. صفتي القرب والمس:

هذه الكلمات جاءت في التوراة كصفات لله تعالى في نصوص كثيرة مثل: (إن الشعب يتقرب إليّ بفيه ويكرمني بشفتيه) (١) ومثل: (الرب قريب من جميع دعائه) (٢) ومثل: (ويرومون التقرب إلى الله) (٣) ومثل: (فحسن لي القرب من الله) (٤) ومثل: (ثم يتقدم موسى وحده إلى الرب وهم لا يتقدمون) (٥) ومثل: (أمس الجبال فتصير دخاناً) (٦) و (أمس عظمه) (٧) فهذه النصوص تثبت المس لله سبحانه بمعنى أنه من صفاته مس الأشياء، أو بعضها، وهي تثبت أيضاً أن الله يتقرب إلى بعض مخلوقاته أو كلها، فإذا حصل أن أثبت سبحانه أن بعض مخلوقاته تتقرب إليه صح أن يقال أنه سبحانه يتقرب إليها، فإن التقرب حاصل وهو المراد، وقد حمل ابن ميمون كل هذه الكلمات التي تشترك في معنى الدنو والاتصال العيني، على محامل غير حقيقتها المعهودة، فقد ذكر أن الدنو يأتي على معان هي:

- (١) سفر اشعيا ١١/٢٨ ونصه: "إن الرب سيكلم هذا الشعب بشفاه تتلثم وكلام غريب".
- (٢) سفر المزامير ٨/١٤٥ ونصه: "الرب قريب من جميع الذين يدعونه".
- (٣) سفر اشعيا ٢/٥٨.
- (٤) سفر المزامير ٢٨/٧٣ ونصه: "ولى أنا يطيب التقرب إلى الله".
- (٥) سفر الخروج ٢/٢٤.
- (٦) سفر المزامير ٥/١٤٤ ونصه: "مس الجبال فتدخن".
- (٧) سفر أيوب ٥/٢.

١- الحقيقة، بمعنى الدنو، والقرب في المكان.

٢- مجازاً، بمعنى اتصال العلم بالمعلوم.

وقد جزم أن تلك النصوص تعنى اتصال العلم بالمعلوم ودنو الإدراك، لا دنو المكان، فقال: " فكل لفظة من القرب والتقدم تجدها جاءت في كتب النبوة بين الله تعالى، وبين المخلوق فهي كلها تعنى اتصال العلم بالمعلوم، ودنو الإدراك، لأن الله ليس هو جسماً، فلا هو تعالى يدنو ولا يقرب من شيء، ولا شيء من الأشياء يقرب منه أو يدنو به تعالى، إذ بارتفاع الجسمانية يرتفع المكان ويبطل كل قرب أو دنو وبعد أو اتصال أو انفصال أو تماس أو تتال(١).

التعقيب على صفتي القرب والمس:

إن التقدم والتقرب والمس، كلمات تشترك في معنى واحد وهو التفاوت في المسافة بين شيئين أو أكثر، وكما قد رأينا في الفصل السابق أن من عقيدة أهل الحق من المسلمين إثبات القرب لله تعالى، فإن في التوراة عند اليهود هذه الصفة أيضاً تتسبب لله تعالى، وهذا يعنى أن هذه النصوص عندهم لم تمسها يد المحرفين، وإن تناول التحريف الكيفية والتفاصيل فنفس الصفة وهى القرب والمس والتقدم ظلت كماهى، ولذلك فبالإضافة إلى تلك النصوص التي أوردناها كما أوردتها ابن ميمون، نجد نصوصاً آخر مثل: " الرب قريب من منكسرى القلوب"

وقوله: " أسكن في العلاء في القدس ومع المنسحقين والمتواضع الروح، وهكذا بقية النصوص الواردة في النزول والمجىء والسير والعبور والمرور، فكل ما ورد في إثبات هذه الصفات فهي تلزم كونه تعالى قد تقرب إليهم وتقدم إليهم، كما حضر في سيناء، تقول التوراة: وحدث في اليوم الثالث عند الصباح أن كانت رعود وبروق وغمام كثيف

(١) انظر دلالة الحائرين ص ٤٥ - ٤٦.

على الجبل ، وصوت شديد جدًا، فارتعد الشعب كله، الذي في المخيم، فأخرج موسى الشعب من المخيم لملاقاة الله، فوقفوا أسفل الجبل، وجبل سيناء مدخن كله، لأن الرب نزل عليه في النار، فارتفع دخان كدخان الأتون، واهتز الجبل كله جدا" (١).

فتأمل قوله لملاقاة الله، فهل الملاقاة تحصل، دون اقتراب ، ثم النص وارد في حضوره تعالى فإذا حضر تقدم واقتراب، لأنه نزل من السماء فقصرت المسافة بينه وبين خلقه، وقد ذكرنا هناك في صفة النزول أن حمله على الملاك ممتع، فإذا ثبت التقدم والقرب، فقد ثبت قرب المسافة واقتصارها، فإن جاز هذا جاز الاتصال والمس، إذ لا مانع من ذلك عقلا، فإن جاء به النص أثبت لله المس وإن لم يأت لم يثبت له، فالجواز العقلي لا يثبت شيئاً ولا ينفي فيكون الترجيح بالنص والخبر.

وأما دعوى ابن ميمون أن تلك الصفات من سمات الحدوث، وأن بارتفاع الجسمانية عنه سبحانه يرتفع المكان والقرب والدنو والاتصال والانفصال والمس، فهذا قد أجبت عنه في التمهيد فاليرجع إليه.

(١) سفر الخروج ١٩/١٦-١٨.

الفصل الثالث

(مقارنة بين الرازي وابن ميمون)

علنا نستطيع من خلال دراستنا في الفصول السابقة، أن نجد أوجهها قد تشابه فيها الرازي وابن ميمون، وأخرى قد اختلفا فيها، وذلك لكي نحدد المعالم الفكرية لكلا الرجلين من خلال مقارنة بسيطة بينهما.

المبحث الأول: أوجه التشابه بينهما:

النقطة الأولى: الاستدلال على الصفات.

النقطة الثانية: التأثر بالفلسفات الداخيلة.

النقطة الثالثة: التأويل.

النقطة الرابعة: التكوين العلمي.

النقطة الخامسة: الحالة الاجتماعية.

المبحث الثاني: أوجه الاختلاف بينهما:

النقطة الأولى: الصفات، أهى زائدة على الذات أم ليست كذلك؟

النقطة الثانية: الأسلوب فى عرض المسائل والقضايا.

النقطة الثالثة: موقف الفرق منهما.

النقطة الرابعة: موقفيهما من الفرق الأخرى.

النقطة الخامسة: الإخلاص للمبدأ.

المبحث الأول: أوجه التشابه بينهما:

النقطة الأولى: طريقة الإستدلال على الصفات:

يتفق الرازي وابن ميمون على أنه ينبغي وضع الجسمية ولوازمها في الاعتبار عند اثبات صفة لله أو نفيها عنه، إذ كل ما يلزم منه الجسمية فهو منفي عن الله سبحانه، يقول الرازي: والذي يدل على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحجمية وجوه:

الأول: أنا قد دللنا على تماثل الأجسام، وإذا ثبت هذا، وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، فحينئذ يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات، فوجب افتقاره في حصول هذه الصفات إلى فاعل آخر، وذلك على واجب الوجود لذاته محال.

الثاني: أنا قد دللنا على أن الأجسام محدثة والإله يجب أن يكون قديماً أزلياً فيمتنع كونه جسماً.

الثالث: أنه لو كان جسماً لكان مساوياً لسائر الأجسام في الجسمية، فإن لم يخالفها باعتبار آخر لزم كونه أن يكون مثلاً لهذه المحدثات، وإن خالفها باعتبار آخر فما به المشاركة؛ غير ما به المخالفة، فيلزم وقوع التركيب في ذاته لئلا قد بينا أن وقوع التركيب في ذات واجب الوجود محال.

الرابع: وهو أنه لو قام بجملة الأجزاء علم واحد، وقدرة واحدة لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة؛ وهو محال، وإن قام بكل واحد منها علم على حدة؛ لزم القول بتعدد الآلهة. (١)

وأما ابن ميمون فيقول في نفي الجسمية عن الله سبحانه: كل جسم مركب؛ وكل مركب فلا بد له من فاعل، وهو السبب لوجود صورته في مادته، وبين هو جداً، أن كل جسم قابل للانقسام، وله أبعاد؛ فهو محل للأعراض بلاشك، فليس الجسم واحداً لا من

(١) أصول الدين، للرازي، ص ٤٦. وقارن المطالب العالية، ٢/٢٧-٣٤.

جهة انقسامه، ولا من جهة تركيبه، ... لأن كل جسم إنما هو جسم ما من أجل معنى زائد فيه على كونه جسماً، فهو ذو معنيين ضرورة، وقد تبرهن أن واجب الوجود لا تركيب فيه بوجه من الوجوه. (١)

وهكذا جعل كل منهما كل ما هو من سمات الجسمية منفياً عن الله تعالى، كالحركة والسكون واليد والعين وما في معناها.

التأثير

النقطة الثانية: التأثير بالفلسفة الدخيلة:

سبق وقد أوضحنا في التمهيد، مدى تأثر المسلمين بالفلسفات الدخيلة، من مقل ومكثر، ومن هنا فإن الشيخ الرازي، لا شك أنه متأثر بها؛ بقدر ما وهذا التأثير تجسد في مذهبه التأويلي القائم على دليل الحدوث ونفي الجسمية وما يلزمها من حركة وغيرها، ولكنه مع ذلك يرد عليهم في مسائل كثيرة، مثل تعلق علمه سبحانه بالجزئيات، وقولهم بقدم العالم وعدم حشر الأجساد، وأن العالم ما هو إلا فيض منه، لا بارادة وقدرة.

فيقول مثلاً في معرض الرد عليهم في كون الله عندهم لا يعلم الجزئيات: ولنا في إبطال قولهم وجوه:

الأول: أنه تعالى هو الفاعل لا بد أن الحيوانات وفاعلها يجب أن يكون عالماً بها، وذلك يدل على كونه عالماً بالجزئيات.

الثاني: أن العلم صفة كمال والجهل صفة نقص، ويجب تنزيه الله تعالى عن النقائص.

الثالث: أن كون الماهية موصوفة بالقيود التي صارت لأجلها شخصاً معيناً واقعاً في وقت معين من معلومات ذات الله تعالى، إما بواسطة أو بغير واسطة، وعندهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فوجب من علمه تعالى بذاته، علمه بهذه الجزئيات.

(١) دلالة الحائرين، ابن ميمون، ص ٢٧٧.

احتجوا: بأنه علم كون زيد جالسا في المكان فبعد خروج زيد عن هذا المكان إن بقي ذلك العلم فهو الجهل، وإن لم يبق فهو التغير.

والجواب: لم لا يجوز أن يقال إن ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء، فعند حصول كل واحد من الأحوال تقتضي ذاته المخصوصة العلم بتلك الأحوال. (١)

وأما ابن ميمون فقد تابع الفلاسفة خاصة أرسطو وإشباعه من المشائين فامتلاً بفلسفتهم من اخصص قدميه إلى أم رأسه ، فيقول بأن الفلك ذو نفس (٢)، وأنه حي ناطق (٣) والسماوات أجسام حية، (٤) فيقول: (فقد تبين لك أن الذي قاله أرسطو أيضا في كون الفلك مدركا متصورا مطابق لأقاويل انبيائنا وحملة شريعتنا وهم الحكماء عليهم السلام ، واعلم أن كل الفلاسفة مجمعون على كون تدبير هذا العالم السفلى بالقوى الفايضة عليه من الفلك كما ذكرنا ، وأن الأفلاك مدركة لما تدبره عالمة به. (٥)

إلا أنه مع ذلك رد قولهم بقدم العالم وعدم علمه سبحانه بالجزئيات ردا قويا (٦) إذ لم يجد ما يبرر به مذهبهم بحيث يتفق مع دينه. (٧)

(١) أصول الدين، الرازي، ص ٥٧.

(٢) دلالة الحائرين، ص ٢٧٩.

(٣) دلالة الحائرين، ص ٢٨٣.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٨٤.

(٥) دلالة الحائرين، ص ٢٨٥.

(٦) انظر الدلالة، لابن ميمون، ٥١٨-٥٢٠.

(٧) المصدر السابق، ص ٣١٢-٣١٥.

النقطة الثالثة: التأويل: يتفق الرازي وابن ميمون في تأويل الصفات وصرها عن ظاهرها، ولكن يختلفان في الصفات السبع والتي هي: الكلام والحياة والسمع والبصر والإرادة، والقدرة والعلم، فيثبتها الرازي وينفيها ابن ميمون طردا لقاعدته أن في اثباتها تشبيه للخالق بالخلوقين، فيقول الرازي في اثبات صفة القدرة والعلم والإرادة مثلا: (إنه ثبت افتقار العالم إلى مؤثر، فذلك المؤثر، إما أن يقال، صدر عنه مع امتناع أن لا يصدر، أو صدر مع جواز أن لا يصدر، والأول باطل، لأن تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط؛ لزم من قدمه قدم العالم، وقد أبطلناه . وإن توقف على شرط، فذلك الشرط إن كان قديما؛ عاد الالتزام ، فإن كان محدثا كان الكلام في حدوثه كالقلام في الأول، ولزم التسلسل ، إما معا وهو محال أو لا إلى أول فيلزم منه حوادث لا أول لها، وهو محال، ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني، ولا نعني بالقادر إلا ذلك(١).

و يقول في صفة العلم : إنه من علم شيئا، فإنه يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هي المسماة بالشعور والعلم والادراك، فنحن ندعي أن هذه النسبة أمر زائد على الذات.(٢) ثم يأخذ الشيخ في سرد الأدلة التي تثبت صحة ما ذهب إليه.

ويقول في إثبات صفة الإرادة: إنه تعالى مرید، لأننا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص، مع جواز حدوثه قبله أو بعده، فاختصاصه بذلك الوقت المعين لا بد له من مخصص، وذلك المخصص ليس هو القدرة، لأن القدرة تأثيرها في الإيجاد، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات ولا العلم ، لأن العلم يتبع المعلوم، وهذه الصفة مستتبعة، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك، فلا بد من صفة أخرى، وهي الإرادة.(٣)

(١) المحصل، للرازي، ص ٢٣٣.

(٢) أصول الدين، للرازي، ص ٦١.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

وهكذا يقرر الشيخ الرازي، كون هذه الصفات؛ القدرة والعلم والإرادة، وغيرها من تلك الصفات الثبوتية السبع، أنها صفات ايجابية، تشترك في الاسم مع صفات المخلوقين، مع الفارق الكبير بينهما في الأكمالية.

