

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

1432-1431

ح أحمد محمد النجار. 1431

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النجار، أحمد محمد

تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول

/أحمد محمد النجار، 1431هـ

164 ص. 4. سم

ردمك: 6-5235-00-603-978

1- الأشعرية 2- العقيدة الإسلامية أ-العنوان

ديوي 240 1431/4441

رقم الإيداع: 1431/4441

ردمك: 6-5235-00-603-978

تَبْصِيرُ ذَوِي الْعُقُولِ
بِحَقِيقَةِ مَذْهَبِ الْأَشَاعِرَةِ فِي الْاِسْتِدْلَالِ
بِكَلَامِ اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﷺ

تأليف

أحمد محمد الصادق النجار

قرأ هذه الرسالة وراجعها فضيلة شيخى الدكتور:
صالح بن عبد العزيز سندي وقد أثنى عليها،
وكتب - حفظه الله ورعاه - :

« بحث متميز، ونافع، ومبارك إن شاء الله »



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله 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، وأشهد أن محمد عبده ورسوله.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

وبعد:

إن الله -تبارك وتعالى- أنزل كتابه شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، وبعث رسوله ﷺ مبيِّناً للناس هذا الكتاب.

والسلفُ يشهدون شهادة لا يخالطها أدنى ريبٍ ولا يُداخلها شكٌ أن الرسول ﷺ عرّف أمتهُ باب الاعتقاد أتمّ تعريفٍ، ولم يتركهم لمجرد عقولهم، ومحض آرائهم؛ لأن العقيدة من الأمور الغيبية التي لا تُدرَك إلا من جهة الخبر، والعقل لا مجال له في الأمور الغيبية على وجه التفصيل.

ولهذا كان اعتصامهم بالقرآن والسنة، فلما حَدَثَ في الأمة ما حَدَثَ من التفرق والاختلاف، وظهر أهل الكلام، صارَ عمدة هؤلاء المتكلمين على غير الكتاب والسنة، وإنما على أصولٍ ابتدَعها شيوخهم ونظَّارهم^(١)، عليها يعتمدون في التوحيد، والصفات، زاعمين أنها قطعيات.

(١) قال البيجوري في تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص ١٨)، فيمن وضع علم التوحيد: «واضعه: أبو الحسن الأشعري ومن تبعه، وأبو منصور الماتريدي ومن تبعه، بمعنى أنهم دونوا كتبه، وردوا الشبه التي أوردتها المعتزلة».

فالقُرآن الكريمُ والسنةُ الصحيحةُ يستشهدون بهما اعتضاداً لا اعتماداً، ولهذا يقبلون الآياتِ والأحاديثَ التي يظنون أنها موافقة لأهوائهم وآرائهم، ويجعلون الآياتِ والأحاديثَ المخالفةَ لأهوائهم وآرائهم من المتشابهات التي لا يجوز اتباعها والقول بها.


ومن هنا عزمْتُ على كشف حقيقة الأشاعرة، وبيان أنها فرقة انحرفت عن منهج النبي ﷺ وأصحابه، مع ما حصل في هذا المذهب من كثرة الاختلافات والتناقضات، حتى صار أئمة الأشاعرة يُقسَّمون عند المحققين من أهل العلم إلى متقدمين ومتأخرين، فمتأخروهم^(١) يخالفون متقدميهم في مسائل تُعدُّ أصولاً.

ولم يقف التناقض والاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين فحسب، بل استشرى عند المتقدمين فيما بينهم، والمتأخرين فيما بينهم.

وهذه سنة الله في خلقه، فقد جعل الاختلاف حال كل من أعرض عن الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾.

وقد قمت بجمع ما وقفت عليه من كتب أئمة المذهب الأشعري،

(١) بدأت بظهور إمام الحرمين الجويني، فقد مال إلى المعتزلة، وتأثر بالجويني من جاء بعده كالغزالي، والرازي، والآمدي، والتفتازاني، وغيرهم من أئمة الأشاعرة. والمعتمد عليه من المذهب الأشعري في هذه العصور ما عليه الجويني ومن تأثر به.

﴿١٠﴾  تبصير ذوي العقول

فطلعت كتب أبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وعبد القاهر البغدادي، والجويني، والرازي، والآمدي، والتفتازاني، والبيجوري.

وبينما أنا أقرأ في هذه الكتب تعجبت غاية العجب من تأثر أصحاب هذه الكتب بالفلسفة اليونانية التي هي دخيلة على الإسلام وأهله، وتعجبت أكثر عندما رأيت كيف بنى هؤلاء عقيدتهم على مصطلحات تحمل في طياتها من الباطل ما تحمله، وإن كان يشوب هذه المصطلحات نوع من الحق، به لبسوا على الناس.

ويا لله العجب ما علم هؤلاء أن العقيدة الإسلامية عقيدة مُيسرة مَبِينَة على الكتاب والسنة، ليس فيها تعقيدات ولا إشكالات.

وقد وصف ابن القيم تعقيد هؤلاء فقال: «فطريقتهم ضد طريقة القرآن من كل وجه؛ إذ طريقة القرآن حق بأحسن تفسير، وأبين عبارة.

وطريقتهم معان باطلة بأعقد عبارة وأطولها وأبعدها من الفهم، فيجهد الرجل الظمآن نفسه وراءهم، حتى تنفذ قواه، فإذا هو قد اطلع على سراب بقية ﴿يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: ٣٩].

والله يعلم أنا لم نقل ذلك تقليدًا لغيرنا، بل إخبارًا عما شاهدناه ورأيناه.

وإذا أحببت أن تعلم ذلك حقيقة فتأمل عامة مطالبهم وأدلتهم عليها، وكيف تجدها مطالب بعد التعب الشديد والجهد الجهد، لا تحصل منها



على مطلب صحيح.

فإنهم بعد الكد والجهد لم يثبتوا للعالم رباً مبيناً عنه منفصلاً منه، بل بعد الجهد الشديد في إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه هم شاكون في وجوده، هل هو نفس ذاته أو زائد عليها، فمن ذاهب إلى أنه زائد، ومن ذاهب إلى أنه ليس بزائد، ومن متوقف في وجوده شاك فيه، هل هو نفس ذاته أو زائد عليها؟

ثم هم شاكون في أن صفاته هل هي وجودية أو عدمية؟ أو لا وجودية ولا عدمية؟ وهل هي زائدة على الموصوف أو ليست زائدة؟

إلى غاية مطالبهم التي إذا انتهت جمعهم وصلوا إلى ما يحيله العقل والسمع، فترى أحدهم يبني حتى إذا ظن أنه قد ارتفع بناؤه، جاء الآخر بمعاول من التشبيه والتشكيك، فهدم عليه جميع ما بناه، وبني مكانه بناء آخر، حتى إذا ظن أن بناءه قد كمل عاد الباني الأول بنظير تلك المعاول فهدم بناءه، فلا يزالون كذلك»^(١).

وقد صدق - والله - ابن القيم، فهذا ما خلصت إليه بعد قراءة كتبهم، فكل ما بنى أحدهم بناء، ودعم أساسه وقواه، وأقام عليه أنواعاً من الحراسات، جاء الآخر ونقضه، وزعم أنه بناء على غير أساس قوي، وهكذا.. وهذا كله فيما زعموا أنه قطعيات، فالله المستعان.

(١) الصواعق المرسله (١/٣٣٦-٣٣٧).



خطة البحث :

وقد سرت في هذا البحث على مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

المبحث الأول: موقف أئمة الأشاعرة من ظواهر القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

المبحث الثاني: موقف أئمة السلف من ظواهر القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

المبحث الثالث: الأدلة على تقرير حجية الكتاب والسنة في الاعتقاد. وأما الخاتمة، فقد اشتملت على:

- حيرتهم وتشككاتهم.

- اضطرابهم واختلافهم.

- رجوعهم إلى ظواهر الكتاب والسنة.

هذا والله أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن يهدي به المتكلمين، وينفع به المسلمين.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

كتبه

أحمد محمد النجار

في مدينة رسول الله ﷺ

٢٤ / ربيع الأول / ١٤٣١ هـ

البريد: (anaseeh@hotmail.com)



**المبحث الأول: موقف أئمة الأشاعرة
من ظواهر القرآن الكريم والسنة الصحيحة**

إن المتأخرين من أئمة الأشاعرة تكاد تكون كلمتهم مجمعة على أن ظواهر القرآن الكريم والسنة المتواترة لا تفيد اليقين، وإنما تقيد بالظن -فضلاً عن أخبار الآحاد-؛ وما هذا سبيله عندهم لا يحتج به في المسائل العقدية، ويتضح ذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: وصفهم لدلالة نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة بأنها ليست قطعية.

قال أبو عبد الله الرازي -عفا الله عنه- بعد أن ساق نصوصاً من القرآن والسنة: «تلك الدلائل النقلية التي تمسكتم بها ليست قطعية»^(١).

وقال سيف الدين الأمدي -عفا الله عنه-: «وبالجملة فطريق الاستدلال في هذا الباب بالنصوص المذكورة لا يخرج عن الظن والتخمين، وهو غير مكتمل به في اليقينية»^(٢).

(١) أساس التقديس (ص ١١٣).

(٢) أبحاث الأفكار (١/ ٢٨٠).

📖 تبصير ذوي العقول

وقال السعد التفتازاني -عفا الله عنه-: «لو قصد إثبات مجرد الوجود دون أن يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى: ﴿فَأَنْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ٥٠]»^(١).

وقال -عفا الله عنه-: «لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الأصل ثبت أنه لا يفيد العلم»^(٢).

فقد صرح أئمة الأشاعرة بأن نصوص القرآن والسنة التي أنزلها الله ليهتدي بها الناس، ويعتقدوا ما فيها، لا تفيد اليقين، وإنما غاية ما تدل عليه هو الظن والتخمين، وزعموا أنه لو صدقنا الله ورسوله ﷺ فيما أخبرا به مما زعموا معارضته للعقل؛ لاستلزم ذلك تكذيب العقل.

وبالتالي لم تكن هذه النصوص حجة، ويلزم من قولهم هذا أن يكون الله أنزلها عبثاً، ولا فائدة فيها إلا أجر التلاوة، كما يلزم أن يكون العقل أعظم من كلام الله ورسوله ﷺ.

* * *

(١) شرح المقاصد (١/٢٦٨).

(٢) شرح المقاصد (١/٢٨٣).

ثانياً: سبب كونها ظنية؛ زعمهم أن الاحتجاج بالقرآن والسنة متوقف على أمور عشرة، إذا اخترم منها أمر لم يصح الاحتجاج بها في المطالب اليقينية؛ لكونها ظنية.

قال الرازي -عفا الله عنه-: «الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وصحة إعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه»^(١).

وقال -عفا الله عنه-: «إن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة، وكل واحد منها ظني، والموقوف على الظني ظني، ينتج أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد إلا الظن»^(٢).

هذه الشبهة من الحجج الواهية التي احتجوا بها في تضعيف دلالة كلام الله ورسوله ﷺ، فزعموا أن النصوص متوقفة على أمور عشرة كلها ظنية، والموقوف على الظني ظني، وما كان ظنياً فلا يحتج به في العقيدة، فينتج منها طرح النصوص الشرعية عن الاحتجاج بها، والذي حملهم على

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ١٤٣).

(٢) المطالب العالية (٧١ / ٩).

تفسير ذوي العقول

هذا ما رأوه من التعارض بين دلالة كلام الله ورسوله ﷺ وبين ما أخذوه من فلاسفة أهل اليونان، فأوا تقديم تلك الأصول على خبر الله والرسول ﷺ.

فبالله عليكم أيفعل هذا من كان معظماً لله ورسوله ﷺ؟! معتقداً أن الله أنزل كتابه هدى وشفاء؟!!

ثم إن القول بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند أمور عشرة نفي عام وقضية سالبة كلية، فإن أراد قائلها أن أحداً من الناس لا يعلم مراد متكلم ما يقينا إلا عند هذه الأمور العشرة فكذب ظاهر، وإن أراد به أنه لا يعلم أحد المراد بألفاظ القرآن والسنة إلا عند هذه الأمور ففرية ظاهرة أيضاً، فإن الصحابة كلهم من أولهم إلى آخرهم، والتابعين كلهم، وأئمة الفقه كلهم، وأئمة التفسير كلهم، لم يتوقف علمهم بمراد الرسول على هذه الأمور، بل لم يخطر ببالهم، ولم يذكرها أحد منهم في كلامه.

وإن أراد أن من بعد الصحابة لا يعرف مراد الرسول إلا بهذه الأمور العشرة فكذب أيضاً، فإن التابعين ومن بعدهم جازمون متيقنون لمراده أعظم تيقن، من غير حاجة إلى هذه المقدمات العشر^(١).



(١) انظر: الصواعق المرسله (٢/ ٦٥٩).



ثالثاً: رتبوا على ما سبق: أن التمسك بالكتاب العزيز والسنة الصحيحة في الأمور العقلية محرم لا يجوز.

قال أبو المعالي الجويني -عفا الله عنه-: «والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات»^(١).

وقال الرازي -عفا الله عنه-: «فهذا تقرير البحث عن قولنا: التمسك بالدلائل اللفظية في المطالب اليقينية لا يجوز»^(٢).

وقال الأمدي -عفا الله عنه-: «وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات السمع والبصر لله تعالى إلى ظواهر واردة في الكتاب والسنة، منها ما يدل على كونه سميعاً بصيراً كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٨١].

ومنها ما يدل على نفس السمع والبصر كقوله تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦]. إلى غير ذلك من الظواهر، وهي غير مفيدة لليقين، ولا خروج لها عن الظن والتخمين.

والتمسك بما هذا شأنه في إثبات الصفات النفسية وما يطلب فيه اليقين ممتنع»^(٣).

وقال -عفا الله عنه-: «ولعل الخصم قد يتمسك هاهنا بظواهر من

(١) الشامل في أصول الاعتقاد (ص ٢١).

(٢) المطالب العالية (٧٣/٩).

(٣) أبكار الأفكار (٤١٠/١).

الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنية، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها»^(١).

قد بلغت بهؤلاء الجرأة على كلام الله وكلام رسوله ﷺ أن حرّموا الاحتجاج بهما في الأمور اليقينية؛ لأنها عندهم ظنية، بل بلغ بهم سوء الأدب أن آثروا الإعراض عنها، ولم يشغلوا الزمان بإيرادها.

بعد هذا هل يستطيع أحد أن يدعي صحة عقيدة اعتمد أئمتها على طرح النصوص والإعراض عنها؟! وهاهنا أسئلة ترد عليهم، وهي:

السؤال الأول: هل هناك أحد أعلم بالله من الله ثم من رسوله ﷺ؟

السؤال الثاني: كيف يُحتج بالعقل في أمور لا سبيل إليها إلا بالخبر؟!

السؤال الثالث: أيُّ عقل تُلزمون الناس به؟ والعقول مختلفة متباينة،

أهو عقل الجويني؟! أم الرازي؟! أم الآمدي؟! مع العلم أن بينهم من

التناقض والاختلاف ما بينهم، بل عقل الواحد منهم مضطرب متناقض؛ فهل

نأخذ بعقل الجويني حينما ألف الإرشاد فقرر تأويل الصفات؟ أم بعقله

حينما ألف العقيدة النظامية فمنع منه؟

السؤال الرابع: كيف تُحرّمون على المسلمين، أن يتمسكوا بما تمسك

(١) غاية المرام في علم الكلام (ص ٢٠٤).



به الأوائل من الصحابة الذين أثنى الله عليهم ورضي عنهم؟

ثم يجب أن يُعلم أنه ليس لأهل التأويل المعطلة ضابطٌ صحيح لما يسوغ تأويله وما لا يسوغ تأويله.

فحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلتهام ومذهبها، فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو: المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصلتها، وما قاله الشيوخ^(١).

* * *

(١) انظر: الصواعق المرسله لابن القيم (١/ ٢٣٠-٢٣٣).

تبصير ذوي العقول

رابعاً: تنقصهم لظواهر الكتاب والسنة؛ وذلك بزعمهم أنها تُوهَم الكفر، وما لا يليق بالله من النقائص والعيوب.

قال الرازي -عفا الله عنه-: «وأما الظواهر الثقيلة المشعرة بالجسمية^(١)

(١) لفظ الجسم: قال أبو الحسن الأشعري: «وإن أراد لم لا تسمونه جسمًا وإن لم يكن طويلاً عريضاً مجتمعاً؟ فالأسماء ليست إلينا، ولا يجوز لنا أن نسمي الله باسم لم يسم به نفسه، ولا سماه به رسوله ﷺ، وأجمع المسلمون عليه، ولا على معناه». اللمع (ص ١٨). وقال الأمدى: «وإن قيل جسم لا كالأجسام كان النزاع في اللفظ دون المعنى». أبحار الأفكار (١٦/٢).

انظر إلى كلام أئمة الأشاعرة في الجسم، جعلوا الخلاف لفظياً مع من قال جسم لا كالأجسام، وهم يطلون النصوص وينكرون الصفات بسبب هذا اللفظ. ثم إن الأشاعرة مضطربون كعادتهم، فقد جاء الرازي ورد على شيخه أبي الحسن الأشعري ومن وافقه فقال: «فلو كان الباري تعالى جسمًا لزم أن يكون مثلاً لهذه الأجسام في تمام الماهية، وحينئذ يكون القول بالتشبيه لازماً». أساس التقديس (ص ١٤١). ولم يثبت الرازي على هذا القول، بل ناقض نفسه؛ فقال: «إثبات أن الأجسام متساوية في تمام ماهيتها هذا مطلوب صعب الإلزام... إثبات كون الجسم متماثلاً في تمام حقائقه المخصوصة أمر في غاية الصعوبة».

وعلى هذا: ذهب تشنيعهم على من زعم أن الله جسم أدراج الرياح، ولم تكن لهم في ذلك حجة إلا منع إطلاق اللفظ فقط.

بعد هذا أفلا يتنبه الأتباع إلى هذا التهافت والضعف الشديد في هذا المذهب! ويرجعون إلى الحق، فيتبعون الصحابة ومن اتبعهم بإحسان.

والصحيح الذي عليه أئمة السلف أن لفظ الجسم لفظ مجمل لم يرد في النصوص، ويحتمل حقاً وباطلاً، وبالتالي لا يصح إطلاق لفظه ولا نفيه، وإنما يستفصل في المعنى، وكذلك لفظ الجهة.

تبصير ذوي العقول

والجهة. فالجواب كلي عنها: أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة»^(١).

وقال الرازي -عفا الله عنه-: «الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل»^(٢).

وقال الأمدي -عفا الله عنه-: «واعلم أن هذه الظواهر -وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوي والعرفي والاصطلاحي-، فذلك لا محالة انخرط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف التشبيه»^(٣).

وقال البيجوري -عفا الله عنه-: «ومما يوهم الجسمية قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]»^(٤).

وقال البيجوري -عفا الله عنه-: «ومما يوهم الجوارح قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]»^(٥).

تأمل كيف جعل هؤلاء دلالة الكتاب والسنة دلائل كفرية، وأن ظاهرهما

(١) معالم أصول الدين (ص ٢٧).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٣٦٥).

(٣) غاية المرام في علم الكلام (ص ١٥٦).

(٤) تحفة المرید (ص ١٥٨).

(٥) تحفة المرید (ص ١٥٩).

تفسير ذوي العقول

يوهم الكفر، أو ما لا يليق بالله -على زعمهم-، بل ليس عندهم أي شك في أن ظاهر كلام الله ورسوله ﷺ انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف التشبيه.

فأي تنقص لله ورسوله ﷺ بعد هذا؟! إذ يلزم على قولهم أن الله لو تركنا في الأمور العقلية بلا كتاب ولا سنة لكان خيراً، وأحسن للأمة، كما يلزم أن الله لم يكن مراده من كلامه إلا أن يُضل خلقه، وأنه لا يريد منهم الاهتداء بالكتاب والسنة، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

ثم أي تنقص للقرآن نفسه أعظم من هذا التنقص؛ إذ يلزم على قولهم أن القرآن لا فائدة وراءه في الأمور العقلية إلا الإضلال.

ويكفي هذا القول بشاعة ما يلزم عليه من هذه الأمور الكفرية!

فحقيقة مذهب هؤلاء أن الرسول ﷺ لم يبين لنا الحق، ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه لم يُبين به الحق، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن نفهم منه ما لا دليل عليه من الكتاب والسنة، وإنما بما دل عليه العقل، وهذا كله مما يُعلم بالاضطرار تنزيه الله عنه ورسوله ﷺ، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد^(١).

* * *

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٠٢).



خامساً: ادعائهم أن العامة خوطبوا بالكفر؛ لأن عقولهم قاصرة عن معرفة التوحيد.

قال الرازي: «واعلم أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في إنزال المتشابهات:

... وهو السبب الأقوى: أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا متحيز، ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض، فوقع في التعطيل، فكان الأصحح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه، ويكون مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح»^(١).

قال التفتازاني -عفا الله عنه-: «فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصي بثبوت ذلك؟ من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق، كما قررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته، وعلمه، وقدرته، وحقيقة المعاد، وحشر الأجساد، في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضاً حقيق بغاية التأكيد والتحقيق، لما تقرر في فطرة العقلاء، مع اختلاف الأديان والآراء، من التوجه إلى العلو عند الدعاء، ورفع الأيدي إلى السماء.

(١) أساس التقديس (ص ١٣٨).

تبصير ذوي العقول

أجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى صلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق: ما يكون ظاهرًا في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث، وتوجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء؛ إذ منها تتوقع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار»^(١).

وهذه الفرية منهم نتجت عما سبقها؛ إذ إنهم لما علموا بشاعة قولهم أرادوا أن يجدوا لهم مخرجًا، فوقعوا في هذه الأمور العظام، وهذا سبيل كل من رمى الكتاب والسنة وراء ظهره.

ثم إن في كلامهم هذا فتح الباب للزنادقة، فلهم أن يقولوا ما شاءوا، وإذا عورضوا بالقرآن قالوا: لما كانت عقول العامة تقصر عن فهم الحق الذي نقوله خاطبهم الله بالأنسب لهم.

ويا لله العجب! ألا يحق الآن للفلاسفة أن يقولوا: إذا جاز لكم معشر المتكلمين أن تحملوا نصوص العلو على هذا المحمل؛ فلم لا يجوز لنا أن نحمل نصوص المعاد عليها؟

ثم ألا يحق للباطنية أن يقولوا: ونحن أيضًا! لمّ منعمونا من تأويل

(١) شرح المقاصد (٤/٥٠).



نصوص الأمر والنهي؛ وليست حجتكم بأولى من حجتنا!

كما يلزم على قول الأشاعرة أن الرسول ﷺ لم يبين للناس عقائدهم، ولا عرفهم بربهم، بل إن الرسول ﷺ لم يكتف بالسكوت وعدم البيان، وإنما تكلم بكلام ظاهره الكفر، ولبس على الناس أمر دينهم، فهل هناك أبلغ من هذا التنقص؟ بل هو الكفر بعينه.

* * *

سادساً: استهانتهم بنصوص الكتاب والسنة؛ حتى جعلوها لا تُذكر في كتبهم إلا على سبيل إقناع قاصري العقول، واستدراجهم.

قال الآمدي -عفا الله عنه- عند كلامه على الرؤية: «وعلى الجملة فلسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسلك العقلي الذي أوضحناه؛ إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية، والاستبصارت العقلية، وهي: مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين، فلا يذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قانع بها على الاعتقاد الحقيقي؛ إذ رُبَّ شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده على المسالك العقلية والطرق اليقينية»^(١).

وقال -عفا الله عنه-: «ولعل الخصم قد يتمسك هاهنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنية، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها»^(٢).

لما زعموا أن ظواهر الكتاب والسنة لا تفيد اليقين، تجرءوا عليهما حتى زعموا أن غاية ما يستفاد من ذكرها في الكتب هو إقناع من يعظم ظواهر النصوص، وأما تقرير عقيدة بها فلا يسوغ، ولا يجوز الاعتماد على غير المسلك العقلي، وهذا في غاية الاستهتار والتنقص لكلام رب العالمين.

* * *

(١) غاية المرام في علم الكلام (ص ١٨٤).

(٢) غاية المرام في علم الكلام (ص ٢٠٤).

سابعاً: تعظيمهم العقل حتى قدموه على كلام الله ورسوله ﷺ، فزعموا أنه إذا تعارض العقل والنقل قُدِّمَ العقل، وطُرِحَ الكتاب والسنة.

قال الرازي -عفا الله عنه-: «وأما الجواب عن الوجوه النقلية فاعلم أن هاهنا قانوناً كلياً...»^(١).

وقال: «اعلم: أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يُصَدَّقَ مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محالٌ.

وإما أن نُبَطِّلَهُمَا، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محالٌ.

وإما أن تُكذَّبَ الظواهر النقلية، وتُصَدَّقَ الظواهر العقلية.

وإما أن تُصَدَّقَ الظواهر النقلية وتُكذَّبَ الظواهر العقلية، وذلك

باطلٌ^(٢)؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل

(١) الأربعين في أصول الدين (١/١٦٣).

(٢) وقد ضعفت الافتازاني هذه الحجة فقال: «لا يلزم تصديقهما أو تكذيبهما، أو تصديق أحدهما وتكذيب الآخر، لجواز أن يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير أن يعتقد معهما حقيقة شيء أو بطلانه، ولو جعل التكذيب مساوياً لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما؛ لأن معنى عدم تصديق

العقلية: إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وظهور المعجزات على يد محمد.

العقلية: إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وظهور المعجزات على يد محمد.

ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل مُتَّهَمًا، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول.

وإذا لم تثبت هذه الأصول، خَرَجَتِ الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت: أن القدح في العقل لتصحيح النقل يُفْضِي إلى القدح في العقل والنقل معًا، وأنه باطلٌ.

ولما بطلت الأقسام الأربعة: لم يبق إلا أن يُقَطَّعَ بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة: بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غيرٌ صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جَوَزْنَا التَّأْوِيلَ: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نُجَوِّزِ التَّأْوِيلَ فَوَضَّنا العلمَ بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات»^(١).

الدليل عدم اعتقاد صحته، واستلزامه لحقية النتيجة، وهذا لا يستلزم بطلانها أو اعتقاد بطلانها وارتفاعها، فغاية الأمر التوقف في الإثبات والنفي». شرح المقاصد (١/ ٢٨٤).

(١) أساس التقديس (ص ٢٢٠-٢٢١).

فقد قرر الرازي إبطال الشرع إذا عارض العقل، وهذه المعارضة بين العقل ونصوص الشرع، لا تتأتى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقاً، ولا على أصول أحد من أهل الملل المصدّقين بحقيقة النبوة، وليست هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة في شيء، وإنما تتأتى هذه المعارضة ممن يُقرُّ بالنبوة على قواعد الفلسفة، ويُجريها على أوضاعهم.

فإن الإيمان بالنبوة عندهم هو: الاعتراف بموجودٍ حكيمٍ، له طالعٌ مخصوص يقتضي طالعه أن يكون متبوعاً، فإذا أخبرهم بما لا تدركه عقولهم عارضوا خبره بعقولهم، وقدّموها على خبره، فهؤلاء هم الذين عارضوا بين العقل ونصوص الأنبياء^(١).

ثم يقال: القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص الشرعية لا ينضبط، وذلك لأن أهل الكلام، والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يُسمونه عقليات، كلٌّ منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل، أو بنظره ما يدعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه، فيزعمون أن ما تكلموا فيه من مسائل الكلام هي مسائل قطعية يقينية، وليس في طوائف العلماء من المسلمين أكثر تفرُّقاً واختلافاً منهم، ودعوى كل فريق في دعوى خصمه.

الذي يقول: إنه قطعي، بل الشخص الواحد منهم يناقض نفسه، حتى أنهم يدعون العلم الضروري بالشيء ونقيضه^(٢).

(١) انظر: الصواعق المرسله لابن القيم (٣/٩٥٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٥٦)، والاستقامة (١/٥٠).

تفسير ذوي العقول

ثامناً: وصفهم لأحاديث في الصحيحين تلقتها الأمة بالقبول بأنها أحاديث ضعيفة؛ وذلك لأنها تخالف عقولهم.

قال الرازي -عفا الله عنه-: «أما الرَّجُل، فروى صاحب شرح السنة في آخر كتابه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «تحتاج الجنة والنار، وقالت 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 منكما ملؤها، فأما النار فلا تملأ حتى يضع الله تعالى فيها رجله...».

قال صاحب شرح السنة: هذا حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان. وأما القدم، فروى صاحب هذا الكتاب عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد؛ حتى يضع رب العزة قدمه فيها، فتقول: قط وعزتك، وينزوي بعضها إلى بعض...».

قال صاحب شرح السنة: هذا حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان. ... فثبت بهذه الوجوه أن هذه الأخبار ضعيفة جداً^(١).

لا يتوانى أئمة الأشاعرة في تضعيف ما لا يستقيم على أصولهم من

(١) أساس التقديس (ص ١٠٧).

تبصير ذوي العقول

الأحاديث - وإن كانت في الصحيحين - إذا لم يجدوا لهم مخرجاً وتأويلاً، وقد يكون تضعيفهم لها لسبب آخر وهو جهلهم بالأحاديث، فهم من أجهل الناس بالآثار وما صحَّ عن النبي المختار ﷺ^(١)، ولا عجب بعد ذلك في تقديمهم العقل بعد أن أسقطوا أحاديث النبي ﷺ إما بتضعيفها أو إخراجها عن ظاهرها بلا حجة صحيحة؛ فإن من جهل شيئاً عاداه، والله المستعان.



(١) قال الحافظ ابن حجر عند كلامه على أبي المعالي الجويني: «كان قليل المراجعة لكتب الحديث المشهورة، فضلاً عن غيرها». التلخيص الحبير (١/٦٢١). وقال (٤٨/٢) عن الجويني والغزالي: «وهذا دليل على عدم اعتنائهما معاً بالحديث».

تبصير ذوي العقول

تاسعاً: وصفهم لأخبار الأحاد الثابتة عن النبي المعصوم ﷺ بأنها تفيد الظن من حيث الثبوت والدلالة، وبالتالي يسقط الاحتجاج بها، ويسوغ الإعراض عنها، وطرحها.

قال أبو المعالي الجويني -عفا الله عنه-: «وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فأحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً»^(١).

وقال الرازي -عفا الله عنه-: «وأما الدلائل السمعية؛ فإما أن تكون تواتراً أو آحاداً، أما الآحاد فلا يفيد العلم»^(٢).

وفي الردّ على هذه الشبهة يقول ابن القيم: «أنّ هذه الأخبار لو لم تُفد اليقين فإنّ الظنّ الغالب حاصلٌ منها، ولا يمتنع إثباتُ الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثباتُ الأحكامِ الطليبيّةِ بها، فما الفرقُ بين بابِ الطلبِ وبابِ الخبرِ بحيث يحتج في أحدهما دون الآخر؟

وهذا التفريق باطلٌ بإجماعِ الأئمّة، فإنها لم تزل تحتجُ بهذه الأحاديث في الخبريّات العلميات كما تحتج بها في الطليبيّات العمليّات، ولاسيما والأحكامِ العمليّةِ تتضمّنُ الخبرَ عن الله بأنه شرعَ كذا وأوجبه ورضيه ديناً، فشرعه ودينه راجعٌ إلى أسمائه وصفاته، ولم تزل الصحابةُ والتابعون

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص ١٦١).

(٢) الإشارة في علم الكلام (ص ٢٦٧).

تبصير ذوي العقول

وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجُّون بهذه الأخبارِ في مسائلِ الصفاتِ والقَدَرِ والأسماءِ والأحكامِ، ولم يُنقلْ عن أحدٍ منهم ألبتةَ أَنَّهُ جَوَّزَ الاحتجاجَ بها في مسائلِ الأحكامِ دونِ الإخبارِ عن الله وأسمائه وصفاته.

فأين سلفُ المفرِّقين بينَ البايينِ؟

نعم، سلفُهُم بعضُ متأخري المتكلمين الذين لا عنايةَ لهم بما جاءَ عن الله ورَسُولِهِ ﷺ وأصحابِهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، بل يَصُدُّونَ القلوبَ عن الاهتداءِ في هذا البابِ بالكتابِ والسنةِ وأقوالِ الصحابةِ، ويحيلونَ على آراءِ المتكلمين وقواعد المتكلمين، فهم الذين يُعرَفُ عنهم التفريقُ بينَ الأمرينِ^(١).

* * *

(١) مختصر الصواعق المرسله، للموصلية (٤/ ١٥٧٠).

تَبصير ذوي العقول

فانظر إليهم كيف أسقطوا حرمة الكتاب والسنة، وصار الشرع عندهم وجوده كعدمه فيما أثبتوه أو نفوه، وزعموا أن أدلة الكتاب والسنة ظواهر لفظية ومجازات، وأطلقوا على شُبهِهم الكلامية: قواطع عقلية و يقينيات؛ فأبي تنقص لنصوص الوحي أبلغ من هذا؟!

فلتدبر المؤمن هذا الكلام من أئمة الأشاعرة، وليرد أوله على آخره، وآخره على أوله؛ ليتبين له ما يُقرُّونه من العزل التام من أن يستفاد من القرآن الكريم والسنة الصحيحة علم أو يقين في باب معرفة الله وأسمائه وصفاته، وأنه لا يجوز أن يُحتج بكلام الله ورسوله ﷺ في شيء من هذه المسائل، وأن الله - تعالى عما يقولون - يجوز عليه التلبيس والتدليس على الخلق وتوريطهم في طرق الضلال، وتعريضهم لاعتقاد الباطل والمحال.

إذ إن ظاهر الكتاب والسنة ضلالٌ يجب أن يُؤوَّل - على زعمهم -، وأن العباد مُقصرُونَ غاية التقصير إذا حملوا كلام الله ورسوله ﷺ على حقيقته؛ إذ قد يكون في العقل ما يُعارضه ويناقضه، وأن مقدمات أدلة القرآن والسنة غير معلومة ولا مُتيقنة الصحة، ومقدمات أدلة أصحاب المنطق^(١) اليوناني قطعية

(١) عرفه ابن سينا الفيلسوف في الإشارات والتنبيهات (ص ١١٧): «آلة قانونية تعصمه مراعتها عن أن يضل في فكره». وليس الأمر كما زعم، فإن كثيراً مما ذكر في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات، فالمنطقيون جعلوا الصور الذهنية الخيالية حقائق موجودة في الخارج، حتى آل بهم الأمر إلى أن جعلوا لواجب الوجود رب العالمين وجوداً مطلقاً موجوداً في أذهانهم، ليس له حقيقة في الخارج،

تبصير ذوي العقول

معلومة الصحة، وأنه لا طريق لنا إلى العلم بصحة الأدلة السمعية في باب الإيمان بالله وأسمائه وصفاته ألبيته؛ لِتَوْقُفِهَا عَلَى انتفاء ما لا طريق لنا إلى العلم بانتفائه.

فتأمل هذا البيان الذي بنّوه، والأصل الذي أصّلوه، هل في قواعد الإلحاد أعظمُ هدمًا منه لقواعد الدين، وأشدُّ مناقضةً منه لوحي رب العالمين؟! وبطلانُ هذا الأصلِ معلومٌ بالاضطرار من دين جميع الرسل وعند جميع أهل الملل^(١).

وللعلامة عبد الرحمن المعلمي رَحِمَهُ اللهُ كَلامٌ نفيسٌ - في معرض رده على الرازي عندما منع الاحتجاج بالنصوص الشرعية في العقائد، وجعله العبرة في الإثبات والنفي للعقل - قال فيه: «واعلم أن مقتضى كلام الرازي

ويقولون: وجوده معقول لا محسوس.

فالمنطق في نفسه بعضه حقٌ وبعضه باطلٌ، والحق الذي فيه كثيرٌ منه أو أكثره لا يحتاج إليه، والقدر الذي يحتاج إليه منه فأكثرُ الفطر السليمة تستقلُّ به، والبليد لا يتنفع به، والذكي لا يحتاج إليه، ومضرتُه على من لم يكن خبيرًا بعلوم الأنبياء أكثر من نفعه، فإن فيه من القواعد السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء، وكانت سببَ نفاقهم، وفسادِ علومهم.

انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢١٨)، (٥/٩٥)، ومجموع الفتاوى (٩/٢٦٩-٢٧٠).

(١) انظر: الصواعق المرسلّة لابن القيم (٣/١١٧٧-١١٧٨).

تفسير ذوي العقول

في منعه الاحتجاجُ البتَّةً بالنصوصِ في العقائدِ التي لا يجزم العقل وحده فيها بالجواز، أنه لو كان الرازيُّ في عهدِ النبي ﷺ، وقد قامت عنده البراهين العقلية اليقينية على أنه نبي صادق، وآمن به.

ثم أخبرَ النبي ﷺ بخبرٍ يتعلَّقُ بتلك العقائد، لقال الرازيُّ: لا يُمكنني أن أعلمَ أن هذا المعنى الظاهرَ الواضحَ من كلامك هو مرادُك؛ لاحتمالِ أن تكونَ أردتَ خلافَهُ.

فلو قال النبي ﷺ: لم أردُ إلا هذا المعنى، وهو الظاهرُ الواضحُ وهو كيت وكيت، لقال الرازي: كلامُك هذا الثاني كالأول، فلو أكدَ النبي ﷺ وأقسمَ بأكّدِ الأقسام، لقال الرازي: لا تتعبَ يا رسولَ الله فإنَّ ذلك الأمرَ الذي دلَّ عليه خبرُك يحتملُ أن يكونَ ممتنعاً عقلاً، وما دام كذلك، فلا يمكنُ أن أثقَ بمرادك.

فلو قال النبي ﷺ: إنَّه ليس بممتنع عقلاً، بل هو واقعٌ حقاً، لقال الرازي: لا يمكنني أن أثقَ بما يفهمُهُ كلامك مهما صرَّحتَ وحقَّقتَ وأكَّدتَ حتى يثبَتَ عندي ببرهانٍ عقليٍّ أنه غيرُ ممتنع عقلاً!

فليتدبَّرَ العاقلُ هل يصدُرُ مثل هذا ممن يؤمِّنُ بأنَّ محمداً رسولُ الله، وأنه صادقٌ في كل ما أخبره به عن الله؟ مع أنَّ من هؤلاء من يكتفي في إثباتِ عدمِ الامتناعِ العقليِّ بأنَّ يرى في بعضِ كتبِ ابنِ سينا عبارةً تُصرِّحُ بذلك، وإن لم يكن فيها ذكرٌ دليلٍ عليه.