وأما ابن ميمون فيذهب إلى أن اثبات هذه الصفات هو من قبيل اثبات العين واليد والذراع، وغيرها من مثيلاتها، ولا فرق بينها فكلها مؤادها الجسمية وراجعة إليها، يقول: (اعلم أن كل شيئين هما تحت نوع واحد، أعنى أن تكون ماهيتها جميعا واحدة، غير أنهما مختلفان بالكبر والصغر، أو الشدة أو الضعف أو نحو ذلك، فإنهما جميعا متشابهان ضرورة، وإن اختلفا هذا النحو من الاختلاف.... فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه تعالى إنما يقال عليه وعلى كل ما سواه موجود باشتراك محض، وكذلك إنما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه تعالى، وعلى كل ذي علم، وقدرة، وإرادة وحياة بالاشتراك المحض الذي لا تشابه معنى بينهما أصلا. (١)

ثم يبين تأويله لتلك الصفات فيقول: فقولنا.... إنه قادر وعالم ومريد، والقصد بهذه الصفات أنه ليس بعاجز، ولا جاهل، ولا ذاهل، ولا مهمل، ومعنى قولنا: ليس بعاجز، أن وجوده فيه كفاية لا يجاد اشياء آخر غيره، ومعنى قولنا: لا جاهل، أنه مدرك أي حي، لأن كل مدرك حي، ومعنى قولنا: لا ذاهل ولا مهمل، أن جميع تلك الموجودات جارية على نظام وتدبير، لا مهملة ولا كائنة كيفما اتفق. (٢)

فابن ميمون يخالف الرازي إذ يعتبر ما أثبتته من الصفات لله تعالى على وجه الإيجاب إنما هي كفيات والكيفية من شأن الحدوث، فيقول في توضيح هذا في معرض ذكره تفسيمات الصفة: والقسم الثالث: أن يوصف الشيء بأمر خارج عن حقيقته وذاته حتى يكون ذلك الأمر ليس مما تكمل به الذات وتتقوم، فيكون ذلك الأمر ذا كفية ما،

(١) انظر الدلالة، ص ١٣٣-١٣٤.

(٢) دلالة الحائرين، ابن ميمون، ص ١٣٨-١٣٩.

فيه ، والكيفية وهي الجنس العالي، عرض من الأعراض، فإن كان توجد له تعالى صفة من هذا القسم فيكون تعالى محل الأعراض.... والعجب من كون الذين يقولون بالصفات، ينفون عنه تعالى التشبيه والتكييف، وما معنى قولهم: لا يكيف إلا أنه ليس بذى كيفية، وكل صفة توجد لذات ما ، ايجابا ذاتيا، فهي أما مقدمة للذات، وهي هي أو كيفية لتلك الذات(١) ثم بين أجناس الكيفية وأن أحدها يدخل فيه قولهم إنه سميع وعالم وقادر إلى آخر ما أثبتوه من الصفات فقال: مثل وصفك الإنسان بملكة من ملكاته النظرية، أو الخلقية، أو الهيئات التي توجد له بما هو متنفس، كقولك: فلان النجار، أو العفيف، أو المريض، ولا فرق بين قولك: النجار أو قولك العالم أو الحكيم، الكل هيئات في النفس، ولا فرق بين قولك: العفيف أو قولك الرحيم؛ لأن كل صناعة وكل علم وكل خلق متمكن ، هي هيئة في النفس(٢)

وبهذا يلزم ابن ميمون نفاة الجسمية أن ينفوا ما أثبتوه من صفات لأنها كلها من باب واحد، فيجب طرد ذلك في الجميع، وإلا فقد وقعوا فيما منه هربوا، يقول: (وكل صفة يزعم معتقد الصفات أنها ذاتية لله تعالى، فأنت تجد معناها معنى الكيفية وإن لم يصرحوا بذلك تشبيها بما عهدوه من حالات كل جسم، ذي نفس حيوانية)(٣)

ولهذا نجد الشيخ الرازي وإن لم يعتبر الصفات التي أثبتها من أقسام الكيفيات، يقول لأن بعض الكيفيات يجوز أن يكون لما هو ليس بجسم أيضا، فقد قال: (اعلم أنا لما دللنا على أنه سبحانه ليس بجسم ولا بجوهر، كان ذلك يفيد كونه منزها عن الكمية، ويفيد أيضا كونه منزها عن بعض أقسام الكيفيات، وهو الشكل والخلقة.

وأما سائر الكيفيات مثل الألوان والطعوم والروائح، فالقول بإثباتها لله تعالى يستبعده العقل، لأن هذه صفات الأجسام، فكان إثباتها للذات المنزهة عن الجسمية

(١) دلالة الحائرين، لابن ميمون ، ص ١١٨-١١٩.

(٢) دلالة الحائرين، ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٣.

محالا، إلا أن لقائل أن يقول: لا يلزم من ثبوت هذه الصفات للأجسام، امتناع ثبوتها لما لا يكون جسما، لأن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في بعض الصفات.(١)

النقطة الرابعة: التكوين العلمي:

إذا جاز أن يقال عن عالم ما أنه موسوعي لكثرة معارفه، فإن الرازي رحمه الله في طبيعة من يستحق أن يقال عنه ذلك، فقد كان كما رأينا في ترجمته هناك، مشاركا في كثير من علوم عصره، فالتفسير وقد ألف فيه كتابه "التفسير الكبير" والفقه والأصول وقد ألف فيه كتابه "المحصول" والذي يعد من أمهات كتب الأصول والطب ومنزلته فيه معروفة، والمنطق وهو حامل رأيه، وله فيه مسائل انفرد بها عن المنطقيين، وعلم الكلام، ولأجله صار يلقب عند الأشاعرة بالإمام ومشارا إليه عند الجميع بالبنان، والفلك والنجوم، وقد ألف فيهما، والأدب واللغة وقرظ الشعر، وقد مر بنا في محله مكانته فيها. وأما ابن ميمون فلا يقل منزلة عن الرازي إن لم يتفوق عليه في مجموع علومه، فهو الطبيب الحاذق، الذي لا يشق له غبار، وهو الفيلسوف الذي ملئ خبرة بالفلسفة اليونانية وغيرها، وأدرك الشعب والممرات في فلسفة الإسلاميين من شراح أرسطو، ورجالات المعتزلة والأشاعرة، وهو الفقيه، المفسر، الشارح لمشنا التوراة، وهو الفلكي، وقد رأينا يخلص ويهذب كتاب ابن أفلاح في الفلك، وهو المنطقي الذي ألف في المنطق وما يزال في عنفوان شبابه، ثم هو اللغوي العارف بأكثر من لغة، العبرية، واللاتينية والكلدانية والعربية.

وقد تربع كلا الرجلين على عرش الزعامة الفكرية لنحلته ومذهبه في عصره، وفارق الحياة وقد رأى ثمار ما غرسته يداه، فنام مرتاح البال هنيئا، راضي النفس قانعا.

(١) المطالب العالية، للرازي، ٩٩/٢.

النقطة الخامسة: الحالة الإجتماعية:

رأينا الرازي وابن ميمون يتصلان بالملوك، فالأول منهما قد اتصل بملوك خوارزم، والثاني ثبت اتصاله بسلاطين الدولة الأيوبية بمصر، وقد كان من أثر هذا الاتصال عليهما أن اغتنيا غنى فاحشا وصار لهما من المناصب الدينية ما بلغ به كل منهما أمله المنشود، فقد استغلا ذلك في التنمية التجارية، فاتجر كل منهما، ولا شك أن العالم الثري خير معين لتلاميذه وطلبة العلم عموما من الراغبين في زيادة التحصيل، يفرق عليهم من الأموال ما تستقيم به حياتهم، وتنظم به معيشتهم، فيتفرغون للعلم مكفولين من جانب تحصيل الرزق أيام الطلب، وبذلك يكون العالم الثري قد خدم دينه مرتين، مرة بعلمه، وأخرى بماله، وقد ملك هذين الجانبين كل من الرازي وابن ميمون على أتم وجه وأكمل صورة.

وكان لكليهما من الوجاهة بين الناس، بحيث يعلم غيابه من حضوره بأدنى ورود خلل في انتظام برامجها اليومية، على خلاف غيرهما من العلماء الذين لا يعلم لهم وجود إلا في عالم الكتب والكتابة لإهمال صلتهم بالناس.

المبحث الثاني: أوجه الاختلاف بينهما:

النقطة الأولى: من حيث الصفات أهي زائدة على الذات أم ليست كذلك؟

ذهب الشيخ ابن الخطيب إلى أن الصفات زائدة على الذات، كما هو مذهب المحققين من الأشاعرة، يقول الشيخ: (اتفق أصحابنا على أنه تعالى، عالم بالعلم. قادرة بالقدرة، حي بالحياة، خلافا للمعتزلة والفلاسفة.) (١) إلا صفة البقاء فإنها هي عين الذات، عنده. (٢) وأما ابن ميمون فعنده أن الصفات ليس شيئا غير الذات، يقول في هذا: (وهكذا ينبغي أن يفهم من يعتقد أن ثم صفات ذاتية يوصف بها الباري، وهي أنه موجود وحي وقادر وعالم ومريد، أنها ليست هذه المعاني تتسبب إليه وإلينا، بمعنى واحد، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات، وبين صفاتنا بالأعظم أو الأكمل أو الأدوم أو الأثبت، حتى يكون وجوده أثبت من وجودنا، وحياته أدوم من حياتنا، وقدرته أعظم من قدرتنا وعلمه أكمل من علمنا، وإرادته أعم من إرادتنا، ويعم المعنيين حد واحد..... وإذا كان ذلك كذلك، فلا ينبغي أن تعتقد معاني زائدة على الذات ، شبه هذه الصفات التي هي زائدة على ذاتنا، لما اشتركا في الاسم) (٣)

ولهذا فقد صار ابن ميمون إلى وصف الله بالسوالب، ويرى أنه الواجب المحتّم على الناس، كما يمر بنا.

(١) المحصل، للرازي، ص ٢٦.

(٢) انظر أصول الدين، للرازي، ص ٦٨.

(٣) دلالة الحائرين، ص ١٣٣ - ١٣٤.

النقطة الثانية: من حيث الأسلوب في عرض المسائل والقضايا:

إذا كان الفخر الرازي - رحمه الله - يُعد أول من أدخل الفلسفة في علم الكلام ، فإنه أيضا قد اتبع طريقة خاصة به، لم يسبق إليها في تقسيم مسائل وقضايا كتبه، وتتبع فروعها وأصولها، بحيث لا تفوته شاردة ولا واردة - في الأعم الأغلب - إلا وقد بحثها بحثا منطقيًا وافيًا، بما يبدو له ويتناسب مع تقريراته ويقينياته العقلية، ولذلك يقول الصفدي عنه: (وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه، لأنه يذكر المسألة، ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشذ عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة، فانضبطت به القواعد، وانحصرت معه المسائل. (١)

وأما ابن ميمون فهو من خلال كتابه الفذ في باب (دلالة الحائرين) نجده لا ينحو منحى الرازي في السبر والتقسيم، فليست مواضعه تابعة لأبواب، وليست منقسمة إلى أصول وفروع، وإنما يذكر المسائل دون أن يراعى شيئًا من ذلك، بل يحافظ فقط على التدرج المنطقي، من المسائل السهلة إلى الأصعب منها، ولذلك يفقد دقة الرازي في هذه الناحية، إلا أنه في صياغته اللغوية نجده جيد العبارة، حسن السبك، دقيق النظم، واضحا في كلامه، لا يلبسه حلة التعقيد والتجعيد، فهذه ميزة كبرى؛ إذ ينتفع بكلامه أهل الاختصاص وغيرهم من الدهماء، ولولا عظمة الاسلام لقلت بأن ابن ميمون قد فاق الرازي في وضوح العبارة وقلة التكلف، تفوقا لا يساويه فيه الرازي أبدا، ولا والله يدانيه، مع إمساك لزمam المسائل بحيث لا يؤدي به الاستطراد إلى البعد عن الموضوعية، مما يجعل القارئ على وثيق الصلة بالجزئية التي يناقشها ابن ميمون، فمعالجة القضايا بهذه الطريقة، لا شك أنها من أكبر العوامل المساعدة على نشر المبادئ والأفكار بالطريقة الصحيحة، والتي تبعد عن أن يثار حولها جدال في احتمالات لأوجه عدة في تفسيرها.

(١) الوافي بالوفيات، للصفدي، ٤/٢٤٩.

النقطة الثالثة: من حيث موقف الفرق منهما:

لقد كان الشيخ ابن الخطيب الرازي، من الشخصيات الشعبية، التي تلتف حولها الجماهير، وتوليها تقفها العميقة فلو أننا صرفنا النظر عن فتنته مع الكرامية ولجوئهم إلى إيذائه، مع أنها لم تصل بهم إلى تكفيره وإخراجه عن حظيرة الاسلام، وإنما خالفوه وآذوه بسبب ما شنع الشيخ به على زعيمهم ابن القدوة، ولعل الشيخ في تلك المناظرة لم يكن مرتخي البال، حاضر الوعي، فإنه ليس من عادته الطعن والاستهزاء والسخرية بالخصم مهما كان، فإن الشيخ عدا تلك الفتنة نراه يفيد عموم المسلمين فقها وتفسيرا وأصولا وكلاما، فينهل من معينه الذي لا ينضب، أناس من شتى الأعمار والمستويات الثقافية، فقد ذكر بعض مترجميه كما رأينا أنه كان يحضر مجلسه، أرباب الفرق والمذاهب الاسلامية، فيفيدهم بما شاء الله أن يفيدهم به، ولذلك قالوا بأن كثيرا من الكرامية المجسمة قد رجعوا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة على يديه، ولذلك فإنه قد أصبح الشيخ لا يذكر عند الأشاعرة إلا بالإمام، وهو حقيق أن يكون إماما للأشاعرة في العقيدة في عصره، إذ أنه الأقران وتفرد بمجموع علومه، وأخذت الفرق الاسلامية كتبه الأصولية والكلامية تتدارسها فتشرحها وتتقده كل على حسب مشربه واتجاهه، حتى يومنا هذا.

وأما ابن ميمون فكما رأينا، لا يعتد به بين قومه في شئ من آرائه، إلا أتباعه، وهم قلة قليلة، فقد أحرق اليهود كتبه ولا سيما كتابه العقدي الأساس " دلالة الحائرين " خاصة يهود جنوب فرنسا، وأصبح لا يذكر عندهم ابن ميمون إلا ويرشقونه بسيل من اللعنات، وبوابل من السبائب والشتائم في حياته وبعد موته، ولولا سياسة الدولة الأيوبية لما حلم ابن ميمون يوما من الأيام في أن يتزعم اليهود دينيا في مصر.

ولعلنا نستطيع أن نستخلص من هذا، أن الذي جاء به ابن ميمون من تأويلات لنصوص التوراة العقيدية المتعلقة بالصفات الإلهية، ومحاولة التوفيق بين الدين

والفلسفة الأرسطية، كان مرفوضاً رفضاً تاماً عند اليهود، فقد كانوا يرون - على مر العصور - أن تلك الصفات إنما يراد بها الحقيقة وليس المجاز، إذ هو عندهم ضرب من الاحاد.

النقطة الرابعة: من حيث موقفيهما من الفرق الأخرى:

درج الرازي في أكثر كتبه العقيدية الكلامية، على ذكر الفرق الأخرى، والرد عليها، فما من صفة يثبتها لله تعالى، أو ينفيها عنه سبحانه، إلا ويذكر أقوال المخالفين وحججهم، حتى إنه في كثير من الأحيان لا يصل القارئ إلى رأيه - رحمه الله - في مسألة معينة بشكل واضح إلا بعد قراءته لحجج الخصوم ورده عليها، فمن الأمثلة على ذكره أقوال الفرق الأخرى، قضية اثبات الصفات لله تعالى، أو نفيها، حيث يقول فيها: (المشهور أن الفلاسفة والمعتزلة ينكرون الصفات، وأما الصفاتية فإنهم يثبتونها.... واحتج نفاة الصفات بوجوه:

الحجة الأولى للفلاسفة؛ قالوا: هذه الصفات إما أن تكون واجبة الوجود لذواتها، أو جائزة الوجود لذواتها، والقسمان باطلان..... والحجة الثانية؛ قالوا: إله العالم؛ إما أن يكون فرداً، أو مركباً، ويمتنع كونه مركباً... وأما دلائل المعتزلة، فلهم وجوه عامة في كل الصفات، ووجوه خاصة في كل واحدة من الصفات، أما الوجوه العامة.

فالحجة الأولى: قالوا: علمية الله تعالى واجبة، والواجب لا يعطل....

والحجة الثانية: القول بالقدماء، يفضي إلى المحال فيكون محالاً....

والحجة الثالثة: أنه لو قامت الصفة بالذات لحصل في الوجود قدماء متغيرة...

والحجة الرابعة: أن المعقول من حلول الصفة في الذات؛ حصول تلك الصفة في الحيز المعين...

والحجة الخامسة: أن ذات الله تعالى، إما أن يتم إلهيتها بدون هذه الصفات وإما أن لا تتم، والثاني يوجب كونه محتاجاً إلى الغير، والأول يقتضي أن تكون تلك الذات

المخصوصة كافية في الالهية.

والحجة السادسة: أن الذات وحدها إما أن تكون كافية في الإلهية أولا تكون، فإن كانت الذات وحدها كافية.... وإن لم تكن كافية، فنقول : الصفات إما أن تكون كافية في حصول الالهية أولا تكون... (١)

وهكذا يذكر شبهاتهم شبهة شبهة ثم يأخذ في الرد عليها واحدة واحدة.

وأما ابن ميمون ففي أعظم كتاب له في العقيدة على الاطلاق وهو دلالة الحائرين، نجده يمضي في تقرير العقيدة وتأويل الصفات ، وصرفها عن ظاهرها دون أن يعول على رأي لمخالف ليذكره ويرد عليه، بل إنه يبسط أفكاره بوضوح وجلاء، مستدلا عليها بالنقل والعقل مشبعا كل مسألة بحثا وتقييما، ثم إنه يحكم على مخالفه بالكفر، دوه أن يذكر حجته ويعذره فيها أو يردّها عليها بدليل، كما فعل مع المجسمة، إذ هو يقول: (فاعلم يا هذا، إنك متى اعتقدت تجسيما أو حالة من حالات الجسم فإنك تستفز غيرة الرب، وغضبه وتوقد نار سخطه، وإن كارهه وعدوه وخصمه أشد من عابد الوثن بكثير، وإن خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور، لكونه ربي عليه، أو لجهله وقصور إدراكه، فكذلك ينبغي لك أن تعتقد في عابد الوثن، لأنه ما يعبد إلا لجهل أو لتربية على منهج آبائهم الذي بين يديهم، وإن قلت: إن ظاهر النص يلقيهم في هذه الشبهة، فكذلك فالتعلم أن عابد الوثن إنما دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة، فلا عذر لمن لا يقلد المحققين الناظرين، إن كان مقصرا عن النظر، فإني لا أكفر من لا يبرهن على نفي الجسمانية، بل أكفر من لا يعتقد نفيها ولا سيما بوجود شرح انقلوس وشرح يونان عازيا عليهما السلام، اللذين يبعدان عن التجسيم كل الابعاد. (٢)

(١) انظر المطالب العالية، للرازي، ٣ / ٢٢٤ - ٢٣١.

(٢) دلالة الحائرين، ص ٨٧٨٦.

النقطة الخامسة: من حيث الإخلاص للمبدأ:

إذا كان هناك شيء يذكر الإنسان بالمدح، إن وجد فيه، فليس في الوجود أسمى وأشرف من الإخلاص لأنه لب الفضيلة، وأعنى بالإخلاص هنا، الإخلاص للمبدأ والفكرة التي يعتقها الإنسان، وإن القادة الزمنية والقادة الدينية إنما يسمون إلى المعالي على قدر إيمانهم وإخلاصهم وتفانيهم لما يدعون إليه من فكرة وعقيدة، وإن المخلص لدعوته يكون إخلاصه فيها على قدر إيمانه بها، وإن صاحب الباطل ليعلو بإخلاصه في دعوته لذلك الباطل، أكثر علواً من صاحب الحق، عديم الإخلاص أو ضعيفه، فالإخلاص شيء، والحق شيء آخر، ولقد رأينا فيما سبق من أمر الرازي وابن ميمون في هذاب الباب ما هو عند العقلاء من التناقض البين، فالشيخ الرازي في قضية فتنته مع الكرامية لا يعبأ بهم ولا يهاب من كثرتهم، ولا يلتفت إلى وعيدهم، فيعلنها صراحة على الملأ، وأمام قاضيهم الذي يناظره، أنه على الحق، وأنهم على الباطل، - بصرف النظر عن المحق في تلك المسائل - فيتحمل لذلك تبعة المخالفة، والإصرار على ما يعتقد أنه الحق، ولا يهادنهم في ذلك أدنى مهادنة، ولا يتملق إليهم لأن ذلك - حسبما يراه - واقع على حساب مبادئه التي يدعو إليها، وهي أنفس شيء يملكه، متمثلاً بذلك قول الشاعر:

قف دون رأيك في الحياة مجاهداً إن الحياة عقيدة وجهاد

وعلى عكسه نرى صاحبنا ابن ميمون يتذلل ويتملق ويهادن ويدهن، ويموه وينافق، فيغير دينه، ويرتدى عمامة دين لا يراه حقاً، خوفاً على نفسه وأهله وماله، وهذا الفعل معيب صدوره من آحاد الناس وعوامهم فما الحال لو صدر عن عالم إمام، يتربع على عرش الزعامة الدينية؟!!

ولذلك فقد استبعد بعض الباحثين كما رأينا وقوع تلك الحادثة عقلاً، ولكن العقل لا يمنع حصوله، وإن كان يستبعده، والاستبعاد مدفوع بالخبر، وهذا لا يُرد لأنه مرجح، رجح أحد طرفي الممكن، وعلى كل حال فإن تصرف ابن ميمون هذا يجعله

ينحط عن درجة الإمامة، فالعلم ثوب قشيب يرتديه الإخلاص والتقوى، فإن هما ذهبا، فلا معنى للثوب، ولعل لهذا الفارق بين الرجلين، سبب هو أن الأول قد استمد إخلاصه من الدين الحق، والثاني لم يكن في دينه المحرف ما يدعو للإخلاص، فهذا يدلنا على عظمة الإسلام وانحطاط اليهودية المحرفة.

الخاتمة

وبعد أن عشنا خلال هذا البحث الموجز في موضوع الصفات الألهمية، بين الفخر الرازي، وابن ميمون اليهودي، أستطيع أن أحدد أهم النتائج التي توصلت إليها، إذ يمكن حصرها في النقاط التالية:

(١) أن الجدل في الدين والتعمق في المعاني الذي قد نهى الشرع عنه قد أوصل البعض إلى بحر من المتاهات الفكرية، وذلك لأن الدين قد وضعه الله تعالى على حسب الفطر السليمة للبشرية، وعلى قدر عقولهم من غير تكلف، وأن من يحاول إدراك الأشياء دون الاهتداء بنور الدين، سوف تتحرف به الجادة ولا توصله إلى الحقيقة المطلقة، ولذلك رأينا من تكلم في الصفة وعلاقتها بالذات وهل هي هي؟ أم ليست هي، أم لاهي ولا غيرها؟ وهل الصفة هي الوصف أم لا؟ فلو أنهم لم يتعمقوا في إدراك حقائق هذه البدهيات؛ لما وجد الخلاف الكبير بينهم، إنكل إنسان يفرق بين هذه الحقائق في ذهنه، ثم لا يتصور انفصالها أو تقدم إحداها على الأخرى، أو إدراك ما هيئاتها الحقيقية.

(٢) أن الظاهرية التي هي نقيض ذلك التعمق المذموم، هي أيضا خارجة عن الجادة المستقيمة، فرأينا كيف أن ابن حزم أنكر إطلاق لفظ الصفة لله تعالى، لعدم ورود نص صريح بذلك، مع أن لازمه أن ينكر على من يقول أن الله موجود وذلك لأن الله لم ينص به في الكتاب، وجواب هذا، هو عينه الجواب عن الصفة، فكلا طرفي النقيض مذموم، إذ هما إفراط وتفريط، وخير الأمور التوسط والاعتدال.

(٣) أن السلف في تقسيمهم الصفات قد التزموا بالقسمة العقلية، إذ هي إما صفات الذات وإما صفات الفعل، وأما الأشاعرة والمعتزلة فقد خالفوهم في ذلك إذ قسموا الصفات إلى أقسام عديدة، فحدثت بينهم اختلافات بسببها.

(٤) أن الذين أولوا النصوص العقيدية وصرفوها عن ظاهرها، كان لفعالهم ذلك أسباب عديدة، مثل الغلو في الرأي، ورد الأحاد من الأحاديث، والرد على البدعة ببدعة

مثلها، وتعريب الكتب الفلسفية، وتقديم العقل على النقل عند التعارض الذي زعموه، وغيرها من الأمور التي ذكرناها في موضعها.

(٥) أن المؤولين لم يفرقوا بين العقل المحض والعقل المكتسب، وإن فعلوا فلم يلتزموا به في البحث، كما رأينا ذلك عند الرازي، إذ مجرد كون مسألة ما خالفت العقل المكتسب فإنه يصرفها عن ظاهرها، وهذا الباب هو الذي دخل منه شر الاختلافات العقيدية بين الأمة.

(٦) أن الرازي وابن ميمون المتأثرين بالفلسفات الدخيلة، قد طبقوها بحذاقيرها على نصوص الصفات الالهية، لهدف تقريب الدين الحق من العقل والفكر الأرسطي.

(٧) أن الرازي وابن ميمون قد ادعيا عدم المشابهة بين الخالق والمخلوق، فابن ميمون أنكر المشابهة من أساسها، وأما الرازي فقد نفى بعض الأشياء وأثبت بعضها مجيباً أن ذلك القدر من المشابهة لا يضر التنزيه، ولم يحدد بين ما يضر وما لا يضر، ولذلك فقد فرق بينها بلا مرجح.

(٨) أن التشبيه بين الخالق والمخلوق لا يكون باثبات ما أثبتته سبحانه لنفسه من صفات، وما أثبتته له رسوله - صلى الله عليه وسلم - ، وإنما يكون في إثبات شئ له لم يخبرنا به ، أو تكييف صفة من صفاته بطريقة لم يقلها سبحانه، فإذا صح النص فلا تشبيه.

(٩) أن التفويض المطلق الذي يتناول المعنى والكيف ليس هو بمذهب السلف، وإنما مذهبهم تفويض الكيف فقط مع اثبات المعنى، وأن هذا الباب قد دخله من لا يحسنه، فظنوا أن مذهب السلف هو التفويض المطلق.

(١٠) أن فكرة التنزيه المطلق القائمة على وصفه تعالى بالسوالب أو السلوب، وفكرة انكار المشابهة من أساسها بين الخالق والمخلوق، فكرة إحادية، وقد رأينا ما وصل إليه المذهب الإسماعيلي الباطني من القول بأن مجرد وصفه سبحانه بوصف مشترك ولو اسما فإنه يوجب تشابها ما بينه وبين المخلوقين، فلذلك وصفوا الإله بأنه لا موجود ولا معدوم إذ لا يطلق عليه شئ، حتى يتم التنزيه المطلق، وكفى بهذا الحادا في الدين وبعدا عن العقل.

(١١) أنه يكفي في البرهنة على صفات الله؛ ظهور النبي واتيانه بالمعجزة، ليصدق في كل ما يصف به الله سبحانه، وأما اثبات الصانع للعالم بقطع النظر عن صفاته فيكون باطلًا الدور والتسلسل، وهذا كاف في إبطال ألوهية غير الإله الحق، وأما أدلة الفلاسفة على الجسمية ولوازمها فهي في بابها تؤخذ لنفي ألوهية غير الإله الحق واثبات الجسمية ولوازمها، للمشتركات في الجنس الواحد، وأما تطبيقه على الله الخالق، فمردود إذ هو ليس من جنس المخلوق، فتعلم صفاته بالنبوة فقط. والنبوة لا تأتي بما يعارض العقل المحض.

(١٢) أن الرازي وابن ميمون قد تعاصرا، ولكن لم يثبت أنهما التقيا ببعضهما البعض، وقد نهلا جميعا من معين المذاهب الفلسفية في الإسلام وأخذ ابن ميمون عن المعتزلة الشيء الكثير فتأثر بالمسلمين، كما تأثر من قبله وبعده من عظماء علماء اليهود.

(١٣) أن من مفكري اليهود وفلاسفتهم الذين هضموا الفلسفة الأرسطية قد عارضوا مذهب المؤولة، والقائلين بالأخذ بالمنهج الأرسطي في نفي حلول الحوادث في الذات الإلهية، إذ لا تدل على الجسمية، مثل الفليسوف أبي البركات ابن ملكا الذي أسلم في أخريات حياته.

(١٤) أن هناك أوجه يتشابه فيها الرازي وابن ميمون، وأخرى يختلفان فيها.

(١٥) أن ابن ميمون كان قد أسلم، ثم ارتد عن الإسلام، ولم يبق عليه الحد، لدفاع القاضي الفاضل عبدالرحيم بن علي البيساني عنه، واعتباره أنه كان قد أسلم عن إكراه.