فعلى هذا لو كان أحدهم مكان الرازي فقال له النبي ﷺ: انظر كتاب (الشفاء) مثلاً لابن سينا^(١) في باب كذا، فنظر فوجد تلك العبارة المصرحة بعدم الامتناع، لصدق، وقال: اطمأن قلبي، لكن لو قال له النبي ﷺ: انظر كتاب الله تعالى في سورة كذا، فنظر فوجد آيةً أصرح من عبارة ابن سينا وأوضح، لما اعتد بها، بل لقال: حال هذه الآية كحال كلامك يا رسول الله؛ لأنه يحتمل عندي أن يكون هذا المعنى ممتنعاً عقلاً!

بل أقول: قضية كلامهم أنه لو وقف أحدهم بين يدي الله تعالى وعلم يقيناً أن الذي يخاطبه هو الله تعالى غير أنه لا يراه ولم يكن ثبت عند هذا الرجل دليل عقلي جواز رؤية الله ﷻ في الآخرة، فقال له الله تعالى: إن المؤمنين سيروني بأعينهم في الآخرة، لكان عندهم على الرجل ألا يجزم بذلك مهما تكرر إخبار الله تعالى بالرؤية وبعدم امتناعها.

بل عليه أن يطالب الله ﷻ بدليل عقلي على الجواز، فلو لم يسمع الله تعالى دليلاً ورَجَعَ فَلَقِيَ رَجُلًا آخَرَ فَأَخْبَرَهُ، فذكر له الرجل قياساً من

(١) هو: الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا أبو علي.

قال الذهبي: «ما أعلمه روى شيئاً من العلم، ولو روى لما حلت الرواية عنه؛ لأنه فلسفي النحلة، ضال».

وقال ابن حجر: «وقد أطلق الغزالي وغيره القول بتكفير ابن سينا». ولد: ٣٧٠هـ توفي:

٤٢٨هـ. انظر: ميزان الاعتدال للذهبي (١/٥٣٩)، ولسان الميزان لابن حجر (٣/١١٨

مقاييسهم يدلُّ على الجواز، فنظَرَ فلم يَتَهَيَّأْ له قدْحٌ فيه لصدِّق حينئذٍ»^(١).

ومما ينبغي أن يعلم: أن متأخري الأشاعرة - من الجويني ومن جاء بعده - خالفوا متقدميهم، فإن متقدمي الأشاعرة كانوا معظمين لنصوص الكتاب والسنة في الجملة، محتجين بظواهر نصوص الوحيين.

فيلزم كل من انتسب للأشعري أن يوافق في أصوله، ويسير على قواعده، أو أن يترك الانتساب إليه.

وعليه فأبو المعالي الجويني ومن جاء بعده وتأثر به يلزمهم أن يسيروا على أصول الأشعري وقواعده، فإن أبوا فليتركوا الانتساب إليه.

قال أبو الحسن الأشعري - عفا الله عنه - في تقريره الاحتجاج بنصوص الكتاب والسنة في العقائد: «صارت أخباره عليه السلام أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة على حواسنا، وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته.

وكان ما يستدل به من أخباره عليه السلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام»^(٢).

وقال - عفا الله عنه -: «فلو كنا نحتاج مع ما كان منه عليه السلام في معرفة ما

(١) التنكيل للمعلمي (٢/ ٣٢٠-٣٢١).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (ص ١٨٤-١٨٥).



دعانا إليه إلى ما رتبته أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغاً»^(١).

وقال البيهقي -عفا الله عنه-: «والقرآن على ظاهره، وليس لنا أن نزيله

عن ظاهره إلا بحجة»^(٢).

وقال: «باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه، واليدين،

والعين، وهذه صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها»^(٣).



(١) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٠١).

(٢) الاعتقاد (ص ١١٧).

(٣) الاعتقاد (ص ٧٨).



المبحث الثاني: موقف أئمة السلف من ظواهر القرآن الكريم والسنة الصحيحة

إن أقوال أئمة السلف في تقرير حجية الكتاب والسنة كثيرة جداً، فهي أصل من الأصول التي بنى عليها أئمة السلف منهجهم في باب الاعتقاد، وفيما يلي عرض لأقوال أئمة السلف، فإليك هذه الأقوال:

[عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (١٥٧هـ)]

قال الإمام الأوزاعي رَحِمَهُ اللهُ: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إنَّ اللهَ وَجَلَّ فَوْقَ عَرْشِهِ، وَنُؤْمِنُ بِمَا وَرَدَتْ بِهِ السُّنَّةُ مِنْ صِفَاتِهِ»^(١).

ذَكَرَ الإِمَامُ الأَوْزَاعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ التَّابِعِينَ مُتَوَافِرُونَ عَلَى الإِيمَانِ بِمَا وَرَدَتْ بِهِ السُّنَّةُ مِنَ الصِّفَاتِ، فَكُلُّ مَا وَرَدَتْ بِهِ الأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ مِنَ الصِّفَاتِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَكَذَلِكَ الْقُرْآنَ، فَلَا يَتَجَاوَزُونَ الكِتَابَ وَالسُّنَّةَ إِلَى الأَقْيَسَةِ العَقْلِيَّةِ،

(١) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٥١٥). من طريق أبي عبد الله الحاكم، عن

محمد بن علي الجوهري، عن إبراهيم بن الهيثم، عن محمد بن كثير به.

وذكره الذهبي في العلو (٢/ ٩٤٠) من طريق البيهقي، وجوّد إسناده ابن حجر في فتح

الباري (١٣/ ٥٠٠).



والقواعد المنطقية، كما عليه أئمة الأشاعرة.

[أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)]

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: «نَعْبُدُ اللهَ بِصِفَاتِهِ كما وَصَفَ به نَفْسَهُ، قد أَجْمَلَ الصِّفَةَ لِنَفْسِهِ، ولا نَتَعَدَّى القرآنَ والحديثَ، فنقولُ كما قالَ، ونصِفُهُ كما وَصَفَ نَفْسَهُ، ولا نَتَعَدَّى ذلكَ»^(١).

فقد بيَّن الإمامُ أحمدُ رَحِمَهُ اللهُ أننا نَصِفُ اللهَ بما في القرآنِ والسنةِ، فهما حجةُ الله على خلقه في تعريفهم بنفسه سبحانه.

[محمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١هـ)]

وقال الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ اللهُ: «لا نَصِفُ معبودنا إلا بما وَصَفَ به نَفْسَهُ، إما في كتابِ الله، أو على لسانِ نبيِّهِ ﷺ بنقلِ العَدْلِ عن العَدْلِ مَوْضُوعاً إليه، لا نَحْتَجُّ بالمراسيلِ^(٢)، ولا بالأخبارِ الوَاهِيَةِ، ولا نَحْتَجُّ أيضاً في صفاتِ معبودنا بالآراءِ والمقاييسِ»^(٣).

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٣/٣٢٦) عن عبد العزيز بن جعفر، عن عبد الله بن أحمد ابن غياث، عن حنبل به، وسند ابن بطة صحيح، وذكره ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٣/٧١٠) بمعناه.

(٢) المرسل: ما أضافه التابعي إلى النبي ﷺ مما سمعه من غيره. انظر: النكت على كتاب ابن الصلاح للحافظ ابن حجر العسقلاني (٢/٥٤٦).

(٣) التوحيد (١/١٤٣).

تبصير ذوي العقول

فقد بين الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ اللهُ ما بينَهُ الإمام أحمدُ من أنَّ الحجة في باب الاعتقاد هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فلا نَصِفُ معبودنا إلا بما وَصَفَ به نفسه، إما في كتابِ الله، أو على لسانِ نبيه ﷺ، كما بينَ أنه يُشترَطُ في السنة أن تكونَ صحيحةً، وذلك بنقلِ العَدَلِ عن العَدَلِ مَوْصُولًا إلى النبي ﷺ، فلا يُحتَجُّ بالمراسيل، ولا بالأخبارِ الواهية الضعيفة والموضوعة.

ونَفَى رَحِمَهُ اللهُ أن يكونَ هذا البابُ مأخوذًا من الآراءِ والأقيسة العقلية التي تقتضي المماثلة بين الخالقِ والمخلوقِ، كما عليه المذهب الأشعري.

[أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (٤٦٣)]

وقال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ: «فلا يَصِفُهُ ذُووُ العُقُولِ إلا بخبرٍ، ولا خَبَرَ في صفاتِ الله إلا ما وَصَفَ نفسه به في كتابه، أو على لسانِ رسوله ﷺ، فلا نَتَعَدَّى ذلك إلى تشبيهه أو قياسٍ^(١) أو تمثيلٍ أو تنظيرٍ، فإنه ليسَ كمثلِه شيءٌ وهو السميعُ البصيرُ»^(٢).

ذكرَ الإمامُ ابنُ عبد البر رَحِمَهُ اللهُ أنَّ طريقةَ ذَوِي العُقُولِ السليمةِ في بابِ العقيدة الخبرُ الصحيحُ فلا يتجاوزونهُ؛ لأنَّ الله غيبٌ، ولا سبيلَ لمعرفةِ الغيبِ إلا بالخبرِ، فلا نَتَعَدَّى ذلك إلى تشبيهه أو قياسٍ أو تمثيلٍ. فتأمل في كلام هذا الإمام فهو ردُّ على ما يعتقده أئمة المذهب الأشعري.

(١) والمراد بنفي القياس هنا هو: القياس الذي يقتضي المماثلة بين الخالق والمخلوق.

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/٤٦٣).



[أبو عثمان إسماعيل الصابوني (٤٤٩هـ)]

وقال الإمام أبو عثمان الصابوني رَحِمَهُ اللهُ: «إِنَّ أَصْحَابَ الْحَدِيثِ
المتمسكين بالكتابِ والسنة - حفظ الله أحياءهم ورحم أمواتهم -، يشهدون
الله بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم بصفاته الذي
نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله ﷺ على ما وردت الأخبار
الصحيح به، ونقلته العدول الثقات عنه، ويثبتون له - جل وعلا - منها ما
أثبت لنفسه في كتابه، وعلى لسانِ رسوله ﷺ»^(١).

بين الإمام الصابوني رَحِمَهُ اللهُ أن أصحاب الحديث يعرفون ربهم
بالكتابِ والسنة، فيثبتون له ﷺ ما أثبت لنفسه في كتابه، أو على لسانِ
رسوله ﷺ، لا يتعدون ذلك.

كما أن أئمة السلف لم يفرقوا في الاحتجاج بين الحديث المتواتر
وحديث الأحاد، وعلى ذلك آثار كثيرة عنهم، وفيما يلي عرض لبعضها:

[محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)]

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: «ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم
الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتهاج إليه،
بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحداً إلا وقد ثبتته، جاز لي، ولكن أقول: لم

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ٢٦).

تَبصير ذوي العقول

أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد^(١).
فقد ذكر الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ لم يحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في حجية خبر الآحاد، سواء كان ذلك في باب الاعتقاد أو في غيره من الأبواب.

[إسحاق بن راهويه (٢٥٦هـ)]

وقال الإمام إسحاق بن راهويه رَحِمَهُ اللهُ: «دخلتُ على ابن طاهر فقال: ما هذه الأحاديث تزؤون: «أَنَّ اللهَ يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا»؟ قلت: نعم، رواها الثقات الذين يزؤون الأحكام، فقال: يَنْزِلُ وَيَدْعُ عَرْشَهُ؟ فقلت: يَقْدِرُ أَنْ يَنْزَلَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْلُوَ مِنْهُ الْعَرْشُ؟ قال: نعم، قلت: فَلِمَ تَتَكَلَّمُ فِي هَذَا؟!»^(٢).

فقد قرر الإمام إسحاق رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ أَحَادِيثَ الثَّقَاتِ يُحْتَجُّ بِهَا فِي بَابِ الْإِعْتِقَادِ، وَأَشَارَ إِلَى نُكْتَةٍ لَطِيفَةٍ وَهِيَ: أَنَّ الرِّوَاةَ الَّذِينَ اعْتَمَدَ عَلَيْهِمْ، وَقُبِلَتْ أَحَادِيثُهُمْ فِي بَابِ الْأَحْكَامِ هُمُ الَّذِينَ رَوَوْا أَحَادِيثَ الصِّفَاتِ، وَبِالتَّالِيِ يَجِبُ أَنْ تُقْبَلَ أَحَادِيثُهُمْ فِي بَابِ الْإِعْتِقَادِ؛ إِذْ لَا دَلِيلَ عَلَى التَّفْرِيقِ بَيْنَ بَابِ الْإِعْتِقَادِ وَبَابِ الْأَحْكَامِ.

(١) الرسالة (ص ٤٥٧).

(٢) ذكره الذهبي في العلو (٢/ ١١٢٥) من طريق النجاد عن أحمد بن علي، عن علي بن خشرم به. وسنده صحيح.



[شريك بن عبد الله القاضي (٢٧٧هـ)]

عن عباد بن العوام قال: «قَدِمَ عَلَيْنَا شَرِيكَ فَسَأَلَنَا عَنْ الْحَدِيثِ «إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ»^(١). قلنا: إِنَّ قَوْمًا يُنْكِرُونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ؟

(١) أخرجه الترمذي في جامعه كتاب الصوم باب ما جاء في ليلة النصف من شعبان (ص ١٨٣) (ح ٧٣٩) وقال: «حديث عائشة لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث الحجاج، وسمعت محمداً يُصَعِّفُ هذا الحديث، وقال: يحيى بن أبي كثير لم يسمع من عروة، والحجاج بن أرطاة لم يسمع من يحيى بن أبي كثير».

وابن ماجه في سننه كتاب إقامة الصلوات باب ما جاء في ليلة النصف من شعبان (ص ١٩٨) (ح ١٣٨٩)، وأحمد في المسند (ص ١٩٢٤) (ح ٢٦٥٤٦) من طرق عن الحجاج بن أرطاة عن يحيى بن أبي كثير عن عروة عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً بلفظ: «إِنَّ اللَّهَ وَجَلَّ يَنْزِلُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَغْفِرُ لِأَكْثَرِ مَنْ عَدَدِ شَعْرِ غَنَمٍ كَلْبٍ».

والحجاج قال فيه ابن حجر كما في التقريب (ص ١٨٦): «صدوق كثير الخطأ والتدليس». ويحيى بن أبي كثير قال فيه ابن حجر كما في التقريب (ص ٦٩١): «ثقة ثبت لكنه يدلس ويرسل». فالإسناد ضعيف، كما قال الألباني في تعليقه على جامع الترمذي.

وللحديث شواهد عن اثنين من الصحابة لا تخلو من مقال:

١- من حديث أبي بكر رضي الله عنه أخرجه البزار في البحر الزخار (١/١٥٧). وقال: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن أبي بكر إلا من هذا الوجه، وقد روي عن غير أبي بكر، وأعلى من رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر وإن كان في إسناده شيء فجلالة أبي بكر تحسنه، وعبد الملك بن عبد الملك ليس بمعروف، وقد روى هذا الحديث أهل العلم ونقلوه واحتملوه فذكرناه لذلك». والدارمي في الرد على الجهمية (ص ٨١). وابن أبي عاصم في السنة (١/٣٥٤).

قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٨/١٢٥): «فيه عبد الملك بن عبد الملك ذكره ابن أبي حاتم

قال: فما يقولون؟

قلنا: يطعنون فيها، فقال: إنَّ الذينَ جاءُوا بهذه الأحاديثِ هم الذينَ جاءُوا بالقرآنِ، وبأنَّ الصلواتِ خمسٌ، وبحجِّ البيتِ، وبصومِ رمضانَ، فما نَعْرِفُ اللهَ إلا بهذه الأحاديثِ»^(١).

فقد أنكرَ الإمامُ شريك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على مَنْ يُنكِرُ أحاديثَ الصفاتِ ويطعنُ فيها، وبَيَّنَّ أنَّ الذينَ جاءُوا بهذه الأحاديثِ هم الذينَ جاءُوا بالقرآنِ، وبأركانِ الإسلامِ، فيجبُ قبولُ حديثِهِمْ مُتواتراً كان أو آحاداً.

في الجرح والتعديل ولم يضعفه، وبقيَّة رجاله ثقات».

وعبد الملك بن عبد الملك قال فيه البخاري في التاريخ الكبير (٥/ ٤٢٤): «فيه نظر».

وقال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل في ترجمة مصعب بن أبي ذئب (٨/ ٣٠٦-٣٠٧): «روى عمرو بن الحارث عن عبد الملك بن عبد الملك عن مصعب بن أبي ذئب هذا، سمعت أبي يقول: لا يعرف منهم إلا القاسم بن محمد».

٢- من حديث أبي موسى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٣٥٥)، وإسناده ضعيف، لأن فيه ابن لهيعة وهو ضعيف، وفيه أيضاً عبد الرحمن بن عرزب قال فيه ابن حجر في التقريب (ص ٤٠٧): «مجهول». والزبير بن سليم قال فيه ابن حجر في التقريب (ص ٢٥٦): «مجهول».

والحديث بشواهده حسن لغيره.

تنبيه: استشهد بعض أهل العلم لهذا الحديث بلفظ: «يطلعُ اللهُ إلى خلقه ليلةَ النصف من شعبان...». والذي يظهر أنَّ هذه اللفظة لا تصلح أن تكون شاهداً لحديثنا؛ لأنه لا يلزم من قوله: «يطلع» النزول. والله أعلم.

(١) أخرجه عبد الله في السنة (١/ ٢٧٣) من طريق أبي معمر، عن عباد به. وسنده صحيح.



[أبو بكر محمد بن الحسين الأجري (٣٢٠هـ)]

وقال الإمام الأجري رَحِمَهُ اللهُ: «بَابُ الْإِيمَانِ وَالتَّصْدِيقِ بِأَنَّ اللَّهَ وَجَعَلَهُ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ؛ الْإِيمَانُ بِهَذَا وَاجِبٌ، وَلَا يَسَعُ الْمُسْلِمَ الْعَاقِلُ أَنْ يَقُولَ: كَيْفَ يَنْزِلُ؟ وَلَا يَرُدُّ هَذَا إِلَّا الْمَعْتَزِلَةَ، وَأَمَّا أَهْلُ الْحَقِّ فَيَقُولُونَ: الْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ بَلَا كَيْفٍ؛ لِأَنَّ الْأَخْبَارَ قَدْ صَحَّتْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «أَنَّ اللَّهَ وَجَعَلَهُ يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ».

وَالَّذِينَ نَقَلُوا إِلَيْنَا هَذِهِ الْأَخْبَارَ هُمُ الَّذِينَ نَقَلُوا إِلَيْنَا الْأَحْكَامَ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَعِلْمِ الصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَالصِّيَامِ، وَالْحَجِّ، وَالْجِهَادِ، فَكَمَا قَبِلَ الْعُلَمَاءُ عَنْهُمْ ذَلِكَ كَذَلِكَ قَبِلُوا مِنْهُمْ هَذِهِ السَّنَنَ، وَقَالُوا: مَنْ رَدَّهَا فَهُوَ ضَالٌّ خَبِيثٌ، يَحْذَرُونَهُ وَيُحْذَرُونَ مِنْهُ»^(١).

فَقَدْ قَرَّرَ الْإِمَامُ الْأَجْرِيُّ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ الْأَخْبَارَ إِذَا صَحَّتْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَإِنَّهُ يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ خَبَرَ آحَادٍ، وَبَيَّنَّ أَنَّ الرِّوَاةَ الَّذِينَ اعْتَمَدَ عَلَيْهِمْ، وَقُبِلَتْ أَحَادِيثُهُمْ فِي بَابِ الْأَحْكَامِ هُمُ الَّذِينَ رَوَوْا أَحَادِيثَ الصِّفَاتِ، فَكَيْفَ تُقْبَلُ أَحَادِيثُهُمْ فِي الْأَحْكَامِ دُونَ الصِّفَاتِ، وَإِذَا أَبْطَلْنَا قَوْلَهُمْ فِي الصِّفَاتِ وَجَبَ رَدُّ قَوْلِهِمْ فِي الْأَحْكَامِ، فَتَبَطَّلُ الشَّرِيعَةُ، وَيَذْهَبُ الدِّينُ، كَمَا قَرَّرَ أَنَّهُ لَا يَرُدُّ هَذِهِ السَّنَنَ إِلَّا مَنْ يَذْهَبُ مَذْهَبَ الْمَعْتَزِلَةِ الَّذِينَ يَرُدُّونَ خَبَرَ الْآحَادِ.

(١) كتاب الشريعة (٣/ ١١٢٥-١١٢٦).

[أبو نصر عبيد الله السجزي (٤٤٤هـ)]

وقال الإمام السجزي رَحِمَهُ اللهُ: «إن القول بما في الأحاديث الثابتة مما أمر الله سبحانه بقبوله فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، ولا خلاف بين عقلاء أهل الملة في أن الرسل أعرف بالله سبحانه وبصفاته من غيرهم؛ لأنهم أوفر الناس عقلاً، والوحي ينزل عليهم، والعصمة من الضلال تصحبهم، وقد جعل الله سبحانه طاعة رسوله محمد ﷺ مقرونة بطاعته، ووعده من أطاعه وأطاع رسوله ﷺ بالفوز العظيم.

فأمر هذه الأخبار التي وقع الخلاف فيها لا يخلو من أن يكون صدقاً أو كذباً.

فإن كانت صدقاً وجب المصير إليها.

وإن كانت كذباً لزم تركها.

ووجدنا رواية هذه الأحاديث أئمة المسلمين وصدورهم وعلماءهم وثقاتهم خلفاً عن سلف، وهم من أهل العدالة الظاهرة، والمرجوع إليهم وإلى فتاويهم في الدماء والفروج، كسفيان بن سعيد الثوري، ومالك بن أنس الأصبحي، وحماد بن زيد الأزدي، وسفيان بن عيينة الهلالي، وعبد الله بن المبارك المروزي وأمثالهم.

وفي طبقة كل من قبلهم وبعدهم من حاله في العلم والعدالة كحالهم، فغير جائز أن يكذب خبرهم.

وما من حديثٍ منها إلا وقد ورد من عدة طرق متساوية الحال في تعلق الأسباب الموجبة للقبول بها، ومع ذلك فهم الذين رَووا الأحكام والسنن، وعليهم مدار الشريعة، فمن صدقهم في نقل الشريعة لزمه أن يُصدقهم في نقل الصفات، ومن كذبهم في أحد النوعين وجب عليه تكذيبهم في النوع الآخر^(١).

فقد قرّر الإمام السجزي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ أخبارَ الآحادِ لا تخلو من حالين: إمّا أن تكون صدقًا، أو تكون كذبًا، فإن كانت صدقًا وجب الأخذ بها في العقائد والأحكام، وإن كانت كذبًا لزم تركها في العقائد والأحكام، كما بين أن رواة هذه الأحاديث هم أئمة المسلمين، وثقاتهم، وبالتالي فغير جائز أن يكذب خبرهم، وبين أيضًا أن رواة أحاديث الصفات هم الذين رَووا الأحكام والسنن، وعليهم مدار الشريعة، فمن صدقهم في نقل الشريعة لزمه أن يُصدقهم في نقل الصفات، ومن كذبهم في أحد النوعين: في الصفات أو الشريعة وجب عليه تكذيبهم في النوع الآخر.

[أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (٤٦٣هـ)]

وقال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ: «ليس في الاعتقاد في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصًا في كتاب الله، أو صح عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يُسلم له،

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص ٢٨١-٢٨٣).

﴿ لا يُنَاطَرُ فِيهِ ﴾^(١) تبصير ذوي العقول

﴿ لا يُنَاطَرُ فِيهِ ﴾^(١).

فقد صرَّح الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ أَنْ مَا جَاءَتْ بِهِ أَخْبَارَ الْآحَادِ مِنْ
أَسْمَاءِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ فَإِنَّهُ يَجِبُ قَبُولُهَا، وَلَا يُنَاطَرُ فِيهَا.

[أبو المظفر السمعاني (٤٨٩هـ)]

وقال أبو القاسم التيمي رَحِمَهُ اللهُ: قَالَ لَنَا أَبُو الْمَظْفَرِ السَّمْعَانِيُّ رَحِمَهُ اللهُ:
«فَصَلِّ، وَنَشْتَغَلِ الْآنَ بِالْجَوَابِ عَنْ قَوْلِهِمْ فِي مَا سَبَقَ: إِنَّ أَخْبَارَ الْآحَادِ لَا تُقْبَلُ
فِي مَا طَرِيقُهُ الْعِلْمُ، وَهَذَا رَأْسُ شَغْبِ الْمَبْتَدِعَةِ فِي رَدِّ الْأَخْبَارِ، وَطَلَبِ الدَّلِيلِ
مِنَ النَّظَرِ، وَالْإِعْتِبَارِ، فَنَقُولُ بِاللَّهِ التَّوْفِيقَ:

إِنَّ الْخَبَرَ إِذَا صَحَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَرَوَاهُ الثَّقَاتُ وَالْأئِمَّةُ، وَأَسْنَدُوهُ
خَلَفَهُمْ عَنْ سَلَفِهِمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَلَقَّيْتُهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ، فَإِنَّهُ يَوْجِبُ الْعِلْمَ
فِي مَا سَبِيلُهُ الْعِلْمُ.

وهذا قولُ عامَّةِ أهل الحديث، والمُتَّقِنِينَ مِنَ الْقَائِمِينَ عَلَى السَّنَةِ،
وَإِنَّمَا هَذَا الْقَوْلُ الَّذِي يُذَكَّرُ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ بِحَالٍ، وَلَا بُدَّ مِنْ
نَقْلِهِ بِطَرِيقِ التَّوَاتُرِ لَوْ قُوعِ الْعِلْمِ بِهِ؛ شَيْءٌ اخْتَرَعَتْهُ الْقَدْرِيَّةُ وَالْمَعْتَزَلَةُ، وَكَانَ
قَصْدُهُمْ مِنْهُ رَدَّ الْأَخْبَارِ»^(٢).

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/٩٤٣).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/٢٢٧-٢٢٨).



فقد قرّر الإمام أبو المظفر رحمته الله أن أخبار الآحاد إذا صحّ سندها وتلقّيت بالقبول فإنها توجب العلم، ومن هنا أبطل شبهة المخالفين الذين لا يحتجون بخبر الآحاد لما زعموا أن خبر الواحد يُفيد الظن فلا يُؤخذ منه العقيدة.

كما بيّن الإمام أبو المظفر أن القول بأن خبر الواحد لا يُفيد العلم، إنما هو قول مبتدع اخترعته القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه ردّ الأخبار.

وبعد سرد ما تقدّم نقله من نصوصٍ عن أئمة السلف يتضح أنهم رحمهم الله متفقون على الاحتجاج بظواهر نصوص الكتاب والسنة، كما أنهم مجمعون على عدم التفريق في الاستدلال بين الأخبار المتواترة وأخبار الآحاد، فكلاهما عندهم حجة.





المبحث الثالث: الأدلة على تقرير حجية الكتاب والسنة في الاعتقاد

قد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على حجية النصوص من الكتاب
والسنة في باب الاعتقاد، وفيما يلي عرض لهذه الأدلة:

قال تعالى: ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ
وَهُدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [النحل: ٦٤].

وجه الدلالة: أن الله ﷻ وصف القرآن بالبيان والهدى، وأن الرسول
ﷺ مبين للناس هذا الكتاب، وهذا يفيد أن النصوص يجب الأخذ بها في
الأبواب كلها.

وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ
يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وجه الدلالة: أن الله ﷻ أمر بالاستسلام لأمره وأمر رسوله ﷺ، وحذر
من عصيانه وعصيان رسوله ﷺ، ولم يفرق في ذلك بين متواترٍ وأحادٍ.

وقوله ﴿ أَمْرًا ﴾ نكرة في سياق الشرط، والنكرة في سياق الشرط تعم

تبصير ذوي العقول

كما هو مُقَرَّرٌ عند الأصوليين^(١)، فقولُه ﴿أَمْرًا﴾ يَعُمُّ كُلَّ أَمْرٍ سِوَا أَكَّانٍ فِي الْعَقِيدَةِ أَمْ فِي الْأَحْكَامِ.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ: «فهذه الآية عامَّةٌ في جميع الأمور، وذلك أنَّه إذا حَكَمَ اللهُ وَرَسُولُهُ ﷺ بِشَيْءٍ، فليس لأحد مخالفتُهُ، ولا اختيارَ لأحدٍ هاهنا، ولا رأيَ ولا قولَ»^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَنْهَكُمُ عَنْهُ فَأَنْهُوا﴾ [الحشر: ٧].

وجه الدلالة: أنَّ هذه الآية الكريمة دلت على وجوبِ الأخذِ بما جاء به النبي ﷺ، والانتهاؤِ عمَّا نهى عنه، وهو شاملٌ لما ثبتَ عن النبي ﷺ عن طريق التواترِ، أو عن طريقِ الآحادِ؛ إذ قوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ﴾ عامٌّ شاملٌ لأخبارِ الآحادِ، والتواترِ؛ فإنَّ «ما» من ألفاظِ العمومِ عند الأصوليين^(٣).

قال الإمام السجزي رَحِمَهُ اللهُ: «إنَّ القولَ بما في الأحاديثِ الثابتةِ مما أمرَ اللهُ سبحانه بقَبُولِهِ فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾»^(٤).

وقال الشيخ السعدي رَحِمَهُ اللهُ في تفسير هذه الآية: «وهذا شاملٌ لأصولِ الدينِ وفروعه، ظاهره وباطنه، وأنَّ ما جاء به الرسول ﷺ يَتَعَيَّنُ على العبادِ

(١) انظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحى (٣/ ١٤١).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٤٢٣).

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحى (٣/ ١١٩-١٢٠).

(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص ٢٨١-٢٨٣).

📖 تبصير ذوي العقول

الأخذُ به واتباعُهُ، ولا تحِلُّ مخالفتُهُ»^(١).

فَتَخْصِيصُ هَذِهِ الْأَدْلَةِ بِالْأَحْكَامِ دُونَ الْعَقَائِدِ، أَوْ بِالْمَتَوَاتِرِ دُونَ الْآحَادِ،
تَحْكُمُ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ.

وعن معاذ رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: «إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ،
فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ؛
فَاعْلَمْتَهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ
أَطَاعُوا لِذَلِكَ؛ فَاعْلَمْتَهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ فَتُرَدُّ
فِي فُقَرَائِهِمْ»^(٢).

وجه الدلالة: أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَبْعَثُ الْآحَادَ مِنْ أَصْحَابِهِ رضي الله عنهم إِلَى أَطْرَافِ
الْبِلَادِ لِيُعَلِّمُوا النَّاسَ أُمُورَ الْعَقَائِدِ وَالْأَحْكَامِ، وَيُقِيمُوا عَلَيْهِمُ الْحُجَّةَ، كَمَا
أَرْسَلَ مَعَاذًا فِي هَذَا الْحَدِيثِ، وَأَمَرَهُ بِتَقْدِيمِ الدَّعْوَةِ إِلَى الْعَقِيدَةِ وَالتَّوْحِيدِ
عَلَى أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ، وَلَمْ يَنْقُلْ أَنَّ أَحَدًا مِنْ أَوْلِيَاءِ الرِّسَالِ اقْتَصَرَ عَلَى تَبْلِيغِ
الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ فَقَطْ، وَهَذَا مِمَّا يُؤَكِّدُ ثُبُوتَ أُمُورِ الْعَقِيدَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَقِيَامِ
الْحُجَّةِ بِهِ.

* * *

(١) (ص ١٠٣).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (ص ٣١)
ح (١٢١).



خاتمة جامعة

لما أعرض أئمة الأشاعرة عن نصوص الوحيين الشريفين؛ تخبطوا في ظلمات الحيرة والاضطراب، ووقعوا في تناقضات واصطدامات فيما زعموا أنها قطعيات، وآل أمر بعض أئمتهم إلى الرجوع في بعض المطالب اليقينية -على زعمهم- إلى السمعيات.

فعقيدة آلت بأصحابها إلى هذه الأمور المستبشعات -عدا الرجوع إلى السمعيات- لجديرة بالحكم عليها بالضلال والبطلان، وأنها بعيدة غاية البعد عن عقيدة النبي ﷺ والصَّحْب الكرام.

وفيما يلي عرض لشيء من:

- حيرتهم وتشككاتهم.

- اضطرابهم واختلافهم.

- رجوعهم إلى ظواهر الكتاب والسنة.



حيرتهم وتشككاتهم

إن نهاية أمر المعارضين لنصوص الكتاب والسنة بالعقل انتهاؤهم إلى الشك والحيرة، فتراهم يشكون في الواضحات والمسلمات، ولا تجد في كتبهم ومؤلفاتهم إلا الحيرة والاضطراب، وكثرة الإشكالات والتساؤلات، وكلما نظرت فيها وأنعمت النظر ازددت حيرة وشكاً، حتى جعلوا الحيرة غاية المعارف، وأسمى المطالب، ولا أدلّ على ذلك من أقوالهم، وما تضمنتها كتبهم، فهأنذا أسطر بعضها بين يديك:

حيرتهم في مسائل أصول الدين بسبب اشتغالهم بعلم الكلام:

قال الشهرستاني رَحِمَهُ اللهُ: «أما بعد: فقد أشار إلي من إشارته غنم، وطاعته حتم، أن أجمع مشكلات الأصول، وأحل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول، لحسن ظنه بي أنني وقفت على نهاية النظر، وفزت بغايات مطارح الفكر، ولعله استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم، لعمرى:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أرَ إلا واضعا كف حائر على ذقن أوقار عاسن نادم»^(١)

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام (ص ٣).



حيرتهم في الدلائل العقلية على إثبات وجود الله:

قال الرازي: «الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب إلى الحق والصواب؛ وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة، وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات، وكثرت السؤالات.

وأما الطريق الواردة في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد، وهو المنع من التعمق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصب، وجرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته»^(١).

وقال الرازي -عفا الله عنه-: «ونحن قد دللنا في الفصل السابق على أن وجود الباري تعالى نفس حقيقته، وما ذكرناه الآن يقتضي أن يكون وجوده زائداً على حقيقته، ونحن متوقفون في ذلك إلى أن يكشف الله الغطاء عن وجه الحق»^(٢).

حيرتهم في تقرير مسائل الجوهر الفرد:

وقال الأمدي في الجوهر الفرد^(٣) ومباحثه: «وأما الباقي فإشكالات

(١) المطالب العالية (١/١٣٩).

(٢) الإشارة في علم الكلام (ص ٨١).

(٣) قال أبو العباس بن تيمية: «أنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول والصحابة

مشكلة، وإلزامات معضلة يحار العاقل المنصف في الانفصال عنها، وفي

وجهة حلها، وغايته لزوم التعارض بينها وبين أدلة الحق، ووجوب الوقوف في هذه المسألة تأسيساً بجماعة من فضلاء المتكلمين، وعسى أن يكون عند غيري غير هذا»^(١).

وقد حكى قبل ذلك الإجماع عليه فقال: «فالذي عليه إجماع أهل

والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه، وليس المراد بذلك أنهم لم ينطقوا بهذا اللفظ، فإنه قد تجدد بعدهم ألفاظ اصطلاحية يعبر بها عما دل عليه كلامهم في الجملة، وذلك بمنزلة تنوع اللغات، وتركيب الألفاظ المفردات، وإنما المقصود أن المعنى الذي يقصده المثبتة والنفاة بلفظ الجوهر الفرد لم يبن عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين، ولا ربطوا بذلك حكماً علمياً ولا عملياً.

فدعوى المدعي انبناء أصل الإيمان بالله واليوم الآخر على ذلك، يضاهي دعوى المدعي أن ما بينوه من الإيمان بالله واليوم الآخر ليس هو على ما بينوه، بل إما أنهم ما كانوا يعلمون الحق، أو يجوزوا الكذب في هذا الباب لمصلحة الجمهور، كما يقول نحو ذلك من يقوله من المنافقين من المتفلسفة والقرامطة ونحوهم من الباطنية، فإنهم إذا أثبتوا من أصول الدين ما يعلم بالاضطرار أنه ليس من أصول الدين لزم قطعاً تغيير الدين وتبديله، وبهذا زاد أهل هذا الفن في الدين ونقصوا منه علماً وعملاً، وإذا كان كذلك لم يكن الخوض في هذه المسألة مما يبنى الدين عليه، بل مسألة من مسائل الأمور الطبيعية كالقول في غيرها من أحكام الأجسام الكلية.

وأيضاً فإنه أطبق أئمة الإسلام على ذم من بنى دينه على الكلام في الجواهر والأعراض...» بيان تلبيس الجهمية (٢/٢٥٠).

(١) أباكار الأفكار (٣/٧٣).



الحق من المسلمين قاطبة: إثبات الجوهر الفرد»^(١).

حيرتهم في كون الأجسام متماثلة أو لا:

قال الرازي: «إثبات أن الأجسام متساوية^(٢) في تمام ماهيتها هذا مطلوب صعب الإلزام... إثبات كون الجسم متماثلاً في تمام حقائقه المخصوصة أمر في غاية الصعوبة»^(٣).

حيرتهم في الجسم هل هو مركب أو لا:

قال الرازي -عفا الله عنه-: «ومن خاض في تلك المسألة، وعرف قوة الدلائل من الجانبين، علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة، والأخذ بالأولى والأخلق.

فيثبت بهذا الاستقراء أن حاصل العقل في معرفة أظهر المعلومات ليس إلا محض الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق، فما ظنك بالعقل

(١) أبكار الأفكار (٣/ ٥٥).

(٢) قال الإمام ابن تيمية: «وأكثر العقلاء يقولون: إنها ليست متماثلة، والقائلون بتماثلها من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية، وطائفة من الفقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، ليست لهم حجة على تماثلها أصلاً، كما قد بسط ذلك في موضعه، وقد اعترف بذلك فضلاؤهم، حتى الأمدي في كتاب «أبكار الأفكار» اعترف بأنه لا دليل لهم على تماثل الأجسام إلا تماثل الجواهر، ولا دليل لهم على تماثل الجواهر، والأشعري في الإبانة جعل هذا القول من أقوال المعتزلة التي أبطلها». منهاج السنة (٢/ ٥٩٩-٦٠٠).

(٣) المطالب العالية (١/ ١٠٢).

تفسير ذوي العقول

عند العروج إلى باب كبرياء الله تعالى! وعندما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وسمديته، وصفات جلاله وإكرامه من علمه وقدرته وحكمته^(١).

حيرتهم في الدلائل العقلية على إثبات كون الله سميعاً بصيراً:

قال الرازي -عفا الله عنه-: «واعلم أن هذا الدليل مبني مقدمات يعسر

تقريها:

أما المقدمة الأولى: فهي قوله: «كل حي يصح أن يكون موصوفاً بالسمع

والبصر».

فنقول: أليس كل حي يصح في الشاهد أن يكون موصوفاً بالجهل،

والظن، والشهوة، والنفرة، والألم، واللذة، ثم إنه تعالى حي مع أنه لا يصح

عليه شيء من ذلك، فعلمنا أنه لا يلزم من كونه حياً أن يصح عليه ما يصح

على سائر الأحياء...