(١٦) أن الديانات السابقة على اليهودية والإسلام، يمكن أن تعتبر مصدرا لنزعات التشبيه والتجسيم، ولنزعات التنزيه المطلق، اللتين قد وجدتا في الديانتين.

فهرس الآيات

الصفحة	سورة ورقم الآية	الآية
٦٦	الملك ١٦	أمنتّم من في السماء أن يخسف بكم الأرض
٧٧	التوبة ٣١	إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا
٥٧	النمل ٨٢	أخرجنا لهم دابة من الأرض
١٢٦	النساء ١٥٣	أرنا الله جهرة
١٧٨	الأعراف ١٤٣	أرني أنظر إليك
٢٠٥	الغاشية ١٧-١٨	أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت
٢٠٣	سبا ٩	أفلم يروا إلى ما بين أيديهم
١٥٢	الأعراف ٥٤	ألا له الخلق والأمر
١٨٦	الأنعام ١	الحمد لله الذي خلق السموات والأرض
٢١٨، ٢١٧	البقرة ٤٦	الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم
٢٠١، ٢٠٠، ١١٣	طه ٥	الرحمن على العرش استوى
١٤٨	فصلت ١٥	الله الذي خلقهم هو أشد منهم
٢٠٠	الزمر ٦٢	الله خالق كل شيء
	البقرة ٢٥٥	الله لا إله إلا هو الحي القيوم
١٨٦، ١٨٤، ١٨٣	النور ٣٥	الله نور السموات والأرض
١٨٧	القرة ٢٥٧	الله ولي الذين آمنوا يخرجهم
١٨	الحشر ٢٣	الملك القدوس السلام المؤمن
١٩٧	فاطر ١٠	إليه يصعد الكلم الطيب
٩٧	المائدة ٣	اليوم أكملت لكم دينكم
١٧٢	يس ٦٥	اليوم نختم على أفواههم
٢٠٠، ١٩٧، ٦٦	الملك ١٧	أم أمنتّم من في السماء أن يرسل

- ١٩١ إن الذين يحادون الله... المجادلة ٢٠
- ٨٠ إن الظن لا يغني من الحق شيئاً... النجم ٢٨
- ١٤٩ إن الله هو الرزاق ذو القوة... الذاريات ٥٨
- ٢١٣ إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً... البقرة ٢٦
- ١١ إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى... مريم ٧
- ٧٦ إنا وجدنا آباءنا على أمة... الزخرف ٢٣
- ٧٨ إن شر الدواب عند الله الصم... الأنفال ٢٢
- ٤٧ إنما أمره إذا أراد شيئاً... يس ٨٢
- ٩٣ إنما نطعمكم لوجه الله... الانسان ٩
- ٥٠ إنما وليكم الله ورسوله... المائدة ٥٥
- ٨٠ إن يتبعون إلا الظن... الأنعام ١١٦
- ٦٦ إني متوفيك ورافعك إليّ... آل عمران ٥٥
- ١٥٨ إني معكما أسمع وأرى... طه ٤٦
- ١٣ أيما تدعو فله الأسماء الحسنى... الإسراء ١١٠
- ٧٥ أو يأتي ربك... البقرة ٢٠٩
- ٥١ بديع السموات والأرض... البقرة ١١٧
- بلى قادرين على أن نسوي بنانه... القيامة ٤
- ٢١٨، ٢١٧ بل هم بقاء ربهم كافرون... السجدة ١٠
- ٧٦ بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون... الشعراء ٧٤
- ١٦٣، ١٦١، ١٦٠، ١٠٢، المائدة ٩٢... بل يده مبسوطتان...
- ١١٧ بين يدي رحمته... الفرقان ٤٨
- ١٦١ بين يدي عذات شديد... سبأ ٤٦
- ١٣ تبارك اسم ربك ذي الجلال... الرحمن ٧٨
- ١٢ تبارك الذي بيده الملك... الملك ١

١٣	تبارك الذي نزل الفرقان..... الفرقان ١
٩٣	تجري بأعيننا..... القمر ١٤
٦٦	تعرج الملائكة والروح إليه..... المعارج ٤
١٩٣	تنزيل ممن خلق الأرض..... طه ٤
١٩٦	ثم استوى على العرش..... الأعراف ٥٤
٢٤٦	ذرني ومن خلقت وحيدا..... المدثر ١١
١٦	سبح اسم ربك الأعلى..... الأعلى ١
٢١،٢٠	سبحان ربك رب العزة..... الصافات ١٨٠
١١٣	غضب الله عليهم ولعنهم..... الفتح ٦
١٠٠	عزيز ذو انتقام..... آل عمران ٤
١٠٢	غلت أيديهم ولعنوا..... المائدة ٦٤
٥٨	فأجره حتى يسمع كلام الله..... التوبة... ٦
١٩٩	فاذا انشقت السماء فكانت وردة..... الرحمن ٣٧
٨٤	فاستلوا أهل الذكر..... النحل ٤٣
١٤٨	فأما عاد فاستكبروا في الأرض..... فصلت ١٥
١٤٤	فانظر إلى آثار رحمة الله..... الروم ٥٠
٢٤٧	فإن كن نساء فوق اثنتين..... النساء ١١
١٠٣	فجعلناها نكالا لما بين يديها..... البقرة ٦٦
١٦١	فقدموا بين يدي نجواكم صدقة..... المجادلة ١٢
	فلا تضربوا لله الأمثال..... النحل ٧٤
٢١٧	فمن كان يرجو لقاء ربه..... الكهف ١١٠
١٧٨	قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل..... الأعراف ١٤٣
١٠١	قال هذا فراق بيني وبينك..... الكهف ٧٨
١٦٥	قل إن الفضل بيد الله..... آل عمران ٧٣

٢٤٧	قل إني لن يجيرني من الله أحد الجن ٢٢
١٠٩	قل لو كان البحر مداد الكلمات الكهف ١٠٩
١٩٨، ١٨١	قل هو الله أحد..... الإخلاص ١
٩٩، ٩٨	كأنه رؤوس الشياطين الصافات ٦٥
١٥١	كتاب أحكمت آياته ثم.....
٢١٥، ٢١٤	كلا إنهم عن ربهم يؤمنون..... المطففين ١٥
١٧٩	كل شيء هالك إلا وجهه..... القصص ٨٨
١٤١	كلوا من ثمره إذا أثمر الأنعام ١٤١
١٤٥	لكن الله يشهد بما أنزل إليك النساء ١٦٦
٢١٥، ٢٦	للذين أحسنوا الحسنى وزيادة..... يونس ٢٦
١٥٢	لله الأمر من قبل ومن بعد..... الروم ٤
١٠٣، ٧٥	لما خلقت بيدي..... ص ٧٥
٢٠٢، ٢٠٠، ١٩٧	له ما في السموات وما في الأرض طه ٦
١٧٩	لهم قلوب لا يفقهون بها..... الأعراف ١٧٩
	ليس بأمانيتكم ولا أمانيتي..... النساء ١٢٣
٩٣، ٩٢، ٥٢، ٢٤	ليس كمثله شيء..... الشورى ١١
٤٠	ما تعبدون من دونه إلا يوسف ٤٠
٢١٦، ٥١	ما كان ليشتر أن يكلمه الله الشورى ٥١
٥١، ٩	ما كنت بدعا من الرسل الأعراف ٩
١٨٤	مثل نوره..... النور. ٣٥
١٦٤، ١٦٢	ما منعك أن تسجد لما خلقت ص ٧٥
١٤	محمد رسول الله..... الفتح ٢٩
١٠٣	مصدقاً لما بين يديه..... البقرة ٩٧
٢١٤	من لعنه الله وغضب عليه..... المائدة ٦٠

٦٩	نسوا الله فأنسيهم التوبة ٦٧
٥٢	هل تعلم له سميا مريم ٦٥
١٩٠	هل ينظرون إلا أن يأتيهم البقرة ٢١٠
١٨٦	هو الذي جعل الشمس ضياء يونس ٥
٤٦	هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب الحشر ٢٣
١٨	هو الله الخالق البارئ الحشر ٢٤
١٩١	واسأل القرية يوسف ٨٢
١٨٥	وأشرق الأرض بنور ربها الزمر ٦٩
١٦٦، ١٦٥	والأرض جميعا قبضته الزمر ٦٧
١٩٩	والسما بنيناها بأيدينا الذاريات ٤٧
١٩٩	والسما رفعها ووضع الميزان الرحمن ٧
٢٠٧، ٩٦	والله خلقكم وما تعملون الصافات ٩٦
١٤٦، ١٥١	وإن أحد من المشركين استجارك التوبة ٦
١٤٥	وإن تجهر بالقول فإنه طه ٧
٢٠٥	وأنزل من السماء ماء البقرة ٢٢
٤٩	وإن طائفتان من المؤمنين الحدرات ١٩
١٧٢	وإن من شيء إلا يسبح بحمده الإسراء ٤٤
٢٠٧، ٢٠٦	وأنه هو اضحك وأبكى النجم ٤٣
٢١٤	وباءوا بغضب من الله البقرة ٦٢١
٤٥	وجاء ربك والملك صفاصفا الفجر ٢٢
٢٠٢	وجعل القمر فيهن نورا نوح ١٦
١٨٤	وجعل الظلمات والنور الأنعام ١
١٨٦	وجعل فيها سراجا وقمرا الفرقان ٦١
١٧٨	وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها القيامة ٢٣

٤٠	وخاتم النبيين
١٢	وعلم آدم الأسماء كلها
٢١٤	وغضب الله عليه ولعنه
١٩٩	وفتحت السماء فكانت أبوابا
٧٨	وقالوا ربنا إنا أطعنا
١٧٢	وقالوا لجلودهم لم شهدتم
١٣٤	وكان الله سميعا بصيرا
١٥٣	وكلم الله موسى تكليما
٢٤٧	ولا أشرك بربي أحدا
٣٨	ولا تأكلوا مما لم يذكر
٢٥٥	ولا يحيطون بشئ من علمه
٩٣	ولتصنع على عيني
٢٢٠	ولقد خلقنا الإنسان ونعلم
٢٠، ١٣، ١١	ولله الأسماء الحسنى فادعوه
١٥٤، ١٥٣	ولما جاء موسى لميقاتنا
٢٤٧	ولم يكن له كفوا أحد
١٧٥	وله المثل الأعلى
١٠١	وما أوتيتم من العلم إلا قليلا
٤٤	وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا
١٦٨، ١٦٧	وما قدروا الله حق قدره
٨٢	وما كان المؤمنون لينفروا كافة
١٥١	وما يأتيهم من ذكر من ربهم
١٢	ومبشرا برسول يأتي من بعدي
٤٩	ومن كفر فإن الله غني عن العالمين

٥١	ومن يتول الله ورسوله..... المائدة ٥٦
١٥٤	وناداهما ربهما ألم أنهكما الأعراف ٢٢
٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩	ونحن أقرب إليه من حبل..... ق ١٦
١٩٦	وهو العلي العظيم..... البقرة ٢٥٥
١٠٠	وهو الغفور الودود البروج ١٤
١٩٦	وهو القاهر فوق عباده..... الأنعام ١٨
١٧٨	ويبقى وجه ربك ذو الجلال..... الرحمن ١١
٣٠	ويحذركم الله نفسه آل عمران ٢٨
٢٠١، ١٩٨	ويحمل عرش ربك فوقهم الحاقة ١٧
١٦٥	ويقبضون أيديهم التوبة ٦٧
١٥٩	يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر..... مريم ٤٢
١٦٥	يا إبليس ما منعك أن تسجد ص ٧٥
١٨٨، ٣١	يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الزمر ٥٦
٥٠	يخافون ربهم من فوقهم النحل ٥٠
١٦٠	يد الله فوق أيديهم الفتح ١٠
	يريد الله بكم اليسر ولا يريد..... الرقة ١٨٥
٥٤	يضل يمن يشاء ويهدي من يشاء فاطر ٨
٢١٠	يوما عبوسا قمطريرا الدهر ١٠
٤٩	يوم تبيض وجوه وتسود آل عمران ١٠٦
١٧٢	يوم تشهد عليهم ألسنتهم..... النور ٢٤

فهرس الأحاديث:

الصفحة	الحديث
٢١٦	- احتجب الله عن خلقه بأربع... -
٢٠	- أخبروه أن الله يحبه... -
١٢	- إذا أتى أحدكم فراشه فليفضه... -
٢٠٥	- إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصق أمامه... -
١٥٤	- إذا قضى الله الأمر في السماء... -
١٣	- أرقبك من كل داء يؤذيك... -
١٥٢	- أعوذ بكلمات الله بالتمام... -
٤٤	- اللهم إني استخيرك بعلمك... -
١٦٧	- اللهم ثبت قلبي على دينك... -
١٨٣	- الله لك الحمد أنت نور السموات والأرض... -
٧٧	- أليس يحرمون ما أحل الله؟!... -
١٥٤	- إن الله تعالى إذا أحب عبدا... -
١٦٧	- إن الله تعالى جعل الخلائق على إصبع... -
٢١٥، ١٧٥	- إن الله تعالى لا ينام، ولا ينبغي أن ينام... -
١٦٨	- إن الله تعالى يمسك السموات يوم القيامة... -
١٩١	- إن الله تعالى يمهل حتى إذا كان ثلث الليل... -
٢١٣	- إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع العبد... -
٧٥	- إن الله خلق آدم على صورة الرحمن... -
١٧٥، ١١٩	- إن الله خلق آدم على صورته... -
١٦٦	- إن الله خلق آدم من قبضة قبضها... -
٢١٨	- إن الله سبحانه وتعالى يدين المؤمن... -

- ١٦٥ - إن الله عزوجل خلق ثلاثة أشياء بيده...
- ٢٥ - إن الله لا يخفى عليكم...
- ٢١٦ - إن الله لا يكلم أحدا إلا من وراء حجاب...
- ١٥٥ - إن الله يحدث من أمره ما يشاء...
- ٢١٤ - إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب...
- ١٥٥ - إن صلاتنا هذه، لا يصلح فيها شيء من كلام...
- ٧٥ - إنكم سترون ربكم...
- ١١ - إن لله تسعا وتسعين اسما...
- ٢١٥ - إن الله تعالى سبعين حجابا من نور...
- ١٣ - إن لى خمسة أسماء...
- ٩٦ - إني لأعلم آخر أهل النار خروجا...
- ٢٠٤ - أين الله؟ قالت فى السماء...
- ٨٠ - بينما الناس فى قباء، فى صلاة الصبح...
- ٢٧٠ - تحاجت الجنة والنار...
- ٢٠٩ - ثلاثة يضحك الله إليهم يوم القيامة...
- ٢١٠ - حياك الله وبياك...
- ١٦١ - خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده...
- ٢١٦ - دعاء الوالدة يفضى إلى الحجاب...
- ٤٩ - سباب المسلم فسوق وقتاله كفر...
- ١٨١ - السيد الذى يصمد إليه فى الحوائج...
- ٢٠٩، ٢٠٦ - ضحكت من ضحك الرب...
- ٢٠٩ - ضحك ربنا من قنوط عباده...
- ٢١١ - عجب ربكم من شاب ليس له صبوة...
- ٢٧٦ - فيأتيهم الله فيقول أنا ربكم...