وأما المقدمة الثانية: وهي قولهم: «كل ما يصح اتصافه بصفة فإنه لا بد

وأن يكون موصوفاً بتلك الصفة أو بضدها».

... فلم قلت: إن السمع والبصر ضدان بهذا المعنى، ولم لا يجوز أن

يقال: إن العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه أن يبصر، ثم بتقدير أن

يكون العمى والبصر متقابلين تقابل الضدين لم قلت إن كل ذات تكون قابلة

(١) المطالب العالية (١/١٨).



للضدين بهذا التفسير ... لم لا يجوز أن تكون خالية عنهما...

أما المقدمة الرابعة: وهي قولهم: «لا يمكن اتصافه بالعمى والصمم؛ لأن ذلك من صفات النقص، وصفات النقص على الله محال»....

عولوا في تنزيه الله عن النقائص على الإجماع، ثم إنهم يثبتون كون الإجماع حجة بظواهر الآيات والأحاديث، فصارت الدلالة بالآخرة سمعية. ثم إننا نرى أن الظواهر الدالة على كونه سمياً بصيراً أقوى من الظواهر الدالة على أن الإجماع حجة وأكثر، وإذا كان الأمر كذلك فبأن تتمسك في إثبات كونه سمياً بصيراً بهذه الظواهر القوية»^(١).

حيرتهم في الدليل العقلي على إثبات رؤية الله:

قال الرازي: «هذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل -يعني: أن مصحح الرؤية هو الوجود- وأنا غير قادر على الإجابة عنها»^(٢).

حيرتهم في معنى اتحاد كلام الله تعالى:

وقال الأمدي -عفا الله عنه-: «والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام، وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات فمشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله»^(٣).

(١) الأربعين في أصول الدين (١/ ٢٤٠).

(٢) الأربعين في أصول الدين (١/ ٢٧٧).

(٣) أبحاث الأفكار (١/ ٤٠٠).

تفسير ذوي العقول

فتأمل كيف آل الأمر بأئمة الأشاعرة أن تحيروا في أصول اعتقادهم، وبينوا أنه يرِدُ على هذه الأصول من الإشكالات والإيرادات ما لا يجدون له جواباً؛ وذلك لأنهم بنوا عقائدهم على أصول عقلية يتفاوت الناس فيها، والعقول كما هو معلوم ضعيفة لا تستقل بالحق في الأمور المغيبة، بل لا بد لها من الخبر؛ لأن الأشياء لا تعرف إلا برؤيتها، أو برؤية نظيرها حتى يقيس الغائب على الشاهد، أو بالخبر الصادق.

ومعرفة الله لا تدرك إلا بالخبر؛ لأننا لم نر الله، ويستحيل عليه النظر، فما بقي إلا دلالة الكتاب والسنة.

ولكن لما خاض أئمة الأشاعرة فيما يجب لله ويجوز ويستحيل بعقولهم المجردة عن الوحي، تحيروا واضطربوا، وصار لهم مذاهب شتى.

وهذا جزاء كل من أقبل على علم الكلام ونبذ القرآن والسنة وراء ظهره.

وما تقدم فيه عبرة وعظة لمن جاء بعدهم، ولكن يأبى بعض الناس إلا أن يستعمل الأقيسة العقلية - التي تقتضي المماثلة - في جناب الله، ويعرض عن الكتاب والسنة، وهذا من الخذلان، نسأل الله العافية والسلامة.

قال ابن القيم: «إن نهاية أمر هؤلاء المعارضين لنصوص الوحي بالرأي انتهاؤهم إلى الشك والتشكيك والحيرة في أمرهم، فتجدهم يشكون

تبصير ذوي العقول

في أوضح الواضحات، وفيما يجزم عوام الناس به، ويتعجبون ممن يشك فيه، ولا تعطيك كتبهم وبحوثهم إلا الشك والتشكيك، والحيرة والإشكالات، وكلما ازددت فيها إمعاناً ازددت حيرة وشكاً، حتى يئول بك الأمر إلى الشك في الواضحات.

واعتبر هذا بإمام الشك والتشكيك أفضل متأخريهم وكتبه تجده شاكاً في الزمان والمكان، لم يعرف حقيقته وماهيته، وشاكاً في وجود الرب تعالى، هل هو عين ماهيته أو زائد عليها؟

وهل الوجود مقول على الواجب والممكن بالتواطؤ أو بالاشتراك اللفظي؟

وهل الوجود الواجب وجود محض لا يقارن شيئاً من الماهيات أم وجود مقارن لماهية غير معلومة للبشر؟

وشاكاً في الرب سبحانه هل كان معطلاً في الأزل والفعل ممتنع عليه ثم انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا تجدد أمر حصل في الفاعل كما يقوله المتكلمون، أو لم يزل فعله مقارناً له كما يقوله الفلاسفة، وهو حائر بين هذين القولين معارض أدلة كل منهما بأدلة الآخر، وتارة يرجح أدلة المتكلمين في كتبه الكلامية، وتارة يرجح أدلة الفلاسفة في كتبه الفلسفية، وتارة يصف الجيشين، ويلقي الحرب بينهما، ولا يتحيز إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء كما في كتبه الجامعة بين الطريقتين.

تفسير ذوي العقول



وشاكاً في الجوهر الفرد، فمرة يثبتته ويوقف الإيمان بالمبدأ والمعاد عليه، وتارة ينفيه ويبطله.

وشاكاً في تماثل الأجسام، فتارة يثبتته ويحتج عليه، وتارة ينفيه.

وشاكاً في مسألة حلول الحوادث، فتارة ينفيها، وتارة يقول بها ويقوي أمرها، ويلزمها جميع الطوائف.

وشاكاً في النبوات، هل هي ثابتة على طريق الفلاسفة، أو على طريق المعتزلة، أم على طريق الأشعرية.

وشاكاً في مسألة التحسين والتقيح، فتارة يسلك فيها مسلك النفاة، وتارة مسلك المثبتين.

وشاكاً في إثبات الصفات، ففي كتبه الفلسفية ينفيها، وفي الكتب الكلامية يثبتها إثباتاً لا حقيقة له، بل هو لفظ بلا معنى.

وشاكاً في الإنسان، هل هو هذا البدن المشهود، أم أمر آخر وراءه وهو الروح، أم مجموع الأمرين.

وشاكاً في الروح وحقيقتها وماهيتها، وهل هي جسم، أو جوهر مجرد لا داخل العالم ولا خارجه، أو عرض من أعراض البدن.

وشاكاً في مسألة الكلام والرؤية، فمرة يقوي فيها قول المعتزلة، ومرة قول الأشعرية، إلى أضعاف ما ذكرنا من المسائل، ولهذا تجد أتباعه أكثر



الناس شكًا وتشكيكًا.

والفاضل عندهم الشاك، وكلما كان الرجل أعظم شكًا كان عندهم أفضل، فهذا شكهم في الدنيا، وأما عند الموت فقد قال العارف بحقيقة أمرهم: «أكثر الناس شكًا عند الموت أرباب الكلام».

وقد أقرروا على أنفسهم بالشك وعدم اليقين في كتبهم، وعند موتهم، كما تقدم حكاية ذلك عن أفاضلهم ورءوسهم، حتى قال بعضهم عند موته: «والله ما أدري على ماذا أموت عليه، ثم قال: اشهدوا على أني على عقيدة أمي»^(١).

فمن عرف حقيقة ما انتهى إليه هؤلاء الأذكياء ازداد رسوخًا و يقينًا بما جاء في كلام الله ورسوله ﷺ، وأن الطعن في كلام الله ورسوله ﷺ طعن فيما أمر العبد به من الإيمان، وذلك سبب لأن يكلفه الله لنفسه، فيقع في ظلمات الحيرة، ولجاج الدهشة، كما حصل لهؤلاء.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ

أَلِيمٌ﴾.



(١) الصواعق المرسله (٣/١٢٥٨-١٢٦٢).



اضطرابهم واختلافهم

إن أئمة الأشاعرة الخائضين المتنازعين فيما يُسمونه عقليات وهي مسائل قطعية يقينية -في زعمهم-، كلٌّ منهم يزعم أنه يعلمُ بضرورة العقل، أو بنظره ما يدَّعي غيره من الأشاعرة أنَّ المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه، بل الشخص الواحد منهم يناقض نفسه، حتى أنهم يدَّعون العلمَ الضروريَّ بالشيء ونقيضه، مع دعواهم أن القول الذي يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يتطرق إليه الخطأ.

وقد صدق الغزالي الأشعري حيث قال: «فقس عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين، فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ، لا تحركه الدواهي، والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل، كخيطة مرسل في الهواء، تفيئه الرياح مرة هكذا، ومرة هكذا»^(١).



(١) إحياء علوم الدين (١/ ٩٤).



وفيما يلي بيانٌ لتناقضهم في بعض المسائل التي زعموا أنها قطعية:

المسألة الأولى: اضطرابهم في مسالك وجود الله.

المسألة الثانية: اضطرابهم في طريقة إثبات صفات المعاني، وتنزيه

الله عن النقائص.

المسألة الثالثة: اضطرابهم في إثبات الصفات الذاتية.

المسألة الرابعة: اضطرابهم في الدليل على استحالة قيام الحوادث بالله.

المسألة الخامسة: اضطرابهم في إثبات صفة الاستواء لله وَجَلَّ.

المسألة السادسة: اضطرابهم في معنى كون كلام الله واحداً.

المسألة السابعة: اضطرابهم في دليل إثبات الرؤية.





المسألة الأولى:

اضطرابهم في مسالك وجود الله

قال الباقلاني -عفا الله عنه-: «أول ما فرض الله وَعَلَّمَ عَلَى جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطراب، ولا مشاهد بالحواس»^(١).

وقال عبد القاهر البغدادي -عفا الله عنه-: «قد ورد التكليف بالمعارف النظرية عند أصحابنا في العلوم العقلية، والأحكام الشرعية»^(٢).

وقال الجويني -عفا الله عنه-: «أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم»^(٣).

وقال الغزالي: «وجود الله تعالى وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (ص ٣٣).

(٢) أصول الدين (ص ٤٨).

(٣) الإرشاد (ص ٣).



بالضرورة كل ما نشاهده، وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة»^(١).

وقال التفتازاني: «وأما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع، للنصوص

الواردة فيه، والإجماع المنعقد عليه»^(٢).

قال الشهرستاني رَحِمَهُ اللهُ فِي نَقْضِ أَنْ تَكُونَ مَعْرِفَةُ اللهِ نَظْرِيَّةً: «أما

تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فليست أراها مقالة لأحد، ولا

أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شاذلية قليلة من الدهرية... ولست

أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه

يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق، احترازًا عن التعليل.

فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن

الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها، على

صانع حكيم عالم قدير «أفي الله شك فاطر السموات والأرض، ولئن

سألتهم من خلقهم ليقولن الله، ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض

ليقولن خلقهن العزيز العليم».

وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون

إليها في حال الضراء «دعوا الله مخلصين له الدين وإذا مسكم الضر في

البحر ضل من تدعون إلا إياه».

(١) إحياء علوم الدين (٤/ ٣٢١).

(٢) شرح المقاصد (١/ ٢٦٩).

تفسير ذوي العقول

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، ونفي الشريك»^(١).

وجه الاضطراب:

إن أئمة الأشاعرة زعموا أن معرفة الله نظرية، وأن الله **عَبْدٌ** فرض على جميع العباد النظر، وحكوا الإجماع عليه.

فإثبات الصانع لا يُعرف عند المتكلمين إلا بالنظر.

والمقصود بالنظر: هو النظر في الأعراض، وأنها لازمة للأجسام، فيمتنع وجود الأجسام بدونها.

فإثبات الصانع لا يمكن عندهم إلا بإثبات حدوث الأجسام وأنها مستلزمة للأعراض التي هي الصفات، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ثم إن هذه الأعراض أو بعضها حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فاحتاجوا في هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولاً، ثم إثبات لزومها للجسم^(٢).

فجاء الشهرستاني - وهو من أئمة الأشاعرة - فنقض قولهم وكذلك الغزالي، وبين الشهرستاني أن معرفة الله فطرية، وأنهم إذا غفلوا عن هذه

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام (ص ١٢٣-١٢٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٠٢).



الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء.

كما بين أن التكليف لم يرد بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، وهو مناقض لما عليه المذهب الأشعري.

والحق الذي عليه أئمة السلف أن معرفة الله فطرية.

قال الإمام ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ: «وأما قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(١) وكيف يصعد إليه شيء هو معه؟ أو يرفع إليه عمل وهو عنده؟ وكيف تعرج الملائكة والروح إليه يوم القيامة؟

... ولو أن هؤلاء رَجَعُوا إِلَى فِطْرِهِمْ، وَمَا رُكِّبَتْ عَلَيْهِ خَلْقَتُهُمْ مِنْ مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ سُبْحَانَهُ، لَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ، وَهُوَ الْأَعْلَى، وَهُوَ بِالْمَكَانِ الرَّفِيعِ، وَأَنَّ الْقُلُوبَ عِنْدَ الذِّكْرِ تَسْمُو نَحْوَهُ، وَالْأَيْدِي تُرْفَعُ بِالدُّعَاءِ إِلَيْهِ،... وَالْأُمَّمُ كُلُّهَا -عَرَبِيَّهَا وَعَجَمِيَّهَا- تَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ فِي السَّمَاءِ مَا تَرَكْتُ عَلَى فِطْرِهَا وَلَمْ تُنْقَلْ عَنْ ذَلِكَ بِالتَّعْلِيمِ»^(٢).

وقال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ: «ومن الحججة أيضاً في أنه وَعَجَّلَ عَلَى الْعَرْشِ فَوْقَ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ: أَنَّ الْمَوْحِدِينَ أَجْمَعِينَ مِنَ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ إِذَا كَرَّبَهُمْ أَمْرٌ، أَوْ نَزَلَتْ بِهِمْ شِدَّةٌ، رَفَعُوا وَجُوهَهُمْ إِلَى السَّمَاءِ، يَسْتَغِيثُونَ رَبَّهُمْ -تَبَارَكَ وَتَعَالَى-، وَهَذَا أَشْهَرُ وَأَعْرَفُ عِنْدَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ مِنْ أَنْ يُحْتَاجَ فِيهِ

(١) سورة فاطر آية: ١٠.

(٢) تأويل مختلف الحديث (ص ٣٩٤-٣٩٥).

إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم يُؤنّبهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم

مُسَلِّمٌ»^(١).

فقد بين الإمامان ابن قتيبة وابن عبد البر أن الخلق لو رَجَعُوا إلى فطرهم، ولم يُنقلوا عنها بالتعليم، لعرفوا الخالق سبحانه.

كما بينا أن العرب والعجم إذا كَرَبَهُمْ أمرٌ رَفَعُوا وجوههم إلى السماء، يستغيثون ربّهم -تبارك وتعالى-؛ لأنّه اضطرارٌ يجدونه في قلوبهم.

ومراد ابن قتيبة بالتعليم؛ في قوله: «ولم تُنقل عن ذلك بالتعليم» هو التعليمُ المبتدعُ المخالفُ لنصوص الكتاب والسنة، فإنَّ الفِطْرَةَ تتغيّرُ بالتعليمِ المبتدع؛ كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما من مولودٍ إلا يُولدُ على الفِطْرَةِ، فأبواه يهودانه، أو يُنصرّانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاءَ هل تُحسّنون فيها من جدعاء؟».

ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه وأقرءوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لَهَا لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]^(٢).

ومعنى الفطرة هو: ما جبّل الله عليه العباد من الإقرار به، وبأسمائه

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/ ١٣٤).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلّي عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام (ص ٢١٦) (ح ١٣٥٩)، ومسلم في كتاب القدر باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موتى أطفال الكفار وأطفال المسلمين (ص ١١٥٧) (ح ٦٧٥٥).



وصفاته، وأنه العليُّ الأعلى.

فَنَفْسُ الْفِطْرَةِ تَسْتَلْزِمُ الْإِقْرَارَ بِالْخَالِقِ وَمَحَبَّتَهُ، وَمُوجِبَاتُ الْفِطْرَةِ وَمَقْتَضَاهَا يَحْصُلُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ بِحَسَبِ كَمَالِ الْفِطْرَةِ إِذَا سَلِمَتْ عَنِ الْمُعَارِضِ^(١).

فَعُلِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْفِطْرَةَ السَّلِيمَةَ إِذَا لَمْ يَحْصُلْ لَهَا مَا يُفْسِدُهَا كَانَتْ مُقَرَّرَةً بِالصَّانِعِ عَابِدَةً لَهُ، خِلَافًا لِمَنْ زَعَمَ مِنَ الْفِرْقِ الْمُنْحَرِفَةِ أَنَّ الْمَوْلُودَ يُوَلَّدُ سَازِجًا لَا يَعْرِفُ تَوْحِيدًا وَلَا شَرْكًَا.

وقد كذبهم الله بقوله: ﴿فِطَرْتَهُ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾.

وكذلك نبيه ﷺ بنص الحديث الذي قال فيه: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»^(٢).

فالكتاب والسنة دلا على كون الخلق مَفْطُورِينَ عَلَى دِينِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ وَالْإِقْرَارُ بِهِ، بِمَعْنَى: أَنَّ ذَلِكَ مُوجِبٌ فَطْرَتِهِمْ، وَبِمَقْتَضَاهَا يَجِبُ

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٨٣-٣٨٤).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلي عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام (ص ٢١٦) (ح ١٣٥٩)، ومسلم في كتاب القدر باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موتى أطفال الكفار وأطفال المسلمين (ص ١١٥٧) (ح ٦٧٥٥).

تبصير ذوي العقول

حُصُولُهُ فِيهَا إِذَا لَمْ يَحْصُلْ مَا يُعَوِّقُهَا، فَحُصُولُهُ فِيهَا لَا يَقِفُ عَلَى وُجُودِ شَرْطٍ، بَلْ عَلَى انْتِفَاءِ مَانِعٍ، وَلِهَذَا لَمْ يَذْكُرِ النَّبِيُّ ﷺ لِمَوْجِبِ الْفِطْرَةِ شَرْطًا، بَلْ ذَكَرَ مَا يَمْنَعُ مُوجِبَهَا^(١).

ومعلومٌ أنَّ قوله ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» ليس المراد به أنه حين وُلِدَتْهُ أُمُّهُ يَكُونُ عَارِفًا بِاللَّهِ مُوَحِّدًا لَهُ بَحَيْثُ يَعْقِلُ ذَلِكَ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾.

ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك، وتستوجبه بحسبها، فكَلَّمَا حَصَلَ فِيهِ قُوَّةُ الْعِلْمِ وَالْإِرَادَةِ حَصَلَ مِنْ مَعْرِفَتِهَا بَرِّبِّهَا وَمَحَبَّتِهَا لَهُ مَا يَنَاسِبُ ذَلِكَ، كَمَا أَنَّه وُلِدَ عَلَى أَنَّهُ يَحِبُّ جَلْبَ الْمَنَافِعِ وَدَفْعَ الْمَضَارِّ بِحَسْبِهِ^(٢).

* * *

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٥٤)، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٨٣-٨٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٦٠-٤٦١).



**المسألة الثانية: اضطرابهم في طريقة إثبات
صفات المعاني، وتنزيه الله عن النقائص**

قال الأشعري -عفا الله عنه-: «فإن قال قائل: لم قلت إن الله تعالى عالم؟ قيل له: لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم»^(١).

وقال الأشعري -عفا الله عنه-: «فإن قال قائل: لم قلت إن الله سميع بصير؟ قيل له: لأن الحي إذا لم يكن موصوفاً بأفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير، فلما كان الله تعالى حياً لا يجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك؛ إذ كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه صح أنه سميع بصير»^(٢).

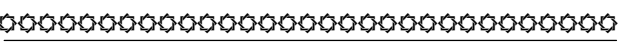
وقال الباقلاني -عفا الله عنه-: «فإنه لو لم يوصف بالسمع والبصر لوجب أن يوصف بضد ذلك من الصمم والعمى»^(٣).

وقال الجويني -عفا الله عنه-: «من أركان دليلكم استحالة اتصاف

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ص ١٨).

(٢) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ص ١٩).

(٣) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (ص ٥٦).

البارئ تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر فما الدليل على ذلك؟ 

قلنا: هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين، ولا نرتضي ما ذكره في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع؛ إذ قد أجمعت الأئمة، وكل من آمن بالله على تقديس البارئ عن الآفات»^(١).

وقال الرازي في تضعيفه لدليل الإجماع الذي هو الحجة في تنزيه الله عن النقائص: «عولوا في تنزيه الله عن النقائص على الإجماع، ثم إنهم يثبتون كون الإجماع حجة بظواهر الآيات والاحاديث، فصارت الدلالة بالآخرة سمعية.

ثم إننا نرى أن الظواهر الدالة على كونه سمياً بصيراً أقوى من الظواهر الدالة على أن الإجماع حجة وأكثر، وإذا كان الأمر كذلك فبأن متمسك في إثبات كونه سمياً بصيراً بهذه الظواهر القوية»^(٢).

وقال الرازي في تضعيفه للأدلة العقلية في إثبات السمع والبصر: «فنقول: إنه سميع بصير، وأقوى الدلالة فيه السمع»^(٣).

وقال الأمدي -عفا الله عنه- في نقض ما تقدم من المسالك العقلية: «فقد سلك بعضهم في الإثبات مسلكاً ضعيفاً وهو أنهم تعرضوا لإثبات

(١) الإرشاد إلى أصول الاعتقاد (ص ٧٤).

(٢) الأربعين في أصول الدين (١/ ٢٤٠).

(٣) الإشارة في علم الكلام (ص ١٢٢).

أحكام الصفات أولاً، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانياً، فقالوا العلم لا محالة على غاية من الحكمة والإتقان، وهو مع ذلك جائز وجوده... واعلم أن هذه الحجة مما يضعف التمسك بها جداً، فإن حاصلها يرجع إلى الاستقراء في الشاهد، وإلحاق الغائب بالشاهد بقياس التمثيل»^(١).

وجه الاضطراب:

اعتمد الرازي في إثبات السمع والبصر على السمع دون العقل خلافاً لما عليه أئمة الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري والباقلاني والجويني وغيرهم. وأما الأمدي فقد أبطل المسالك العقلية التي احتج بها أئمة الأشاعرة، وهي في نظرهم قطعيات لا يتطرق إليها الخطأ والكذب. فكما ترى ينقض المتكلمون أدلة كل واحد منهم الآخر، ويزعم أن ما عليه هو الدليل العقلي القطعي.

ومن هذه المسالك أن الله لو لم يوصف بالسمع والبصر لوجب أن يوصف بضد ذلك من الصمم والعمى.

فذكر الجويني أن دليل تنزيه الله عن النقائص والعيوب هو الإجماع، ولا دليل غيره يرتضيه، وأبطل ما ذكره الأشعري والباقلاني وغيرهما من تنزيه الله عن النقائص بالعقل.

ثم جاء الرازي وضعف دليل الإجماع، وزعم أنه ظني.

(١) أبكار الأفكار (١/٢٦٩).

تفسير ذوي العقول

إذن فلا دليل لهم على تنزيه الله عن النقائص إلا ما هو ظني على زعمهم، فليس هناك دليل قطعي على تنزيه الله عن النقائص والعيوب. سبحانه هذا بهتان عظيم.

ولا ريب أن الحق ما عليه أئمة السلف من الصحابة ومن اتبعهم بإحسان، فإنهم اتفقوا على أن الله يوصف بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل؛ وقد علم بالسمع مع العقل أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإن المثليين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.

فلو كان المخلوق مثلاً للخالق للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع، والخالق يجب وجوده، والمخلوق يستحيل وجوب وجوده، بل يجب حدوثة، فلو كانا متماثلين للزم أن يكون الخالق يجب وجوده ويمتنع وجوده، وكذلك المخلوق، وهذا جمع بين النقيضين^(١).

وهذه أقوال بعض أئمة السلف في تقرير ما تقدم:

[عبد الرحمن بن عمرو والأوزاعي (١٥٧هـ)]

قال الإمام الأوزاعي رَحِمَهُ اللهُ: «كُنَّا وَالتَّابِعُونَ مُتَوَافِرُونَ نَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ وَجَلَّ عِلَّاهُ

(١) انظر: شرح الأصبهانية (ص ٣٥).



فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته»^(١).

ذَكَرَ الإِمَامُ الأَوْزَاعِي رَحِمَهُ اللهُ أَنْ التَّابِعِينَ مُتَوَافِرُونَ عَلَى الإِيمَانِ بِمَا وَرَدَتْ بِهِ السُّنَّةُ مِنَ الصِّفَاتِ، فَكُلُّ مَا وَرَدَتْ بِهِ الأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ مِنَ الصِّفَاتِ يُؤْمِنُونَ بِهِ.

[أحمد بن محمد بن حنبل (٢٤١هـ)]

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: «نَعْبُدُ اللهَ بِصِفَاتِهِ كَمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، قَدْ أَجْمَلَ الصِّفَةَ لِنَفْسِهِ، وَلَا نَتَعَدَّى القُرْآنَ وَالحَدِيثَ، فَنَقُولُ كَمَا قَالَ، وَنُصَفُهُ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، وَلَا نَتَعَدَّى ذَلِكَ»^(٢).

فقد بين الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ أننا نصف الله بما وصف به نفسه، وما وصف الله به نفسه إما أن يكون في القرآن، وإما أن يكون فيما أخبر به النبي ﷺ، ولهذا قال: لا نتعدى القرآن والحديث.

[عثمان بن سعيد الدرامي (٢٨٠هـ)]

وقال الإمام الدرامي رَحِمَهُ اللهُ: «ونصفه بما وصف به نفسه، ووصفه به الرسول ﷺ»^(٣).

(١) تقدم تخريجه (ص ٤٠).

(٢) تقدم تخريجه (ص ٤١).

(٣) الرد على الجهمية (ص ١٨).

تبصير ذوي العقول

فقد قرّر الإمام الدرّامي رَحِمَهُ اللهُ أَنْ اللهُ لَا يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، أَوْ بِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ.

[محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)]

وقال الإمام الطبري رَحِمَهُ اللهُ: «فَنُشِئَتْ كُلُّ هَذِهِ الْمَعَانِي الَّتِي ذَكَرْنَا أَنَّهَا جَاءَتْ بِهَا الْأَخْبَارُ، وَالْكِتَابُ، وَالتَّنْزِيلُ، عَلَى مَا يُعْقَلُ مِنْ حَقِيقَةِ الْإِثْبَاتِ، وَنَنْفِي عَنْهُ التَّشْبِيهِ»^(١).

بَيْنَ الْإِمَامِ الطَّبْرِيِّ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ إِثْبَاتَ الصِّفَاتِ لِلَّهِ ﷻ يَكُونُ بِشَرَطَيْنِ:

الأول: على ما يُعْقَلُ مِنْ حَقِيقَةِ الْإِثْبَاتِ.

الثاني: أَنْ نَنْفِي عَنِ الصِّفَاتِ لِلَّهِ التَّشْبِيهِ.

[أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده (٣٩٥هـ)]

وقال الإمام ابن منده رَحِمَهُ اللهُ: «إِنَّ الْأَخْبَارَ فِي صِفَاتِ اللَّهِ ﷻ جَاءَتْ مُتَوَاتِرَةً عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ، مُوَافِقَةً لِكِتَابِ اللَّهِ ﷻ، نَقَلَهَا الْخَلْفُ عَنِ السَّلَفِ، قَرْنًا بَعْدَ قَرْنٍ، مِنْ لَدُنِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ إِلَى عَصْرِنَا هَذَا، عَلَى سَبِيلِ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلَّهِ ﷻ، وَالْمَعْرِفَةِ، وَالْإِيمَانِ بِهِ، وَالتَّسْلِيمِ لِمَا أَخْبَرَ اللَّهُ ﷻ فِي تَنْزِيلِهِ، وَبَيَّنَّهُ الرَّسُولُ ﷺ عَنِ كِتَابِهِ، مَعَ اجْتِنَابِ التَّأْوِيلِ، وَالْجَحُودِ، وَتَرْكِ التَّمْثِيلِ، وَالتَّكْيِيفِ»^(٢).

(١) التبصير في معالم الدين (ص ١٤٤).

(٢) التوحيد لابن منده (٧/٢).



وقال رَحِمَهُ اللهُ: «ذَكَرُ مَا مَدَحَ اللهُ وَعَجَّلَ بِهِ نَفْسَهُ مِنَ الْوَحْدَانِيَّةِ، وَانْتِفَاءهُ مِنَ الْمَثَلِ، وَالتَّقْدِيرِ، وَاسْتِدْرَاكِ صِفَاتِهِ وَعَجَّلَ بِالْمَعْقُولِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(١).
وقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^(٢).

فوصَفَ نَفْسَهُ بِالسَّمِيعِ، وَالبَصِيرِ، وَاليَمِينِ، وَانْتَفَى مِنَ التَّمثِيلِ، وَالتَّقْدِيرِ^(٣).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «ذَكَرُ بَيَانَ النَّهْيِ عَنِ تَقْدِيرِ كَيْفِيَّةِ صِفَاتِ اللهِ وَعَجَّلَ، وَالدَّلِيلَ عَلَى إِثْبَاتِ صِفَاتِهِ، وَأَنَّ اللَّهَ وَصَفَ نَفْسَهُ بِالسَّمْعِ، وَالبَصْرِ، وَاليَمِينِ، بِتَرْكِ التَّشْبِيهِ، وَالتَّمثِيلِ»^(٤).

فقد نَفَى الْإِمَامُ ابْنَ مَنْدَةَ التَّمثِيلِ وَالتَّشْبِيهِ عَمَّا أَثْبَتَهُ مِنْ صِفَاتِ الْكَمَالِ، فَذَكَرَ أَنَّ اللَّهَ عَجَّلَ وَصَفَ نَفْسَهُ بِالسَّمْعِ، وَالبَصِيرِ، وَاليَمِينِ، وَانْتَفَى مِنَ التَّمثِيلِ، وَالتَّقْدِيرِ.

[أبو القاسم إسماعيل التيمي (٥٣٥هـ)]

وقال الإمام قوام السنة أبو القاسم التيمي رَحِمَهُ اللهُ: «قال أهل السنة: نَصِفُ

(١) سورة الشورى آية: ١١.

(٢) سورة الزمر آية: ٦٧.

(٣) التوحيد لابن منده (٢/١٦).

(٤) التوحيد لابن منده (٢/٢١).

تبصير ذوي العقول

الله بما وصف به نفسه، ونؤمن بذلك؛ إذ كان طريق الشرع الاتباع لا الابتداع، مع تحقيقنا أن صفاته لا يشبهها صفات، وذاته لا يشبهها ذات، وقد نفى الله تعالى عن نفسه التشبيه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فمن شبه الله بخلقه فقد كفر.

وأثبت لنفسه الصفات ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وليس في إثبات الصفات ما يُفضي إلى التشبيه، كما أنه ليس في إثبات الذات ما يُفضي إلى التشبيه^(١).

فقد قرر الإمام أبو القاسم التيمي رَحِمَهُ اللهُ أَنْ قَوْلَ أَهْلِ السَّنَةِ فِي صِفَاتِ اللهِ: إِثْبَاتُهَا مِنْ غَيْرِ تَمَثِيلٍ، وَأَشَارَ إِلَى نُكْتَةٍ وَهِيَ: أَنَّهُ لَيْسَ فِي إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ مَا يُفْضِي إِلَى التَّشْبِيهِ، كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ فِي إِثْبَاتِ الذَّاتِ مَا يُفْضِي إِلَى التَّشْبِيهِ، كَمَا بَيَّنَّ أَنَّ مَنْ شَبَّهَ اللهُ بِخَلْقِهِ فَقَدْ كَفَرَ.

كما قرر أئمة السلف أن الله لو لم يتصف بصفات الكمال من السمع والبصر لا يتصف بنقائضها، وهاهي أقوالهم في ذلك:

[عبد الله بن عباس (٦٨هـ)]

قال ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^(٢): «السَّنةُ: النَّعَاسُ، وَالنَّوْمُ: هُوَ النَّوْمُ»^(٣).

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٩٥).

(٢) سورة البقرة آية: ٢٥٥.

(٣) تقدم تخريجه.

فقد نفى الصحابي الجليل ما نفاه الله عن نفسه مما يضاد صفات الكمال؛ إذ إن ثبوت الكمال مستلزم نفي نقيضه، فثبوت الحياة والقيومية يستلزم نفي السنة والنوم.

[عبد العزيز الكناني المكي (٢٤٠هـ)]

قال الإمام عبد العزيز الكناني رَحِمَهُ اللهُ: «لم يمدح الله تعالى في كتابه ملكاً ولا نبياً ولا مؤمناً بنفي الجهل؛ ليدل على إثبات العلم، وإنما مدحهم بالعلم فقال عَجَّلًا: ﴿كِرَامًا كَانِينَ﴾ (١١) يَعْمُونَ مَا تَفْعَلُونَ»^(١)، وقال عَجَّلًا لِنبيه ﷺ: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ﴾^(٢).

وقال عَجَّلًا: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهُ مِنَ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٣).

ولم يقل الذين لا يجهلون، فهذا قول الله تعالى ومدحته للملائكة، وللنبي ﷺ، وللمؤمنين، فمن أثبت العلم نفى الجهل، ومن نفى الجهل لم يُثبت العلم^(٤).

فقد بين الإمام عبد العزيز رَحِمَهُ اللهُ أن من أثبت صفات الكمال كالعلم

(١) سورة الانفطار آية: ١١-١٢.

(٢) سورة التوبة آية: ٤٣.

(٣) سورة فاطر آية: ٢٨.

(٤) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن (ص ٤٦).

تَبْصِيرِ ذَوِي الْعُقُولِ

فإنه يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ ما يَضادها كالجَهْلِ؛ وهذا تَقْرِيرٌ مِنْهُ لِكُونِ ثَبوتِ الكَمالِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ نَقِيضِهِ.

وأما قولُه: «ومن نَفْيِ الجَهْلِ لم يُثْبِتِ العِلْمَ»؛ فمُرَادُهُ أَنَّ النَّفْيَ المَحْضَ لا يَدُلُّ على الكَمالِ والمدحِ؛ لأنَّ النَّفْيَ قد يَكُونُ لِعَدَمِ القابِليَّةِ أو لِعَجْزِ، وأما إثباتُ الكَمالِ فإنَّ ذلكَ مُسْتَلْزِمٌ نَفْيِ نَقِيضِهِ.

[عثمان بن سعيد الدارمي (٢٨٠هـ)]

وقال الإمام الدارمي رَحِمَهُ اللهُ: «قد شَبَّهْتَ -أي: المَريسي- إلهَكَ في يَدِيهِ وسمِعِهِ وبَصَرِهِ بأعمَى وأقْطَع، وتَوَهَّمتَ في مَعْبُودِكَ ما تَوَهَّمتَ في الأعمَى والأقْطَع، فمَعْبُودُكَ في دَعْوَاكَ مُخَدَّجٌ مَنْقُوصٌ، أعمَى لا بَصَرَ لَهُ، وأبْكُمْ لا كَلامَ لَهُ، وأصمُّ لا سَمْعَ لَهُ، وأجذَمٌ لا يَدانَ لَهُ، ومُقْعَدٌ لا حَرَكَتَ بِهِ، وليس هذا بَصْفَةً إلهِ المَصَلِّينَ»^(١).

بَيَّنَ الإمامُ الدارمي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ مَنْ لم يُثْبِتِ اللهُ صِفَاتِ الكَمالِ لَزِمَ أَنَّ يُثْبِتَ أَضدادَها، لأنَّ المَريسيَّ وأمثالَه -الذين رَدَّ عليهم الدارمي- نَفَوْا عَنِ اللهُ صِفَاتِ الكَمالِ كالسَمْعِ والبَصَرِ، فیلزِمُ على ذلكَ أَنْ يَكُونَ مَعْبُودُهُمْ أعمَى لا بَصَرَ لَهُ، وأبْكُمْ لا كَلامَ لَهُ، وأصمُّ لا سَمْعَ لَهُ -تعالَى اللهُ عن قولِهِمْ عُلُوًّا كَبيرًا-؛ لأنَّ نَفْيَ صِفَاتِ الكَمالِ يَلزِمُ مِنْهُ إثباتُ أَضدادِها.

(١) نقض عثمان على المريسي (ص ١٢٩).



[أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده (٣٩٥هـ)]

وقال الإمام ابن منده رَحِمَهُ اللهُ: «ووصف نفسه بالعلم والقدرة والرحمة، ومنحها عبادة للمعرفة عند الوجود فيهم، والنكرة عند وجود المضاد فيهم، فجعل ضد العلم في خلقه الجهل، وضد القدرة العجز، وضد الرحمة القسوة، فهي موجودَةٌ في الخلق غير جائزة على الخالق»^(١).

[أبو القاسم إسماعيل التيمي (٥٣٥هـ)]

وقال أبو القاسم التيمي رَحِمَهُ اللهُ: «إذا بطل السمع حصل الصمم، وإذا بطل البصر حصل العمى، فيكون الله تعالى في قول من ثبت السمع ولا يثبت السمع، سمياً أصم، وبصيراً أعمى»^(٢).

بين الإمامان ابن منده، والتيمي أن الله وصف نفسه بالعلم والقدرة والرحمة وغيرها من صفات الكمال، فإذا بطل اتصافه بصفات الكمال حصلت نقائصها، والله منزه عن ذلك.

كما بين الإمام ابن منده أن ما يضاد صفات الكمال كالجهد والقسوة موجودٌ في الخلق غير جائز على الخالق.



(١) كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله رَحِمَهُ اللهُ وصفاته على الاتفاق والتفرد (٨/٣).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١٤٢/٢).



المسألة الثالثة:

اضطرابهم في إثبات الصفات الذاتية

قال أبو الحسن الأشعري: «وأجمعوا على أنه **عَجَلٌ** يسمع ويرى، وأن له تعالى يدين مبسوطتين، وأن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة»^(١).

وقال في الردّ على من تأوّل اليمين: «وليس يجوزُ في لسانِ العَرَبِ، ولا في عادةِ أهلِ الخطاب، أن يُقَوَّلَ القائل: عملتُ كذا بيديّ، ويعني به: النعمة، وإذا كان اللهُ **عَجَلٌ** إنما خاطَبَ العَرَبَ بِلُغَتِهَا، وما يجري مفهوماً في كلامِها، ومعقولاً في خطابِها، وكان لا يجوزُ في خطابِ أهلِ اللسانِ أن يقولَ القائل: فعلتُ بيديّ، ويعني: النعمة؛ بطلَ أن يكونَ معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ ط﴾ النعمة؛ وذلك أنه لا يجوزُ أن يقولَ القائل: لي عليه يديّ، بمعنى لي عليه نعمتي.