- ٢٠٦ - فيضحك الله منه...
 - قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع...
 ٢٠٠ - كانت زينب تفخر على أزواج النبي...
 ١٦١ - كتب بيده على نفسه إن رحمتي...
 ١٧٦ - لا تقبحوا الوجه فإن ابن آدم خلق على...
 ٥٧ - لا نبي بعدى...
 ٦٣ - لا يزال يلقى فيها...
 ٢٥ - لما فرغ الله من خلقه استوى على عرشه...
 ١٨٦ - ليس عند ربكم ليل ولا نهار...
 ١٦٨، ١٦٧ - ما من قلب إلا وهو بين اصبعين...
 ١٥٤ - ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه...
 ٢١٨، ٢١٧ - من أحب لقاء الله، أحب الله...
 ٢١٩ - من تقرب إلى شبرا تقربت...
 - من حلف بغير الله فقد أشرك...
 ٨٢ - نضر الله عبدا سمع مقالتي...
 ٢١٦ - نور أنى أراه...
 ١٧٨ - هل تمارون فى رؤية القمر...
 ١٦٩ - وضع يده كتفى فوجدت...
 ٤٤ - يجمع المؤمنون يوم القيامة...
 ٢٠٩ - يضحك الله إلى رجلين يقتل...
 ٧٥ - يضع الجبار قدمه فى النار...
 ١٦٦ - يعجب ربك من عبده إذا...
 ١٥٤ - يقبض الله تبارك وتعالى...
 ٤٤ - يقول الله تعالى يا آدم...

١٦٦

- ينزل الله إلى السماء الدنيا...

١٩١

- ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء...

فهرس نصوص الكتاب المقدس

الصفحة	السفر	رقمه	النص
٢٥٨	المزامير	٢-١/١١٦	أجبت الرب لأنه يسمع الصوت
٢٦٣	المزامير	٤/١٧	إحفظني حفظ الحديقة، إنسان العين...
٢٧٤	الخروج	٨/١١	أخرج أنت وجميع الشعب... ..
٢٩٦، ٢٩٥	الخروج	٢٢/٣٣	إذا مرّ مجدي...
٢٨٩	التكوين	٢٢/١٧	إرتفع الله عنه ...
٣٠٣	المزامير	٢/٩٤	إرتفع يا ديان الأرض...
٣٠٠، ٢٩٩	التثنية	١٣/٣٢	أركبه على هضاب الأرض...
٣٠١، ٢٥٣	الخروج	١٨/٣٣	أرني مجدك...
٢٦٠	الملوك الثاني	١٦/١٩	إستمع قول سنحاريب...
٣٠٨، ٢٨٨	اشعيا	١٥/٥٧	أسكن في العلاء...
٢٩٦، ٢٩٥	الخروج	٢٢/٣٣	أظلك بيدي حتى تجتاز...
٢٦٧	إرميا	١٧/٣	أعطيك رعاة على وفق قلوبكم...
٢٦٠، ٢٥٩	الملوك الثاني	١٦/١٩	إفتح عينيك وانظر...
٢٨٥	عاموس	٩/٧	أقوم الآن ، يقول الرب...
٢٨٦، ٢٨٥	المراثي	١٩/٥	أقوم على بيت يار بُعام...
٢٦٩	أيوب	١١/١	ألا يجدن عليك وجهك...
٢٧٧	المزامير	٣-٢/٦٢	إلى الله وحده تطمئن نفسى...
٢٦١	راعوت	١٢/٢	الذي جئت لتحتمي تحت جناحيه
	التثنية	١٧/١٠	الذي لا يحابي الوجوه...
٢٧٣	التثنية	٤/١٣	الرب إلهكم تتبعون...
٢٧٨	المزامير	٣/١٨	الرب صخرتي وحصني ومنقذي

٣٠٦	المزامير	٨/١٤٥	الرب قريب من جميع....
٣٠٧			الرب قريب من منكسرى القلوب
٢٥٨	المزامير	٤/٤	الرب يسمع حين أدعوه...
٢٨٣	المزامير	٤/٢	الساكن في السموات...
٢٧٦	التثنية	٤/٣٢	الصخرة الكامل الصنيع...
٣٠٣	المزامير	٦/٥٧	اللهم ارتفع على السموات...
٢٦٧	الملوك الثاني	٢٦/٥	ألم يكن قلبي هناك...
٢٥٨	المزامير	١٠-٩/٦	إليكم عني يا جميع فعلة الأثام...
٢٧٢، ٢٥٥	المزامير	١٥/١٧	أما أنا فبالبر أشاهد وجهك...
٢٨٢	المزامير	٨/٩	أما الرب فلأبد يجلس...
٢٦٨	المزامير	١١/٣٣	أما مساعي الرب فلأبد قائمة...
٣٠٦	المزامير	٥/١٤٤	أمس الجبال فتصير دخانا....
٣٠٦	أيوب	٥/٢	أمس عظمه...
٢٥٧، ٢٥٦	الملوك الثاني	١٦/١٩	أمل أذنيك يارب واستمع
٢٩٠	الخروج	٢/٢٠	إن الرب كلم موسى قائلاً: أنا الرب الهك....
٣٠٦	أشعيا	١١/٢٨	إن الشعب يتقرب إليّ بفيه....
٢٨١	المراثي	١٩/٥	أنت يارب ثابت إلى الأبد...
٢٨٨	التكوين	٢١/١٨	أنزل وأرى...
٢٦٣	التكوين	٨/٢٣	إن طابت نفوسكم أن أدفن ميتي.
	أشعيا	٢/٥١	أنظروا إلى إبراهيم أبيك....
٢٧٦	أشعيا	١/٥١	أنظروا إلى الصخر الذي نحتم....
٢٨٠	الخروج	١٦/١٧	إن يده على عرش الرب....
٢٥٢	الخروج	٦/٢	أن ينظر إلى الله.....
٢٩٩	أشعيا	١٤/٥٨	أوطئك مشارق الأرض...

المزامير ٢٩١	٦/٣٢	بكلمة الرب صنعت السموات...
المزامير ٢٧٧	٣-١/٧١	بك يا رب اعتصمت...
أشعيا ٢٧٧	٤/٢٦	توكلوا على الرب للأبد...
الخروج ٢٧١	٢٣/٣٣	ثم أرفع يدي فترى ظهري...
حزقيال ٢٦٦	١٢/٣	ثم رفعتي الروح فسمعت خلفي صوت...
حزقيال ٢٦٦	١٤/٣	ثم رفعتي الروح وذهب بي....
الخروج ٣٠٢	٣٤/٤٠	ثم غطى الغمام خيمة الموعد....
الخروج ٣٠٦	٢/٢٤	ثم يتقدم موسى وحده إلى الرب...
راعوت ٢٦٢	١٢/٢	جازاك الرب على صنعك...
الخروج	٢٣/٩	جرت النار على الأرض....
صموئيل الأول ٢٨٣	٩/١	جلس عالي الكاهن على كرسي...
التكوين ٢٥٤	٦/٣٩	حسن الهيئة، جميل النظر..
إرميا ٢٦٣	١٦/٣٨	حيّ الرب الذي صنع لنا هذه النفس....
الخروج ٢٦٥	١٣/١٠	حملت الروح الشرقية الجراد...
المزامير ٢٨١	٥/٩	حين حكمت في جالسا على العرش...
إرميا ٢٥٩	١٢/٣٩	خذ، واجعل عينيك عليه....
أستير ٢٩٣	٨/٧	خرجت الكلمة من فم الملك...
التكوين ٢٥٢	١٠/١	رأى الله ذلك أنه حسن...
التثنية ٢٩٩، ٣٠٠	٢٦/٣٣	راكب السماء لنصرتك....
الملوك الأول ٢٥٢، ٢٥٣	٩/٢٢	رأيت الرب...
أشعيا ٢٥٣، ٣٠٢	٢/٦	رأيت السيد جالسا على عرش عال...
الخروج ٢٧٤	٢٤/٢١	رجلا برجل....
الملوك الأول ٢٥٩، ٢٦٠	٣/٩	ستكون عيناى وقلبي هناك...
الخروج ٢٥٦	٧/١٦	سمع تذرهم...

٢٧٦	أشعياء	٤/٢٦	صخرة الدهور...
٢٩٤	إرميا	٢٢/٤٦	صوتها كالحية يسري....
٢٥٢	العدد	٨/١٢	صورة الرب يعاين...
٢٥٥	التكوين	٢٧/١	على صورة الله خلقه...
٢٨١	الخروج	١٦/١٧	على عرش الرحمن...
٢٥٩	التكوين	٧/١٦	على عين ماء في البرية...
٢٨٢	المزامير	٥-٤/٩	عند ارتداد أعدائي إلى الوراء...
٢٥٩	المزامير	٤/١٠	عيناه تبصران...
٢٧٦	الخروج	٦/١٧	فأضرب الصخرة....
٢٦٤	المزامير	١٧/٩	فأظهر الرب نفسه وأصدر القضاء....
٢٨٩	العدد	١٧/١١	فأنزل أنا وأتكلم معك...
٢٥٦	أيوب	١١/٣٦	فإن سمعوا وأطاعوا...
٢٥٧	الخروج	٢٢/٢٣	فإني أسمع صراخهما...
٢٨٣	الملاخي	٦/٣	فإني أنا الرب لا أتغير...
٢٧٣	الخروج	٢٣/٣٣	فتنظر فقاي...
	المزامير	١٨/٧٣	فحسن لي القرب من الله...
٢٧٣	صموئيل الثاني	٢٣/٢	فخرج الريح من ورائه....
٢٥٢	الخروج	١١/٢٤	فرأوا الله....
٣٠٥	المكابيين الثاني	٣٦-٣٤/١٤	فرفع الكهنة أيديهم إلى السماء...
٢٦٧، ٢٦٤	القضاة	٦/١٠	فرق قلبه لمشقة إسرائيل...
٢٥٧، ٢٥٦	العدد	١/١١	فسمع الرب....
٢٨٠	حزقيال	١٢/٣	فسمعت خلفي صوت جلبة عظيمة...
٢٦٤	القضاة	١٦/١٠	فضاقت نفسه أمام عناء إسرائيل...
٢٦٠	الخروج	١٧-١٢/٣٣	فقال الرب لموسى حتى هذا الذي قلته...

٢٩٢	العدد	٢١/١١	فقال موسى إن الشعب الذي أنا في وسطه...
٢٨٤	الملوك الأول	١٩/٢٢	فقال ميخا إسمع كلام الرب، رأيت الرب...
٣٠٥	الكابين الثاني	٤/١٥	فقالوا إن الرب الحي والملك في السماء....
٢٩١	الجامعة	١٥/٢	فقلت في قلبي...
٢٩٢، ٢٥٨	الخروج	١٢-١١/١٦	فكلم الرب موسى قائلاً إني قد سمعت...
٢٧٠	التثنية	٥/٤	فكنتم سامعين صوت الكلام وأنتم...
٢٦٣	التثنية	٢٣/١٢	فلا تأكل النفس مع اللحم....
٣٠٥	المكابين الثاني	١٠-٦/١١	فلما علم أصحاب المكابي أن...
٢٥٧	التثنية	٤٥/١٠	فلم يسمع الرب لصوتكم ولا أصغى إليكم...
٢٥٦	الخروج	٩/٦	فلم يسمعوا لموسى...
٣٠٣	العدد	٣/١٦	فما بالكما تترفعان...
٢٨٨	التكوين	٥/١١	غزل الرب لينظر...
٢٦١	التثنية	١٢/٢٢	في أربعة أطراف ردائك...
٢٧٤	التكوين	١٤/٣٣	في رجل الماشية التي أمامي...
٢٧١	المزامير	٩-٨/٢٧	فيك قال قلبي التمس وجهه...
٢٦٥	التكوين	١٥/٧	فيه روح حياة.
٢٨١	أشعيا	١/٦٦	قال الرب السماء عرشي...
	الخروج	٢٣-١٨/٣٣	قال موسى أرني مجدك....
٢٦٨	الملوك الأول	٤-٣/٩	قد سمعت صلاتك وتضرعك الذي...
٢٦٧	الجامعة	٢/١٠	قلب الحكيم عن يمينه...
٢٨٦	حزقيال	٢٣/٣	قمت وخرجت إلى السهل فإذا...
٢٧٩	المزامير	٨/١٣٢	قم يارب إلى مكان راحتك...
٢٦٧	الأخبار الأول	٣٩/١٢	كل سائر إسرائيل كانوا قلباً واحداً...
١٦١	التثنية	١٧/٤	كل طائر ذي جناح يطير في السماء...

٢٦٩	إرميا	٦/٣٠	كل وجه تحوّل إلى صفرة....
٢٩٣	حزقيال	٢/٤٤	لأن الرب إله إسرائيل قد دخل منه...
٣٠١	الخروج	٢٠/٣٣	لأنه لا يراني إنسان ويعيش...
٢٨٧	أشعيا	١٦-١٥/٥٧	لأن هكذا قال العلي الرفيع...
٢٧٢	المزامير	١٣-١٢/٩٦	لتبتهج الحقول وكل ما فيها...
٣٠٠، ٢٩٩	المزامير	٥/٦٨	للراكب في البراري...
٢٥٤، ١١٨	التكوين	٢٦/١	لنصنع الانسان على صورتنا كمثالنا...
٢٦٤، ٢٦٣	إرميا	١/١٥	لو أن موسى وصموئيل وقفا أمامي لما...
٢٦١	أشعيا	١٦/٢٤	ليأخذ بأطراف الأرض...
٢٧٦	صموئيل الأول	٢/٢	ليس صخرة كإلهنا...
٢٧٢	المزامير	٣-٢/٦٨	ليقم الله فيتشتت أعداؤه...
٢٥٤	صموئيل الأول	١٤/٢٨	ما هي هيئته....
٢٧٩، ٢٧٨	حزقيال	١٢/٣	مبارك مجد الرب من مكانه...
٢٩٥	الخروج	٥/١٧	مرّ أمام الشعب....
٢٦٣	التكوين	٣٠/١	مما فيه نفس حية.....
٢٦٥	أشعيا	١٣/٤٠	من أرشد روح الرب أو كان....
٢٦١	أيوب	١٣/٣٨	من أطراف الأرض سمعنا....
٢٩٣	أشعيا	٣/٢	من صهيون تخرج الشريعة....
٢٧٢	المزامير	٨-٧/٧٥	من انتهارك يا إله يعقوب جمدت المركبات...
٢٧٣	الخروج	١٢/٢٦	مؤخر المسكن...
٢٩١	الخروج	١٩/١٩	موسى يتكلم...
٢٥٥	التكوين	٢٦/١	نخلق آدم على صورتنا...
٢٦٣	صموئيل الأول	٢٩/٢٥	نفس سيدي محزومة في حزمة...
	الخروج	٩/١٩	ها أنا آت إليك في.....