ومن دافعنا عن استعمالِ اللغَةِ، ولم يرجعْ إلى أهلِ اللسانِ فيها دافع عن أن تكونَ اليدُ بمعنى النعمة؛ إذ كان لا يمكنُهُ أن يتعلَّقَ في أنَّ اليدَ النعمة إلا من جهةِ اللغَةِ، فإذا دفع اللغَةَ لزمَهُ ألا يُفسَّرَ القرآنُ من جِهَتِهَا، وألا يثبت

(١) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٢٥-٢٢٦).



اليد نعمة من قبلها؛ لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالى: ﴿يَدَيَّ﴾؛ نعمتي إلى الإجماع؛ فليس المسلمون على ما ادعى متفقين، وإن روجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل: بيدي، يعني: نعمتي، وإن لجأ إلى وجه ثالث سأله عنه ولن يجد له سبيلاً^(١).

وقال البيهقي في إثبات الصفات الذاتية: «باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه، واليدين، والعين، وهذه صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها»^(٢).

وقال عبد القاهر البغدادي في تأويله الصفات الذاتية: «وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له. والصحيح عندنا: أن وجهه ذاته، وعينه رؤية الأشياء»^(٣).

قال أبو المعالي الجويني في تخطيطه أئمة الأشاعرة الذين أثبتوا الصفات الذاتية: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين، والعينين، والوجه صفات ثابتة للرب، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل.

والذي يصحُّ عندنا حملُ اليدين على القدرتين، وحملُ العينين على

(١) الإبانة عن أصول الديانة (ص ٩٠).

(٢) الاعتقاد (ص ٧٨).

(٣) أصول الدين (ص ١٢٩).

البصر، وحملُ الوجه على الوجود»^(١).

وقال الرازي: «فإن قيل: بِمَ تنكرون على شيخكم أبي الحسن، والقاضي حيث أثبتا اليدين صفتين زائدتين على الذات...»^(٢).

وقال الرازي: «الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله وراء هذه السبعة أو الثمانية، وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى... والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها، فيجب التوقف»^(٣).

وقال الآمدي: «وأما إثبات اليدين بالمعنى الذي أراده الشيخ أبو الحسن الأشعري فيستدعي دليلاً قاطعاً لما سبق في الوجه، ولا قاطع»^(٤).

وقال: «أما لفظ اليدين فإنه يحتمل القدرة، وهذا يصح أن يقال: فلان في يدي فلان إذا كان متعلق قدرته، وتحت حكمه وقبضته، وإن لم يكن في يديه اللتين هما بمعنى: الجارحتين أصلاً»^(٥).

وجه الاضطراب:

أثبت أبو الحسن الأشعري والأئمة المتقدمون من الأشاعرة الصفات

(١) الإرشاد (ص ١٥٥).

(٢) الإشارة في علم الكلام (ص ٢٦٨).

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٤٣٧).

(٤) أبحاث الأفكار (١/ ٤٥٤).

(٥) غاية المرام في علم الكلام (ص ١٣٩).

تبصير ذوي العقول

الذاتية لله تعالى من الوجه واليدين وغيرها، وردوا على من تأول هذه الصفات.

ثم جاء المتأخرون كالبغدادى والجوينى والرازى والآمدى وغيرهم فأولوا هذه الصفات، وأنكروا إثباتها كما يليق بالله، وساروا على نهج المعتزلة في نفي هذه الصفات، بل زعموا أنه لا دليل قاطع لإثبات هذه الصفات.

وزادوا على هذا كله أن أنكروا على أئمتهم -تصريحاً أو تلميحاً- إثباتهم هذه الصفات.

وبالتالى خالفوا أئمتهم الذين يتسبون إليهم، وألزموهم أنهم يثبتون صفات الله بأمور ظنية.

وهذا يبين شدة تناقض المذهب الأشعرى، فلا يثبتون على قدم واحدة في النفي أو الإثبات، فما يثبت أحدهم يزعم الآخر أنه لا دليل قطعى يدل على الإثبات، وما ينفى هذا يزعم الأول أن الدليل دل على إثباته.

والذى عليه أئمة السلف هو: إثبات كل ما أثبته الله في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل.

فأثبوا لله صفة الوجه، واليدين، والعينين، وكل ما ورد به الكتاب والسنة، على ما يليق بالله، ويختص به، من غير تمثيل ولا تعطيل، وهاهي أقوال أئمة السلف فى ذلك:

[عبد الله بن عمر (٨٤هـ)]

قال الصحابيُّ الجليلُ عبدُ اللهِ بنُ عمرٍ رضيَ اللهُ عنهما : « خَلَقَ اللهُ أَرْبَعَةَ أَشْيَاءَ بِيَدِهِ: آدمَ، والعرشَ، والقلمَ، وجنَّاتِ عدنٍ، ثم قال لسائرِ الخلقِ: كُنْ، فَكَانَ »^(١).
فقد أثبتَ ابنُ عمرَ رضيَ اللهُ عنهما اليدَ لله جلَّ جلالُه حقيقةً، ولم يحْمِلْها على المجازِ فيؤوِّلها على غيرِ حقيقتها، كما أنه أثبتَ أنه وعجلًا خلقَ بها أربعةَ أشياءَ دونَ بَقِيَّةِ خلقِه سبحانه، وهذا مما يُؤكِّدُ أنه يُثبِتُها على حقيقتها.

[أبو عبد الله عكرمة مولى ابن عباس (١٠٤هـ)]

قال الإمام عكرمة رضيَ اللهُ عنهما : « يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ❦ ؛ يعني: اليدين »^(٢).

[عبد الله بن أبي مليكة (١١٧هـ)]

وسئل ابن أبي مليكة عن يد الله: أواحدة أو اثنتان؟ قال: بل اثنتان^(٣).

(١) أخرجه الدارمي في نقض عثمان على المريسي (ص ٩٨)، والآجري في الشريعة (٣/ ١١٨٢)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٤٧٧) من طرق عن عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر به، والأثر صحيح، وقد جَوَّدَ إسناده الذهبيُّ في العلو للعلي العظيم (١/ ٦٣٨).

(٢) أخرجه الدارمي في نقض عثمان على المريسي (١٢٢) عن نعيم بن حماد عن الفضل ابن موسى عن حسين بن واقد عن يزيد النحوي به. ورواه ثقات عدا نعيم قال فيه ابن حجر كما في التقريب (ص ٦٥٥): «صدوق يخطئ كثيرًا».

(٣) أخرجه الدارمي في نقض عثمان على المريسي (١٢٢-١٢٣) عن سعيد بن أبي مريم عن نافع الجمحي به. وسنده صحيح.

فقد فسّر الإمام عكرمة قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ باليدين، ولم يقل: النعمتين أو القدرتين، وكذلك الإمام ابن أبي مليكة، وأكد ذلك بقوله: «اثنتان».

[عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (١٥٧هـ)]

وقال الإمام الأوزاعي رَحِمَهُ اللهُ: «كُنَّا وَالتَّابِعُونَ مُتَوَافِرُونَ نَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ وَجَلَّ عَرْشُهُ، وَنُؤْمِنُ بِمَا وَرَدَتْ بِهِ السُّنَّةُ مِنْ صِفَاتِهِ»^(١).

ذَكَرَ الْإِمَامُ الْأَوْزَاعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ التَّابِعِينَ مُتَوَافِرُونَ عَلَى الْإِيمَانِ بِمَا وَرَدَتْ بِهِ السُّنَّةُ مِنَ الصِّفَاتِ، فَكُلُّ مَا وَرَدَتْ بِهِ الْأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ مِنَ الصِّفَاتِ يُؤْمِنُونَ بِهِ، فَلَا يَتَجَاوَزُونَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ.

[أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)]

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: «نَعْبُدُ اللَّهَ بِصِفَاتِهِ كَمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، قَدْ أَجْمَلَ الصِّفَةَ لِنَفْسِهِ، وَلَا نَتَعَدَّى الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ، فَنَقُولُ كَمَا قَالَ، وَنَصْفُهُ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، وَلَا نَتَعَدَّى ذَلِكَ»^(٢).

(١) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٥١٥) من طريق أبي عبد الله الحاكم، عن محمد بن علي الجوهرري، عن إبراهيم بن الهيثم، عن محمد بن كثير به. وذكره الذهبي في العلو (٢/٩٤٠) من طريق البيهقي. وجود إسناده ابن حجر في فتح الباري (١٣/٥٠٠).

(٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٣/٣٢٦) عن عبد العزيز بن جعفر، عن عبد الله بن أحمد بن

تفسير ذوي العقول

فقد بين الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ أننا نصِفُ الله بما في القرآن والسنة، ومما وصف الله به نفسه الوجه واليدين وغيرها من الصفات الذاتية.

[محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)]

وقال الإمام الطبري: «فإن قال لنا قائل:

فما الصواب من القول في معاني هذه الصفات التي ذكرت، وجاء بعضها كتاب الله وَجَلَّ ووحيه، وجاء بعضها رسول الله وَجَلَّ.

قيل: الصواب من هذا القول عندنا: أن ثبت حقائقها على ما نعرف من جهة الإثبات ونفي التشبيه»^(١).

فقد ذكر الإمام الطبري رَحِمَهُ اللهُ أن الصواب أن ثبت الصفات لله وَجَلَّ على حقيقتها من غير أن ندعي فيها المجاز، مع نفي التشبيه.

[أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده (٣٩٥هـ)]

وقال الإمام ابن منده: «باب ذكر قول الله وَجَلَّ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيَّ﴾، وذكر ما يستدل به من كلام النبي وَجَلَّ على أن الله - جل وعز - خلق آدم السَّلِيلَةَ بيدين حقيقة»^(٢).

غياث، عن حنبل به، وسند ابن بطة صحيح، وذكره ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٣) / (٧١٠) بمعناه.

(١) التبصير في معالم الدين (ص ١٤١-٤١٢).

(٢) الرد على الجهمية لابن منده (ص ٦٨).

وقال: «باب قول الله - جل وعز -: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وقال الله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾، وذكر ما ثبت عن النبي ﷺ مما يدل على حقيقة ذلك»^(١).

فقد أثبت الإمام ابن منده رَحِمَهُ اللهُ الْيَدِينَ اللهُ وَعَجَلًا حقيقةً، وكذلك الوجه، وهذا مما يدل على أنه يُثَبِّتُ الصِّفَاتِ اللهُ حَقِيقَةً وَلَا يَدَّعِي فِيهَا الْمَجَازَ.

[أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (٤٦٣ هـ)]

وقال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يُكَيِّفُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ، وَلَا يَحُدُّونَ فِيهِ صِفَةً مَحْصُورَةً، وَأَمَّا أَهْلُ الْبِدْعِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَالْمَعْتَزِلَةَ كُلَّهَا وَالْخَوَارِجَ فَكُلُّهُمْ يُنْكِرُهَا، وَلَا يَحْمِلُ شَيْئًا مِنْهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَيَزْعُمُونَ أَنَّ مَنْ أَقْرَبَ بِهَا مُشَبَّهًا، وَهُمْ عِنْدَ مَنْ أَثْبَتَهَا نَافُونَ لِلْمَعْبُودِ، وَالْحَقُّ فِيمَا قَالَهُ الْقَائِلُونَ بِمَا نَطَقَ بِهِ كِتَابُ اللهِ، وَسُنَّةُ رَسُولِهِ ﷺ، وَهُمْ أُمَّةُ الْجَمَاعَةِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ»^(٢).

فقد حكى الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ إجماع أهل السنة على الإقرار بالصفات وحملها على الحقيقة لا على المجاز، كما بين أنهم مع إثبات الصفات على حقيقتها لا يُكَيِّفُونَ شَيْئًا مِنْهَا.

(١) الرد على الجهمية (ص ٩٤).

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/ ١٣٥).

[أبو عثمان إسماعيل الصابوني (٤٩٩هـ)]

وقال أبو عثمان إسماعيل الصابوني رَحِمَهُ اللهُ: «ولا يَعْتَدُونَ - أي: أصحاب الحديث - تشبيهاً لصفاتِه بصفاتِ خلقه، فيقولون: إنه خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ كَمَا نَصَّ سبحانه عليه في قوله: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾».

ولا يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عن مواضعه بحملِ اليدينِ علىِ النعمتينِ أو القوتينِ تحريفَ المعتزلةِ والجهميةِ^(١).

فقد بيَّن الإمامُ الصابوني رَحِمَهُ اللهُ أنَّ تفسيرَ اليدينِ بالنعمتينِ أو القدرتينِ هو تحريفٌ للكلمِ عن مواضعه، وهو من تحريفِ المعتزلةِ والجهميةِ.

* * *

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ٢٦).



**المسألة الرابعة : اضطرابهم في الدليل
على استحالة قيام الحوادث بالله**

قال أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ اللهُ: «الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب أنه لو قامت به لم يخل عنها؛ وذلك يفضي لحدثه»^(١).

وقال أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ اللهُ: «يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه، ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه وقبوله للحوادث، وافتقاره إلى محل يحله»^(٢).

وقال الأمدى في نقض المسالك المتقدمة: «المسلك الأول هو أنهم قالوا: لو جاز قيام الحوادث بذات البارئ تعالى لاستحال خلوها منها... واعلم أن هذا المسلك ضعيف جداً»^(٣).

وقال الأمدى -عفا الله عنه-: «وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث بذات الرب بحجج ضعيفة»^(٤).

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص ٢٥).

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص ٦٠).

(٣) غاية المرام (ص ١٩٣).

(٤) أبكار الأفكار (٢/ ٢٢).

وقال السعد التفتازاني -عفا الله عنه-: «وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازي من أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية وإن كانوا يتبرءون عنه»^(١).

وجه الاضطراب:

نقض الرازي ما ادّعه الجويني من استحالة قيام الحوادث بالله، وذكر أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية وإن كانوا يتبرءون عنه، ثم جاء التفتازاني ونقض ما ذكره الرازي.

ثم إن الأمدى ضعّف المسالك الذي استدل به أئمة الأشاعرة على استحالة قيام الحوادث بذات الله.

وهذا دليل واضح في أن كلاً منهم يزعم أنه يعلم بضرورة العقل، أو بنظره ما يدعي غيره من الأشاعرة أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه، وهذا يدل على تهافت مذهبهم؛ وذلك لما عرضوا عن نصوص الكتاب والسنة، واشتغلوا بفلسفة أرسطو، والمنطق اليوناني.

(١) شرح المقاصد (٤/٦٢).

ومن المعلوم: أن حلول الحوادث المنفي في علم الكلام: مصطلح أحدثه أهل الكلام، وهو لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ، وفيه إجمال:

فإن أريد بنفي حلول الحوادث: أنه سبحانه لا يحلُّ في ذاته المقدسة شيءٌ من مخلوقاته المحدثه، فهذا نفيٌ صحيحٌ.

وإن أريد به: نفي الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول، والاستواء، والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفيٌ باطلٌ.

والمعنى الذي يعنيه أهل الكلام من الأشعرية ومن وافقهم بحدوث العالم هو: أن الله لم يزل لا يفعل شيئاً، ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدثت الحوادث من غير سببٍ يقتضي ذلك^(١).

يقول ابن القيم عن هذه المسألة: «حقيقتها: إنكار أفعاله، وربوبيته، وإرادته ومشيئته»^(٢).

فمراد الأشاعرة أن الله لا يتَّصفُ بالصفات الفعلية التي تتعلق بالمشيئة؛

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/١٢٥)، و شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٢٥).

(٢) ومختصر الصواعق للموصلي (٤/١٣١٢).

تفسير ذوي العقول

لكون الصفات المتعلقة بالمشيئة حادثه، والربُّ تعالى لا تقوم به الحوادث؛ فينفون الصفات الفعلية؛ بناءً على أصلهم في مسألة «حلول الحوادث، وأنَّ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث»، وهذه جملة اضطرب فيها الأشاعرة غاية الاضطراب.

وأما مذهب أئمة السلف الذي هو حق لا مرية فيه: فإنهم لم يستخدموا مصطلح «حلول الحوادث»؛ لأنه لفظ مجمل، لم يرد في النصوص الشرعية، وأثبتوا ما أثبتته الحق لنفسه من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، وهاهي أقوالهم في ذلك:

[أبو حنيفة النعمان بن ثابت (١٥٠هـ)]

قال الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ: «وصفاته الذاتية والفعلية: أما الذاتية: فالحياة، والعلم، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، والإرادة. وأما الفعلية: فالتخليق، الترزيق»^(١)

فهذا تصريح من الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ على إثبات الصفات الفعلية، وهي المتعلقة بالمشيئة.

(١) الفقه الأكبر (ص ٢٥)، وكتاب الفقه الأكبر هو من رواية حماد بن أبي حنيفة، وسندُها ضعيف، إلا أنني قد اعتمدتُ عليها؛ لأنها قد استفاضت شهرتها، وتناقلها العلماء، ونقلوا منها في كتبهم. انظر: أصول الدين عند أبي حنيفة للشيخ محمد الخميس (ص ١١٦ - ١٤٣).



[الفضيل بن عياض (١٨٧هـ)]

وقال الإمام الفضيل بن عياض رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إذا قال لك الجهمي: أنا كفرت برَبِّ يَنْزِل. فقل: أنا أُوْمِنُ بِرَبِّ يَفْعَلُ ما يَشَاءُ»^(١).

فقد فَرَّقَ الإمام الفضيل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بَيْنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ، حَيْثُ فَهَمُّ مِنَ النُّزُولِ أَنَّهُ مِنَ الصِّفَاتِ الْفِعْلِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْمَشِيئَةِ، وَلِهَذَا قَيَّدَ النُّزُولَ بِالْمَشِيئَةِ، فَقَالَ عِنْدَ رَدِّهِ عَلَى الْجَهْمِيِّ: «أنا أُوْمِنُ بِرَبِّ يَفْعَلُ ما يَشَاءُ».

[أحمد بن محمد بن حنبل (٢٤١هـ)]

وقال الإمام أحمد: «ولم يزل الله متكلمًا عالمًا، غفورًا، عالم الغيب والشهادة، عالم الغيوب، فهذه صفات الله وصف بها نفسه، لا تدفع ولا تُردُّ»^(٢).

فقد بَيَّنَّ الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ صِفَاتِ اللَّهِ يَجِبُ قَبُولُهَا وَالْإِيمَانُ بِهَا، وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مِنْهَا مَا يَكُونُ مِنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي لَا تَنْفَكُ عَنِ الذَّاتِ، وَمِنْهَا مَا يَكُونُ مِنَ الصِّفَاتِ الْفِعْلِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْمَشِيئَةِ، فَبَيَّنَّ أَنَّ اللَّهَ وَجَدَّ مُتَّصِفٌ بِصِفَةِ الْعِلْمِ وَهِيَ صِفَةٌ ذَاتِيَّةٌ مُحَضَّةٌ، وَبِالْمَغْفَرَةِ وَهِيَ صِفَةٌ فِعْلِيَّةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْمَشِيئَةِ.

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٥٠٢).

(٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٣/٣٢٦) عن عبد العزيز بن جعفر عن عبد الله بن أحمد بن غياث

عن حنبل به. وسند ابن بطة صحيح.

[محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)]

قال البخاري رَحِمَهُ اللهُ: «فالفعل صفة، والمفعول غيره، وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١]، ولم يُردْ بخلق السموات السمواتُ نفسُها، وقد ميَّزَ فعل السموات من السموات، وكذلك فعلُ جُمْلَةِ الخلق، وقوله: ﴿وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ﴾، وقد ميَّزَ الفعل والنفس ولم يُصيِّرْ فعلَهُ خَلْقًا»^(١).

فقد أثبت الإمام البخاري رَحِمَهُ اللهُ صِفَةَ الخلقِ -وهي مِنَ الصِّفَاتِ الفعلية-، وميز بينها وبين المخلوق، فدل على أنه يثبت الصفات الفعلية، وأنها صفات قائمة بذات الله مغايرة للمخلوقات.

* * *

(١) خلق أفعال العباد (ص ٢١٩-٢٢٠).



المسألة الخامسة:

اضطرابهم في إثبات صفة الاستواء لله عَزَّ وَجَلَّ

قال أبو الحسن الأشعري: «وليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر^(١)؛ لأنه عَزَّ وَجَلَّ لم يزل مستولياً على كل شيء»^(٢).

وقال: «وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية^(٣): إن معنى قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾؛ أنه استولى وملك وقهر، وأن الله تعالى في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله عَزَّ وَجَلَّ مستوياً على عرشه، كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة.

ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله تعالى قادرٌ على كل شيء، والأرض؛ الله سبحانه قادرٌ عليها، وعلى الحشوش، وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى

(١) يعني: المعتزلة، قال: قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «الاستواء هاهنا بمعنى: الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهورٌ في اللغة»!؟

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٣٤).

(٣) هو: لقبٌ من ألقاب الخوارج، وسُموا بذلك؛ لأنهم خرجوا من مكانٍ يسمى حروراء بالعراق.

الاستيلاء، وهو تعالى مُستَوٍ على الأشياء كلها لكان مُستَوِيًّا على العرش،
وعلى الأرض، وعلى السماء، وعلى الحشوش والأقذار؛ لأنه قادرٌ على
الأشياء مُستَوٍ عليها.

وإذا كان قادرًا على الأشياء كلها لم يَجُزْ عند أحدٍ من المسلمين أن
يقولَ إنَّ الله تعالى مُستَوٍ على الحشوش والأخلية، تعالى الله عن ذلك علوًّا
كبيرًا، لم يَجُزْ أن يكونَ الاستواءُ على العرش الاستيلاء الذي هو عامٌّ في
الأشياء كلها، وَوَجَبَ أن يكونَ معنى الاستواء يختصُّ بالعرشِ دونَ الأشياءِ
كلِّها»^(١).

وقال البيهقي: «وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الله -تعالى جل
ثناؤه- فعل في العرش فعلاً سماه استواء كما فعل في غيره فعلاً سماه
رزقاً»^(٢).

وقال الباقلاني: «ونقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق»^(٣).

وقال عبد القاهر البغدادي: «والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه
الآية على معنى الملك، كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره»^(٤).

(١) الإبانة عن أصول الديانة (ص ٨٣-٨٤).

(٢) الأسماء والصفات (ص ٥١٧).

(٣) الإنصاف (ص ٦٤).

(٤) أصول الدين (ص ١٣٢).



وقال أبو المعالي الجويني: «ذكر شيخنا أبو الحسن أن الاستواء فعل من أفعال الله في العرش، وأوضح ذلك بأن قال: ما اتصف الرب به وامتنع صرفه إلى صفات الذات تعين صرفه إلى صفات الفعل، وهذا وإن ذكره شيخنا فلم يذكره مرتضياً له، وفيه وجه من البعد، فإن المستوي بمعنى فاعل الاستواء في غيره بعيد في قضية اللغة»^(١).

وقال: «ومما يتعين الانفصام به في هذه المسألة: أفراد طائفة عن أحزاب أهل الحق مع انتمائهم إليهم؛ وذلك أن بعض من يعزى إلى علم التوحيد، ويتعلّى بزعمه عن رذيلة التقليد صار إلى أن القديم مستوٍ على عرشه، وحمله على بعض المحامل المشهورة في الاستواء»^(٢).

وقال: «... حملُ الاستواء على القهر والغلبة؛ وذلك شائع في اللغة؛ إذ العرب تقول استوى فلانٌ على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك، واستعلّى على الرقاب»^(٣).

وقال الرازي: «الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله وراء هذه السبعة أو الثمانية، وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى... والإنصاف أنه لا دلالة

(١) الشامل في أصول الاعتقاد (ص ٣١٩).

(٢) الشامل في أصول الاعتقاد (ص ٢٨٧).

(٣) الإرشاد (ص ٤٠-٤١).

تبصير ذوي العقول

على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها، فيجب التوقف»^(١).

وقال الرازي: «ليس المراد من الاستواء: الاستقرار، فوجب أن يكون

المراد هو: الاستيلاء والقهر، ونفاذ القدر، وجريان الأحكام الإلهية»^(٢).

وقال الأمدى: «وإن أراد به استواء لا كاستوائنا كما ذهب إليه السلف

والشيخ أبي الحسن الأشعري»^(٣).

وقال السعد التفتازاني: «ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على

معانيها الحقيقية مثل: الاستواء»^(٤).

وجه الاضطراب:

قد اضطرب أئمة الأشاعرة في هذه الصفة غاية الاضطراب، فتجد ما

يثبته هذا ينقضه غيره، بل إن ما يثبته أحدهم في كتاب يأتي وينقضه في كتاب

آخر.

فهذا إمام المذهب أبو الحسن الأشعري يثبت الاستواء مرة على أنه فعل

فعله الله في العرش، ومرة أخرى على أنه استواء لا كاستواء المخلوقين.

وأما المتأخرون كالجويني والرازي والأمدى وغيرهم تكاد تكون

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٤٣٧).

(٢) أساس التقديس (ص ٢٠٢-٢٠٣).

(٣) أبكار الأفكار (١/ ٤٦١).

(٤) شرح المقاصد (٤/ ١٧٤).



كلمتهم مجمعة على أن الاستواء بمعنى الاستيلاء، والعجيب أن هذا المعنى أنكره إمام المذهب غاية الإنكار، ونسبه إلى المعتزلة.

وأما البغدادي فتأول العرش بالملك، وخالف شيخه.

وعليه فيكون المتأخرون من أئمة الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة وخالفوا

شيخهم، وهذا ثبت في مسائل عديدة، فلا يصح لهم بعد ذلك الانتساب إليه.

والجويني أنكر على شيخه الأشعري أن يكون الاستواء صفة فعل،

وذكر أن المستوي بمعنى فاعل الاستواء في غيره بعيد في قضية اللغة.

كما أنكر على من أثبت أن الله مستو على عرشه.

وأما الرازي ففي كتابه أساس التقديس فسر الاستواء بالاستيلاء، ثم

ناقض نفسه في كتاب المحصل فتوقف.

وأما مذهب أئمة السلف فإنهم يثبتون الاستواء صفة لله، وهو عندهم

من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة.

ويتلخص مذهب السلف في قاعدتين:

القاعدة الأولى: «الاستواء المقيّد بـ «على» يُرادُ به في جميع مواردِهِ

وَمَوَاضِعِهِ: العُلُوُّ وَالْأَرْتِفَاعُ».

وفي هذه القاعدة رد على متأخري الأشاعرة كالجويني والرازي

وغيرهما الذين أولوا الاستواء بالاستيلاء.

وهاهي أقوال أئمة السلف في تقرير هذه القاعدة:

[عبد الله بن عباس (٦٨هـ)]

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: خرج النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان إلى حنين، والناس مختلفون: فصائمٌ ومفطرٌ، فلما استوى على راحلته دعا بإناءٍ من لبنٍ أو ماءٍ، فوضعه على راحته أو على راحلته، ثم نظر إلى الناس، فقال: الْمُفْطِرُونَ لِلصُّوَامِ أَفْطِرُوا^(١).

أطلق الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنه على ركوب النبي صلى الله عليه وسلم على راحلته وعلوه عليها لفظ الاستواء، فدل على أنه يُقرّر أن الاستواء المقيد بـ «على» يراد به العلو.

[مجاهد بن جبر (١٠٣هـ)]

وقال الإمام مجاهد رحمته الله ﴿أَسْتَوَى﴾: «علا على العرش»^(٢).
فقد فسر الإمام مجاهد رحمته الله الاستواء المقيد بـ «على» بالعلو.

[محمد بن زياد بن الأعرابي (٢٣١هـ)]

أتى رجل عند ابن الأعرابي^(٣)، فقال له: ما معنى قول الله وَعَلَى الرَّحْمَنِ

(١) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: غزوة الفتح في رمضان (ص ٧٢٤) (ح ٤٢٧٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً في كتاب التوحيد باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (ص ١٢٧٦).

(٣) هو: محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي مولاهم، أبو عبد الله، إمام اللغة.

تَبصِيرُ ذَوِي الْعُقُولِ

عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿﴾ فقال: هو على عرشه كما أخبر وَعَجَّلًا ، فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا معناه؛ إنما معناه استولى.

قال: اسكُتْ ما أنتَ وهذا، لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مُضَادُّ، فإذا غلبَ أحدهما قيل: استولى^(١).

فقد نَهَرَ الإمام ابن الأعرابي رَحِمَهُ اللهُ - وهو أحد أئمة اللغة - مَنْ فَسَّرَ الاستواءَ المقيدَ بـ «على» بالاستيلاء، وبين أن الاستيلاء لا يكون إلا عن غلبة، والله مُنَزَّهُ عن ذلك، كما بين معنى الاستواء وأنه يُراد به العلوُّ.

[محمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١هـ)]

وقال الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ اللهُ: «فنحن نؤمن بخبر الله - جل وعلا - أن خالقنا مستوٍ على عرشه، لا نُبدِّلُ كلام الله، ولا نقول قولاً غير الذي قيل لنا، كما قالت الجهمية المعطلة: أنه استولى على عرشه لا استوى، فبدلوا قولاً غير الذي قيل لهم، كفعل اليهود لما أمرُوا أن يقولوا: حطة، فقالوا: حنطة، مخالفين لأمر الله - جل وعلا -، كذلك الجهمية»^(٢).

قال الأزهري: «ابن الأعرابي صالح، زاهد، ورع، صدوق، حفظ ما لم يحفظه غيره، وسمع من بني أسد، وبني عقيل فاستكثر، وصحب الكسائي في النحو». توفي: ٢٣١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٠/٦٨٧-٦٨٨).

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٤٤٢).

(٢) التوحيد (١/٢٣٠).

تفسير ذوي العقول

فقد بين الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ اللهُ أَنْ تفسير الاستواء بالاستيلاء لم يقل به إلا الجهمية، وهو من تحريفهم للكلم عن مواضعه، كما بين أنهم قد شابهوا بتحريفهم هذا اليهود، فإنَّ اليهودَ لما أُمرُوا أن يقولوا: حطَّة، فقالوا: حنطة، مخالفين لأمر الله ﷻ، وكذلك الجهمية لما أُمرُوا أن يقولوا استولى قالوا استولى.

[أبو القاسم إسماعيل التيمي (٥٣٥هـ)]

وقال أبو القاسم التيمي رَحِمَهُ اللهُ: «قال أهل السنة: الاستواء هو: العلوُّ، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وليس للاستواء في كلام العرب معنى إلا ما ذكرنا»^(١).

فقد بين الإمام أبو القاسم رَحِمَهُ اللهُ أنه ليس للاستواء في كلام العرب معنى إلا العلوُّ، ونسب ذلك إلى أهل السنة، وهو يشير بذلك إلى إجماعهم.

والقاعدة الثانية: «الاستواء متعلق بالمشيئة».

وفي هذه القاعدة رد على من يجعل الاستواء صفة ذات، أو أن الاستواء صفة فعل، لكنه بائن عنه، بناءً على أصلهم: أن الفعل بمعنى المفعول، وهاهي أقوال أئمة السلف في تقرير هذه القاعدة:

[عبد الله بن عباس (٦٨هـ)]

قال رجل لابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ؟

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٧٥).



قال تعالى: ﴿أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيَهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٩﴾ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ﴿٣٠﴾، فذَكَرَ خَلْقَ السَّمَاءِ قَبْلَ خَلْقِ الْأَرْضِ ثُمَّ قَالَ: ﴿قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءٍ لِلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت: ٩-١١]، فذَكَرَ فِي هَذِهِ خَلْقَ الْأَرْضِ قَبْلَ السَّمَاءِ؟


قال ابن عباس رضي الله عنه: «خلق الأرض في يومين، ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض، ودحوها: أن أخرج منها الماء والمرعى»^(١).

فقد بين الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنه أن الله عز وجل استوى إلى السماء بعد خلق السموات والأرض، وعبر بحرف «ثم» الدال على التراخي، فتخصيصه الاستواء بعد خلق السموات والأرض، دليل على أنه يُقرَّر أنه متعلق بالمشيئة.

[أبو عبد الله بن أبي زمنين (٣٩٩هـ)]

وقال الإمام ابن أبي زمنين رضي الله عنه: «ومن قول أهل السنة: إن الله عز وجل خلق

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب: سورة حم السجدة (ص ٨٤٩).

العقول  تبصير ذوي العقول

العرش واختصّه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق، ثم استوى عليه كيف شاء، كما أخبر عن نفسه في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] ^(١).

فقد قرر الإمام ابن أبي زمنين رَحِمَهُ اللهُ أَنْ استواء الله على العرش كان بعد خلق العرش، فإنه بيّن أن الله خلق العرش واختصه بالارتفاع فوق جميع ما خلق، ثم بعد ذلك استوى عليه، فدل على أنه يُقرّر أن الاستواء من الصفات المتعلقة بالمشيئة، ونَسَبَ ذلك إلى أهل السنة وهو يشير بذلك إلى إجماعهم.

* * *

(١) أصول السنة (ص ٨٨).



المسألة السادسة:
اضطرابهم في معنى كون كلام الله واحداً

قال أبو المعالي الجويني: «فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ليس بحرفٍ ولا صوتٍ، والكلامُ الأزليُّ يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو أمرٌ بالمأمورات، نهى عن المنهيات، خبرٌ عن المخبرات، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات، ولا يتجدد في نفسه»^(١).

قال الرازي: «ومعنى كونه واحداً فهو أمر ونهي وخبر.

فتحقيق الكلام فيه يرجع إلى حرف واحد، وهو: أن الكلام كله خبر؛ لأن الأمر عبارة عن تعريف الغير أنه لو فعله لصار مستحقاً للمدح، ولو تركه لكان مستحقاً للذم»^(٢).

وقال الرازي: «هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة، خلافاً لبعض أصحابنا فإنهم أثبتوا لله خمس كلمات: الأمر والنهي والخبر

(١) الإرشاد (ص ١٢٧).

(٢) الأربعين في أصول الدين (١/ ٢٥٢).

والاستخبار والنداء»^(١).

وقال السعد بعد أن نقل كلام الرازي: «وضعه ظاهر؛ لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما»^(٢).

وقد أُلزم الأشاعرة في تقرير اتحاد كلام الله بإلزامات لم يستطيعوا الجواب عنها، وتناقضوا غاية التناقض:

قال الأمدى: «فإن قيل: إذا قلتم بأن الكلام في نفسه قضية واحدة، وأن اختلاف التعبيرات عنه إنما هو بسبب المتعلقات الخارجة، فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة والعلم والقدرة وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد؟ ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب اختلاف متعلقاته، لا بسبب اختلافه في ذاته، وذلك بأن يسمى إرادة عند تعلقه بالتخصيص في الزمان، وقدرة عند تعلقه بالتخصيص في الوجود، وهكذا سائر الصفات، وإن كان ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات؟»

قلنا: تمويه هذا الإشكال والتهويل بهذا الخيال هو ما أوقع جماعة من الأصحاب في دائرة الاضطراب، وكعب حذاقهم عن تحقيق الجواب»^(٣).

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٤٣٣).

(٢) شرح المقاصد (٤/١٦٣).

(٣) غاية المرام (ص ١١١-١١٢).



ثم ضعف أجوبة أصحابه؛ فقال: «فما لم أرَ فيما ذكره لإفحام الخصم كلامًا مخلصًا عن مغالطات، ومصادرات، وأقاويل منحرفات»^(١).

وقال الشهرستاني: «فجوه الممكنات كلها إلى القديم سبحانه، وهو تعالى من حيث العلم يحيط بها ويدركها بوجه واحد، وهو صلاحية العلم نحو الإدراك، ويوجدتها ويخترعها بوجه وهو صلاحية القدرة نحو الإيجاد، وتخصصها بمثل دون مثل بوجه؛ وهو صلاحية الإرادة نحو التخصيص، ويتصرف فيها بتكليف وتعريف بوجه؛ وهو صلاحية الكلام نحو الأمر والنهي.

ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة أم في ذات

واحدة؟

فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين، حتى فر القاضي أبو بكر الباقلاني رحمته الله منها إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ، والتجاء [لعلها: التجأ] إلى ملاذ، والله الموفق»^(٢).

وقال الأمدي -عفا الله عنه-: «والحق أن ما أوردوه من الإشكال على

القول باتحاد الكلام، وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات فمشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله»^(٣).

(١) غاية المرام (ص ١١٢).

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام (ص ٢٣٦-٢٣٧).

(٣) أبكار الأفكار (١/٤٠٠).

وجه الاضطراب:

أثبت أئمة الأشاعرة كالجويني وغيره أن كلام الله هو المعنى القائم بالنفس، وهو أزلي، وهذا الكلام الأزلي مُتَّحِدٌ فهو أمرٌ بالمأمورات، ونهْيٌ عن المنهيات، وخبرٌ عن المخبرات.

فجاء الرازي وظهر له أن هذا غير متصور، وأنه مما يُضحك عليهم أعداؤهم المعتزلة وغيرهم، فزعم نقضاً لما عليه أئمة الأشاعرة أن معنى كونه واحداً أنه يرجع إلى صفة واحدة وهي الخبر.

فانبرى له التفتازاني، وضعّف قوله، وبين له أن الخبر لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما.

ثم جاء الشهرستاني والآمدني فبينوا أنه يرد على قولهم في اتحاد صفة الكلام، اتحاد بقية الصفات، وأنها ترجع إلى معنى واحد، وصفة واحدة، وإذا جاز إرجاعها إلى صفة واحدة، فلم لا يجوز إرجاعها إلى الذات، وهذا هو حقيقة مذهب المعتزلة، فإن الصفات كلها ترجع إلى الذات عندهم.

وقد التزم هذا الرازي في كتابه التفسير، فزعم أن صفات الكمال كلها ترجع إلى القدرة والعلم، وأنهما يرجعان إلى الذات.

قال الرازي: «اعلم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم»^(١).

(١) مفاتيح الغيب (١٢/١٤٣).



وقال: «واعلم أن الله تعالى لذاته عالم، وأنه عالم بكل المعلومات في كل الأوقات بعلم واحد، وذلك العلم غير متغير»^(١).

فانظر إلى هذا التناقض فيما بينهم، فما يثبتته الواحد منهم حجة يأتي غيره وينقضه، وهذا كله بناء على ما ابتدعه من الكلام النفسي.

وهذا الكلام النفسي الذي أثبتوه ومن أجله نفوا الحروف والأصوات في كلام الله لم يثبتوا ما هو؟ ولا تصوّروه، وإثبات الشيء فرعٌ عن تصوّره، فمن لم يتصوّر ما يُثبتُه كيف يجوزُ أن يُثبتَه؟

ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب -رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة- لا يذكر في بيانها شيء يُعقل، بل يقول: «هو معنى يناقض السكوت والخرس»!!