٢٧٩	المزامير	١٥-١٣/١٣٢	هذا هو مكان راحتي للأبد...
٢٨٠	أشعيا	١/٦٦	هكذا قال الرب السماء عرشي...
٣٠٣	أشعيا	١٥/٥٧	هكذا قال العلي الرفيع...
٢٦٧	الملوك الثاني	١٥/١٠	هل قلبك مستقيم نظير قلبي...
٢٨٨	التكوين	٧/١١	هل نهبط ونبلبل هناك لغتهم...
٢٩٦، ٢٩٤	أعياء	٢١/٢٦	هو ذا الرب يخرج من مكانه...
٢٥٤	القضاة	١٨/٨	هيئة أبناء الملوك...
٢٦٥	العدد	١٧/١١	وآخذ من الروح الذي عليك...
٢٨٦	الخروج	٤٥/٢٩	وأسكن فيما بين بني إسرائيل...
٣٠١	أشعيا	٣/٦	والأرض كلها مملوءة من مجده...
٣٠٥	المكابيين الثاني	٨-٧/١٥	وأما المكابيين فلم يزل يثق كل الثقة...
٣٠١	التثنية	٢٣/٣٣	وامتلاً من بركة الرب...
٢٧٤	أيوب	١١/١	وأما وجهي فلا يرى....
٢٩٤	التثنية	١٨/٣١	وأنا أحجب وجهي...
٢٦٦	القضاة	١٤/١٤	وانقصن على شمشون روح الرب...
٢٧٤	التكوين	٣٠/٣٠	وباركك الرب لرجلي...
٢٩٢	حزقيال	١٧-١٦/٣	وبعد الأيام السبعة كانت...
٢٨٣	زكريا	١٠/١٤	وترتفع وتسكن في مكانها...
٢٧٥	الخروج	١٠/٢٤	وتحت رجليه شبه صنعة من بلاط...
٢٨٦، ٢٨٥، ٢٧٥	زكريا	٤/١٤	وتقف رجلاه في ذلك اليوم على جبل الزيتون...
٢٨٣	المزامير	١٠/٢٩	وجلس الرب على الطوفان...
٢٧٠	التثنية	٤/٥	وجها إلى وجه كلمكم الرب...
٢٧١، ٢٦٩	المزامير	١٧/٣٤	وجه الرب على صانعي الشر...
٣٠٧	الخروج	١٨-١٦/١٩	وحدث في اليوم الثالث عند الصباح...

الخروج ٢٨٦، ٣٠١	١٦/٢٤	وحل مجد الرب على جبل سيناء...
التثنية ٢٨٦	١٦/٣٣	ورضوان المتجلي في العليقة...
أشعيا ٣٠٣، ٣٠٤	٩/٦٣	ورفعهم وحملهم...
التكوين ٢٦٥	٢/١	وروح الله يرف...
التثنية ٢٥٩	١٢/١١	وعينا الرب الهك عليها دائما...
الخروج ٢٥٩	٢٤/٢١	وعينا بعين...
أشعيا ٢٨٤	٧-١/٦	وفي السنة التي مات فيها الملك غزيا...
التكوين ٢٦٩	٢١/٨	وقال الرب في قلبه لن أعود إلى...
الخروج ٢٨٠	٢٠/٣٣	وقال الرب هو ذا مكاني بجانب...
الخروج ٢٩١	٥/٥	وقال فرعون...
الملوك لأول ٢٩٢	٤-٣/٩	وقال له الرب قد سمعت صلاتك...
حزقيال ٢٩٣، ٣٠٢	٤/١٠	وقد ارتفع مجد الرب عن الكروب...
الجامعة ٢٥٢	١٦/١	وقلبي رأى كثيرا من الحكمة والعلم...
الخروج ٢٩٨	٢٢/١٣	وكان الرب يسير أمامهم نهارا...
العدد ٢٥٨	١/١١	وكلان الشعب كالمتمذمرين بخبث...
التكوين ٢٩٤	٥/٨	وكذلك المياه كلما مرت نقصت...
الخروج ٢٩٨	٤-١/١٤	وكلم الرب موسى قائلا، مر بني إسرائيل...
الخروج ٢٧٠	١١/٣٣	وكلم الرب موسى وجها لوجه....
إرميا ٢٧٩	٩-٨/١٦	ولا تدخل بيت المأدبة معهم....
الخروج ٢٥٦	١٣/٢٣	ولا يسمع من فيك....
الملوك الثاني ٢٧٣	٢٥/٢٣	ولا قام من بعده مثله...
العدد ٢٦٧	٣٩/١٥	ولا يهتمون باتباع قلوبكم...
القضاة ٢٦٦	٢٥-٢٤/١٣	ولدت المرأة ابنا وسمته شمشون...
الأخبار الثاني ٢٧١	١٢/٣٣	ولما كان في الضيق استرضى وجه الرب...

٢٧١	التثنية	١٠/٣٤	ولم يقم من بعد في إسرائيل نبي كموسى...
٢٨٧	أيوب	٥/٣	ولقر عليه غمام...
٢٩٦، ٢٩٥	الخروج	٦/٣٤	ومر الرب قدمه...
٢٩٤	التكوين	١/٣٢	ومضى يعقوب في طريقه
٣٠١	التكوين	١٦/٢٥	وملأت جرتها...
٣٠١	الخروج	٣٥/٤٠	وملأ مجد الرب المسكن...
٢٨٩	الخروج	٢٠/١٩	ونزل الرب على جبل سيناء...
٢٥٢	التكوين	٢/٢٩	ونظر فإذا بئر في الصحراء...
٢٩٩	العدد	٢٢/٢٢	وهو راكب على أتانه...
٣٠٦	أشعيا	٢/٥٨	ويرومون التقرب إلى الله...
٢٥٤	أشعيا	١٣/٤٤	ويسويه بالمنحت، ويرسمه بالبكار...
٢٦٥	الجامعة	٧/١٢	ويعود الروح إلى الله...
٢٨٦، ٢٨٥	أشعيا	٢/٣١	ويقوم على بيت الأشرار...
٢٧٢	الخروج	١٠/٣٣	ويكلم الرب موسى وجها إلى وجه...
٢٨٩	الخروج	١١/١٩	ويهبط الرب أمام جميع الشعب...
٢٧٢	المزامير	٨/٨٠	ياإله القوات أرجعنا وأغر علينا بوجهك...
٢٩٦	زكريا	٥/١٤	يأتي الرب إلهي...
٢٧١	العدد	٢٦/٦	يرفع الرب وجهه نحوك يحنك السلام...
٢٨٨	التثنية	٤٣/٢٨	يستعلي عليك الغريب...
٢٧٣	هوشع	١٠/١١	يسيزون وراء الرب...

فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
إبراهيم الحربى	١٠
- ابن أبى العز	٢٤٥، ٢١٦
- ابن الجوزى	٢٠٣، ١٠٥
- ابن الراوندى	١٠٩
- ابن القيم	١٨٧، ١٥٨، ١٦٤، ٩٢، ٨٣، ٧٧، ٦٧، ٣١، ٣٠، ١٧
- ابن الكمال	١٠٤
- ابن المبارك	٢٢٠
- ابن برهان	٣٠
- ابن تيمية	٢١٠، ١٠٥، ٩٥، ٧٨، ٧٣، ٦٠، ٥٧، ٥١، ٣٨، ٢١، ١٥، ١٣، ٩
- ابن حجر العسقلانى	١٩
- ابن حزم	١٢٦، ١١٩، ٧٠، ٢٢-١٨، ١٤، ١١، ٩
- ابن خزيمة	١٨٤، ١٦٩، ١٦٨، ٩٧، ٤٥
- ابن سينا	٢٢٥، ٦٠
- ابن عبد البر	٧٩، ٧٧، ١٣
- ابن عثيمين	
- ابن فارس	٨٥
- ابن فورك	٤٠، ١٠
- ابن قاضى الجبل	٩٩
- ابن قتيبة	
- ابن مسعود	١٨٧، ١٨٢، ١٦٤، ١٤٣، ٩٦
- ابن منظور	١٠٤٠

- ٢٣٧....١ - ابن ميمون
- ١٦٤،١٤١،١٣٢،٣٤ - أبو الحسن الأشعري
- ١٠٩،٣٥ - أبو الهذيل
- ٥٣ - أبو بكر المروزي
- ٥٠،٣٥،١٠ - أبو جعفر الطبري
- ٤٣ - أبو حنيفة
- ٣٧ - أبو ريذة
- ٨١ - أبو طلحة
- أبو عبيدة بن الجراح
- ١١٥ - أبو قرّة
- ١٠،٣ - أبو محمد البيهقي
- ١٧٧،١١٢ - أبو ميسور الماتريدي
- أبو هاشم
- أبي بن كعب
- ٧٣ - أحمد البلخي
- ٧٣ - أحمد بن الطيب السرخسي
- ١٠٦ - أحمد الهجيمي
- ١٣٦،١٣٥،٩٦،٩٤،٩١،٥٣ - أحمد بن حنبل
- ٧٤ - أحمد بن خابط
- ٥٣ - أحمد بن رجاء
- ٥٤،٢٠ - أحمد بن علي
- ٥٤ - أدريس عماد الدين الإسماعيل
- ١٢٤،٧٢،٢٨ - ارسطو

٨٢٤٦١٠٣٨٤١٦	- الألباني
	- الأمدى
٩٥٠٢٦	- الأوزاعى
٤٧٠٤٠٠٣٣٠٨٠٧	- الباقلانى
٢١٤٠١٤١	- البخارى
١٧٤٠١٤١٠١٣٢٠١١٠٠٧٩٠٥١٠١٠	- البغدادى
٩٧	- البيضاوى
١٥٥٠٤٦٠١٩٠١٦٠١٢	- البيهقى
١١٥٠٥٧	- الجعد بن درهم
١٤١٠٥١٠٣٢٠٢٩٠١٥	- الجوينى
	- الحسين بن أبى الحسين
٥٣٠١٠	- الخلال
١٩	- الدار قطنى
١٨٠٠١٧٩٠١٠٤٠١٠٣	- الدارمى
١٨٨.....١	- الرازى
١٠٤	- الزبيدى
١٠٤	- السبكى
٤٣٠٤٢	- السنوسى
٣١٠٣٠	- السهلى
٧٦	- الشاطبى
١٦٧٠١٣١٠٨٠٠٧٧٠١٩٠٩	- الشافعى
١٢٤٠٩٦٠٩٤٠٧٤٠٦٨٠٥١٠٢٧	- الشهرستانى
٣٨	- الطحاوى
١٦٠٠١٤٧٠٥٠	- الطوسى

- ٧٣ - العامري
 ١٤٦،١٤١،١٠١،٩٥،٧٠،٥١،٣٦ - الغزالي
 ٤٢،٤١ - القاضي عبدالجبار
 ١٠٦،٥١ - الكعبي
 ١٣٧،١١١،١١٠،١٠٢،٣٦ - الكوثري
 ١٠ - اللالكائي
 ٩٥ - الليث
 ٧٣،٧٢،٢٦ - المأمون بن هارون الرشيد
 ١٣٤،٢٥،٢٤ - المقرئ
 ٧٤،٣٧،٢٦،٣٤ - النظام
 ٤٥ - الهراس
 ٣٩ - الوليد بن المغيرة
 ٩٩ - امرئ القيس
 ٨١ - أنس بن مالك
 ٢٢٠،٢١٦،١٠٣،٩ - بشر المريسي
 ١٢٤ - بنيامين النهاوندي
 ١١٥ - بيكر
 ١١٥ - تهاسن
 ٧٣ - ثابت بن قرّة
 ٧٢ - جورجيس بن بختيشوع
 ٨٠،٧٧ - حذيفة
 ٥٣ - حسين بن خلف
 ٩٤ - داود بن اسحاق
 - داود بن علي الأصفهاني

- ٧٢ - دنجا
- ١١٥ - دي بور
- ٢٦٠ - ربيعة بن عبدالرحمن
- ٥٧ - سجاح
- ٣٠٤،٢٠٣ - سعدالدين التفتازانى
- ٢٢٩ - سعديا الفيومي
- ٢٠ - سعيد بن ابى هلال
- ٩٦،٢٦ - سفيان الثورى
- ١١٥ - سيل
- ١٠٧،٧٧ - صديق حسن خان
- ٣٥ - ضرار بن عمرو
- ٧٢ - طيماوس الأول
- ٥٠ - عبادة بن الصامت
- ٩ - عبدالعزيز الكنانى
- ٩٥ - عبدالعزيز بن الماجشون
- ١٠٩ - عبدالله بن سبأ
- ٢٥ - عبدالله بن عمر
- ٧٧ - عدى بن حاتم
- ١٥٣ - على بن أبى طالب
- ١١٥ - فون كريم
- ١٢٤ - فيلون
- ٧٣ - قسطابن لوقا
- ٨٩،٨٨ - كونفوشيوس
- ١٠٦ - كهمس

- ٧٢ - مارا
- ٨١،٢٦ - مالك
- ٥٤ - محمد بن إسماعيل الإسماعيلي
- ١٠٦ - محمد بن عيسى
- ١٠٧ - محمد بن كرام
- ١٨٦،٩٦،٨٠ - مسلم
- ١٠٦ - مضر
- ١٠٧ - مقاتل بن سليمان
- ١١٥ - مكدونالد
- ١١٠ - هشام الجواليقي
- ١٠٩،٥١ - هشام بن الحكم
- ٣٥ - هشام بن عمرو
- ٧٤،٣٦ - واصل بن عطاء
- ١١٥ - ولفنسون
- ١١٥ - يحيى الدمشقي
- ١٢٢،٧٣ - يعقوب الكندي
- ١١٩،٧٢ - يوحنا بن مأسويه
- ١٢٤ - يوذعان بن همدان
- ٧٢ - يوشع بخت
- ١١٠ - يونس بن عبدالرحمن القمي