والسكوت والخرس إنما يُتصوّران إذا تصوّرَ الكلام، فالساكت هو: الساكت عن الكلام، والأخرس هو العاجز عنه، أو الذي حصلت له آفةٌ في محلّ النطق تمنعه عن الكلام.

فتبين أنهم لم يتصوّروا ما قالوه ولم يثبتوه، بل هم في الكلام يشبهون النصراني في الكلمة، فإنهم يقولون ما لا يتصورونه ولا يُبينونه، والرسول عليهم السلام إذا أخبروا بشيء ولم نتصوّرْه وجب تصديقهم.

(١) مفاتيح الغيب (٨/٢٢).

تفسير ذوي العقول

وأما ما يُثبِتُ بالعقل فلا بد أن يتصوره القائل به وإلا كان قد تكلم بلا علم، فالنصارى تَكَلَّمُوا بلا علم، فكانَ كلامُهُم مُتَنَاقِضًا ولم يحصل لهم قول معقول، كذلك مَنْ تَكَلَّمَ في كلام الله بلا علم كان كلامه متناقضًا ولم يحصل له قول يُعقلُ^(١).

فزعمهم أن المعنى القائم بالذات واحد، وهو عندهم مدلول التوراة، والإنجيل، والقرآن، ومدلول آية الكرسي، والدين، ومدلول سورة الإخلاص، وسورة الكوثر.

فهذا: فساده معلوم بالاضطرار.

ثم يقال له: التصديق فرع التصور، ونحن لا نتصور هذا، فبيِّن لنا معناه، ثم تكلم على إثباته.

فإن قال: هو نظير المعاني الموجودة فينا.

كان هذا الكلام - بعد النزول عما يحتمله من التشبيه والتمثيل - باطلاً؛ لأن الذي فينا معانٍ متعددة متنوعة، وأما معنى واحد هو أمرٌ بكل مأمورٍ به، وخبرٌ عن كلِّ مخبرٍ عنه، فهذا غير مُتَصَوَّرٍ.

الثاني: أن يقال: هب أنه متصور، فما الدليل على ثبوته؟ وما الدليل

على قدمه^(٢)؟

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٢٩٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/١٩٤-١٩٥).



والذي عليه أئمة السلف أن الله يتكلم بحرف وصوت يليقان به،
وليس هو المعنى القائم بالذات كما يزعم الأشاعرة.

وإليك أقوال أئمة السلف في ذلك:

[عبد الله بن مسعود (٣٢هـ)]

قال الصحابي الجليل ابن مسعود رضي الله عنه في هذه الآية: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ
عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣]: «إذا تكلم
الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت
عرفوا أنه الحق من ربهم، ونادوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق»^(١).

فقد قرر الصحابي ابن مسعود رضي الله عنه أن كلام الله يسمع منه؛ وذلك في
قوله: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً»، فدل على أنه يُقَرَّر أن
الله يتكلم بصوت يُسمع.

(١) أخرجه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم في كتاب التوحيد باب قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ
عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (ص: ١٢٨٩). ووصله عبد الله
في السنة (٢٨١/١) رقم (٥٣٧)، قال حدثني أبي نا عبد الرحمن بن محمد المحاربي
عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله به.
وقد ساق طرق هذا الأثر بتوسع الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١٣/٥٦٤-٥٦٥)، وهذا
الأثر قد جاء مرفوعاً، قال الألباني في الصحيحة (٣/٢٨٣): «الموقوف وإن كان أصحَّ
من المرفوع، ولذلك علّقه البخاري في «صحيحه»، فإنه لا يُعَلُّ المرفوع؛ لأنه لا يقال
من قبل الرأي، كما هو ظاهر».

[عبد الله بن عمر (٨٤هـ)]

وقال الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «خلق الله أربعة أشياء بيده: آدم، والعرش، و القلم، وجنات عدن، ثم قال لسائر الخلق: كن فكان»^(١).

فقد قرر ابن عمر رضي الله عنه أن الله إذا أراد خلق شيء قال له: كن، وكن حرفان، فدل على أنه يثبت أن كلام الله مؤلف من حروف.

[أحمد بن محمد بن حنبل (٢٤١هـ)]

وعن عبد الله بن أحمد قال: سألت أبي رضي الله عنه عن قوم يقولون: لما كلم الله عز وجل موسى لم يتكلم بصوت.

فقال أبي: «بلى، إن ربك عز وجل تكلم بصوت، هذه الأحاديث نروها كما جاءت»^(٢).

فقد بين الإمام أحمد رضي الله عنه أن الله لما كلم موسى كلمه بصوت سمعه موسى، وجاءت بذلك النصوص فنرويها كما جاءت، ولا نكيف، كما أن

(١) أخرجه الدارمي في نقض عثمان على المريسي (ص ٩٨)، والآجري في الشريعة (٣/ ١١٨٢)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٤٧٧) من طرق عن عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر به. والأثر صحيح، وقد جود إسناده الذهبي في العلو للعلي العظيم (١/ ٦٣٨).

(٢) أخرجه عبد الله في السنة (١/ ٢٨٠) من طريق عبد الله به. وسنده مسلسل بالأئمة الثقات.



الكلام لا يكون إلا بحروف.

[محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)]

وقال الإمام البخاري رَحِمَهُ اللهُ: «وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ينادي بصوت يسمعه من بَعْدَ كما يسمعه من قُرْبٍ، فليس هذا لغير الله - جل ذكره -.

وفي هذا دليلٌ أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوت الله - جل ذكره - يُسْمَعُ من بَعْدٍ كما يُسْمَعُ من قُرْبٍ، وَأَنَّ الملائكة يصعقون من صوته، فإذا نادى الملائكة لم يصعقوا.

وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، فليس لصفة الله نَدٌّ ولا مثلٌ، ولا يوجد شيء من صفاته بالمخلوقين»^(١).

يَبَيِّنُ الإمام البخاري رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ اللَّهَ يتكلم بصوتٍ يُسْمَعُ، وصوت الله لا يشبه أصوات المخلوقين، فإن صوت الله يسمعه من بَعْدٍ كما يسمعه من قُرْبٍ بخلاف أصوات المخلوقين، كما يَبَيِّنُ أنه ليس في إثبات الصوت لله ما يلزم التشبيه، فإنه ليس لصفة الله نَدٌّ ولا مثلٌ.

[أبو محمد الحسن بن علي البربهاري (٣٢٩هـ)]

وقال الإمام الحسن بن علي البربهاري رَحِمَهُ اللهُ: «والإيمان بأن الله - تبارك وتعالى - هو الذي كلم موسى بن عمران منه لا من غيره، فَمَنْ قال غيرَ هذا

(١) خلق أفعال العباد (ص ١٨٢).

تبصير ذوي العقول

فقد كفر بالله العَظِيم»^(١).

فقد قرر الإمام رَحِمَهُ اللهُ أَنْ من أنكر تكليم الله لموسى فقد كفر؛ لأنه مكذِّبٌ للقرآن، وكلام الله لموسى كان بصوتٍ سمعه موسى من الله، كما أن الكلام لا يكون إلا بحروف.

[عبيد الله بن بطة العكبري (٣٨٧هـ)]

وقال الإمام ابن بطة رَحِمَهُ اللهُ: «فمن أنكر أن الله كلم موسى كلاماً بصوتٍ سمعه الأذنان، وتعيه القلوب، لا واسطة بينهما ولا ترجمان ولا رسول، فقد كفر بالله العظيم، وجحد بالقرآن»^(٢).

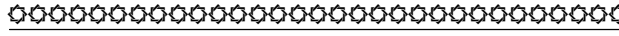
قرّر الإمام ابن بطة رَحِمَهُ اللهُ ما قرره الإمام البربهاري من تكفير من أنكر أن يكون الله كلم موسى بصوتٍ يُسمع، ويبيّن أن هذا القول هو جحد للقرآن وتكذيبٌ له.

[أبو محمد عبد الله الجويني (٤٣٨هـ)]

وقال الإمام أبو محمد الجويني -عفا الله عنه-: «والتحقيق هو أن الله تعالى قد تكلم بالحروف كما يليق بجلاله وعظمته، فإنه قادرٌ، والقادر لا يحتاج إلى جوارح ولا إلى لهواتٍ، وكذلك له صوتٌ كما يليق به يُسمع، ولا

(١) شرح السنة (ص ٨٤).

(٢) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية (٢/٣٠٦).

تفسير ذوي العقول 

يَفْتَقِرُ ذَلِكَ الصَّوْتُ الْمَقْدَسُ إِلَى الْحَلْقِ وَالْحَنْجَرَةِ، كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا يَلِيقُ بِهِ، وَصَوْتُهُ كَمَا يَلِيقُ بِهِ، وَلَا نَنْفِي الْحَرْفَ وَلَا الصَّوْتَ عَنْ كَلَامِهِ سُبْحَانَهُ لِأَفْتِقَارِهِمَا مِنَّا إِلَى الْجَوَارِحِ وَاللَّهُوَاتِ، فَإِنَّهُمَا مِنْ جَنَابِ الْحَقِّ تَعَالَى لَا يَفْتَقِرَانِ إِلَى ذَلِكَ، وَهَذَا يَنْشُرُ الصَّدْرُ لَهُ، وَيَسْتَرِيحُ الْإِنْسَانُ بِهِ مِنَ التَّعَسُّفِ وَالتَّكَلُّفِ بِقَوْلِهِ هَذَا عِبَارَةً عَنْ ذَلِكَ»^(١).

فقد بين الإمام أبو محمد الجويني - عفا الله عنه - أن تكلم الله بالحروف كما يليق بجلاله، وبين أنه لا يلزم منه احتياجه للمخارج واللهوات، كما بين أن كلام الله بصوت يُسمع، ولا يلزم من ذلك احتياجه للحلق والحنجرة.

[أبو نصر عبيد الله السجزي (٤٤٤هـ)]

وقال الإمام السجزي رَحِمَهُ اللهُ: «فَاللهُ سُبْحَانَهُ قَدْ بَيَّنَّ فِي كِتَابِهِ مَا كَلَامُهُ؟ وَبَيَّنَّ ذَلِكَ رَسُولُهُ ﷺ وَاعْتَرَفَ بِهِ الصَّدْرُ الْأَوَّلُ، وَالسَّلَفُ الصَّالِحُ - رَحِمَهُمُ اللهُ -، وَأَمَّنُوا بِهِ، فَقَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].
وقال: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا يَسْرَمَنَ الْقُرْآنَ﴾ [المزمل: ٢٠]، وقال: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا يَسْرَمَنُهُ﴾ [المزمل: ٢٠]، وما سمع مستجيراً قطُّ إلا كلاماً ذا حروفٍ وأصواتٍ، ولا قرأ قارئٌ ألبتة إلا ذلك.

فلما سمى سبحانه هذا القرآن العربي الفصل كلامه، علم أن كلامه

(١) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في ضمن المجموعة المنيرية (ص ١٨٤).

تفسير ذوي العقول

حروف، كيف وقد أكد ذلك بذكر الحروف المقطعة في أوائل السور منه مثل: «الم»، و«الر»، و«كهيعص»، و«طه»، و«حم»، و«يس»، و«ص»، و«ق»، و«ن».

فمن زعم أنها ليست من القرآن فهو كافر، ومن زعم أنها من القرآن، والقرآن ليس بكلام الله فهو كافر، ومن زعم أنها عبارة عن الكلام الذي لا حروف فيه، قيل له: هذا جهل وغباء؛ لأن الكلام الذي تزعمه ليس يعرفه سواك، ولا يدري ما هو غيرك، وأنت أيضاً لا تدريه وإنما تتخبط فيه ...

وأظهر مما ذكرنا ويبين خزي مخالفتنا فيه قول الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وكن حرفان ...

ثم قال: وأما الصوت: فقد زعموا أنه لا يخرج إلا من هواء بين جرمين، وذلك لا يجوز وجوده من ذات الله تعالى، والذي قالوه باطل من وجوه: ألا ترى أن النبي ﷺ ذكر سلام الحجر عليه^(١)، وعلم تسبيح الحصى في يده^(٢)، وتسبيح

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوة (ص ١٠٠٨) (ح ٥٩٣٩) من حديث جابر بن سمرة بلفظ: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يُسلم عليّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن».

(٢) يشير إلى حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: «إني لشاهد عند النبي ﷺ في حلقة، وفي يده حصاً، فسبحن في يده، وفينا أبو بكر وعمر وعثمان وعلي فسمع تسبيحهن من في الحلقة...». أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٢/٥٩)، وقال ابن حجر في الفتح (٦/٧٢٤): «وأما تسبيح الحصى فليس له إلا هذا الطريق مع ضعفها».

تبصير ذوي العقول

الطعام بين يديه^(١)، وحنينَ الجذع عند مفارقتِه إياه^(٢)، وما جاء لشيءٍ من ذلك هواءٌ منخرقٌ بين جرمين...

ثم قال: وحَدُّ الصوت: هو ما يَتَحَقَّقُ سماعُهُ، فكلُّ متحقق سماعه صَوْتٌ، وكلُّ ما لا يَتَأْتِي سماعُهُ ألبتة ليس بصوتٍ، وصحَّةُ الحدِّ هذا، وهو أن يكونَ مُطْرَدًا مُنْعَكَسًا يمنع غيره مِنَ الدُّخُولِ عليه.

وأما قولُ خصومنا إنَّ الصوتَ هو: الخارج من هواءٍ بين جرمين فحدُّ غيرُ صحيحٍ، لأنَّا قد بيَّنا أنَّه قد يوجدُ خلافُ ما زعموه، والله أعلم.

فإن قالوا: الصوتُ والحرفُ إذا ثبتا في الكلام اقتضيا عددًا، والله سبحانه واحدٌ من كلِّ وجهٍ. قيل لهم: قد بينا لكم مرارًا أن اعتمادَ أولي الحقِّ في هذه الأبوابِ على السَّمْعِ، وقد وَرَدَ السَّمْعُ بأنَّ القرآنَ ذو عددٍ، وَأَقَرَّ

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام (ص ٦٠٠-٦٠١) (ح ٣٥٧٩) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ: «ولقد كنا نسمعُ تسييحَ الطعام وهو يؤكل». قال ابن حجر في الفتح (٦/٧٢٣): «أي: في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله غالبًا، ووقع ذلك عند الإسماعيلي صريحًا أخرجه عن الحسن بن سفيان عن بندار عن أبي أحمد الزبيري في هذا الحديث «كنا نأكل مع النبي صلى الله عليه وآله الطعام ونحن نسمعُ تسييحَ الطعام». وله شاهدٌ أورده البيهقي في الدلائل...».

(٢) أخرجه البخاري في كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام (ص ١٦٠-٢٦٠) (ح ٣٥٨٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنه بلفظ: «كان النبي صلى الله عليه وآله يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبرَ تحوَّل إليه، فحنَّ الجذعُ، فأناه فمسحَ عليه».

المسلمون بأنه كلام الله حقيقة لا مجازاً^(١).

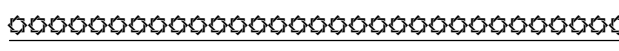

فقد قرر الإمام السجزي رَحِمَهُ اللهُ أَنْ الكَلَامَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِحُرُوفٍ وَأَصْوَاتٍ، وَأَكَّدَ ذَلِكَ بِالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ، وَبَيَّنَّ أَنَّ مَنْ زَعَمَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْقُرْآنِ فَهُوَ كَافِرٌ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ، وَالْقُرْآنُ لَيْسَ بِكَلَامِ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ، كَمَا بَيَّنَّ حَدَّ الصَّوْتِ، وَهُوَ مَا يَتَحَقَّقُ سَمَاعُهُ، وَرَدَّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الصَّوْتِ لَا يَخْرُجُ إِلَّا مِنْ هَوَاءٍ بَيْنَ جَرْمِينَ، وَبَيَّنَّ أَنَّ الْحَجَرَ سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، وَلَيْسَ لَهُ حَلْقٌ وَلَا حُنْجَرَةٌ، وَهَذَا كُلُّهُ مِنْهُ تَقْرِيرٌ لِكُونَ كَلَامِ اللَّهِ بِحَرْفٍ وَصَوْتٍ.

[أبو القاسم إسماعيل التيمي (٥٣٥هـ)]

وقال قوام السنة أبو القاسم التيمي رَحِمَهُ اللهُ: «قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦]، والمسموع إنما هو الحرف والصوت، لا المعنى؛ لأنَّ العرب تقول: سمعتُ الكلامَ وفهمتُ المعنى.

فلما قال: «حتى يسمع» دلَّ على أنه الحرف والصوت، ولأن الاستجارة إنما حصلت للمشركين بشرط استماع كلام الله، فلو كان ما سمعوه من النبي ﷺ ليس بكلام الله لم تحصل الاستجارة لهم، ولأنه قال: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص ٢٣١-٢٥٦).

تبصير ذوي العقول  

يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ ﴿ [الفتح: ١٥]، فلا يجوزُ أن يكونَ كلامًا لم يصلِ إليهم؛ لأنَّ ما لم يصلِ إليهم لا يتأتَّى لهم تبديلهُ، فلم يبقَ إلا أن يكونَ الحرفُ والصوتُ، ولأنه قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ ﴾ [القصص: ٣٠].

والنداءُ عند جميع أهل اللغة لا يكون إلا بحرفٍ وصوتٍ؛ ولأنه قال: ﴿ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وعند أهل اللغة: هذه إشارةٌ إلى شيءٍ حاضرٍ، فلو كان قائمًا في نفسه لم يصحَّ الإشارةُ إليه، ولأنَّ الله تعالى امتحنَ العربَ بالإتيانِ بمثلِ هذا القرآنِ، فلو كان معنًى قائمًا في النفسِ لم يجرُ أن يمتحنَهُم بذلك ... وقد أجمعَ أهلُ العربية أن ما عدا الحروفَ والأصواتَ ليس بكلامٍ حقيقَةً^(١).

فقد بيَّن الإمام التيمي رَحِمَهُ اللهُ أَنْ المسموعَ إنما هو الحرفُ والصوتُ، لا المعنًى القائم في النفس، كما بيَّن أن النداءَ عند جميع أهل اللغة لا يكون إلا بحرفٍ وصوتٍ، وقد نادى اللهُ موسى.

وبيَّن أيضا أن أهل العربية أجمعوا أن ما عدا الحروفَ والأصواتَ ليس بكلامٍ حقيقَةً، والله متكلمٌ بكلامٍ حقيقَةً.

وبعد هذا العرضِ الجليِّ الواضح يتبيَّن أن أئمة السلف متفقون أن الله يتكلم بحرفٍ وصوتٍ يُسمع، وأنها حروف وأصوات تليق بالله -جل وعلا-.

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٣١-٤٣٣).

كما بين أئمة السلف أن مسمى الكلام هو اللفظ والمعنى جميعاً،
وهاهي أقوالهم في ذلك:

[عبد الله بن مسعود (٣٢هـ)]

قال الصحابي الجليل ابن مسعود رضي الله عنه - عند آية ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ -: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً، فإذا فُزِعَ عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق من ربهم، ونادوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق»^(١).

بين ابن مسعود رضي الله عنه أن كلام الله يُسمع، فدل على أنه بلفظٍ، ووصفه بأنه حق، فدل على أن له معنى، فمسمى الكلام هو اللفظ والمعنى جميعاً.

[أبو نصر عبيد الله السجزي (٤٤٤هـ)]

وقال الإمام السجزي رحمته الله: «فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً، فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه، وحاولوا الردَّ على المعتزلة من طريق مُجرّد العقل، وهم لا يخبرون أصول السنة، ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجّون بالأخبار الواردة في ذلك زعمًا منهم أنها أخبار آحاد، وهي لا توجب علماً، وألزمتهم المعتزلة أن الاتفاق حاصلٌ على أن الكلام حرفٌ وصوتٌ، ويدخله التعاقب والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد

(١) تقدم تخريجه (ص ١١٧).



إلا بحركة وسكون، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاءٍ وأبعاضٍ.

وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات ذات الله؛ لأن ذات الله سبحانه لا توصفُ بالاجتماع والافتراق، والكلُّ والبعض، والحركة والسكون، وحكم الصفة الذاتية حكم الذات.

قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله سبحانه خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه كما تقول: عبد الله، وخلق الله، وفعل الله.

فضاق بابن كلاب وأضراجه النفس عند هذا الإلزام لقلّة معرفتهم بالسُنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل، فالتزموا ما قالته المعتزلة، وركبوا مكابرة العيان، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة المسلم والكافر.

وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما يُسمّى ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكايةً أو عبارةً عنه، وحقيقةً الكلام: معنى قائمٌ بذات المتكلم^(١).

فقد بين الإمام السجزي رَحِمَهُ اللهُ أن أوّل مَنْ حصرَ مُسمّى الكلام في المعنى فقط هو ابن كلاب، كما بين أن الإجماع مُنعقدٌ على أن الكلام هو اللفظ والمعنى جميعاً، حتى ظهر ابن كلاب فزعم أن حقيقة الكلام: هو

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص ١١٨-١١٩).

تصوير ذوي العقول

معنى قائم بذات المتكلم، لما حاول أن يرُدَّ على المعتزلة عن طريق مُجرِّد العقل من غير معرفة بالسنة، ولا أقوال أئمة السلف.

[أبو المظفر منصور السمعاني (٤٨٩هـ)]

وقال الإمام أبو المظفر السمعاني رَحِمَهُ اللهُ: «ذهب أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إلى أنه لا صيغة للأمر والنهي.

وقالوا: لفظ «افعل» لا يُفيد بنفسه شيئاً إلا بقريضة تنضمُّ إليه، ودليل يتصل به.

وعندي: أن هذا قولٌ لم يسبقهم إليه أحدٌ من العلماء...

وإذا قالوا: إنَّ حقيقة الكلام معنى قائمٌ في نفس المتكلم، والأمر والنهي كلامٌ، فيكون قوله: «افعل» و«لا تفعل» عبارةً عن الأمر والنهي، ولا يكون حقيقة الأمر والنهي.

وهذا أيضاً لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفون قوله: «افعل» حقيقةً في

الأمر، وقوله: «لا تفعل» حقيقةً في النهي»^(١).

فقد بين الإمام أبو المظفر رَحِمَهُ اللهُ ما بينه الإمام السجزي من أن حقيقة الكلام هو اللفظ والمعنى جميعاً؛ وذلك عند رده على الأشاعرة ومن وافقهم الذين يزعمون أنه لا صيغة للأمر والنهي، بناءً على أن حقيقة الكلام هو معنى

(١) قواطع الأدلة في أصول الفقه (١/٨٠-٨١).



قائمٌ في نفس المتكلم، وأشار إلى أن هذا القول لم يسبقهم إليه أحدٌ من العلماء.

ومن خلال ما سبق نقله من أقوال أئمة السلف يتبين أنهم يُقرّرون أن

الكلام عند الإطلاق مؤلفٌ من اللفظ والمعنى جميعاً.

ويظهر بهذا أن ما عليه أئمة الأشاعرة من ادعائهم الكلام النفسي، وأنه

معنى واحد مخالف لما عليه أئمة السلف، مع ما بين الأشاعرة من التناقضات

في ذلك.





المسألة السابعة: اضطرابهم في دليل إثبات الرؤية

قال أبو الحسن الأشعري -عفا الله عنه-: «ومما يدل على رؤية الله تعالى بالأبصار، أنه ليس موجود إلا وجائز أن يُرِناه اللهُ عَزَّوَجَلَّ، وإنما لا يجوز أن يُرى المعدوم، فلما كان الله عَزَّوَجَلَّ موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يُرِنا نفسه عَزَّوَجَلَّ»^(١).

وقال الباقلاني -عفا الله عنه-: «ويدل على ذلك من جهة العقل: أنه تعالى موجود، والموجود لا يستحيل رؤيته، وإنما يستحيل رؤية المعدوم»^(٢).

وقال الجويني -عفا الله عنه-: «اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى»^(٣).

وقال: «والدليل على جواز الرؤية عقلاً: أن الرب عَزَّوَجَلَّ موجود، وكل

(١) الإبانة عن أصول الديانة (ص ٦٠).

(٢) الإنصاف (ص ٢٤٧).

(٣) الإرشاد (ص ١٧٤).



موجود مرئي»^(١).

وقال الشهرستاني في تضعيفه لهذا الدليل العقلي المتفق عليه عندهم: «واعلم أن هذه المسألة سمعية، أما وجود الرؤية فلا شك في كونها سمعية، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه، وقد وردت عليه تلك الإشكالات، ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون، ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التفصي عنها كل الحركة، فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضًا مسألة سمعية»^(٢).

وقال الرازي -عفا الله عنه-: «اعلم أن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود، وأما نحن فعاجزون عن تمشيه، ونحن نذكر ذلك الدليل، ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات»^(٣).

وقال عنه: «هذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل -يعني: أن مصحح الرؤية هو الوجود - وأنا غير قادر على الإجابة عنها»^(٤).

وقال: «مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسك في

(١) لمع الأدلة (ص ١١٥).

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام (ص ٢٣٦).

(٣) الأربعين في أصول الدين (١/ ١٦٠).

(٤) الأربعين في أصول الدين (١/ ٢٧٧).

هذه المسألة بظواهر القرآن والحديث»^(١).

وجه الاضطراب:

تأمل كيف ادّعى الجويني اتفاق أهل الحق أن كل موجود يجوز أن يرى، وهذا يعني أنها مسألة قطعية يقينية، وقررها الأشعري والباقلاني وغيرهم من أئمة الأشاعرة.

ثم جاء بعد ذلك الرازي الإمام المبجل في المذهب الأشعري وقبله الشهرستاني فضعف هذا الدليل القطعي، وذكر أنه يرد عليه إشكالات لا يستطيع الإجابة عليها، ثم رجع بعد ذلك كله إلى ظواهر النصوص مع كونها ظنية عنده.

وها هنا وقفة: أما أن لأصحاب العقول أن يتنبهوا لحقيقة ما عليه هؤلاء من التخبطات والاضطرابات، ويرجعوا إلى الحجة القاطعة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فهما الأمان من كل حيرة واضطراب.

فأبو الحسن الأشعري ادّعى أن كل موجود في الخارج فهو مرئي ووافقه على ذلك الباقلاني والجويني وغيرهما.

والحق في هذه المسألة: أن من الأشياء ما يرى ومنها ما لا يرى، والفرق بين ما يرى وما لا يرى لا يجوز أن تكون أمورا عدمية؛ لأن الرؤية

(١) الأربعين في أصول الدين (١/٢٧٧).

أمر وجودي، والمرئي لا يكون إلا موجوداً، ولا يكون الشرط فيه إلا أمرًا وجوديًا لا يكون عدميًا.

وكلُّ ما لا يشترط فيه إلا الوجود دون العدم كان بالوجود الأكمل أولى منه بالأنقص، فكلُّ ما كان وجوده أكمل كان أحقَّ بأن يُرى، فالموجود الواجب الوجود أحقَّ بأن يُرى، وإنما لم نره؛ لعجز أبصارنا عن رؤيته، وضعف أجسامنا لا لأجل امتناع رؤية الله وَجَلَّ.

فالإنسان إذا حدَّق البصر في شعاع الشمس ضعفَ عن رؤيته، لا لامتناع في ذات المرئي، وإنما لعجز الرائي، فإذا كان هذا في المخلوق فكيف بالخالق جَلَّ؟

وأما يوم القيامة فإنَّ الله يُكَمِّلُ الأدميين ويُقوِّبهم حتى يُطيقوا رؤيته جَلَّ (١). وقد أثبت أئمة السلف أن الله يُرى في الآخرة عياناً كما يُرى الشمس والقمر، وهذه أقوالهم في ذلك:

[مالك بن أنس (١٧٩هـ)]

قال الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ: «الناس ينظرون إلى الله تعالى يوم القيامة بأعينهم» (٢).

(١) انظر: منهاج السنة (٢/ ٣٣١-٣٣٢).

(٢) أخرجه الآجري في الشريعة (٢/ ٩٨٤)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٥٥٥) من طريق أحمد بن صالح عن عبد الله بن وهب عن مالك به، وسنده صحيح.

تفسير ذوي العقول

فقد قرّر الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ أَنْ اللهُ يُرَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِالْأَبْصَارِ، وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ جَلَالًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَعْيُنِهِمْ.

[عثمان بن سعيد الدارمي (٢٨٠هـ)]

وقال الإمام الدارمي رَحِمَهُ اللهُ: «فإذا كان يوم القيامة تجلّى لمن آمن به، وصدّق رسله، وكتبه، وآمن برؤيته، وأقرّ بصفاته التي وصف بها نفسه، حتى يروه عياناً؛ مثوبةً منهم لهم وإكراماً؛ ليزدادوا بالنظر إلى من عبده بالغيب نعيمًا، وبرؤيته فرحًا واغتنابًا، ولم يحرموا رؤيته في الدنيا والآخرة جميعًا، وحجب عنه الكفار يومئذ؛ إذ حرموا رؤيته كما حرموها في الدنيا؛ ليزدادوا حسرة وثبورًا»^(١).

فقد بيّن الإمام الدارمي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرَوْنَ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَيَانًا؛ إِكْرَامًا لَهُمْ وَمُثَبَّةً، وَأَمَّا الْكُفَّارُ فَيُحْرَمُونَ مِنْ رُؤْيَةِ اللهِ عَجَلًا؛ زِيَادَةً فِي الْحَسْرَةِ وَالثُّبُورِ.

[محمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١هـ)]

وقال الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ اللهُ: «بَابُ ذِكْرِ الْبَيَانِ أَنَّ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ يَرَوْنَ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُخَلِّيًا بِهِ عَجَلًا، وَذَكَرَ تَشْبِيهِ النَّبِيِّ ﷺ رُؤْيَةَ الْقَمَرِ خَالِقِهِمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ بِمَا يُدْرِكُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا عَيَانًا، وَنَظْرًا، وَرُؤْيَةً»^(٢).

(١) الرد على الجهمية (ص ١٢٥).

(٢) التوحيد (١/٣٩٣).



عقد الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ اللهُ بَابًا فِي بَيَانِ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرُونَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ شَبَّهَ رُؤْيَةَ الرَّبِّ حَلَالًا بِرُؤْيَةِ الْقَمَرِ فِي كَوْنِهَا عَيَانًا وَنَظْرًا.

[أبو بكر محمد بن الحسين الأجري (٣٢٠هـ)]

وقال الإمام الأجري رَحِمَهُ اللهُ: «وأما أهل السعادة: فهم الذين سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحَسَنَى، فَأَمَنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ، وَلَمْ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَصَدَّقُوا الْقَوْلَ بِالْفِعْلِ، فَأَمَاتَهُمْ عَلَى ذَلِكَ، فَهُمْ فِي قُبُورِهِمْ يُنَعَّمُونَ، وَعِنْدَ الْمُحْشَرِ يُبَشَّرُونَ، وَفِي الْمَوْقِفِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِأَعْيُنِهِمْ يَنْظُرُونَ، وَإِلَى الْجَنَّةِ بَعْدَ ذَلِكَ وَافِدُونَ، وَفِي نَعِيمِهَا يَتَفَكَّهُونَ، وَلِلْحُورِ الْعَيْنِ مُعَانِقُونَ، وَالْوَالِدَانِ لَهُمْ يَخْدُمُونَ، وَفِي جِوَارِ مَوْلَاهُمِ الْكَرِيمِ أَبَدًا خَالِدُونَ؛ وَلِرَبِّهِمْ تَعَالَى فِي دَارِهِ زَائِرُونَ، وَبِالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِهِ الْكَرِيمِ يَتَلَذَّذُونَ، وَلَهُ مَكَلَّمُونَ، وَبِالتَّحِيَّةِ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَالسَّلَامُ مِنْهُ عَلَيْهِمْ يُكْرَمُونَ، ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»^(١).

فقد بين الإمام الأجري رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ أَهْلَ السَّعَادَةِ فِي الْمَوْقِفِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِأَعْيُنِهِمْ يَنْظُرُونَ، وَأَنَّهُمْ بِالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِهِ الْكَرِيمِ يَتَلَذَّذُونَ، وَهَذَا تَقْرِيرٌ مِنْهُ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرُونَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِالْأَبْصَارِ عَيَانًا.

[عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٠هـ)]

وقال الإمام ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ: «فيراها المؤمنون كما يرون القمر في ليلة

(١) الشريعة (٢/ ٩٧٩-٩٨٠).

البدر، ولا يختلفون فيه، كما لا يختلفون في القمر.

ولم يقع التشبيه بها على كل حالات القمر في التدوير، والمسير، والحدود، وغير ذلك، وإنما وقع التشبيه بها على أننا ننظر إليه وَجَلَّ كما ننظر إلى القمر ليلة البدر لا يختلف في ذلك، كما لا يختلف في القمر^(١).

فقد بين الإمام ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ أن الله يراه المؤمنون كما يرون القمر ليلة البدر، وبين أن هذا التشبيه إنما هو في الرؤية لا في المرئي، فيرون الله وَجَلَّ رؤية واضحة لا يختلفون فيها، كما يرون القمر رؤية واضحة لا يختلفون فيها.

[أبو عثمان إسماعيل الصابوني (٤٩٩هـ)]

وقال الإمام الصابوني رَحِمَهُ اللهُ: «ويشهد أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم -تبارك وتعالى- يوم القيامة بأبصارهم، وينظرون إليه على ما ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ في قوله: «إنكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، والتشبيه في هذا الخبر وقع للرؤية بالرؤية، لا للمرئي بالمرئي^(٢).

فقد قرّر الإمام الصابوني رَحِمَهُ اللهُ أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة بأبصارهم، كما بين أن ما وقع في الخبر عن رسول الله ﷺ من كون الله جَلَّ

(١) تأويل مختلف الحديث (ص ٢٩٨).

(٢) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ٨٠).



يُرى كما يُرى القمر إنما هو تشبيهٌ في الرؤية لا في المرئي، وذكر أن هذا قولُ أهل السنة قاطبةً.

[أبو القاسم إسماعيل التيمي (٥٣٥هـ)]

وقال أبو القاسم التيمي رَحِمَهُ اللهُ: «ومن مذهب أهل السنة أنَّ المؤمنين يَرَوْنَ الله -تبارك وتعالى- بأبصارِهِم يوم القيامة»^(١).

فقد حكى الإمام التيمي رَحِمَهُ اللهُ أن مذهب أهل السنة هو أن رؤية المؤمنين لربهم وَجَّاهًا يوم القيامة تكون بالأبصار.



(١) الحججة في بيان المحججة (٢/ ٢٥١).



رجوعهم إلى ظواهر الكتاب والسنة

لما رأى أئمة الأشاعرة ما وقعوا فيه من اضطراب وحيرة في المسائل والدلائل التي زعموا أنها قطعيات، رجعوا إلى نصوص الكتاب والسنة؛ فأرّين من تلك الأصول العقلية، وما يرد عليها من إشكالات وتساؤلات.

قال الرازي في الرجوع عن بعض المسائل إلى نصوص القرآن والسنة: «والمختار عندنا أن نقول: الدلائل السمعية دالة على حصول الرؤية، وشبهات المعتزلة في امتناع الرؤية باطلة، فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر»^(١).

وقال: «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 والحديث»^(٢).

وقال الآمدي: «فإذا كانت الطرق العقلية الدالة على الوجدانية مضطربة غير يقينية، فالأقرب في الدلالة إنما هو الأدلة السمعية على ما ذهب إليه

(١) معالم أصول الدين (ص ٤٧).

(٢) الأربعين في أصول الدين (١/ ٢٧٧).



حذاق المعتزلة»^(١).

وقال السعد التفتازاني: «والأقرب ما ذكره إمام الحرمين وهو أن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع»^(٢).

فبان لك بما تقدم ما وقع لأئمة المتكلمين من الرجوع إلى ظواهر القرآن والسنة في بعض مسائل الاعتقاد، وهذا يلزمهم في كل ما يثبتونه من العقائد، وإلا فلا معنى لرجوعهم في بعض المسائل دون بعض.

كما يدل ذلك هذا على ضعف مذهبهم، وما تشبثوا به من العقليات التي زعموا أنها قطعيات.

فلا عصمة ولا هدى إلا في كلام الله وكلام رسوله ﷺ، فمن تمسك بهما فقد نجا، ومن أعرض عنهما ضل.

والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



(١) أبكار الأفكار (٢/١٠٦).

(٢) شرح المقاصد (٤/١٦٣).



والخلاصة

إن المتأمل فيما مرَّ معنا من مسائل، وما ظهر فيها من تناقضات وتخبطات من أئمة الأشاعرة، يظهر له جلياً تهافت مذهبهم وبطلانه، خصوصاً أن هذه المسائل التي ذكرتها ومثَّلتُ بها على تناقض المذهب الأشعري هي لبُّ باب الصفات وأصوله.

وأما أئمة السلف فقد أعزَّهُم الله بدينه، ورفعهم بكتابه، وهداهم إلى هدي خليله ﷺ، فهم الطائفة المنصورة والفرقة الناجية المتمسكون بسنة النبي ﷺ وخلفائه.

وبسبب ما تمسكوا به من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ سلموا من التناقض والاضطراب، فكانت أقوالهم تأتلف ولا تختلف، وتتوافق ولا تتناقض، ولهذا لم تزل كلمتهم مجتمعة، وجماعتهم مؤتلفة.

قال الإمام أبو القاسم التيمي: «ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق، أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم من الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة



واحدة، ونمط واحد، يَجْرُونَ فيه على طريقة لا يحدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد، ونقلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافًا ولا تفرقًا في شيء ما وإن قل، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم، ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء من قلب واحد، وجرى على لسان واحد.

وهل على الحق دليل أبين من هذا؟»^(١).

* * *

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/٢٣٩).



وختاماً

أما آن لطالبي الحق أصحاب العقول السليمة أن يميزوا بين الحق
والباطل؟!!

أما آن لهم أن يرجعوا إلى ما أنزل الله، ويرموا وراء ظهورهم فلسفة
أهل اليونان وما فيها من تخبطات وتناقضات؟!!

قال تعالى: ﴿الْمَ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ
وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ
فَسِقُونَ﴾ [الحديد: ١٦].




الفهرست



ثبت المصادر والمراجع

- * الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، عبيد الله ابن بطة العكبري، تحقيق د. يوسف بن عبد الله الوابل، دار الراية، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.
- * الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، من كتب الأشاعرة، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ.
- * الإشارات والتنبيهات، أبو علي بن سينا، تحقيق سليمان دنيا، من كتب الفلاسفة، دار المعرفة، الطبعة الثالثة ١٩٨٣هـ.
- * أصول الدين عند أبي حنيفة، للدكتور محمد الخميس، دار الصميعي، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- * أصول السنة، ابن أبي زمنين، تحقيق عبد الله بن محمد بن عبد الرحيم البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- * البحر الزخار المعروف بمسند البزار، أحمد بن عمرو البزار، تحقيق محفوظ

تفسير ذوي العقول 

الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

* تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق محمد محيي الدين

الأصغر، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

* التبصير في معالم الدين، محمد بن جرير الطبري، تحقيق علي بن عبد العزيز

الشيلى، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

* تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق سامي

السلامة، دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

* تفسير الطبري المسمى: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن

جرير الطبري، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

* تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر، تعليق محمد عوامة، دار ابن

حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

* التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام ابن عبد البر، تحقيق

عبد الله بن الصديق، مؤسسة قرطبة، ١٣٩٩هـ.

* التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، عبد الرحمن بن يحيى

المعلمي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة

الأولى ١٣٨٦هـ.

* تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر، تعليق إبراهيم الزبيق وعادل



مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

* تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو الحجاج يوسف المزني، تحقيق

بشار عواد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

* التوحيد، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق سمير الزهيري، دار المغني

لنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

* التوحيد ومعرفة أسماء الله وَعَلَّمَ وصفاته على الاتفاق والتفرد، محمد بن

إسحاق بن منده، تحقيق د. علي ناصر فقيهي، مكتبة العلوم والحكم،

الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

* تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الشيخ عبد الرحمن السعدي،

تحقيق عبد الرحمن اللويحق، دار السلام، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

* جامع الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، علق عليه محمد ناصر الدين

الألباني، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الطبعة


الأولى.

* جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق أبي الأشبال

الزهيري، دار ابن الجوزي، الطبعة الخامسة ١٤٢٢هـ.

* الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، الطبعة الأولى ١٣٧٢هـ.

* الحججة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، أبو القاسم إسماعيل

تفسير ذوي العقول 

التمي، تحقيق محمد بن ربيع المدخلي ومحمد أبو رحيم، دار الراية،
الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

* الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، عبد العزيز بن يحيى
الكناني، تحقيق د. علي ناصر فقيهي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة
الثانية ١٤٢٣هـ.

* خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، محمد بن إسماعيل
البخاري، تحقيق عمرو سليم، دار ابن القيم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

* الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، تعليق بدر بن عبد الله البدر،
دار ابن الأثير الكويت، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

* الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من مشابه القرآن وتأولته على
غير تأويله، أحمد بن حنبل، تحقيق د. غش العجمي، الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ.

* الرد على من أنكر الحرف والصوت، عبيد الله بن سعيد السجزي، تحقيق
د. محمد باكريم باعبد الله، عمادة البحث العلمي، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ.

* الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، المكتبة العلمية
بيروت.

* السنة، لعبد الله ابن الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد بن سعيد القحطاني،



رمادي للنشر، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ.

* السنة، أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، تحقيق د. عطية الزهراني، دار

الراية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

* سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، حكم على أحاديثه

محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق علي حسن، مكتبة المعارف، الطبعة

الأولى ١٤١٩هـ.

* سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق الألباني،

اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.

* شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع

الصحابة والتابعين ومن بعدهم، هبة الله بن الحسن اللالكائي، تحقيق

د. أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة، الطبعة السابعة ١٤٢٢هـ.

* شرح السنة، الحسن بن علي البربهاري، تحقيق خالد بن قاسم الرادادي،


دار السلف، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ.

* شرح السنة، للبعوي، تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط، المكتب

الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

* شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، تخريج محمد ناصر الدين

الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة التاسعة ١٤٠٨هـ.

تفسير ذوي العقول 

* شرح الكوكب المنير، لابن النجار، تحقيق د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط ١٤١٨هـ.

* الشريعة، محمد بن الحسين الأجري، د. عبد الله بن عمر الدميحي، دار الوطن، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

* صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

* صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، دار السلام، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

* صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، علي بن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ.

* صريح السنة، محمد بن جرير الطبري، تحقيق أكرم بن محمد الفالوجي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

* الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، لابن القيم، تحقيق د. علي الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ.

* عقائد أئمة السلف، اعتنى به فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

* عقيدة السلف أصحاب الحديث، إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني،



تحقيق بدر البدر، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ.

* العلو للعلي العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.

* غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد الحموي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ.

* فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار السلام، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.

* قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق عبد الله بن حافظ بن أحمد حكيمي، مكتبة التوبة، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

* لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، تحقيق خليل محمد العربي، الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ.

* مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب، الطبعة الثانية ١٩٦٧.

* مجموعة الرسائل المنيرية، دار إحياء التراث مصورة من إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٣ هـ.


تفسير ذوي العقول

- * مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، ابن قيم الجوزية، تحقيق الحسن العلوي، أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
- * مختصر العلو للذهبي، اختصار محمد ناصر الدين الألباني، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.
- * المستدرک على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، دار المعرفة.
- * مسند أحمد، بيت الأفكار الدولية، ط ١٤٢٢هـ.
- * معالم التنزيل، الحسين بن محمد البغوي، تحقيق محمد عبد الله النمر و عثمان جمعة وسليمان الحرش، دار طيبة، الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ.
- * الموطأ، مالك بن أنس، تحقيق سعيد اللحام، دار إحياء العلوم بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.
- * ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق علي البجاوي، دار المعرفة بيروت.
- * نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتري على الله في التوحيد، تحقيق منصور السماري، أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- * النكت على كتاب ابن الصلاح، الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، دار الراجحة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.



كتب أئمة الأشاعرة

- * الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمود بن الجميل، مكتبة الأنصار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- * أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الأمدي، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.
- * الأربعين في أصول الدين، أبو عبد الله الرازي، تحقيق أحمد حجازي، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- * الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم، الناشر مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ.
- * أساس التقديس في علم الكلام، أبو عبد الله الرازي، تحقيق محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٣.
- * الإشارة في علم الكلام، الرازي، تحقيق هاني محمد، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث.
- * أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

تفسير ذوي العقول 

* الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، أحمد بن الحسين البيهقي، تخريج وتعليق فريح بن صالح البهلال، طبع ونشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

* الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، تحقيق عماد الدين حيدر، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

* تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، البيجوري، تحقيق علي جمعة، دار السلام، الطبعة الرابعة ١٤٢٩هـ.

* رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق عبد الله شاکر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

* الشامل في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

* شرح المقاصد، سعد التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

* غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الأمدي، تحقيق توفيق علي وأحمد السايح، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

* محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، الرازي،



تحقيق حسين آتاي، مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

* المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، دار الكتب العلمية.

* معالم أصول الدين الرازي، تحقيق أحمد السايح وسامي الحجازي، مركز الكتاب للنشر، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

* مفاتيح الغيب، الرازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

* اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، ضبطه محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

* لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، الجويني، تحقيق فوقية حسين، عالم الكتب، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.




فهرس الموضوعات

- ٧ المقدمة.
- ١٢ خطة البحث
- * المبحث الأول: موقف أئمة الأشاعرة من ظواهر القرآن الكريم
- ١٣ والسنة الصحيحة
- أولاً: وصفهم لدلالة نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة بأنها
- ١٣ ليست قطعية.
- ثانياً: سبب كونها ظنية؛ زعمهم أن الاحتجاج بالقرآن والسنة متوقف
- على أمور عشرة، إذا اخترم منها أمر لم يصح الاحتجاج بها في المطالب
- اليقينية؛ لكونها ظنية. ١٥
- ثالثاً: رتبوا على ما سبق: أن التمسك بالكتاب العزيز والسنة الصحيحة
- ١٧ في الأمور العقلية محرم لا يجوز.
- رابعاً: تنقصهم لظواهر الكتاب والسنة؛ وذلك بزعمهم أنها تُوهَم



- ٢٠ الكفر، وما لا يليق بالله من النقائص والعيوب.
- خامساً: ادعائهم أن العامة خوطبوا بالكفر؛ لأن عقولهم قاصرة عن
- ٢٣ معرفة التوحيد.
- سادساً: استهانتهم بنصوص الكتاب والسنة؛ حتى جعلوها لا تُذكر
- ٢٦ في كتبهم إلا على سبيل إقناع قاصري العقول، واستدراجهم.
- سابعاً: تعظيمهم العقل حتى قدموه على كلام الله ورسوله ﷺ، فزعموا
- ٢٧ أنه إذا تعارض العقل والنقل قُدِّم العقل، وطُرح الكتاب والسنة.
- ثامناً: وصفهم لأحاديث في الصحيحين تلتقتها الأمة بالقبول بأنها
- ٣٠ أحاديث ضعيفة؛ وذلك لأنها تخالف عقولهم.
- تاسعاً: وصفهم لأخبار الآحاد الثابتة عن النبي المعصوم ﷺ بأنها
- تفيد الظن من حيث الثبوت والدلالة، وبالتالي يسقط الاحتجاج
- ٣٢ بها، ويسوغ الإعراض عنها، وطرحها.
- * المبحث الثاني: موقف أئمة السلف من ظواهر القرآن الكريم
- ٤٠ والسنة الصحيحة
- ٤٠ عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي

تفسير ذوي العقول 

٤١ أحمد بن حنبل

٤١ محمد بن إسحاق بن خزيمة

٤٢ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر

٤٣ أبو عثمان إسماعيل الصابوني

أئمة السلف لم يفرقوا في الاحتجاج بين الحديث المتواتر وحديث

الآحاد: ٤٣

٤٣ قول محمد بن إدريس الشافعي

٤٤ قول إسحاق بن راهويه

٤٥ قول شريك بن عبد الله القاضي

٤٧ قول أبو بكر محمد بن الحسين الأجري

٤٨ قول أبو نصر عبيد الله السجزي

٤٩ قول أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر

٥٠ قول أبو المظفر السمعاني

* المبحث الثالث: الأدلة على تقرير حجية الكتاب والسنة في

الاعتقاد ٥٢



- ٥٥ خاتمة جامعة
- ٥٦ حيرتهم وتشككاتهم
- ٥٦ حيرتهم في مسائل أصول الدين بسبب اشتغالهم بعلم الكلام
- ٥٧ حيرتهم في الدلائل العقلية على إثبات وجود الله
- ٥٧ حيرتهم في تقرير مسائل الجوهر الفرد
- ٥٩ حيرتهم في كون الأجسام متماثلة أو لا
- ٥٩ حيرتهم في الجسم هل هو مركب أو لا
- ٦٠ حيرتهم في الدلائل العقلية على إثبات كون الله سميعاً بصيراً
- ٦١ حيرتهم في الدليل العقلي على إثبات رؤية الله
- ٦١ حيرتهم في معنى اتحاد كلام الله تعالى
- ٦٦ اضطرابهم واختلافهم
- ٦٧ بيان لتناقض الأشاعرة في بعض المسائل التي زعموا أنها قطعية
- ٦٨ - المسألة الأولى: اضطرابهم في مسالك وجود الله
- - المسألة الثانية: اضطرابهم في طريقة إثبات صفات المعاني، وتنزيه
- ٧٥ الله عن النقائص

أقوال أئمة السلف في الإقرار بأن الله لو لم يتصف بصفات الكمال من

السمع والبصر لا تصف بنقائضها، وهاهي أقوالهم في ذلك: ٨٢

عبد الله بن عباس ٨٢

عبد العزيز الكناني المكي ٨٣

عثمان بن سعيد الدارمي ٨٤

أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده ٨٥

أبو القاسم إسماعيل التيمي ٨٥

- المسألة الثالثة: اضطرابهم في إثبات الصفات الذاتية ٨٦

الذي عليه أئمة السلف هو: إثبات كل ما أثبته الله في كتابه أو على

لسان رسوله ﷺ إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل ٨٩

قول عبد الله بن عمر ٩٠

قول أبو عبد الله عكرمة مولى ابن عباس ٩٠

قول عبد الله بن أبي مُلَيْكَةَ ٩٠

قول عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي ٩١

قول أحمد بن حنبل ٩١



٩٢ قول محمد بن جرير الطبري

٩٢ قول أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده

٩٣ قول أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر

٩٤ قول أبو عثمان إسماعيل الصابوني

- المسألة الرابعة: اضطرابهم في الدليل على استحالة قيام الحوادث

٩٥ بالله

مذهب أئمة السلف الذي هو حق لا مرية فيه: أنهم لم يستخدموا مصطلح

«حلول الحوادث»؛ لأنه لفظ مجمل، لم يرد في النصوص الشرعية،

وأثبتوا ما أثبتته الحق لنفسه من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة،

٩٨ وهاهي أقوالهم في ذلك:

٩٨ أبو حنيفة النعمان بن ثابت

٩٩ الفضيل بن عياض

٩٩ أحمد بن محمد بن حنبل

١٠٠ محمد بن إسماعيل البخاري

- المسألة الخامسة: اضطرابهم في إثبات صفة الاستواء لله ١٠١

أقوال أئمة السلف في أنهم يثبتون الاستواء صفة لله، وهو عندهم

من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة:..... ١٠٦

عبد الله بن عباس..... ١٠٦

مجاهد بن جبر..... ١٠٦

محمد بن زياد بن الأعرابي..... ١٠٦

محمد بن إسحاق بن خزيمة..... ١٠٧

أبو القاسم إسماعيل التيمي..... ١٠٨

عبد الله بن عباس..... ١٠٨

أبو عبد الله بن أبي زمنين..... ١٠٩

- المسألة السادسة: اضطرابهم في معنى كون كلام الله واحداً..... ١١١

الذي عليه أئمة السلف أن الله يتكلم بحرف وصوت يليقان به، وليس

هو المعنى القائم بالذات كما يزعم الأشاعرة:..... ١١٧

عبد الله بن مسعود..... ١١٧

عبد الله بن عمر..... ١١٨

أحمد بن محمد بن حنبل..... ١١٨



١١٩..... محمد بن إسماعيل البخاري

١١٩..... أبو محمد الحسن بن علي البربهاري

١٢٠..... عبيد الله بن بطة العكبري

١٢٠..... أبو محمد عبد الله الجويني

١٢١..... أبو نصر عبيد الله السجزي

١٢٤..... أبو القاسم إسماعيل التيمي

أئمة السلف بينوا أن مسمى الكلام هو اللفظ والمعنى جميعاً، وهاهي

١٢٦..... أقوالهم في ذلك:

١٢٦..... عبد الله بن مسعود

١٢٦..... أبو نصر عبيد الله السجزي


١٢٨..... أبو المظفر منصور السمعاني

١٣٠..... - المسألة السابعة: اضطرابهم في دليل إثبات الرؤية

وقد أثبت أئمة السلف أن الله يُرى في الآخرة عياناً كما يُرى الشمس

١٣٣..... والقمر، وهذه أقوالهم في ذلك:

١٣٣..... مالك بن أنس

تفسير ذوي العقول 

- ١٣٤..... عثمان بن سعيد الدارمي
- ١٣٤..... محمد بن إسحاق بن خزيمة
- ١٣٥..... أبو بكر محمد بن الحسين الأجري
- ١٣٥..... عبد الله بن مسلم بن قتيبة
- ١٣٦..... أبو عثمان إسماعيل الصابوني
- ١٣٧..... أبو القاسم إسماعيل التيمي
- ١٣٨..... رجوعهم إلى ظواهر الكتاب والسنة
- ١٤٠..... الخلاصة
- ١٤٢..... الخاتمة
- ١٤٥..... ثبت المصادر والمراجع
- ١٥٦..... فهرس الموضوعات



من إصدارات المؤلف

- ١ - القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية.
- ٢ - فصل المقال في وجوب اتباع السلف الكرام.
- ٣ - تحرير القواعد المتعلقة بأحكام زيارة القبور والمشاهد.

بِرَاءَةُ أُمَّةِ السَّلَفِ
مِنَ التَّقْوِيضِ
فِي صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

ح) أحمد بن محمد النجار، ١٤٣٢ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النجار. أحمد محمد

براءة أئمة السلف من التفويض في صفات الله عز

وجل/ أحمد محمد النجار- المدينة المنورة،

١٤٣٢ هـ

ص ٢٤ سم

ردمك: ٠-٨٨٢٧-٠٠-٦٠٣-٩٧٨

١- الأسماء والصفات ٢- الألوهية ٣- علم الكلام.

العنوان

ديوي ٢٤١ ١٤٣٢/١٠٧٠٤

رقم الإيداع ١٤٣٢/١٠٧٠٤

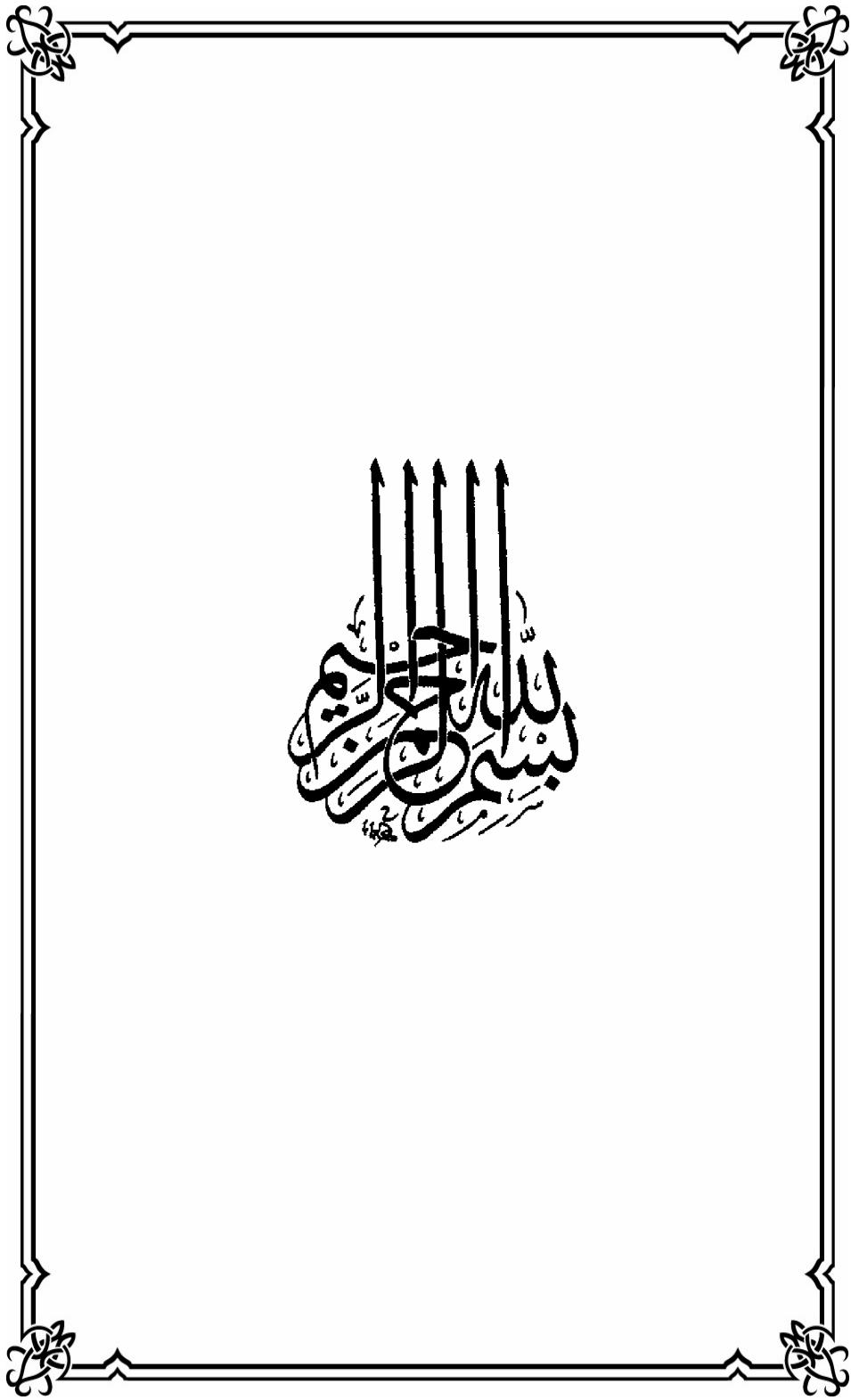
ردمك: ٠-٨٨٢٧-٠٠-٦٠٣-٩٧٨

بِرَاءةُ أُمَّةِ السَّلَفِ

مِنَ التَّقْوِيضِ فِي صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

تَأَلِيفُ

أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ الصَّادِقِ النَّجَّارِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

﴿أما بعد﴾:

فإن مذهب السلف حق، لما قد حباهم الله به من الثناء، والاصطفاء، ولإخباره سبحانه برضاه عنهم، وهذا متضمن لحسن اعتقادهم، فلو لم يكونوا على هدى في الاعتقاد ما رضي الله عنهم، وهذا بين ظاهر لكل من تأمله.

وقد أدرك ذلك من أدركه من علماء أهل الكلام، فصاروا ينسبون لهم أن مذهبهم التفويض في صفات الله ﷻ^(١)، وأنهم وقفوا عند اللفظ من غير

(١) ومن أوائل من نسب التفويض إلى السلف: الأشاعرة، ومنهم البيهقي، والجويني، والغزالي، والرازي، وغيرهم:

قال البيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٧٩): «فالمحكم منه يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان، والعلم الظاهر، ويوكل باطنه إلى الله ﷻ، وهو معنى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وإنما حظ الراسخين أن يقولوا آمنا به كل من عند ربنا. وكذلك ما جاء من هذا الباب في القرآن كقوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾. وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ والقول في جميع ذلك عند علماء السلف هو ما قلناه»

وقال الجويني الأشعري في رسالته النظامية (ص ٣٢): «وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على موارد، وتفويض معانيها إلى الرب» وقال الغزالي في إجماع العوام عن علم الكلام (ص ٤٢): «اعلم أن الحق الصريح الذي لا مرأى فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، أعني: مذهب الصحابة والتابعين، وها أنا أورد بيانه وبيان برهانه. فأقول: حقيقة مذهب السلف، وهو: الحق عندنا: أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة».

ونسبه أيضاً إلى السلف: الرازي في أساس التقديس (ص ٢٣٦). وأما ابن فورك الأشعري فقد جعل التفويض مسلك من لم يعرف توجيه النصوص، وذكر أن السلف إنما ذكروا التفويض لردع من ليس أهلاً للتأويل، فقد قال ابن فورك في كتابه مشكل الحديث (ص ٥): «أن سبيلهم في الأمر بإمرار الأخبار على ما جاءت إنما جرى على طريق الردع لمن ليس بأهل النظر عن الخوض في تأويلها مع اعترافهم بصحتها». فتباينت أقوالهم في التعليل وتناقضت!

كما تباينت أقوالهم في حكم التفويض، فقد رجح أبو المعالي الجويني، والغزالي المنع من التأويل كما في كتابيهما الرسالة النظامية وإجماع العوام، وكذلك الرازي في تفسيره (١/١٠٩٣).

وذهب جمع من الأشاعرة إلى التأويل. ومنهم من جَوَزَ الأمرين -التفويض والتأويل- مع ترجيح التأويل. انظر تحفة المرید للبيجوري (ص ١٠٤). وتوقف الرازي في أساس التقديس، فقد نقل حجج من قال بالتأويل، وحجج من قال بالتفويض، ثم لم يرجح.

وهذا التناقض لا يُتَعَجَب منه من أئمة الأشاعرة؛ لكثرة حيرتهم واضطرابهم، وقد تكلمت عن شيء من اضطراباتهم في كتابي: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ».

فهم للمعنى الذي أراده الله، مع كونهم عربًا أقحاحًا!، وهذا من عجيب خزعبلات أهل الكلام.

وخرجت من أفواههم وأقلامهم تلك المقولة الجائرة الظالمة: «مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم وأحكم».

وما هذه المقولة إلا ثمرة لعقيدة فاسدة وهي: أن مذهب السلف التفويض في صفات الله، وأنه ليس لله صفة في نفس الأمر.

والذي دعاني للكتابة في هذا الموضوع هو: تبرئة أئمة السلف مما نسب إليهم؛ إذ إن ما نسب إليهم - زورًا وظلمًا - قد اشتهر في أوساط الأشاعرة؛ حتى ظنوا يقينا أن هذا هو مذهب السلف، وبدؤوا يلبسون بذلك على الناس.

وقد قدر الله لي أن جلستُ في شهر رمضان عام ١٤٣٢ هـ مع بعض أشاعرة أهل سوريا في المسجد النبوي، فوجدت أن هذه الفكرة متقررة عندهم، وبنوا عليها صحة مذهب الأشاعرة في باب الأسماء والصفات!.

كما أنه قد اتصل بي من بلدي ليبيا بعض طلبة العلم فأخبروني أن هذه الدعوى بدأت تظهر، وهناك من ينافح عنها.

فكان هذا كله دافعًا لي للكتابة في هذا الموضوع المهم؛ لحاجة بعض الناس إليه، بعد أن لبس الأشاعرة به عليهم.

☞ وقد انتظم عقد هذه الرسالة في ثلاثة مباحث:

◆ المبحث الأول: كيف يعرف مذهب السلف؟

◆ المبحث الثاني: بيان مذهب السلف في صفات الله

◆ المبحث الثالث: شبهات والجواب عنها

وقد اجتهدت أن يكون هذا البحث مختصرًا؛ لإعراض كثير من الناس عن قراءة الكتب المطولة، والله المستعان.
والله أسأل أن يجعل عملي خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به المسلمين، ويكون لي ذخيرًا يوم الدين.

كتبه

أحمد بن محمد النجار

في المدينة النبوية

البريد الإلكتروني

abuasmaa12@gmail.com

المبحث الأول كيف يُعرف مذهب السلف؟

إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الطَّوَائِفِ الْمُنْتَسِبَةِ لِلْإِسْلَامِ تُدْرِكُ فَضْلَ السَّلَفِ، وَشَرَفَهُمْ،
وَعُلُوَّ دَرَجَتِهِمْ، وَلِذَا فَكَثِيرٌ مِنْهَا تَدَّعَى أَنَّهَا لَمْ تَخْرُجْ عَنِ مَذْهَبِ السَّلَفِ،
وَهِيَ بَعِيدَةٌ غَايَةَ الْبُعْدِ عَنِ هَدْيِهِمْ وَطَرِيقِهِمْ.

ومن هؤلاء: الأشاعرة ومن وافقهم؛ فإنهم يدركون فضل السلف،
ويظهرون للناس عدم مخالفتهم، وأن مذهب السلف أسلم.

فلما كان ذلك كذلك كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَيْنَا أَنْ نَعْرِفَ كَيْفَ يُعْرَفُ
مَذْهَبُ السَّلَفِ؛ حَتَّى لَا يَدَّعَى أَحَدٌ أَنَّهُ عَلَى مَذْهَبِ السَّلَفِ، وَالْأَمْرُ لَيْسَ
كَذَلِكَ.

وَمَذْهَبُ السَّلَفِ: إِنَّمَا يُعْرَفُ بِالْآثَارِ الْمُنْقُولَةِ عَنْهُمْ لَا بِمُجَرَّدِ الدَّعْوَى
وَالِانْتِسَابِ، كَمَا هِيَ طَرِيقَةُ أَهْلِ الْكَلَامِ؛ فَإِنَّهُمْ إِذَا رَأَوْا قَوْلًا ظَنُّوهُ صَوَابًا
نَسَبُوهُ إِلَى السَّلَفِ، كَنَسَبَتَهُمُ التَّفْوِيضُ فِي صِفَاتِ اللَّهِ إِلَى السَّلَفِ، وَالسَّلَفُ
مِنْ ذَلِكَ بَرَاءً.

قال الإمام الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ فِي مَعْرُضِ رَدِّهِ عَلَى الْجَهْمِيَّةِ: «فَالْمَعْقُولُ عِنْدَنَا
مَا وَافَقَ هَدْيَهُمْ، وَالْمَجْهُولُ مَا خَالَفَهُمْ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ هَدْيِهِمْ
وَطَرِيقَتِهِمْ إِلَّا هَذِهِ الْآثَارُ»^(١).

(١) الرد على الجهمية (ص/ ١٢٧-١٢٨).

وقال الذهبي: «فَإِنْ أَحْبَبْتَ يَا عَبْدَ اللَّهِ الْإِنْصَافَ: فَقِفْ مَعَ نُصُوصِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ، ثُمَّ انظُرْ مَا قَالَهُ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ، وَأَئِمَّةُ التَّفْسِيرِ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ، وَمَا حَكَّوهُ مِنْ مَذَاهِبِ السَّلَفِ»^(١).

فاتضح مما سبق أن مذهب السلف يُعرَف إما بأقوالهم المأثورة عنهم، بنقل العدل عن العدل، أو بمن حكى أقوالهم ممن كان موثوقاً في نقله، لا من عُرف بضعفه في معرفة الآثار^(٢).

فإن قال قائل: عرفنا كيف يعرف مذهب السلف، فمن هم السلف؟ والجواب: أن السلف المقتدى بهم هم: كل من وافق الصحابة في فهمه ونهجه.

فلا يدخل في أئمة السلف من رمي ببدعة.

قال السفاريني رحمته الله: «المراد بمذهب السلف: ما كان عليه الصحابة الكرام رضي الله عنهم وأعيان التابعين لهم بإحسان، وأئمة الدين ممن شهد لهم بالإمامة، وعُرف عِظْمُ شأنهم في الدين، وتلقى الناس كلامهم، خلفاً عن سلف، دون من رُمي ببدعة..»^(٣).

ومما يشهد لهذا القيد: أن الصحابة رضي الله عنهم قد أثنى الله عليهم ورضي عنهم، ووعدهم بالجنة دون شرط، وأما التابعون لهم فقد كان وعده لهم

(١) العلو للعلي العظيم (١/٢٤٦-٢٤٧).

(٢) قال الحافظ ابن حجر عند كلامه على أبي المعالي الجويني: «كان قليل المراجعة لكتب الحديث المشهورة، فضلاً عن غيرها» التلخيص الحبير (١/٦٢١) وقال (٤٨/٢) عن الجويني والغزالي: «وهذا دليل على عدم اعتنائهما معاً بالحديث».

(٣) لوامع الأنوار (١/٢٠).

بالجنة بشرط المتابعة للصحابة بإحسان؛ فقال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ
 الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا
 عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ
 الْعَظِيمُ﴾ (١)(٢).

* * *

(١) سورة التوبة آية: ١٠٠.

(٢) ومن أراد المزيد حول ما يتعلق بالسلف فلينظر رسالتي: «فصل المقال في وجوب اتباع
 السلف الكرام».

المبحث الثاني بيان مذهب السلف في صفات الله

إن أئمة السلف يقتصرون في إثبات الأسماء والصفات على الكتاب والسنة، ولا يتجاوزونهما، فما ورد إثباته لله أثبتوه، وما ورد نفيه نفوه.

وطريقة إثباتهم هي: إجراء النصوص على ظاهرها بحسب مقتضى لغة العرب التي نزل بها القرآن - لا اللغة التي أحدث فيها المعتزلة ما أحدثوا ووافقهم عليها الأشاعرة -.

فلم ينقدح في أذهان أئمة السلف التشبيه من ظاهر النصوص. ومما يدلُّ دلالة واضحة على أن الواجب هو إجراء النصوص على ظاهرها، كما هي طريقة أئمة السلف:

أن الأعرابي كان يأتي إلى النبي ﷺ فيخبره النبي ﷺ بنصوص الصفات مُعتمداً في بيان معاني تلك النصوص إلى ما يتبادر إلى ذهن ذلك السامع من لسانه العربي، ولا يصرفها له عن ظاهرها.

فلو كان الظاهر غير مُراد - كما يدعيه أهل الكلام - لجاؤ البيان من عند النبي ﷺ؛ إذ إن تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع، خصوصاً مع كثرة النصوص الواردة في باب الأسماء والصفات وتنوعها، ولم يأت نص واحد يصرفها عن ظاهرها.

ومما ينبغي أن يعلم أنه ليس المراد بالظاهر عند أئمة السلف الظاهر

الذي هو من خصائص المخلوقين كما فهم ذلك الأشاعرة ومن وافقهم؛ إذ إن ظاهر النصوص عندهم تقتضي التشبيه.

وإنما مرادهم من الظاهر: ما اقتضتْهُ النصوصُ بحسب لغة العرب من غير تمثيل.

فالمؤمن قد استقر في قلبه: مباينة الخالق للمخلوق، فالله له الكمال المطلق من كل وجه، والمخلوق ناقص من كل وجه.

وإذا كان كذلك فالصفة التي أضافها الله لنفسه لا يتبادر إلى ذهن المؤمن أنها تشبه صفة المخلوق، ولا يمكن أن يفهم أن ظاهر النص يقتضي التشبيه.

فأئمة السلف يثبتون الصفات لله على وجه الاختصاص.

لكن هؤلاء الأشاعرة ومن وافقهم تلوثت أفهامهم بالتشبيه؛ لتأثرهم بالجهمية والمعتزلة؛ فإنهم قد تلقفوا أصولهم، وبدؤوا يرددون عباراتهم.

والتفويض الذي ادَّعى زورا وبهتاناً أنه مذهب السلف مبني على نفي ظاهر النصوص مع اعتقاد أن المعنى لا يعرفه إلا الله.

وهذا تناقض إذ قد يكون نفي الظاهر الذي انبنى عليه التفويض هو المعنى الذي أراده الله؛ إذ كيف تنفون الظاهر وأنتم لا تعرفون المعنى الذي أرده الله؟!

وإذا كان مذهب التفويض متناقضاً في نفسه، فكيف يصح أن يُنسب إلى أئمة السلف؟!

فأئمة السلف إذا سمعوا آيات الصفات آمنوا بها على ظاهرها، وعلموا

أن هذا هو مراد الله؛ وذلك أن الله لما خاطبهم بهذه الصفات وأضافها لنفسه أراد منهم أن يفهموها على حسب مقتضى لسانهم الذي خاطبهم الله به، وإلا لم تكن هناك فائدة من مخاطبتهم بلغتهم، فالعربي يدرك أن للفظ معنى عامًا، ولا يلزم من إثبات هذا المعنى العام التمثيل.

فلم يتبادر إلى عقل واحد منهم أن المراد بالعين المضافة إلى الله العضو المعروف، ولا بالوجه المضاف إلى الله الوجه المعروف للمخلوق، وإنما هذا من مغالطات الأشاعرة وتلبيساتهم التي تلقوها من الجهمية.

وحتى يظهر بطلان هذه المغالطة، يقال لهؤلاء الأشاعرة: أليس الله موجودا والمخلوق موجودا، فهل وجود الله كوجود المخلوق؟

الجواب لا، لكن المعنى العام للوجود ثابت في حق الله وفي حق المخلوق، وإلا لما فهمنا معنى وجود الله.

وإنما التشبيه الممنوع يكون في خصائص وجود الله، وخصائص وجود المخلوق، فوجود الخالق مختص به مناسب لذاته، ووجود المخلوق مختص به مناسب لذاته.

ويقال لهم أيضًا: أليس للإنسان يدٌ وللفيل يدٌ، فهل يد الإنسان كيد الفيل؟

والجواب: لا، مع أن المعنى العام لليد يشترك فيه الإنسان والفيل، وإنما وقع الاختلاف في الخصائص، فيد الإنسان تناسب ذاته، ويد الفيل تناسب ذاته.

ولكي يتضح مذهب السلف في صفات الله، فسأنقل شيئاً من أقوالهم في ذلك:

[عبد الله بن مسعود (٣٢٢هـ)]

قال الصحابيُّ الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «الصمد: السيد الذي قد انتهى سُؤدده»^(١).

[عبد الله بن عباس (٦٨هـ)]

وقال الصحابيُّ الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنه: «السيد الذي قد كُمُل في سُؤدده، والشريف الذي قد كُمُل في شرفه، والعظيم الذي قد عَظُم في عظمته، والحليم الذي قد كُمُل في حلمه، والغني الذي قد كُمُل في غناه، والجبار الذي قد كُمُل في جبروته، والعالم الذي قد كُمُل في علمه، والحكيم الذي قد كُمُل في حكيمته، وهو الذي قد كُمُل في أنواع الشرف والسؤدد، وهو الله سبحانه هذه صفته، لا تنبغي إلا له»^(٢).

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٤٦٢/١) رقم ٦٧٨ وقال الألباني في ظلال الجنة: إسناده حسن (ص ٣٥٦).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٤٤٤/١٥) عن علي بن أبي صالح عن معاوية عن علي بن ابن عباس به. وذكره ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٢٥/١٧) من طريق ابن أبي حاتم عن أبي صالح به. وعلي شيخ الطبري هو: علي بن داود بن يزيد القنطري، وثقه الخطيب في تاريخ بغداد (٤٢٤/١١)، وقال عنه ابن حجر في التقريب (ص ٤٦٧): «صدوق». وأما أبو صالح فهو: عبد الله بن صالح كاتب الليث قال عنه ابن حجر في التقريب (ص ٣٦٥): «صدوق كثير الغلط، ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة». وأما معاوية فهو: ابن صالح بن حدير الحضرمي وثقه أحمد وأبو زرعة والنسائي وقال ابن عدي =

فقد أثبت الصحابيَّان الجليلان ابنُ مسعود وابنُ عباس رضي الله عنهما الله الصفات على ظاهرها بحسب مقتضى لغة العرب، فوصفه ابنُ مسعود رضي الله عنه بالسيِّد الذي قد انتهَى سُؤددهُ، ووصفه ابنُ عباس رضي الله عنهما بالحلم والعظمة والعلم والحكمة وغيرها من صفات الكمال، وبيَّنَّا أنَّ الله أكمل الصفات فلا يماثلُ الله أحدٌ في صفاته، وهذا يدلُّ على أنَّهما أجريا اللفظ على ظاهره، ولم يفوضا معناه إلى الله، بل بينا معنى الصمد وغيره من الأسماء، ووضحا أنَّ الله الكمال الأعظم الذي لا يشاركه فيه مخلوق، ولم ينقدح في أذهانهم أنَّ السؤدد والحلم والعظمة مماثلة لما هي عند المخلوق.

صدوق إلا أنه يقع في أحاديثه أفرادات. انظر تهذيب الكمال للمزي (١٥٦/٧-١٥٧). وعلي هو: ابن أبي طلحة صدوق قد يخطئ كما في التقريب (ص ٤٦٩). بقي بيان أنَّ رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس منقطعة، لكن احتمال الأئمة هذا الانقطاع؛ لأنَّ الواسطة معلومة وهي ثقة، ولهذا قال فيها الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٢٨٣/٦):

«واحتملنا حديثَ علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما وإن كان لم يلقه؛ لأنه عند أهل العلم بالأسانيد إنما أخذ الكتاب الذي فيه هذه الأحاديث عن مجاهد وعن عكرمة». وقال ابن حجر في الفتح (٥٥٧/٨): «وهي عند البخاري عن أبي صالح، وقد اعتمد عليها في صحيحه هذا كثيرًا على ما بيناه في أماكنه، وهي عند الطبري وابن أبي حاتم وابن المنذر بوسائط بينهم وبين أبي صالح». وقال في العجائب في بيان الأسباب (ص ٥٨): «وعلي صدوق لم يلق ابن عباس رضي الله عنه، لكنه إنما حمل عن ثقات أصحابه، فلذلك كان البخاري وابن أبي حاتم وغيرهما يعتمدون على هذه النسخة». فالأثر مما يُحتجُّ به إن شاء الله، فإنه قد اعتمد على طريق أبي صالح: البخاري وابن أبي حاتم وغيرهما.