فهرس الفرق والأديان

الاسم	الصفحة
- الإسماعيلية	٩٤
- الأشاعرة	٣٢٥...١٠
- أهل الحديث	١٣٥، ١٢٥
- أهل السنة	٣٢٠، ١٥٠، ١١٢، ٣٤، ٧
- الباطنية	٢٢٥، ١١٢، ٦٠، ٥٤
- التناسخية	١١٢
- الجهمية	١٣٩، ١١٥، ٣٨، ٩
- الحديثية	٧٤
- الحشوية	١٠٦، ١٠٤
- الحلولية	١١٢، ١٠٧
- الخابطية	٧٤
- الخوارج	١٣٣، ٥٠، ٤٩
- الرافضة	١٣٦، ١٣٣، ٥٢
- الروحانية	١٢٦، ٩٠
- الزرداشتية	٩٠
- السبائية	١٠٩
- السلف	١٧٣...١٤
- الشيعة	١٣٢، ١١٥، ١١٢، ١٠٥، ٥٠، ١٩
- القرائين	٩٠
- الكرامية	٣٢٣، ٣٢٠، ١٣٢، ١٠٨، ١٠٧
- الكلدانية	٣١٩، ٢٢٩، ٩٠

٨٩,٨٨	- الكونفوشيوسية
١٧٧,١١٣,٦٥	- الماتريديّة
١١٠,٧٣	- المجوسية
١٤٠,٢٧	- المسيحية
١٤٢,١٣٧,١١٦ - ١٠٧,٩٠,٢٠	- المشبهة
١٢٦,٨٦	- المصرية القديمة (دين)
٣٢٧...٧	- المعتزلة
١٩٤,١١٦,١٠٥,٩٥	- المعطلة
١٢٤	- المقاربة
١٢٤	- الموشكانية
١٣٩	- النجارية
١١٥,٧٣	- النصرانية
٨٧	- الهندوسية
٢٢٩,١٢٦,١٠٩,٧٣	- اليهودية
١٢٤	- اليوزاعانية
١١٤,٩٠,٧٤,٧٣	- اليونانية
١١٠	- اليونسية

ثبت المصادر والمراجع

- ١- الإبانة في أصول الديانة: أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط، ط ١، ١٤٠٩هـ. دار البيان.
- ٢- إبراهيم بن سيار النظام: محمد عبدالهادي أبو ريده، ط ١، ١٣٦٥هـ. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة.
- ٣- ابن حزم وموقفه من الآلهيات: الدكتور أحمد بن ناصر الحمد، رسالة دكتوراة من جامعة أم القرى - السعودية، ط ١، ١٤٠٦هـ.
- ٤- اتحاف السادة المتقين: الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) ط دار الفكر.
- ٥- اجتماع الجيوس الإسلامية. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي (ت ٧٥١هـ)، تحقيق أبي حفص، سيد بن إبراهيم بن صادق بن عمران. مطبعة دار الحديث - مصر.
- ٦- إختلاف اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) تعليق الكوثري، مطبعة السعادة - مصر، ١٣٤٩هـ.
- ٧- أدب الدنيا والدين: الماوردي، تحقيق مصطفى السقا، ط ١٩٨٥م، منشورات دار ومكتبة الهلال - بيروت.
- ٨- أديان الهند الكبرى: أحمد شلبي، ط ٨، ١٤٠٧هـ، مكتبة النهضة المصرية.
- ٩- الأربعين في أصول الدين: محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦هـ)، ط ١، ١٣٥٣هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، الهند.
- ١٠- الإرشاد: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (٤٧٨هـ)، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبدالمنعم عبدالحميد، مطبعة السعادة - مصر. ١٩٥٠.
- ونسخة أخرى بتحقيق أسعد تميم، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية.
- ١١- أساس التقديس: محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق أحمد محمد حجازي السقا، ط ١٩٨٧م، مكتبة الكليات الأزهرية - مصر.

- ١٢- استحسان الخوض في علم الكلام: أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ)، ط ٢، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن، الهند، سنة ١٣٤٤هـ.
- ١٣- الأسفار المقدسة: الدكتور على وافى، مطبعة نهضة مصر - القاهرة.
- ١٤- الأسماء والصفات: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، مطبعة السعادة - مصر، سنة ١٣٥٨هـ.
- ١٥- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين: عبد الباقي بن عبد الحميد اليماني، (ت ٧٤٣هـ) تحقيق عبد المجيد دياب، ط ١١٤١ز ٦هـ - ١٩٨٦م، شركة الطبعة العربية السعودية، .
- ١٦- الأشاعرة: للدكتور أحمد محمود صبحي. ط ٥، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. دار النهضة العربية - بيروت -
- ١٧- أصول الدين: عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، ط ١، استانبول - مطبعة الدولة، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.
- ١٨- اضواء البيان . لمحمد الأمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ) ط ١٩٨٣م على نفقة صاحب السمو الملكي الأمير أحمد بن عبدالعزيز.
- ١٩- الاعتصام: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي (ت ٧٩٠هـ)، ط ١، ١٣٣٢- ١٩١٤م مطبعة المنار - مصر.
- ٢٠- الاعتقاد: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تصحيح أحمد محمد مرسي، الناشر، حديث أكاديمي، باكستان، المطبعة العربية- لاهور.
- ٢١- الأعلام: لخير الدين الزركلي.
- ٢٢- أعلام الموقعين عن رب العالمين: لمحمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) تعليق طه عبدالرؤوف سعد، مطبعة دار الجيل.
- ٢٣- إفحام اليهود: للسموأل بن يحيى المغربي (ت ٥٧٠هـ) تحقيق، شيخنا الدكتور محمد عبدالله الشرقاوى ط ٢ ١٤٠٧هـ طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - الرياض.

- ٢٤- الإقليد للأسماء والصفات والإجتهد والتقليد: محمد الأمين الشنقيطى (ت ١٣٩٣هـ) تحقيق شريف بن محمد فؤاد بن هزاع. الناشر مكتبة ابن تيمية. القاهرة.
- ٢٥- الإكليل فى المتشابهة والتأويل لابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، الناشر مكتبة أنصار السنة المحمدية.
- ٢٦- الأكمليّة فى ما يجب على الله من صفات الكمال: ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تقديم أحمد حمدى إمام مطبعة المدنى - مصر ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٢٧- الله: للمستشرق ماكدونالد، مطابع دار الشعب بالقاهرة، ١٤٠٠هـ - ١٩٧٩م ، بتعليق إبراهيم الأبيارى وآخرين.
- ٢٨- الأنساب: عبدالكريم بن محمد بن منصور السمعانى (ت ٥٦٢هـ) ، ط ١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد الدكن، الهند ، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- ٢٩- إيضاح المكنون: إسماعيل باشا البغدادي طبع وكالة المعارف - استانبول ١٩٤٥م - ١٣٦٤هـ.
- ٣٠- البداية والنهاية: لإسماعيل ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، المطبعة العربية لاهور - باكستان، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٣١- البيهقى وموقفه من الإلهيات، الدكتور أحمد عطية الغامدى، ط ٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، مكتبة العلوم والحكم، السعودية.
- ٣٢- تاريخ الإسلام السياسى والاجتماعى للدكتور حسن إبراهيم حسن، ط ٧، ١٩٥٦م، دار إحياء التراث العربى - بيروت.
- ٣٣- تاريخ الحكماء: القفطى (ت ٦٤٦هـ)، ط ليبسك، ١٣٢٠هـ.
- ٣٤- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، الناشر، دار الكتاب العربى - بيروت.
- ٣٥- تاريخ الفكر الأندلس: أنخل جنثالث بالثيا، ترجمة حسين مؤنس، ط ١، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.
- ٣٦- تاريخ الكنيسة. جول لوريمر، ط دار الثقافة - مصر، ١٩٨٢م.
- ٣٧- تأويلات أهل السنة ، لأبى منصور محمد بن محمد الماتريدى (ت ٣٣٣هـ).

- تحقيق الدكتور إبراهيم عوضين، السيد عوضين، ط القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧١م - ١٣٩١هـ.
- ٣٨- التبصير في الدين: أبو المظفر الإسفرايني (ت ٤٧١هـ) تعليق الكوثري، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- ٣٩- تبين كذب المفترى: هبة الله بن عساكر الدمشقي (ت ٥٧٧هـ). ط ليدن، ١٨٧٨م.
- ٤٠- التجسيم عند المسلمين "الكرامية": سهير مختار، رسالة ماجستير، ط شركة الاسكندرية للطباعة والنشر، ١٩٧١م.
- ٤١- تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذى: محمد عبدالرحمن المبارك فورى (١٣٥٢هـ)، طبعة دار الفكر.
- ٤٢- تذكرة الحفاظ: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، دار إحياء التراث العربى - بيروت.
- ٤٣- التسهيل: محمد بن أحمد بن جزى الكلبى (ت ٧٤١هـ)، دار الكتاب العربى - بيروت.
- ٤٤- التشبيه والتنزيه بين اليهودية والإسلام: ذوالفقار على شاه، رسالة ماجستير بالآلة الكاتبة، عام ١٩٨٩م، فى المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية العالمية - الإسلام آباد، باكستان، رقم ١٢.
- ٤٥- التعريفات، للجرجاني المكتبة الحمادية - كراتشى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٤٦- تفسير ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ) دار الفكر العربى.
- ٤٧- تفسير أبى السعود لمحمد بن محمد العمادى (ت ٩٥١هـ) دار إحياء التراث العربى - بيروت.
- ٤٨- تفسير البغوى: الحسين بن مسعود البغوى (ت ٥١٦هـ)، تحقيق خالد عبدالرحمن العلك ومروان سوار، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، مطبعة دار المعرفة - بيروت.
- ٤٩- تفسير الخازن: على بن محمد بن إبراهيم الخازن (ت ٧٢٥هـ)، ط ٢، ١٣٧٥هـ، ١٩٥٥م. مطبعة مصطفى البابى الحلبي- مصر.

- ٥٠- تفسير الطبري لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ط ٣، ١٣٨٨-١٩٦٨م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر.
- ٥١- التفسير الكبير: لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ) ط، دار الفكر بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- ٥٢- تفسير القاسمي، جمال الدين القاسمي، (ت ١٩١٤م)، دار إحياء الكتب العربية بيروت، ترقيم فؤاد عبد الباقي.
- ٥٣- تفسير القرطبي لـحمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٨٢هـ)، طبعة دار الكتاب العربي، مصر ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ٥٤- تفسير المنار، رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٥٥- تفسير التوراة: مراد فرج بيه، مطبعة الرحمانية - مصر، ١٩٢٨م.
- ٥٦- التلمود، تاريخه وتعاليمه. ظفر الإسلام خان.
- ٥٧- التمهيد: لابن عبد البر، يوسف بن عبدالله (ت ٤٦٨هـ) ط ١، بباكستان، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م، المطبعة العربية، - لاهور.
- ٥٨- التمهيد. لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي (ت ٤٠٣هـ) تصحيح الأب رتشارد مكارثي اليسوعي، ط المكتبة الشرقية - بيروت.
- ٥٩- تنقيح المقال في علم الرجال: المامقاني، المطبعة المرتضوية - النجف، ١٣٥٢هـ.
- ٦٠- تهافت الفلاسفة: لمحمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق الدكتور جيران جهامي، ط ١، ١٩٩٠م، طبعة دار الفكر اللبناني.
- ٦١- تهافت الفلاسفة: لعلاء الدين الطوسي (ت ٨٨٧هـ) تحقيق الدكتور رضا سعادة، ط ١، ١٩٩٠م، طبعة دار الفكر اللبناني.
- ٦٢- تهذيب تاريخ دمشق: عبدالقادر بدران، تحقيق صلاح الدين المنجد، طبعة المجمع العلمي العربي - دمشق، ١٩٥٤م.
- ٦٣- التوحيد: للإمام ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (ت ٣١١هـ) تعليق محمد خليل الهراس، ط مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨.

- ٦٤- الجامع الأزهر: المناوى (ت ١٠٣١هـ)، طبعة المكتب العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م.
- ٦٥- جامع بيان العلم وفضله: ابن عبدالبر (ت ٤٦٨هـ)، إدارة الطباعة المنيرية - مصر.
- ٦٦- جامع البيان فى تفسير القرآن: محمد عبدالرحمن الإيجى (ت ٨٩٤هـ)، دار نشر الكتب الإسلامية، لاهور - باكستان.
- ٦٧- الجانب الإلهى من التفكير الإنسانى: للدكتور محمد البهى، ط٦، الناشر مكتبة وهبة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٦٨- جلاء العينين، فى محاكمة الأحمديين: لابن الألوسى البغدادى (ت ١٣١٧هـ)، نشر دار الكتب العربية، بيروت، بدون تاريخ.
- ٦٩- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (ت ٧٢٨هـ)، مطابع المجد التجارية.
- ٧٠- حاشية البيجورى على متن السنوسية: ابراهيم البيجورى مطبعة دار الكتب العربية.
- ٧١- الحديث حجة بنفسه فى العقائد والعبادات. للألبانى، بقلم محمد عبيد العباسي، طبعة جماعة الدعوة إلى القرآن والسنة.
- ٧٢- الحسام الممرود فى الرد على اليهود (مخطوطة): عبدالحق الإسلامى، الباب الثالث فى بيان تجسيم اليهود وشركهم بالله تعالى، مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، باكستان، رقمها ٣٨١٢/٧٢.
- ٧٣- حل مشاكل الكتاب المقدس: المتيخ القس، مسنى يوحنا، مكتبة المحبة، مصر، ط دار العرب الإسلامى، ١٤١٠-١٩٩٠م.
- ٧٤- الحوادث والبدع: أبوبكر محمد بن الوليد الطرطوشى (ت ٥٢٠هـ)، تحقيق عبدالمجيد تركى، مطبعة دار الغرب الإسلامى، تحقيق عبدالمجيد زكى ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م
- ٧٥- خبيئة الأكوان. للسيد صديق حسن خان (ت ١٣٠٧هـ).
- ٧٦- دائرة المعارف الإسلامية: إصدار أحمد السنتلوى وإبراهيم زكى خورشيد، طبعة دار الفكر.

- ٧٧- دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين. للدكتور أحمد محمد أحمد جلي. ط، ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م. شركة الطباعة العربية السعودية.
- ٧٨- درء التعارض بين العقل والنقل أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ط١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، جامعة الإمام محمد بن سعود.
- ٧٩- الدرر الكامنة: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ) ط١، مطبعة مجلس إدارة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ١٣٤٨هـ.
- ٨٠- دلالة الحائرين: موسى بن ميمون (ت ٦٠٣هـ) تحقيق حسين آتاي، طبعة تركيا.
- ٨١- الدين الخالص: السيد محمد صديق حسن خان (١٣٠٧هـ) تحقيق محمد زهرى النجار، مطبعة دار الإمام محمد بن عبد الوهاب، لاهور - باكستان.
- ٨٢- الدين المقارن: محمود أبو الفيض المنوفى الحسينى، نهضة مصر للطباعة، القاهرة.
- ٨٣- راحة العقل: أحمد حميد الدين الكرمانى (ت ٤١١هـ)، تحقيق الدكتور مصطفى غالب، ط٢، ١٩٨٣م. دار الأندلس - بيروت.
- ٨٤- رد الإمام الدارمى على بشر المريسي: عثمان سعيد الدارمى (ت ٢٠٠هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٨٥- الرسالة: للإمام محمد ابن إدريس الشافعى (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق أحمد شاكر، دار الفكر.
- ٨٦- الرسالة الأكملية: لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، مطبعة المدني السعودية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٨٧- روضات الجنات: محمد باقر الخوانساري (ت ١٣١٣هـ)، ط١، مكتبة اسماعيليان، قم - ايران.
- ٨٨- زاج المسير فى علم التفسير. لأبى الفرج عبدالرحمن ابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ). ط١، ١٣٨٥ - ١٩٦٥م المكتب الإسلامى.
- ٨٩- السنن القويم، شرح العهد القديم: مجموعة من اللاهوتيين.