[عبد الله بن عمر (٨٤هـ)]

قال الصحابيُّ الجليل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «خَلَقَ اللهُ أَرْبَعَةَ أَشْيَاءَ بِيَدِهِ: آدَمَ، وَالْعَرْشُ، وَالْقَلَمُ، وَجَنَاتُ عَدْنٍ. ثُمَّ قَالَ لِسَائِرِ الْخَلْقِ: كُنْ فَكَانَ»^(١).
فقد أثبت ابنُ عمر رضي الله عنهما اليَدَ اللهُ حَقِيقَةً عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ اللِّسَانُ الْعَرَبِيُّ، وَأَجْرَاهَا عَلَى ظَاهِرِهَا وَلَمْ يَفُوضْهَا، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقَدِحَ فِي ذَهْنِهِ أَنْ يَدَ اللهُ مِثْلَ يَدِ الْمَخْلُوقِ، كَمَا أَنَّهُ أَثْبَتَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَلَقَ بِهَا حَقِيقَةً أَرْبَعَةَ أَشْيَاءَ دُونَ بَقِيَّةِ خَلْقِهِ سُبْحَانَهُ، وَهَذَا مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ مَذْهَبِ السَّلَفِ التَّفْوِيضِ.

[أبو العالية الرياحي (٩٣هـ)]

قال الإمام أبو العالية^(٢) رضي الله عنه عند قوله تعالى: ﴿أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾^(٣): «ارتفع»^(٤).

(١) أخرجه الدارمي في نقض عثمان على المريسي (ص ٩٨) والآجري في الشريعة (٣/ ١١٨٢) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٤٧٧) من طرق عن عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر به. والأثر صحيح، وقد جود إسناده الذهبي في العلو للعلي العظيم (١/ ٦٣٨).

(٢) هو: رفيع بن مهران أبو العالية الرياحي. قال أبو العالية: «كان ابن عباس يرفعني على سريره وقريش أسفل منه، ويقول: هكذا العلم يزيد الشريف شرفاً، ويجلس المملوك على الأسرة» توفي: ٩٣هـ انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (١/ ٦١-٦٢).

(٣) سورة البقرة آية: ٢٩.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً في كتاب التوحيد باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (ص ١٢٧٦).

[مجاهد بن جبر (١٠٣هـ)]

وقال الإمام مجاهد^(١) رَحِمَهُ اللهُ: ﴿أَسْتَوَى﴾: «علا»^(٢).

أثبت الإمامان أبو العالية ومجاهد نصوص الصفات وأجراها على ظاهرها، من غير تفويض؛ إذ إنهما فسرا الاستواء على ظاهره على مقتضى لغة العرب من غير أن ينقدح في أذهانهم أنه يلزم من إثبات الاستواء أن يكون مثل استواء المخلوق.

فهلا فقه هذا الأشاعرة ومن وافقهم؟!

[أبو عبد الله عكرمة مولى ابن عباس (١٠٤هـ)]

وقال الإمام عكرمة^(٣) رَحِمَهُ اللهُ: ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(٤) يعني اليدين^(٥).

(١) هو: مجاهد بن جبر المكي أبو الحجاج. قال مجاهد: «عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات، أقف عند كل آية، أسأله فيم نزلت؟ وأين نزلت؟ وكيف كانت؟» توفي: ١٠٣هـ انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (١/٩٢-٩٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقا في كتاب التوحيد باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (ص ١٢٧٦).

(٣) هو: عكرمة القرشي الهاشمي مولى ابن عباس أبو عبد الله. قال الشعبي: «ما بقي أحد أعلم بكتاب الله من عكرمة» توفي: ١٠٤هـ انظر: تهذيب الكمال للمزي (٥/٢٠٩-٢١٦).

(٤) سورة المائدة آية: ٦٤.

(٥) أخرجه الدرامي في نقض عثمان على المريسي (١٢٢) عن نعيم بن حماد عن الفضل بن موسى عن حسين بن واقد عن يزيد النحوي به. ورواه ثقات عدا نعيم قال فيه ابن حجر كما في التقريب (ص ٦٥٥): «صدوق يخطئ كثيرا».

[عبد الله بن أبي مليكة (١١٧هـ)]

وسئل ابن أبي مليكة^(١) عن يدِ الله: أواحدةٌ أو اثنتان؟ قال: بل اثنتان^(٢).
فقد قرّر الإمامان عكرمة وابن أبي مليكة أن اليدَ تثبتُ لله حقيقةً كما
تليقُ به سبحانه، وأن له يدين اثنتين، من غير أن يفهموا من ذلك التشبيه الذي
هو أساس القول بالتفويض، فالمفوضة ما فوضوا إلا بعد أن فهموا من
ظاهر النص التمثيل.

وهذا الأثر يقطع دعوى أن السلف مفوضة.

[ربيعة بن أبي عبد الرحمن (١٣٦هـ)]

وعن سفيان بن عيينة قال: كنتُ عندَ ربيعة بن أبي عبد الرحمن^(٣) فسأله
رَجُلٌ فقال: الرحمنُ على العرشِ استوى كيف استوى؟ فقال: الاستواءُ غيرُ
مجهولٍ، والكيفُ غيرُ معقولٍ، ومِنَ الله الرسالة، وعلى الرسولِ البلاغُ،
وعلىنا التصديق^(٤).

(١) هو: عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة أبو بكر. قال أبو حاتم: «ثقة» وقال ابن أبي مليكة:
«أدركت ثلاثين من الصحابة» توفي: ١١٧هـ. انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر
(٢/٣٧٩).

(٢) أخرجه الدرامي في نقض عثمان على المريسي (١٢٢-١٢٣) عن سعيد بن أبي مريم عن
نافع الجمحي به. وسنده صحيح.

(٣) هو: ربيعة بن أبي عبد الرحمن أبو عثمان التيمي. كان إمامًا، حافظًا، فقيهاً، مجتهدًا، بصيرًا
بالرأي، ولذلك يقال له: ربيعة الرأي. توفي: ١٣٦هـ. انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي
(١/١٥٧-١٦٠).

(٤) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٤٤٢) والذهبي في العرش
(٢/١٦٧) وابن قدامة في العلو (ص/١٦٤) من طريق ابن عيينة به. وسنده صحيح.

[مالك بن أنس (١٧٩هـ)]

جاء رجلٌ إلى مالكِ بنِ أنسٍ فقال: يا أبا عبد الله الرحمنُ على العرشِ
استوى كيف استوى؟

فقال مالكٌ وقد علاه الرُّحْضَاءُ - يعني العرق - : كيفٌ غيرٌ معقولٍ،
والاستواءُ منه غيرٌ مجهولٍ، والإيمانُ به واجبٌ، والسؤالُ عنه بدعةٌ، فإني
أخافُ أن تكونَ ضالاً، وأمرٌ به فأخرجَ»^(١).

فقد بين الإمامان لما سُئلا عن معنى الاستواء أن الاستواء - وهو صفةٌ
من صفاتِ الله - غيرٌ مجهولٍ، وإنما هو معلومٌ من جهةٍ معناه في اللغة، ولم
يقبل فوضوا معناه لله.

فأين المفوضة من مذهب السلف!؟

[وكيع بن الجراح (١٩٧هـ)]

قال الإمام وكيع رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «نُسِّمُ هذه الأحاديثَ كما جاءت، ولا نقولُ فيها
مثل كذا، ولا كيف كذا، يعني مثل حديثِ ابنِ مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ويجعلُ
السمواتِ على إصبعٍ والجبالِ على إصبعٍ»^(٢) وحديثُ أن النبي ﷺ

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى (٥/ ٣٦٥): «وهذا الجوابُ ثابتٌ عن ربيعةَ شيخِ
مالك».

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٤٤١) بلفظه.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾
(ص ٨٤٨) ح ٤٨١١ ومسلم في كتاب صفات المنافقين باب صفة القيامة والجنة والنار
(ص ١٢١٤) ح ٧٠٤٧.

قال: «قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن»^(١) ونحوها من الأحاديث^(٢).

قرّر الإمام وكيع رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ أَحَادِيثَ الصِّفَاتِ تَمَرُّ كَمَا جَاءَتْ، فَتَجْرِي عَلَى ظَاهِرِهَا بِلَا مَثَلٍ وَلَا كَيْفٍ، وَهَذَا هُوَ مَذْهَبُ أُمَّةِ السَّلَفِ لَا التَّفْوِيضَ الْمَزْعُومَ.

[سفيان بن عيينة (١٩٨هـ)]

وسئل الإمام سفيان بن عيينة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي تُرْوَى فِي الرُّوْيَةِ فَقَالَ: «حَقٌّ، نَرُوِيهَا كَمَا سَمِعْنَاهَا»^(٣).

فقد قرّر الإمام ابن عيينة أَنَّ إِثْبَاتَ الصِّفَاتِ لِلَّهِ حَقٌّ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ اللِّسَانُ الْعَرَبِيُّ الَّذِي نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ يَأْخُذُونَ مِنْ مَشْكَاتِهِ وَاحِدَةً.

(١) أخرجه مسلم في كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء (ص ١١٥٦) ح ٦٧٥٠.

(٢) أخرجه عبد الله في السنة (١/٢٦٧) وابن بطة في الإبانة (٣/٢٧٨) من طريق أحمد بن إبراهيم الدورقي به. وأحمد الدورقي ثقة حافظ كما قال عنه ابن حجر في التقريب (ص ٩٩).

فالأثر صحيح.

(٣) أخرجه ابن منده في كتاب التوحيد (٣/٣٠٨) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٥٥٧) والذهبي في العلو (٢/١٠٢٢) جميعهم من طريق محمد بن سليمان المصيصي به. والمصيصي ثقة كما قال ابن حجر في التقريب (ص ٥٦١) فالأثر صحيح.

[الوليد بن مسلم (١٩٥هـ)]

وعن الوليد بن مسلم^(١) رَحِمَهُ اللهُ قَالَ: «سَأَلْتُ الْأَوْزَاعِيَّ، وَالثَّوْرِيَّ، وَمَالِكَ ابْنَ أَنَسٍ، وَاللَيْثَ بْنَ سَعْدٍ^(٢): عَنِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي فِيهَا الصِّفَاتُ؟ فَكُلُّهُمْ قَالَ: أَمَرُوهَا كَمَا جَاءَتْ بِهَا كَيْفٌ»^(٣).

نَقَلَ الْإِمَامُ الْوَلِيدُ رَحِمَهُ اللهُ نَقْلَ الْمُقَرَّرِ عَنْ أُمَّةِ الدُّنْيَا فِي زَمَانِهِمُ الْأَوْزَاعِيَّ، وَالثَّوْرِيَّ، وَمَالِكَ بْنَ أَنَسٍ، وَاللَيْثَ بْنَ سَعْدٍ أَنَّ أَحَادِيثَ الصِّفَاتِ تُجْرَى عَلَى ظَاهِرِهَا بِهَا كَيْفٌ.

[أحمد بن محمد بن حنبل (٢٤١هـ)]

وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللهُ: لَمَّا سُئِلَ عَنْ قَوْمٍ يَقُولُونَ لَمَّا كَلَّمَ اللهُ ﷻ مُوسَى لَمْ يَتَكَلَّمْ بِصَوْتٍ: «بَلَى، إِنَّ رَبَّكَ ﷻ تَكَلَّمَ بِصَوْتٍ، هَذِهِ الْأَحَادِيثُ نَرُويهَا كَمَا جَاءَتْ»^(٤).

(١) هو: الوليد بن مسلم القرشي الدمشقي أبو العباس قال أبو مسهر: «كان من حفاظ أصحابنا» ولد: ١١٩هـ توفي: ١٩٥هـ انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر (٤/٣٢٥-٣٢٦).

(٢) هو: الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي أبو الحارث المصري. قال الإمام أحمد: «الليث ابن سعد كثير العلم، صحيح الحديث» ولد: ٩٤هـ توفي: ١٧٥هـ انظر: تهذيب الكمال للمزي (٦/١٨٤-١٨٩).

(٣) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٥٨٢) والبيهقي في الاعتقاد (ص ١١٤) والصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ٧٠-٧١) كلهم من طرق عن الهيثم بن خارجة به. والهيثم قال عنه ابن حجر كما في التقريب (ص ٦٧٠): «صدوق» فيكون الأثر حسناً.

وأخرجه ابن بطة (٣/٢٤١) بلفظ: «..بلا تفسير».

(٤) أخرجه عبد الله في السنة (١/٢٨٠) عن أبيه. وسنده صحيح

وقال الإمام أحمد أيضًا لما سُئِلَ عن أحاديث الصفات: «نُمِرُّهَا كَمَا جَاءَتْ»^(١).

صَرَّحَ إِمَامُ أَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ بِأَنَّ أَحَادِيثَ الصِّفَاتِ تُمَرُّ كَمَا جَاءَتْ؛ وَذَلِكَ بِإِثْبَاتِهَا عَلَى ظَاهِرِهَا بِلَا كَيْفٍ وَلَا مِثْلِ.

[محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)]

وقال الإمام البخاري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنَادِي بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قُرْبَ، فَلَيْسَ هَذَا لِغَيْرِ اللَّهِ - جَلَّ ذِكْرُهُ -.

وَفِي هَذَا دَلِيلٌ أَنَّ صَوْتَ اللَّهِ لَا يُشْبَهُ أَصْوَاتَ الْخَلْقِ؛ لِأَنَّ صَوْتَ اللَّهِ - جَلَّ ذِكْرُهُ - يُسْمَعُ مِنْ بَعْدٍ كَمَا يُسْمَعُ مِنْ قُرْبٍ، وَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ يُصْعَقُونَ مِنْ صَوْتِهِ، فَإِذَا تَنَادَى الْمَلَائِكَةُ لَمْ يُصْعَقُوا. وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا﴾^(٢) فَلَيْسَ لِصِفَةِ اللَّهِ نَدٌّ وَلَا مِثْلٌ، وَلَا يُوْجَدُ شَيْءٌ مِنْ صِفَاتِهِ بِالْمَخْلُوقِينَ»^(٣).

فَقَدْ بَيَّنَّ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ الصِّفَاتِ الْمَثْبُتَةَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا تُشْبَهُ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ، وَإِنَّمَا هِيَ صِفَاتٌ لَائِقَةٌ بِاللَّهِ، تُثَبَّتُ لَهُ عَلَى وَجْهِ الْاِخْتِصَاصِ، وَلَا نَفْوِضَ مَعْنَاهَا.

وَمِثْلَ عَلَى ذَلِكَ بِصَوْتِ اللَّهِ، وَأَنَّهُ عَلَى خِلَافِ صَوْتِ الْمَخْلُوقِ، فَبَيَّنَّ أَنَّ

(١) أخرجه ابن بطه في الإبانة (٣/٣٢٧) من طريق عبد العزيز عن الصيدلاني عن المروزي

به. وسند ابن بطه صحيح.

(٢) سورة البقرة آية: ٢٢.

(٣) خلق أفعال العباد (ص ١٨٢).

الله ﷻ يُنَادِي بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرَبَ، وهذا تقريرٌ منه لكون صفات الله ﷻ لا تماثل صفات المخلوقين، وأنها تثبت لله حقيقة من غير تفويض للمعنى.

[محمد بن عيسى الترمذي (٢٧٩هـ)]

وقال الإمام الترمذي^(١) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وقد قال غير واحدٍ من أهل العلم في هذا الحديث - أي: حديث «إن الله يقبل الصدقة ويأخذها بيمينه فيربها..»^(٢) - وما يشبهه هذا من الروايات من الصفات، و«نزل الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا»، قالوا: قد تثبت الروايات في هذا، ويؤمن بها ولا يتوهم، ولا يقال كيف؟ هكذا روي عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمرؤها بلا كيف. وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه.

وقد ذكر الله ﷻ في غير موضع من كتابه: اليد والسمع والبصر، فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسرُوها على غير ما فسّر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده. وقالوا: إن معنى اليد ههنا القوة.

(١) هو: محمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي الضرير أبو عيسى. قال الحاكم: سمعت عمر بن علك يقول: «مات البخاري، فلم يخلف بخراسان مثل أبي عيسى، في العلم والحفظ، والورع والزهد». ولد: ٢١٠هـ توفي: ٢٩٧هـ انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (٢/٦٣٣-٦٣٥).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه كتاب الزكاة عن رسول الله ﷺ باب ما جاء في فضل الصدقة (ص ١٦٦) ح ٦٦٢ وقال الترمذي: «حديث حسن صحيح».

وقال إسحاق بن إبراهيم: إنما يُكُونُ التشبيهُ إذا قال: يدٌ كيدٍ أو مثل يدٍ، أو سمعٌ كسمعٍ أو مثل سمعٍ، فإذا قال سمعٌ كسمعٍ أو مثل سمعٍ فهذا التشبيهُ. وأما إذا قال كما قال الله تعالى: يدٌ وسمعٌ وبصرٌ، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمعٍ ولا كسمعٍ، فهذا لا يُكُونُ تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (١) «(٢)».

نقل الإمام الترمذي عن غير واحدٍ من أهل العلم أن أحاديث الصفات تُمرُّ كما جاءت على ما يقتضيه اللسان العربيُّ بلا مثل ولا كيف، وهذا هو حقيقة إثبات النصوص وإجرائها على ظاهرها، كما بين أن الجهمية لم يُسلِّموا لأحاديث الصفات، ولم يجزئوها على ظاهرها، وزعموا أن إثبات النصوص على ظاهرها تشبيهٌ، فالجهمية هم سلف كل من صرف النص عن ظاهره بلا دليل شرعيٍّ مدَّعيًا أن ظاهره التشبيهُ.

[محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)]

وقال الإمام الطبري رَحِمَهُ اللهُ: «فَنَبِّتُ كُلَّ هذه المعاني التي ذكَّرتنا أنها جاءت بها الأخبارُ، والكتابُ، والتنزيلُ، على ما يُعقلُ من حقيقة الإثبات، وَنَنفِي عنه التشبيه» (٣).

بين الإمام الطبري رَحِمَهُ اللهُ أن إثبات الصفات لله ﷻ يكون بشرطين:
الأول: على ما يُعقلُ من حقيقة الإثبات.

(١) سورة الشورى آية: ١١.

(٢) جامع الترمذي (ص ١٦٧).

(٣) التبصير في معالم الدين (ص ١٤٤).

الثاني: أن ننفي عن صفات الله التشبيهية.

فهو يُقرَّر أن إثبات الصفات لله ﷻ يكون على وجه لا يماثلهُ فيه مخلوقٌ.

فأين التفويض في أقوال أئمة السلف!؟

[أبو أحمد محمد بن علي الكرجي (٣٦٠هـ)]

وقال الإمام أبو أحمد الكرجي رَحِمَهُ اللهُ: «ولا يُوصَفُ إلا ما وَصَفَ به نفسه، أو وَصَفَهُ به نبيُّه ﷺ فهي صفةٌ حقيقة لا صفةٌ مجازٍ»^(١).

فقد صرَّح الإمام الكرجي رَحِمَهُ اللهُ أن الصفات تثبتُ لله ﷻ حقيقةً، ونفى عنها المجاز، ولم يفوض المعنى كما ذهب إليه الأشاعرة.

[أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده (٣٩٥هـ)]

قال الإمام ابن منده: «بابُ ذكرِ قولِ اللهِ ﷻ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾^(٢) وَذَكَرَ مَا يُسْتَدَلُّ به مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى أَنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ خَلَقَ آدَمَ ﷺ بِيَدَيْنِ حَقِيقَةٍ»^(٣).

وقال: «بابُ قولِ اللهِ -جل وعز-: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٤) وقال الله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٥) وَذَكَرَ مَا ثَبَتَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(١) ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (٦/٢٥٤) والذهبي في العلو

للعلي العظيم (٢/١٣٠٣) وابن القيم في الصواعق المرسله (٤/١٢٨٨).

(٢) سورة ص آية: ٧٥.

(٣) الرد على الجهمية لابن منده (ص ٦٨).

(٤) سورة القصص آية: ٨٨.

(٥) سورة الرحمن آية: ٢٧.

مما يدلُّ على حقيقة ذلك»^(١).

فقد أثبت الإمام ابن منده رَحِمَهُ اللهُ الْيَدَيْنِ اللهُ رَحِمَكَ حَقِيقَةً، وكذلك الوجه، وهذا مما يدلُّ على أنه يُثَبِّتُ الصِّفَاتِ لِلَّهِ حَقِيقَةً من غير تفويض.

[أبو عمر أحمد بن محمد الأندلسي الطلمنكي المالكي (٤٢٩هـ)]

وقال الإمام أبو عمر الطلمنكي رَحِمَهُ اللهُ: «وقال أهل السنة في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) إِنَّ الْاِسْتَوَاءَ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَرْشِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا عَلَى الْمَجَازِ، فَقَدْ قَالَ قَوْمٌ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ وَالْجَهْمِيَّةِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى اللَّهُ رَحِمَكَ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَيُسَمَّى بِهَا الْمَخْلُوقُ، فَنفَوْا عَنِ اللَّهِ الْحَقَائِقَ مِنْ أَسْمَائِهِ وَأَثَبْتُهَا لِخَلْقِهِ»^(٣).

فقد بين الإمام المالكي الطلمنكي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ قَوْلَ أَهْلِ السَّنَةِ فِي الْاِسْتَوَاءِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ: أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا عَلَى الْمَجَازِ، كَمَا بَيَّنَّ أَنَّ الْجَهْمِيَّةَ وَالْمُعْتَزَلَةَ هُمُ الَّذِينَ نَفَّوْا عَنِ اللَّهِ الْحَقَائِقَ مِنْ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَثَبْتُهَا لِخَلْقِهِ.

فقد حكى إجماع أهل السنة فأين الذين يدعون أن التفويض هو مذهب السلف من هذا الإجماع؟! بل إن التفويض هو نتيجة مذهب الجهمية، فهنيئاً لكم أيه الأشاعرة هذا السلف!

(١) الرد على الجهمية (ص ٩٤).

(٢) سورة طه آية: ٥.

(٣) ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٥١) والذهبي في العلو للعلي العظيم (٢/ ١٣١٥) وابن القيم في الصواعق المرسله (٤/ ١٢٨٤).

[أبو نصر عبيد الله السجزي (٤٤٤هـ)]

وقال الإمام السجزي رَحِمَهُ اللهُ: «الوَاجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا وَصَفَ نَفْسَهُ بِصِفَةٍ هِيَ مَعْقُولَةٌ عِنْدَ الْعَرَبِ، وَالخَطَابُ وَرَدَّ بِهَا عَلَيْهِمْ بِمَا يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ، وَلَمْ يُبَيِّنْ سَبْحَانَهُ أَنَّهَا بِخِلَافِ مَا يَعْقِلُونَهُ، وَلَا فَسَّرَهَا النَّبِيُّ ﷺ لِمَا أَدَّاهَا بِتَفْسِيرٍ يَخَالِفُ الظَّاهِرَ، فَهِيَ عَلَيَّ مَا يَعْقِلُونَهُ وَيَتَعَارَفُونَ».

والذي يُوضِّح ذلك: هو أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ قَدْ أُثْبِتَ لِدَاتِهِ عِلْمًا، وَنَطَقَ بِذَلِكَ كِتَابُهُ؛ فَقَالَ ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾^(١) وَكَانَ الْمَعْقُولُ مِنَ الْعِلْمِ عِنْدَ الْمُخَاطَبِينَ بِهِ أَنَّهُ إِدْرَاكُ الْمَعْلُومِ عَلَيَّ مَا هُوَ بِهِ، فَكَانَ عِلْمُ اللَّهِ سَبْحَانَهُ إِدْرَاكُ الْمَعْلُومِ عَلَيَّ مَا هُوَ بِهِ، وَعِلْمُ الْمُحَدِّثِ أَيْضًا إِدْرَاكُ الْمَعْلُومِ عَلَيَّ مَا هُوَ بِهِ»^(٢).

أشارَ الإمامُ السجزي إلى نكتة لطيفة وهي أَنَّ اللَّهَ خَاطَبَنَا بِمَا نَعْقِلُ وَنَفْهَمُ، وَمِمَّا أَخْبَرَنَا اللَّهُ بِهِ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، فَوَجَبَ فَهْمُهَا عَلَيَّ مَا يَقْتَضِيهِ اللِّسَانُ الْعَرَبِيُّ، كَمَا بَيَّنَّ أَنَّ اللَّهَ لَوْ لَمْ يُرَدِّ مِنَّا أَنْ نَفْهَمَهَا عَلَيَّ ظَاهِرًا لَبَيَّنَّ أَنَّهَا بِخِلَافِ مَا نَعْقِلُ وَنَفْهَمُ، أَوْ فَسَّرَهَا النَّبِيُّ ﷺ بِتَفْسِيرٍ يَخَالِفُ ظَاهِرَهَا، وَعَلَيَّ هَذَا فَيَجِبُ إِجْرَاءُ النُّصُوصِ عَلَيَّ ظَاهِرَهَا مِنْ غَيْرِ تَفْوِيضٍ لِلْمَعْنَى.

[أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (٤٦٣هـ)]

وقال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ: «أَهْلُ السَّنَةِ مَجْمَعُونَ عَلَيَّ الْإِقْرَارِ بِالصِّفَاتِ الْوَارِدَةِ كُلِّهَا فِي الْقُرْآنِ وَالسَّنَةِ، وَالْإِيمَانِ بِهَا، وَحَمَلِهَا عَلَيَّ الْحَقِيقَةَ لَا عَلَيَّ الْمَجَازِ، إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يُكَيِّفُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ، وَلَا يُحَدُّونَ فِيهِ

(١) سورة النساء آية: ١٦٦.

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص ٢٢٧-٢٢٨).

صفةً محصورةً، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم يُنكرونها، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقرَّ بها مُشبهه، وهم عند من أثبتوا نأفون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وهم أئمة الجماعة، والحمد لله^(١).

فقد حكى الإمام ابن عبد البر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إجماع أهل السنة على الإقرار بالصفات وحملها على الحقيقة لا على المجاز، فأين التفويض المزعوم الذي حكي أنه مذهبٌ للسلف؟!!

وذكر أن أهل البدع من الجهمية وغيرهم هم الذين يُنكرون الصفات، ولا يحملونها على حقيقتها، بل بين أنهم يزعمون أن من أقرَّ بالصفات على حقيقتها فهو مُشبهه.

فهذا غاية ما عند الأشاعرة ومن وافقهم إذا رأوا من ثبت الصفات لله حقيقة كما يليق به سبحانه وسموه بأنه مشبه، وهم أحق بهذا الوصف؛ لأنهم ما فهموا إلا التشبيه من الصفة، ولهذا فوضوا معناها، مع أنهم يثبتون لله سمعاً وبصراً، فلم لا يقال في هاتين الصفتين ما قيل في الوجه واليد؟! ما هو إلا التناقض فحسب.

[أبو القاسم إسماعيل التيمي (٥٣٥هـ)]

وقال قوام السنة أبو القاسم التيمي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «الكلام في صفات الله ﷻ ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فمذهب السلف -رحمة الله عليهم أجمعين- إثباتها وإجراؤها على

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/١٣٥).

ظَاهِرِهَا، وَنَفِي الْكَيْفِيَّةِ عَنْهَا»^(١).

وقال رَحْمَةُ اللهِ: «فَمَا صَحَّ مِنْ أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ اجْتَمَعَ الْأَثْمَةُ أَنْ تَفْسِيرَهَا قِرَاءَتُهَا، قَالُوا: «أَمَرْتُوَهَا كَمَا جَاءَتْ» وَمَا ذَكَرَ اللهُ فِي الْقُرْآنِ مِثْلَ قَوْلِهِ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾^(٢) وَقَوْلِهِ ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٣). كُلُّ ذَلِكَ بِلَا كَيْفٍ، وَلَا تَأْوِيلٍ، نُؤْمِنُ بِهَا إِيمَانِ أَهْلِ السَّلَامَةِ»^(٤).

وقال رَحْمَةُ اللهِ: «مَذْهَبُ مَالِكٍ، وَالثَّوْرِيِّ، وَالْأَوْزَاعِيِّ، وَالشَّافِعِيِّ، وَحَمَادِ ابْنِ سَلْمَةَ»^(٥)، وَحَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، وَأَحْمَدُ، وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدِ الْقَطَّانِ^(٦)، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ^(٧)، وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاهَوِيَةَ، أَنَّ صِفَاتِ اللهِ الَّتِي وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ، وَوَصَفَهُ بِهَا رَسُولُهُ ﷺ مِنَ السَّمْعِ، وَالْبَصَرِ، وَالْوَجْهِ، وَالْيَدَيْنِ، وَسَائِرِ

(١) الحججة في بيان المحججة (١/١٨٨).

(٢) سورة البقرة آية: ٢١٠.

(٣) سورة الفجر آية: ٢٢.

(٤) الحججة في بيان المحججة (١/٢٥٩-٢٦٠) وانظر (١/٤٧٣).

(٥) هو: حماد بن سلمة بن دينار البصري أبو سلمة. قال عبد الرحمن بن مهدي: «لو قيل لحامد ابن سلمة إنك تموت غدا ما قدر أن يزيد في العمل شيئا» توفي: ١٦٧ هـ انظر: تهذيب الكمال للمزي (٢/٢٧٧-٢٨١).

(٦) هو: يحيى بن سعيد بن فروخ بن قطان التميمي أبو سعيد. قال الإمام أحمد: «ما رأته عينا مثله» ولد: ١٢٠ هـ توفي: ١٩٨ هـ انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر (٤/٣٥٧-٣٥٩).

(٧) هو: عبد الرحمن بن مهدي بن حسان أبو سعيد. قال علي بن المديني: «لو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أنني لم أر مثل عبد الرحمن» ولد: ١٣٥ هـ توفي: ١٩٨ هـ انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (١/٣٢٩-٣٣٢).

أوصافه، إنما هي على ظاهرها المعروف المشهور من غير كيف يتوهم فيها، ولا تشبيه، ولا تأويل، قال ابن عيينة: كلُّ شيءٍ وصفَ اللهُ به نفسه فقرأته تفسيره»^(١).

ذكر الإمام أبو القاسم رَحِمَهُ اللهُ أَنْ مذهبَ السلفِ الذي يجبُ اتباعُهُ هو إثباتُ الصفاتِ وإجراؤها على ظاهرها مع نفي الكيفية عنها.

وهاهنا وقفة لمن كان طالبًا للحق: أيهما أحق بتقديم قوله من كان له معرفة بالآثار وأقوال أئمة السلف، أو من كان ضعيفًا في معرفة الآثار كالجويني، والرازي، وأمثالهم من أئمة الأشاعرة؟

أما آن لأصحاب العقول أن يعرفوا ما هو مذهب السلف؟

ومهما يكن من شيء فقد عُلِمَ مما تقدّم نقله من آثار عن سلف الأئمة وأئمتها أنهم مجمعون على إثبات الصفات وإجرائها على ظاهرها، من غير تفويض.

وما نقلته من آثار عن أئمة السلف هو غيض من فيض؛ إذ الآثار في ذلك كثيرة، لكن المنصف الذي يريد الهداية، ومعرفة ما عليه أئمة السلف في الاعتقاد يكفيه ما ذكرت.

وتأمل أخي القارئ في كتب الأشاعرة - الذين يدعون زورًا وبهتانًا أن مذهب السلف التفويض - هل ينقلون آثارًا عن أئمة السلف على صحة دعواهم، أم هي مجرد دعوى بلا بينة؟!

وإن نقلوا لا ينقلون إلا أثرًا أو أثرين، ثم يبنون على ذلك مذهبًا، وليت

(١) ذكره الذهبي في العلو للعلي العظيم (٢/١٣٦٣).

ما نقلوه كان صحيحًا سواء كان من جهة السند، أو من جهة معنى الأثر.
لكنهم -والحق يقال- يظنون أن ما هم عليه هو الحق فينسبونه إلى
السلف، والسلف من ذلك براء.
ثم إذا كانوا يقرون بأن مذهب السلف هو التفويض فلم لا يتابعونهم،
ويسيروا على نهجهم؟
بل نجدهم يخالفونهم جهارًا؛ يقول الرازي: «جميع فرق الإسلام
يقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار».
فأين التفويض المدعى لمن تدبر وتعقل؟!!

* * *

المبحث الثالث شبهات والجواب عنها

• الشبهة الأولى:

إن مما تمسك به من زعم أن مذهب السلف هو التفويض قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧].

وزعموا أن هذه الآية دلت على أن من النصوص ما هو من قبيل المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، ومن تلك النصوص: نصوص الصفات.

وقصدوا بالتأويل: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح.

ففهموا من الآية بناء على اصطلاحهم في التأويل: أن لآيات وأحاديث الصفات معاني تخالف الظاهر، وأن هذه المعاني لا يعلم معناها إلا الله.

والجواب عن هذه الشبهة من عدة وجوه منها:

الوجه الأول: أن نصوص الصفات ليست من قبيل المتشابه، بل هي من قبيل المحكم؛ إذ كيف تكون من المتشابه ولا تكاد تخلوا آية من كتاب الله

إلا وهي مفتوحة بالصفات أو مختتمة بالصفات.

ثم إن أئمة السلف الذين هم أحق بفهم كتاب الله من غيرهم لم يجعلوا نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله، بل تجدهم قد فسروا آيات الصفات وأثبتوا معانيها على ما يليق بالله، وهو متفق عليه عندهم، وهذا مما يدل دلالة قاطعة على أن نصوص الصفات ليست من قبيل المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله.

الوجه الثاني: أنه لو وقع اشتباه في بعض نصوص الصفات فإنه يكون اشتباهاً نسبياً لا حقيقياً؛ وذلك أنه قد يشتبه على بعض الناس معنى آية ولا يشتبه على غيره، وهذا خارج محل النزاع؛ لأن هؤلاء أرادوا بالاشتباه الاشتباه الحقيقي بحيث لا يعرف معنى الآية أحد من الأمة حتى النبي ﷺ، وهذا يلزم منه أن في الشريعة شيئاً مجهولاً لا يُعلم معناه، مع أن الله قد أمرنا بتدبر القرآن كله، فكيف نُؤمّر بتدبر ما لا يعرف أحد معناه؟!.

الوجه الثالث: أن الله في الآية لم يذم من اتبع المتشابه مطلقاً، وإنما قيده بابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وقد أمر الله بتدبر القرآن كله، وفهم معانيه في غير ما آية من كتابه.

الوجه الرابع: أن تعريف التأويل بأنه: «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح»، لم يعرف عن أحد من السلف -من الصحابة ومن اتبعهم بإحسان-، ولم يذكره أحد من أئمة المفسرين أنه المراد بالآية، وليس معروفاً في لغة العرب، فهو لا يخرج عن كونه اصطلاحاً، حادثاً، مبتدعاً، لم يعرف إلا عن أهل الكلام.

الوجه الخامس: أن نفي علم التأويل ليس هو نفي علم معنى الصفة، فإن

معنى التأويل في الآية على قراءة الوقف: ما تؤول إليه حقيقة الشيء لا كما زعمه أهل الكلام.

فالتأويل: تفعيل من أَوَّل يُؤَوِّلُ تَأْوِيلًا، وثُلَاثِيَّةٌ آلُ يُؤُولُ، أي: رجع وعاد^(١).

فمعنى التأويل هنا: ما تؤول إليه حقيقة الشيء.

قال ابن عباس في معنى الآية: «يعني تأويله يوم القيامة»^(٢).

وإذا كان ذلك كذلك كان معنى تأويل صفات الله هو: حقائق صفاته سبحانه، وهذا لا سبيل لمعرفته؛ لأن الله غيب، لم نره، ولا يوجد نظير له.

فحقيقة صفات الله لا يعلمها إلا هو سبحانه.

ولهذا المعنى وقف جمع من أهل العلم في هذه الآية على قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ كعائشة، وابن عباس، وعروة، وعمر بن عبد العزيز، ومالك، وغيرهم^(٣).

الوجه السادس: لو سلمنا جدلاً أن التأويل في الآية يراد به نفي المعنى، فما بال الأشاعرة أصحاب دعوى التفويض يثبتون معاني بعض الصفات كالسمع، والحياة، وغير ذلك مما يثبتونه؟!، ما هو إلا التحكم المحض! ولهذا يلزمهم طرد ذلك فيما يثبتونه، وإلا كانوا متناقضين.

* * *

(١) انظر: لسان العرب (١١ / ٣٢).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (٣ / ٢٣٦).

(٣) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (٣ / ٢٣٨).

• الشبهة الثانية:

استدلوا ببعض الآثار عن أئمة السلف التي فهموا منها أن مذهب السلف هو التفويض، ومن ذلك:

١- عن عَبَّاسِ الدُّورِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عبيد القاسم بن سلام يقول: «هذه الأحاديثُ التي تُرَوَّى «ضَحِكَ رَبُّنَا مِنْ قُنُوطِ عِبَادِهِ»^(١)، «وإنَّ جَهَنَّمَ لا تَمْتَلئُ حَتَّى يَضَعَ رَبُّكَ قَدَمَهُ فِيهَا»^(٢)، «والكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ» وهذه

(١) أخرجه ابن ماجه في مقدمة سننه باب فيما أنكرت الجهمية (ص ١٢٧) ح ١٨١ وأحمد في المسند (ص ١١٣٠) ح ١٦٢٨٩ و(ص ١١٣١) ح ١٦٣٠٢ وعبد الله في السنة (١/٢٤٦) والآجري في الشريعة (٢/١٠٥٦) وابن أبي عاصم في السنة (١/٣٨٢) والدارمي في نقضه على بشر المريسي (ص ٤٨٨) من طرق عن حماد بن سلمة، عن يعلى بن عطاء، عن وكيع ابن حُدُس، عن أبي رزين به.