- ٩٠- سنن أبي داؤد. لسليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ) ، ترقيم محمد محي الدين عبدالحميد، ط، دار إحياء السنة النبوية.
- ٩١- سير أعلام النبلاء: أحمد بن محمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبعة دار المعارف - مصر.
- ٩٢- سيرة ابن هشام: عبدالملك بن هشام المعافري (ت ٢١٣هـ)، تعليق طه عبدالرؤوف سعد، ط دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٩٣- الشامل: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف (ت ٤٧٨هـ) تحقيق هلموت كلوبفر، الناشر دار العرب للبستاني - القاهرة.
- ٩٤- شذرات الذهب: عبدالحى بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) ، دار الأفاق الجديدة - بيروت.
- ٩٥- شرح أسماء الله الحسنى: محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦هـ) ، تعليق طه عبدالرؤوف سعد، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٩٦- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: هبة الله بن الحسن اللالكائي (ت ٤١٨هـ)، تحقيق أحمد سعد حمدان، ط ٢، ١٤١١هـ، الناشر دار طيبة، السعودية.
- ٩٧- شرح صحيح مسلم، للإمام النووي ، يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ). ط، ٢، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م، دار الفكر بيروت.
- ٩٨- شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار بن محمدالمعتزلي (ت ٤١٥هـ)، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، مكتبة وهبة، مصر.
- ٩٩- شرح السنة: لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي (ت ٥١٦هـ). طبعة المكتب الإسلامي، تحقيق زهير الشاويش، وشعيب الأرنؤوط.
- ١٠٠- شرح السنوسية الكبرى: أبو عبدالله السنوسى، ط ١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م. دار القلم الكويت.
- ١٠١- شرح العقائد النسفية: سعدالدين التفتازانى (ت ٧٩٢هـ)، طبعة مكتبة خير كثير آرام باغ، كراتشى - باكستان.

- ١٠٢- شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز (ت ٧٩٢هـ) تحقيق جماعة من العلماء، تخريج محمد ناصر الدين الألباني، دار نشر الكتب الإسلامية، باكستان.
- ١٠٣- شرح العقيدة الواسطية: الدكتور محمد خليل هراس، طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، والدعوة والإرشاد، السعودية - الرياض ١٩٨٣م.
- ١٠٤- شرح الفقه الأكبر: على سلطان القاري (ت ١٠١٤هـ) طبعة قديمى كتب خانة، كراتشى، باكستان.
- ١٠٥- شرح المقاصد: مسعود التفتازانى (ت ٧٩٢هـ)، ط ١، دار المعارف النعمانية، لاهور باكستان، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- شرح المواقف: على بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ) ط ١، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م، مطبعة السعادة - مصر.
- ١٠٦- الشريعة: محمد بن الحسين الأجرى (ت ٣٦٠هـ) ط ١، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠م، تحقيق محمد حامد الفقهى.
- ١٠٧- شعب الإيمان، البيهقى (ت ٤٥٨هـ) تحقيق محمد السعيد بسيونى زغلول، ط دار الكتاب العربى - بيروت - ط ١٩٩٠م - ١٤١٠هـ.
- ١٠٨- شعبة العقيدة بين الأشعرى والمنتسبين إليه فى العقيدة. أبى بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلى، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، دار الكتاب العربى - بيروت.
- ١٠٩- الصحائف الإلهية: شمس الدين السمرقندى، (ت ٦٩٠هـ)، تحقيق الدكتور أحمد عبدالرحمن الشريف. ط ١، ٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، مكتبة الفلاح - الكويت .
- ١١٠- صحيح البخارى: محمد بن إسماعيل البخارى (٢٥٦هـ)، دار الجيل بيروت.
- ١١١- صحيح مسلم لأبى الحسين مسلم بن الحجاج (٢٦١هـ) ترقيم محمد فؤاد عبدالباقى، ط دار إحياء الكتب العربية.
- ١١٢- الصفات: للإمام أبى الحسين على بن عمر الدار قطنى (ت ٣٨٥هـ) تحقيق الدكتور على بن محمد بن ناصر الفقيهى. ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- ١١٣- الصفات الإلهية: الدكتور محمد أمان بن علي الجامي، دار التقوى والمكتبة الأثرية السعودية.
- ١١٤- الصفية : أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (شيخ الإسلام)(ت ٧٢٨هـ)، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ط٢، ١٤٠٦هـ ، الناشر مكتبة ابن تيمية - مصر.
- ١١٥- صفوة البيان: لمعاني القرآن ، للشيخ حسنين محمد مخلوف. ط٣، مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ٤٠٧٠هـ - ١٩٨٧م.
- ١١٦- صون المنطق والكلام، عن فن المنطق والكلام: عبدالرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) ط ١، نشرة الدكتور علي سامي النشار، مطبعة السعادة - مصر.
- ١١٧- الضوء اللامع . لمحمد بن عبدالرحمن بن محمد السخاوي(ت ٩٠٢هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
- ١١٨- طبقات الشافعية الكبرى، لعبد الوهاب بن علي عبدالكافي السبكي(ت ٧٧١هـ) تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي ط١ طبع بمطبعة عيسى البابي .
- ١١٩- العقيدة الدينية والنظم التشريعية عند اليهود: الدكتورة ألفت محمد جلال، مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٧٤م.
- ١٢٠- العقيدة في الله، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ط٤، ١٩٨٣م، مكتبة الفلاح، الكويت.
- ١٢١- علاقة صفات الله تعالى بذاته: الدكتور راجح الكردي، ط ٢، ١٩٨٩م، دار الفرقان.
- ١٢٢- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، دار الفكر ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م. بيروت.
- ١٢٣- غاية المرام في علم الكلام: سيف الدين الامدي، تحقيق حسن محمود عبداللطيف ط١، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - مصر، ١٩٧١- ١٣٩١هـ.
- ١٢٤- فتح الباري، شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت ٨٥٢هـ) طبعة دار الفكر ، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي ، وتصحيح محب الدين الخطيب.

- ١٢٥- فتح القدير لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، ط دار الفكر - بيروت.
- ١٢٦- فرق الشيعة : للنوبختي، تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف.
- ١٢٧- الفرق بين الفرق: عبدالقاهرة البغدادي (ت ٤٢٩هـ) تصحيح الكوثرى مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
- ١٢٨- الفصل بين الملل والنحل: لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ) ط دار الفكر.
- ١٢٩- الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية : دكتور علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني ، دار المعارف ١٩٧٢م ، مصر.
- ١٢٩- فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية: لويس غردية، وجورج قنواطي. ط ٢، دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.
- ١٣٠- الفهرست لمحمد بن إسحاق النديم (ت ٣٨٥هـ) ط دار المعرفة - بيروت.
- ١٣١- القائد إلى تصحيح العقائد: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي (ت ١٣٨٦هـ)، تعليق محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، المكتب الإسلامي.
- ١٣٢- قانون التأويل. للإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ). تحقيق الكوثرى، مع مجلة الأزهر عدد ربيع الآخر ١٤٠٦هـ.
- ١٣٣- قصة الحضارة لول ديورانت ط ٣ لجنة الترجمة والتأليف سنة ١٩٦٨م.
- ١٣٤- قصة الديانات: سليمان مظهر، ط ١، ٢، ١٩٨٤م. دار الوطن العربي.
- ١٣٥- قصة الفلسفة اليونانية: للدكتور زكي نجيب محمود، وأحمد أمين ، ط ٦، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦م.
- ١٣٦- قضية التوحيد بين الدين والفلسفة. لمحمد السيد الجليند. مكتبة الشباب الطبعة الثانية.

- ١٣٧- قواعد التحديث. للعلامة جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)، ط ١، ١٣٩٩هـ -
١٩٧٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٣٨- القواعد المثلى، فى الأسماء والصفات، لمحمد بن الصالح العثيمين، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- ١٣٩- الكامل: لابن الأثير الجزرى (ت ٦٣٠هـ) دارالصادر بيروت.
- ١٤٠- الكتاب المقدس: طبعة دار المشرق - بيروت، توزيع المكتبة المشرقية.
- ١٤١- كنز العمال، على المتقى بن حسام الدين الهندى البرهان فورى، ط ١٩٧١م،
مؤسسة الرسالة.
- ١٤٢- لسان الميزان. للحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى (ت ٨٥٢هـ)، ط ٢،
١٩٧١م - ١٣٩٠هـ. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ١٤٣- اللمع. لأبى الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) تعليق، الدكتور محمود غرابية، مطبعة
مصر، ١٩٥٥م.
- ١٤٤- لوامع الأنوار البهية، فى شرح العقيدة السفارينية: محمد بن أحمد السفاريني (ت
١١٨٨هـ) المكتب الإسلامى - بيروت.
- ١٤٥- مجمع البيان. لمحمد عبدالرحمن الإيجى (ت ٨٩٤هـ)، دار نشر الكتب الإسلامية،
لاهور - باكستان.
- ١٤٦- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. جمع وترتيب عبدالرحمن محمد
العاصمى. ط ٣، ١٤٠٣هـ مكتبة ابن تيمية.
- ١٤٧- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: محمد بن عمر بن الحسين الرازى (ت
٦٠٦هـ) تعليق طه عبدالرؤوف سعد، ط ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، دارالكتاب العربى بيروت.
- ١٤٨- مختصر الصواعق المرسله: للإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ) اختصار محمد بن
الموصلى من توزيع إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد - الرياض.
- ١٤٩- مختصر العلو. للحافظ الذهبى (ت ٧٤٨هـ) اختصار وتحقيق محمد ناصر الدين
الألبانى. ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، الكتب الإسلامى.

- ١٥٠- مختصر الفرق بين الفرق: عبدالرزاق بن رزق الله الرسعنى (ت ٦٤٧هـ) تحقيق محمد حامد الفقهي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١٥١- مدارج السالكين: محمد بن أبى بكر ابن القيم (ت ٧٥١هـ) تحقيق محمد حامد الفقهي، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٥٢- مسند الإمام أحمد: المكتب الإسلامى - بيروت.
- ١٥٣- مشكل الحديث: لابن فورك (ت ٤٠٦هـ) تحقيق موسى محمد على منشورات المكتبة العربية - بيروت.
- ١٥٤- معالم أصول الدين: محمد بن عمر بن الحسين الرازى (ت ٦٠٦هـ). تعليق طه عبدالرؤوف سعد، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٥٥- المطالب العالية من العلم الإلهى: محمد بن عمر بن الحسين الرازى (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٥٦- المعتبر فى الحكمة الإلهية: هبة الله بن على بن ملكا (ت ٥٤٧هـ)، ط ١، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند، ١٣٥٨هـ.
- ١٥٧- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى: مجموعة من المستشرقين، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٦٥م.
- ١٥٨- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) تحقيق عبدالسلام هارون، ط ١، ١٣٦٩هـ، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.
- ١٥٩- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقي، سهيل أكاديمى - باكستان.
- ١٦٠- معجم المؤلفين . عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربى - بيروت.
- ١٦١- المغنى عن حمل الأسفار فى الأسفار: عبدالرحيم العراقى (ت ٨١٦هـ)، طبع الإحياء.

- ١٦٢- مقالات الإسلاميين. لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠هـ) تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد. ط ٣، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م. مكتبة النهضة المصرية.
- ١٦٣- الملل والنحل. لمحمد بن عبدالكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط ٢، الأوفست، دار المعرفة، بيروت.
- ١٦٤- من العقيدة إلى الثورة: الدكتور، حسن حنفي، مكتبة مدبولي.
- ١٦٥- المنتقى من منهاج السنة النبوية: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ). ط، سهيل أكاديمي باكستان.
- ١٦٦- منهاج السنة النبوية: أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) طبعة دار الفكر.
- ١٦٧- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة. عثمان بن علي بن حسين، ط ١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ١٦٨- موافقة صحيح المنقول لصريح المنقول. لشيخ الإسلام ابن تيمية أحمد بن عبدالحليم (ت ٧٢٨هـ)، ط منهاج السنة - دار الفكر.
- ١٦٩- موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته: إسرائيل ولفنسون، ط ١، ١٩٣٦م. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - مصر.
- ١٧٠- موسوعة أطراف النبوي الشريف أبو هاجر محمد السعيد بسيوني زغلول، ط ١، ١٩٨٩م، عالم التراث - بيروت.
- ١٧١- ميزان الاعتدال. لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) طبعة دار الفكر. تحقيق، علي محمد البجاوي وفتحية علي البجاوي.
- ١٧٢- نجاة الخلف في اعتقاد السلف. ابن قائد النجدي (ت ١٠٩٧هـ)، تحقيق شيخنا أبي اليزيد العجمي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، دار الصحوة - القاهرة.
- ١٧٣- نشأة الآراء والمذاهب. يحيى هاشم فرغل، ط إدارة المجلس الأعلى لشؤون الإسلامية الأزهر - مصر.
- ١٧٤- نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، د علي سامي تشار، ط ٨، دار المعارف - مصر.

- ١٧٥- نماذج من الحكمة الدينية . للدكتور سامى نصر لطف، ط٢، ١٩٨١م، مكتبة الحرية الحديثة - مصر.
- ١٧٦- نهاية الأقدام فى علم الكلام: عبدالكريم الشهرستانى(ت ٥٤٨هـ)، تصحيح الفرد جيوم.
- ١٧٧- هدية العارفين: إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجلييلة فى مطبعتها البهية، استانبول ١٩٥١م.
- ١٧٨- الوافى بالوفيات: على بن يوسف القفطى(٦٤٦هـ)، طبعه استانبول، مطبعة الدولة ، ١٩٣١م.
- ١٧٩- وفيات الأعيان: أحمد بن خلكان (ت ٦٨١هـ)، ط١، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٦م، مطبعة السعادة - مصر.
- ١٨٠- اليهودية لأحمد شلبى. ط ٨، ١٩٨٨م، مطبعة مكتبة النهضة المصرية.