والحديث رجاله ثقات إلا ما قيل في وكيع بن حدس. قال عنه ابن القطان: «مجهول الحال» كما في تهذيب التهذيب (٤/٣١٤) وقال ابن حبان في مشاهير علماء الأمصار (ص ٢٠٠): «من الأثبات» وقال الحافظ ابن حجر كما في التقريب: «مقبول». يعني: أنه يقبل حديثه عند المتابعة، وقد توبع؛ وذلك فيما أخرجه ابن خزيمة (١/٤٠٩) من طريق دلهم بن الأسود بن عبد الله، عن أبيه، عن عمه لقيط، عن أبي رزين وفيه مرفوعاً: «وعلم يوم الغيث يُشرف عليكم أزليين مشفقين، فيظل يضحك، قد علم أن غيركم قريب» قال لقيط: فقلت: لن نعدم من رب يضحك خيراً. قال الألباني كما في السلسلة الصحيحة (٦/٧٣٤) ح ٢٨١٠: «حسنت متنه لمجموع الطريقتين».

وللحديث أيضًا شاهدٌ مرسل أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٣/٨٤) ح ٤٨٩٢ من طريق معمر عن إسماعيل بن أمية يرفعه للنبي ﷺ. فيكون الحديث بمجموع ذلك حسنًا. (٢) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلامه (ص ١١٥٠) ح ٦٦٦١ ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء (ص ١٢٣٦) ح ٧١٧٧.

=

الأحاديث التي في الرؤية^(١) عندنا حق، حملها الثقات بعضهم عن بعض، ونحن إذا سئلنا عن تفسيرها لا نُفسرها، وما أدركتُ أحداً يُفسرها»^(٢).

٢- قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: «أمنتُ بما جاء عن الله، وبما جاء عن رسول الله ﷺ على مراد رسول الله ﷺ»^(٣).

٣- عن الوليد بن مسلم رَحِمَهُ اللهُ قال: «سألتُ الأوزاعيَّ، والثوريَّ، ومالكَ بنَ أنس، والليثَ بن سعد: عن الأحاديث التي فيها الصفات؟ فكُلُّهم قال: أمرؤها كما جاءتْ بلا كيف»^(٤). ونحو هذه الآثار.

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه منها:

الوجه الأول: أن هؤلاء الأئمة وغيرهم قد ثبت عنهم تفسير الصفات، فدل على أن مرادهم بنفي التفسير ليس هو التفسير الذي يفهم من ظاهر النص، ويوضحه الوجه الذي بعده.

الوجه الثاني: ما جاء عنهم أنهم قالوا: (ولا تُفسر) ونحوها من

بلفظ «لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد؛ حتى يضع ربُّ العزة فيها قدمه فتقول: قط قط، وعزيتك، ويؤزوي بعضها إلى بعض».

(١) وقد جمع أحاديث الرؤية الآجري في كتاب الشريعة الجزء السابع كتاب التصديق بالنظر إلى الله (٢/٩٧٨-١٠٦٩).

(٢) أخرجه ابن منده في كتاب التوحيد ومعرفة الله ﷻ وصفاته على الاتفاق والتفرد (٣/١١٦) من طريق أحمد بن زياد عن عباس به. وسنده صحيح.

(٣) ذكره ابن قدامة في لمعة الاعتقاد (ص ١٦).

(٤) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٥٨٢) والبيهقي في الاعتقاد (ص ١١٤) والصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ٧٠-٧١) وهو حسن.

العبارات، فمرادهم بنفي التفسير: هو التفسيرُ الذي يخالفُ ظاهرها، وهو تفسيرُ الجهمية، والمشبهة، ومن وافقهم، حيث إن تفسيرهم مبني على التمثيل، والتكليف فقد قالوا: يدُ الله كيد المخلوق، وسمعُ الله كسمع المخلوق.

ولهذا قال الإمام الترمذي فيما تقدم نقله: «وأما الجهميةُ فأنكرتُ هذه الرواياتُ، وقالوا: هذا تشبيهٌ. وقد ذَكَرَ اللهُ ﷻ في غير موضعٍ من كتابه: اليد والسمع والبصر، فتأولت الجهميةُ هذه الآياتِ ففسرَوها على غير ما فسَّرَ أهلُ العلم».

وأما قولهم: (قراءتها تفسيرها) ونحوها فمرادهم: أنها على ظاهرها المعروف في لغة العرب من غير تمثيل، ولا تكليف، فهي واضحة بينة على حسب مقتضى لغة العرب.

قال أبو القاسم التيمي في توضيح كلام ابن عيينة: «إنما هي على ظاهرها المعروف المشهور من غير كيف يتوهم فيها، ولا تشبيه، ولا تأويل، قال ابن عيينة: كلُّ شيءٍ وَصَفَ اللهُ به نفسه فقراءته تفسيره».

وأما الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ فإنه يقرر وجوب الإيمان بما جاء عن الله وبما جاء عن رسول الله ﷺ، وأن يكون ذلك الإيمان على مراد الله ورسوله ﷺ، فيفوض المعنى إلى الله ورسوله ﷺ إذا لم تُعرف حقيقة المعنى، ولا يفهم من كلامه رَحِمَهُ اللهُ التفويض المطلق، وأن في الشريعة ما لا يعرف معناه أحد، كيف وهو قد أثبت معاني الصفات؟!.

بقي بيان معنى قولهم: (أمرؤها كما جاءت): مرادهم بذلك: إبقاء دلالتها على ما جاءت به من المعاني، ولو كانوا لا يعتقدون لها معنى،

لقالوا: أمروا لفظها ولا تتعرّضوا لمعانيها.

وأما قولهم: (بلا كيف) ففيه إثبات حقيقة المعنى؛ لأنهم لو كانوا لا يعتقدون لها معنى ما احتاجوا إلى نفي الكيفية عنها، ولكان نفي الكيفية من لغو الكلام^(١).

الوجه الثالث: أن كلام أئمة السلف يفسر بعضه بعضا، فقد جاء عن سفيان بن عيينة قال: كنت عند ربيعة بن أبي عبد الرحمن فسأله رجل فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلىنا التصديق^(٢).

وجاء رجل إلى مالك بن أنس فقال: يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى؟

فقال مالك وقد علاه الرخصاء - يعني العرق -: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، فإني أخاف أن تكون ضالا، وأمر به فأخرج^(٣).

فقد بين الإمامان لما سُئلا عن معنى الاستواء أن الاستواء - وهو صفة من صفات الله - غير مجهول، وإنما هو معلوم من جهة معناه، بخلاف الكيفية فإنهما قد بينا أنها غير معقولة، فاتضح بذلك مقصود أئمة السلف من

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥ / ٤١ - ٤٢) وفتح رب البرية بتلخيص الحموية (ص ٣٥ - ٣٦).

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣ / ٤٤٢). وسنده صحيح.

(٣) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣ / ٤٤١) بلفظه.

قولهم «أمروها كما جاءت بلا كيف» ومن قولهم: «قراءتها تفسيرها»، ونحوها من العبارات.

وجاء أيضًا عن أبي عبيد أنه قال: «هذه أحاديث صحاح، حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيها، ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا، ولا سمعنا أحدًا يفسره»^(١).

فبين المراد من قوله: «لا يفسر» وأن مقصوده الكيفية، فحقيقة صفات الله لا تفسر، وليس المراد نفي تفسير معنى صفات الله.

ومثله ما جاء عن سفيان بن عيينة أنه قال: «كل ما وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف، ولا مثل»^(٢).

وقال أبو القاسم التيمي أثناء نقله لقول بعض علماء أهل السنة: «ولا نكيّف صفات الله ﷻ، ولا نفسرّها تفسير أهل التكييف والتشبيه، ولا نضرب لها الأمثال»^(٣).

وقال الذهبي في توجيه كلام ابن عيينة «قراءتها تفسيرها»: «يعني أنها بينة واضحة في اللغة، لا يتغى بها مضائق التأويل والتحريف.

وهذا هو مذهب السلف مع اتفاقهم أيضا أنها لا تشبه صفات البشر بوجه؛ إذ الباري لا مثل له لا في ذاته ولا في صفاته»^(٤).

(١) أخرجه الدارقطني في كتابه الصفات (ص ٤٠).

(٢) أخرجه الدارقطني في كتابه الصفات (ص ٤١).

(٣) الحجّة في بيان المحجّة (٢/٥١٢).

(٤) العلو (ص ٢٥١).

الوجه الرابع: أنه قد ثبت عن بعض أئمة الأشاعرة بيان مراد من قال من أئمة السلف عن الصفات أنها «لا تفسر».

قال البيهقي عند نقله لكلام ابن عيينة قوله: «كل ما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»: «وإنما أراد به - والله أعلم - فيما تفسيره يؤدي إلى تكييف، وتكييفه يقتضي تشبيهه له بخلقه»^(١).

الوجه الخامس: أن الأئمة ذكروا مثل هذه العبارات في عصر ظهرت فيه مقالة الجهمية، فيحمل كلامهم على عرف خطابهم.

(١) الاعتقاد (ص ١١٤).

خاتمة

إن مذهب التفويض باطل من جهتين:

الأولى: من جهة نفسه.

الثانية: من جهة لوازمه.

أما من جهة نفسه، فإن التفويض مبني على نفي المعنى المتبادر للذهن من اللفظ على حسب مقتضى لغة العرب.

ومعلوم أن لغة العرب جاءت بألفاظ متضمنة لمعاني، وعليها نزل القرآن، فما من لفظ في القرآن إلا وله معنى على حسب اللغة التي نزل بها القرآن.

فتقدير لفظ لا يُعلم معناه لا وجود له في القرآن؛ إذ إن القرآن مفهوم من جهة المعنى على مقتضى لغة العرب، فلو لم تكن ألفاظه مفهومة لما كان هناك فرق بين إنزاله بلغة العرب أو بغيرها.

وإذا كانت الدعوى مبنية على قضية وهمية لا حقيقة لها كانت هي في نفسها وهمية لا حقيقة لها.

كما أن الخلق في ضرورة لمعرفة معاني صفات الله سبحانه؛ وذلك أن العبادة متوقفة على معرفة المعبود، وما له من أسماء وصفات، فإذا جهلت معاني صفاته تعالى لم تتحقق عبادته.

وعلى هذا فمن المحال أن يريد منا سبحانه ألا نفهم أعظم الأمور ضرورة.

وأما من جهة لوازمه؛ فإن لمذهب التفويض لوازم باطلة، وفساد اللازم دليل على فساد الملزوم، ومن تلك اللوازم الباطلة ما يأتي:

الأول: أن مذهب التفويض مبني على أصل فاسد وهو التمثيل؛ وذلك أنهم لم يفهموا من المعنى المتبادر من اللفظ إلا التمثيل، فلم يفهموا من الوجه المضاف لله إلا وجه المخلوق، ففروا من هذا إلى التفويض.

فظهر من هذا أن قضية التفويض مبنية على مقدمة فاسدة، وفساد المقدمة يلزم منه فساد النتيجة المترتبة على تلك المقدمة.

فليس ظاهر نصوص الصفات التمثيل؛ لأن الله ليس كمثله شيء، وقد أضاف الصفة لنفسه، فعلم من ذلك أن صفاته سبحانه تليق به، لا يماثله فيها أحد.

وهؤلاء المفوضة جعلوا دلالة نصوص الوحيين كفرية؛ لأن تمثيل الله بخلقه كفر، فهل هناك محذور أعظم من جعل نصوص الوحيين - التي وصفها الله بأنها هدى ورحمة - دلالتها كفرية؟! وهذا وحده كاف في إبطال مذهب التفويض.

الثاني: أن مذهب التفويض لزم منه تعطيل الله عن كماله، وتعطيل النصوص عن معانيها.

والتعطيل جحود وإنكار.

الثالث: أن مذهب التفويض يلزم منه نسبة الله إلى غير الإرشاد

والنصح؛ وذلك أن ظاهر النصوص عندهم كفر، وهذا فيه تضليل للخلق، وعدم النصح لهم؛ لأن الله لم يبين لهم المعنى الصحيح من تلك النصوص، وأراد منهم ألا يفهموا شيئاً من معانيها مع أن ظاهرها الكفر.

فهل هناك طعنٌ في الله أعظم من هذا؟!!

سبحانك هذا بهتان عظيم.

الرابع: أن النصوص التي جاءت بالحض على تدبر القرآن وتعقله لا فائدة فيها، وهي من العبث؛ لأن التدبر لا يكون إلا فيما له معنى، وأغلب القرآن على مذهب المفوضة لا يعلم معناه، فكيف يُحضر على تدبره؟! وتصور هذا يكفي في نقض مذهب المفوضة.

وفي الختام

هذا شيء من المحاذير الفاسدة التي تلزم أهل التفويض، وهي محاذير عظيمة لو تدبر فيها العاقل لعلم ما في مذهب التفويض من الشر العظيم، والضلال المبين.

والمذهب الحق لا بد أن يكون في نفسه صحيحاً، وتكون لوازمه صحيحة؛ إذ إن لازم الحق حق.

فإن خلا من هذين الأمرين دل على فساده وبطلانه.

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

* * *

فهرس الموضوعات

٥المقدمة
٩♦ المبحث الأول: كيف يعرف مذهب السلف؟
١٣♦ المبحث الثاني: بيان مذهب السلف في صفات الله
٣٥♦ المبحث الثالث: شبهات والجواب عنها
٣٥• الشبهة الأولى
٣٨• الشبهة الثانية
٤٥خاتمة
٤٨فهرس الموضوعات

* * *

الأجوبة السنّية على

افتراءات الأشعري

سعيد فودة

في كتابه نقض التدمرية

تأليف

أحمد بن محمد بن الصادق النجار

الإيداع

ح أحمد بن محمد النجار، ١٤٣٤هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النجار. احمد محمد

الأجوبة السنوية على افتراءات الأشعري سعيد فودة في كتابه نقض التدمرية
/أحمد محمد النجار_ المدينة المنورة، ١٤٣٤هـ

ص ٢٤ سم

ردمك: ٤-١٣٤٨-٠١-٦٠٣-٩٧٨

١-التوحيد ٢-العقيدة الإسلامية ٣- دفع مطاعن.العنوان

ديوي ٢٤٠ ١٤٣٤/٤٣٩

رقم الإيداع ١٤٣٤/٤٣٩

ردمك: ٤-١٣٤٨-٠١-٦٠٣-٩٧٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العلمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على
الظالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، إله الأولين والآخرين،
وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، إمام المتقين، وسيد المرسلين، صلى الله
عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن من سنة الله في خلقه أن جعل في كل فترة من الزمن بقايا من أهل
العلم يجددون للناس أمر دينهم، ويبصرونهم بما خفي عليهم، مع عدم
سلامة هؤلاء ممن يقدر فيهم، ويذمهم، وممن نحسبه كذلك مؤلف كتاب
«التدمرية»، وهو: شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقد كانت العقيدة الإسلامية واضحة جلية ليس فيها لبس ولا غموض،
حتى جاء أهل الكلام فأدخلوا فيها ألفاظاً أخذوها عن فلاسفة أهل اليونان،

وصارت القضايا الفلسفية عندهم قضايا عقلية يقينية مقدمة على ظواهر نصوص الكتاب والسنة التي زعموا أنها ظنية.

فانبرى للرد عليهم أئمة السلف الصالح، فكشفوا عوارهم، وتصدوا لعدوانهم.

«وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه، وقد كانوا رزقوا العافية منهم، وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بداً من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق، وقد كان رسول الله ﷺ يتخوف ما أشبه هذا على أمته، ويحذرها إياهم، ثم الصحابة بعده والتابعون، مخافة أن يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم؛ فيضلوا، ويتماروا به على جهل؛ فيكفروا»^(١).

ومن عجيب هذا الزمان - مع انتشار العلم، وكثرة كتب أهل السنة والجماعة - كثرة الوقعة في أهل السنة، والقدرح فيهم، حتى صار اتباع السنة، والتزام هدي أصحاب رسول الله ﷺ عند طائفة نقيصة، والخوض في علم الكلام درجة رفيعة، ومنزلة حميدة.

وقد جاء هذا البحث رداً على غمير من أعمار الشباب المتعجل، وفسل من جهلة المتعالمين، تصدى - وأنى له ذلك - لكتب شيخ الإسلام، ومفتي

(١) «الرد على الجهمية» للدارمي (ص ٢٣).

الأنام، أوحد زمانه، بقية السلف أحمد ابن تيمية -رحمه الله، وجعل الجنة مشواه-.

فجاء هذا الأشعري بخرافات وخزعبلات، وتلييسات ومراوغات، وافتراءات وكذبات، كل ذلك ينبئ عن سوء فهم وقصد، والله حسيبه في ذلك.

فهو يتعدى المعقول والمنقول، ويتشبه ببعض ما تلقاه من كتب الفلاسفة، والمنطق، ويتبجح بها بين بني قومه، فيتشدد ببعض تلك المصطلحات، فغلا فيه بعض أهل الجهل من العامة والدهماء، والهمج الرعاع، واشتهر بردوده المزعومة على شيخ الإسلام، وهي تحمل في طياتها كذبات وتلييسات من غير أمانة في النقل، ولا نزاهة في النقد.

وقد قرأت كتابته المسماة: «نقض التدمرية» فرأيت فيه من الضلال والكذب على عقيدة أهل الإسلام ما استوجب الرد عليه؛ نصحًا للأمة، وصيانة للدين، فشمّرتُ عن ساعد الجد في الرد على هذا الغمر؛ لعلّي أن ألحق بركب أئمة أهل الإسلام الذين ردُّوا على أهل الضلال والبهتان، كأمثال: الإمام أحمد بن حنبل في كتابه «الرد على الزنادقة والجهمية»، والإمام عبد العزيز الكناني في كتابه «الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن»، والإمام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه «نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتري على الله في التوحيد»،

والإمام محمد بن إسماعيل البخاري في كتابه «خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل»، والإمام ابن منده في كتابه «الرد على الجهمية»، والإمام ابن تيمية في كتابه «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» وغيره من كتبه، والإمام ابن القيم في كتابه «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» وغيرهم من أئمة أهل الإسلام.

ولم أقم بتتبع كل ما أورده من شبه في هذا الكتاب؛ إذ هذا يطول ويطول، فإنه لا يكاد يخلو سطر من هذا الكتاب إلا وفيه شبهة أخذها عن الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، أو كذبة، ولو تتبعته في ذلك لخرج الرد في مجلدات، ولأخذ من وقتي الكثير، ومثله لا يستحق ذلك، فنبهت على مخالفاته في بعض أصول باب الصفات التي نسبها لمذهب أهل السنة والجماعة زورًا وبهتانًا؛ ليتعرف القارئ على مكره وخداعه، ويتبين بعده عن هدي النبي ﷺ، وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان، كالأئمة الأربعة، وغيرهم.

ولولا ما فعله هذا الأشعري من إذاعة ضلاله ما اشتغلت بذكر كلامه، مخافة أن يعلق بعض كلامه بقلوب الجهال الذين تغيرت - شيئًا ما - فطرهم، فيلقينهم في شك وضلال، أما العوام الذين سلمت فطرهم فسيمجون كلامه، فضلًا عن أهل العلم، وطلبته.

وقد جاء هذا الرد في بيان ثلاث عشرة فرية، افتراها على عقيدة أهل

السنة والجماعة ظلمًا وعدوانًا، وهي كما يأتي:



الفرية الأولى: دعواه (طعنه في القاعدة المشهورة لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات، مع ادعاء أن شيخ الإسلام ابن تيمية خالفها).

الفرية الثانية: دعواه (أن النظر لمعرفة الله واجب).

الفرية الثالثة: دعواه (نفي أصل الكيف عن صفات الله).

الفرية الرابعة: دعواه (نفي التشابه بين بعض صفات الله وصفات خلقه من بعض وجه).

الفرية الخامسة: دعواه (أن طريقة القرآن في الإثبات والنفي التفصيل فيما يلزم).

الفرية السادسة: دعواه (أن الاشتراك بين الله وبين المخلوقات في بعض الأسماء إنما هو اشتراك لفظي).

الفرية السابعة: دعواه (إنكار قياس الأولى في حق الله).

الفرية الثامنة: دعواه (أن الكراهية ضد المحبة والله لا يمكن اجتماع الأضداد فيه).

الفرية التاسعة: دعواه (أن ابن تيمية قائل بالتركيب).

الفرية العاشرة: دعواه (نفي قيام الصفات الفعلية بالله).

الفرية الحادية عشرة: دعواه (أن المجاز ثابت في اللغة العربية).
الفرية الثانية عشرة: دعواه (أن مراد الأشاعرة بنفي ظاهر النصوص
الظاهر الذي زعم المجسمة أنه ظاهر).
الفرية الثالثة عشرة: دعواه (في مسألة تعارض العقل والنقل).
هذا؛ وأسأل الله سبحانه له الهداية، ولغيره من الأشاعرة، كما أسأله أن
يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به المسلمين.
وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

كتبه

أحمد محمد النجار

في المدينة النبوية

١٤٣١ / ١٢ / ٢٩ هـ

abuasmaa12@gmail.com

الفرية الأولى

دعواه: «طعنه في القاعدة المشهورة: (لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات) مع ادعاء أن شيخ الإسلام ابن تيمية خالفها» :

إن المدعو سعيد فودة يُنكر أن يتوقف وصف الله على ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ كما صرح بذلك في (ص ٨)، وحتى يتأتى له ما يريد من هذا الإنكار اتخذ شيخ الإسلام مطية لصحة النفي، فزعم أن ابن تيمية يثبت ما لا يليق بالله على زعمه.

فقال في (ص ٨٩):

يدعي ابن تيمية دائماً أنه لا يقول إلا ما قاله الله تعالى ورسوله عليه السلام، فهو يدعي أنه لا يثبت إلا ما أثبتته الله والرسول، ولا ينفي إلا ما ينفيه الله ورسوله، هذا ما يدعيه ابن تيمية، وبإلته فعلاً التزم بذلك، لكان اختصر على نفسه كثيراً من ذلك، فقد وقع ابن تيمية صراحة في ضد هذه القاعدة التي يكررها دائماً، فإننا نراه قد أثبت الجهة، والحد، والحدود، وقيام الحوادث في ذاته تعالى، وغير ذلك من مفايد، كما استهـجـل شأنه للعرش وغيره من المخلوقات، ولم يرد شيئاً من ذلك في كتاب ولا سنة، فيكون ابن تيمية قد خالف القاعدة الأشهر عنده، فما قرر علماء الإسلام أنه الحق فإنه خالفه، وما صرح ابن تيمية أنه الحق خالفه كذلك، فلم يثبت على حق.

وهو لا يريد ابن تيمية، ولكن يريد هدم قاعدة أهل السنة والجماعة في أنه لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات.

فالناظر في كلامه المتهافت المتقدم يظهر له عدة أمور تجنى فيها، ليس على ابن تيمية وحده، بل على الصحابة ومن اتبعهم بإحسان، ومن هذه الأمور:

أولاً: قوله: إن ابن تيمية خالف القاعدة التي كثيراً ما يكررها وهي: «لا نثبت إلا ما أثبتته الله ورسوله ولا ننفي إلا ما نفاه الله ورسوله».

فهو يثبت أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذه القاعدة العظيمة التي قررها أئمة السلف الصالح، وهذه شهادة من خصم، فابن تيمية يثبت هذه القاعدة ويقررها، وهو في تقريرها لم ينشئها من عنده، بل هو متابع لأئمة السلف فيها.

ولكن هذا الأشعري! من سوء ظنه وفهمه زعم أن ابن تيمية خالف هذه القاعدة، ووقع صراحة في ضدها، وهذا محض كذبٍ وافتراء على شيخ الإسلام، فمن نظر في كتبه وجد أنه قد قررها أحسن تقرير، ولم يثبت عقيدة إلا على ضوئها، وهذه بعض أقواله في تقريرها:

قال رَحِمَهُ اللهُ: «ثُمَّ الْقَوْلُ الشَّامِلُ فِي جَمِيعِ هَذَا الْبَابِ: أَنْ يُوصَفَ اللهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ، لَا

يَتَجَاوَزُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ»^(١).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «وَمَنْ فَهِمَ مِنْ صِفَاتِ اللهِ تَعَالَى مَا هُوَ مُسْتَلْزِمٌ لِلْحُدُوثِ، مُجَانِسٌ لِصِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ، ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَنْفِي ذَلِكَ عَنِ اللهِ فَقَدْ شَبَّهَ وَعَطَّلَ؛ بَلِ الْوَاجِبُ أَلَّا يُوصَفَ اللهُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، لَا نَتَجَاوَزُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ»^(٢).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «وَمَذْهَبُ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَثَمَتِهَا: أَنَّهُمْ يَصِفُونَهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَوَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، فِي النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ»^(٣).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «فَقُلْتُ: أَمَّا الْاِعْتِقَادُ: فَلَا يُؤْخَذُ عَنِّي، وَلَا عَمَّنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنِّي؛ بَلِ يُؤْخَذُ عَنِ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ، وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ؛ فَمَا كَانَ فِي الْقُرْآنِ وَجَبَ اِعْتِقَادُهُ، وَكَذَلِكَ مَا ثَبَتَ فِي الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ، مِثْلَ صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ»^(٤).

فهذه القاعدة ليس أول من أحدثها شيخ الإسلام ابن تيمية، بل سلف الأمة أجمعوا عليها، ودلت على تقريرها نصوص الوحيين الشريفين^(٥).

(١) «الفتاوى الحموية الكبرى» (ص ٢٦٥).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٢ / ٥٧٥).

(٣) «شرح حديث النزول» (ص ٧٢).

(٤) «مجموع الفتاوى» (٣ / ١٦١).

(٥) انظر: رسالتي «موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات».

وأما متأخرو الأشاعرة - أئمة سعيد فودة - فقد خالفوا هذه القاعدة، بل خالفوا متقدمي الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري، والبيهقي^(١)، وغيرهما.

قال أبو المعالي الجويني في تقريره مخالفة هذه القاعدة: «باب القول في السمعيات: اعلموا - وفقكم الله تعالى -؛ أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يُدرك عقلاً ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً، وإلى ما يُدرك سمعاً ولا يتقدر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً.

فأما ما لا يُدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقاً؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع»^(٢).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللهُ: «بل الواجب أن يقال: إن ما دلَّ العقل على ثبوته:

(١) قال الأشعري: «وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره ﷺ أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره ﷺ عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يستدل من أخباره ﷺ على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها على الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل». «رسالة إلى أهل الثغر» للأشعري (ص ١٨٤-١٨٥)، وانظر كلام البيهقي في «الاعتقاد» (ص ١١٧).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص ٣٥٨).



قَضِينَا بِثُبُوتِهِ، وَمَا لَمْ يَدُلَّ الْعَقْلُ عَلَى ثُبُوتِهِ وَلَا عَلَى عَدَمِهِ: وَجَبَ التَّوَقُّفُ فِيهِ»^(١).

وقد تابعهم هذا الأشعري! واعترض على إمامه أبي الحسن الأشعري واستدرك عليه، فقال في (ص ٨): «ثم لا يتوقف صحة وصف الله تعالى على وجود النص الصريح عندنا، وإن قال بذلك الإمام الأشعري».

فأنت وأئمتك من خالف هذه القاعدة، بل خالفتم حتى إمام المذهب في أصول المذهب، ومع ذلك تتسبون إليه!! ولو انتسبتم للمعتزلة أو الجهمية لكان أقرب.

ثم تأمل أخي القارئ أنهم جعلوا مدار إثبات الصفات ونفيها على العقل، فما اقتضى العقل إثباته أثبتوه، وما اقتضى العقل نفيه نفوه، وما لا يقتضي العقل إثباته ولا نفيه، فأكثرهم نفاه، ومنهم من توقف فيه، فصار هؤلاء يُحكّمون العقل فيما يجب أو يمتنع على الله تعالى، فأسقطوا حرمة الكتاب والسنة، وصار الشرع عندهم وجوده كعدمه فيما أثبتوه أو نفوه من الصفات، وزعموا أن أدلة الكتاب والسنة ظواهر لفظية ومجازات، وأطلقوا على شبههم الكلامية: قواطع عقلية و يقينيات؛ فأبي تنقص لنصوص الوحي أبلغ من هذا^(٢)!

(١) «المطالب العالية» للرازي (٣/١٤١).

(٢) وانظر رسالتي: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ».

هذا ما يريده سعيد فودة ومن شاكله، الإعراض عن الكتاب والسنة في مسائل العقيدة، والاعتماد على العقل في إدراك ما يجب ويجوز ويستحيل في حق الله، ولهذا قال في (ص ٨): «ولو توقف إدراكنا لجميع صفات الله على النصوص والشرائع للزم تعطيل العقول، وانتفاء فائدة النظر».

فأبي عقول تعطل؟! فالعقول المخالفة لنصوص الكتاب والسنة هي في الحقيقة عقول مريضة، ولا بد وأن تكون مقدماتها فاسدة.

وأما العقول السليمة فهي متبعة لنصوص الكتاب والسنة، منقادة لها، وقد جعل الله السمع والعقل حجة، وحجج الله لا تتعارض، لكن من أين لفودة وأمثاله أن يفهموا هذا الكلام وقد تلوثت عقولهم بدعوى التشبيه!

ثانياً: زعمه أن ابن تيمية خالف هذه القاعدة لأمر: لإثباته الجهة، والحد، وقيام الحوادث في ذاته تعالى، ومماسته - جل شأنه - للعرش، ولم يرد شيء من ذلك في الكتاب والسنة كما زعم.

والجواب: إن أهل الكلام - ومنهم سعيد فودة - يُروِّجون ما هم عليه من الباطل بمصطلحات حادثة تحمل في طياتها حقاً وباطلاً، فهذه المصطلحات التي ذكرها أكثرها ألفاظاً مجملة تحتمل حقاً وباطلاً.

وهذه الألفاظ المجملة: موقف ابن تيمية منها هو موقف أئمة السلف، وسعيد فودة في غاية البعد عن مذهب أولئك الأئمة الأعلام الذين يجب اتباع سبيلهم، ولا أدري أغفل عن منهجهم أو تغافل؟! فالله حسيبه في ذلك.

ولبيان موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في كيفية التعامل مع الألفاظ
المجملة التي اخترعها أهل الكلام، أقول:

إن الواجب هو التلّفُظ بالألفاظ الشرعية الواردة في الكتاب والسنة،
والقولُ بمعناها، وأما الألفاظ التي تنازع فيها المتأخرون نفيًا وإثباتًا، فإن
المتقرر عند أهل السنة والجماعة أنه لا يُطلق القول فيها بنفي ولا إثبات،
وإنما يُستفصلُ في المعنى وَيُتَوَقَّفُ في اللفظ.

وقد وَصَّحَ ذلك شيخُ الإسلام ابن تيمية توضيحًا بيّنًا، ويتجلّى ذلك
من خلال نقل أقواله:

قال رَحِمَهُ اللهُ: «وَمَا تَنَازَعَ فِيهِ الْمُتَأَخَّرُونَ، نَفِيًّا وَإِثْبَاتًا، فَلَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَلْ
وَلَا لَهُ: أَنْ يُوَافِقَ أَحَدًا عَلَى إِثْبَاتِ لَفْظِهِ أَوْ نَفْيِهِ، حَتَّى يَعْرِفَ مُرَادَهُ، فَإِنْ أَرَادَ
حَقًّا قَبْلَ، وَإِنْ أَرَادَ بَاطِلًا رُدًّا، وَإِنْ اشْتَمَلَ كَلَامُهُ عَلَى حَقٍّ وَبَاطِلٍ لَمْ يُقْبَلْ
مُطْلَقًا وَلَمْ يُرَدَّ جَمِيعَ مَعْنَاهُ، بَلْ يُوقَفُ اللَّفْظُ وَيُفَسَّرُ الْمَعْنَى، كَمَا تَنَازَعَ النَّاسُ
فِي الْجِهَةِ وَالتَّحْيِيزِ وَغَيْرِ ذَلِكَ»^(١).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «وَمَنْ لَمْ يُثْبِتْ مَا أُثْبِتُهُ إِلَّا بِالْأَلْفَاظِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي أُثْبِتُهَا،
وَإِذَا تَكَلَّمَ بِغَيْرِهَا اسْتَفْصَلَ، فَإِنْ وَافَقَ الْمَعْنَى الَّذِي أُثْبِتُهُ الشَّرْعُ
أُثْبِتُهُ بِاللَّفْظِ الشَّرْعِيِّ، فَقَدْ اعْتَصَمَ بِالشَّرْعِ لَفْظًا وَمَعْنَى، وَهَذِهِ سَبِيلٌ مِنْ

(١) «التدمرية» (ص ٦٥-٦٧).

اعتصم بالعرورة الوثقى»^(١).

وأما موقف أئمة السلف فهو كما يلي:

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: «ثُمَّ إِنَّ الْجَهْمِيَّ ادَّعَى أَمْرًا آخَرَ وَهُوَ مِنْ الْمَحَالِّ، فَقَالَ: أَخْبِرُونَا عَنِ الْقُرْآنِ، أَهُوَ اللهُ، أَوْ غَيْرُ اللهِ؟ فَادَّعَى فِي الْقُرْآنِ أَمْرًا يُؤْهِمُ النَّاسَ.

فَإِذَا سُئِلَ الْجَاهِلُ عَنِ الْقُرْآنِ هُوَ اللهُ أَوْ غَيْرُ اللهِ؟ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ أَنْ يَقُولَ بِأَحَدِ الْقَوْلَيْنِ؛ فَإِنْ قَالَ: هُوَ اللهُ. قَالَ لَهُ الْجَهْمِيُّ: كَفَرْتَ. وَإِنْ قَالَ: هُوَ غَيْرُ اللهُ. قَالَ: صَدَقْتَ، فَلِمَ لَا يَكُونُ غَيْرُ اللهِ مَخْلُوقًا؟ فَيَقَعُ فِي نَفْسِ الْجَاهِلِ مِنْ ذَلِكَ مَا يَمِيلُ بِهِ إِلَى قَوْلِ الْجَهْمِيِّ.

وهذه المسألة من الجهمي هي من المغاليط.

فالجواب للجهمي إذا سأل فقال: أَخْبِرُونَا عَنِ الْقُرْآنِ، هُوَ اللهُ أَوْ غَيْرُ اللهُ؟ قِيلَ لَهُ: إِنَّ اللهُ - جَلَّ ثَنَاؤُهُ - لَمْ يَقُلْ فِي الْقُرْآنِ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنَا، وَلَمْ يَقُلْ إِنَّ الْقُرْآنَ غَيْرِي، وَقَالَ: هُوَ كَلَامِي فَسَمَّيْنَاهُ بِاسْمِ سَمَاءِ اللهِ بِهِ، فَقُلْنَا: هُوَ كَلَامُ اللهِ، فَمَنْ سَمَّى الْقُرْآنَ بِمَا سَمَّاهُ اللهُ بِهِ كَانَ مِنَ الْمَهْتَدِينَ، وَمَنْ سَمَّاهُ بِاسْمِ

(١) «مجموع الفتاوى» (٤٣٢/١٦)، وانظر: «بيان تلبيس الجهمية» (١٨/٨)، وانظر

«مجموع الفتاوى» (٣٦٩/٦) (٦٦٣/٧) (٣٠٠/٨)، و«درء تعارض العقل والنقل» (١)

/ (٢٣٨)، و«بيان تلبيس الجهمية» (٣/١٣٧-٧٥١) و«مجموع الفتاوى» (٥/٢٩٩).



غيره كان من الضالين»^(١).

وقال رحمه الله: «فَلَمَّا خَنَقْتَهُ الْحَجْبُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَلَّمَ مُوسَىٰ إِلَّا أَنْ كَلَامَهُ غَيْرُهُ».

فقلنا: وغيره مخلوق؟ قال: نعم. فقلنا: هذا مثل قولكم الأول إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون»^(٢).

فهذا الإمام أحمد: لَمَّا سُئِلَ عَنِ الْقُرْآنِ أَهْوَ اللَّهُ، أَوْ غَيْرُ اللَّهِ؟ تَوَقَّفَ فِي هَذَا اللَّفْظِ، وَلَمْ يُجِبْ بِأَيِّ الْاِحْتِمَالَيْنِ؛ لِأَنَّهَا تَحْتَمِلُ حَقًّا وَبَاطِلًا، وَإِنَّمَا عَبَّرَ بِاللَّفْظِ الشَّرْعِيِّ، فَبَيَّنَ أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ سَمَّاهُ بِذَلِكَ، كَمَا أَنَّهُ اسْتَفْصَلَ فِي اللَّفْظِ الْمَجْمَلِ.

وذلك لما قال له الجهمي: إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ غَيْرُهُ، فَلَفِظُ (غَيْرِهِ) لَفْظٌ مَجْمَلٌ، اسْتَفْصَلَ مِنْهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ فَقَالَ لَهُ: «وغيره مخلوق؟ قال الجهمي: نعم». فقال الإمام أحمد: «هَذَا مِثْلَ قَوْلِكُمْ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنَّكُمْ تَدْفَعُونَ عَنِ أَنْفُسِكُمْ الشَّنْعَةَ بِمَا تُظْهِرُونَ».

وقال الإمام الدارمي رحمه الله: «وَأَمَّا قَوْلُكَ: مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ خَرَجَ مِنْ جِسْمٍ فَهُوَ كَافِرٌ، فَلَيْسَ يُقَالُ كَذَلِكَ، وَلَا أَرَأَيْكَ سَمِعْتَ أَحَدًا يَتَنَفَّوهُ بِهِ كَمَا ادَّعَيْتَ،

(١) «الرد على الزنادقة والجهمية» (٢٢١-٢٢٤).

(٢) «الرد على الزنادقة والجهمية» (ص/٢٦٩).

غير أننا لا نشك أنه خرَجَ مِنَ اللَّهِ -تبارك وتعالى- دُونَ مَنْ سِوَاهُ، وَذَكَرُ
الجِسْمِ، وَالْفَمِّ، وَاللِّسَانِ خُرَافَاتٌ وَفُضُولٌ مَرْفُوعَةٌ عَنَّا، لَمْ نُكَلِّفْهُ فِي دِينِنَا،
وَلَا يَشْكُ أَحَدٌ أَنَّ الْكَلَامَ يَخْرُجُ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ.

وَأَمَّا قَوْلُكَ: إِنَّهُ جُزْءٌ مِنْهُ، فَهَذَا أَيْضًا مِنْ تِلْكَ الْفُضُولِ، وَمَا رَأَيْنَا أَحَدًا
يَصِفُهُ بِالْأَجْزَاءِ وَالْأَعْضَاءِ، جَلَّ عَنْ هَذَا الْوَصْفِ وَتَعَالَى، وَالْكَلامُ صِفَةٌ
الْمُتَكَلِّمِ لَا يُشَبَّهُ الصِّفَاتِ: مِنَ الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ، وَلَا يُشَبَّهُ الْكَلَامَ
مِنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ سَائِرِ الصِّفَاتِ، وَقَدْ فَسَّرْنَا لَكَ ذَلِكَ فِي صَدْرِ هَذَا
الْكِتَابِ تَفْسِيرًا فِيهِ شِفَاءٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَأَمَّا قَوْلُكَ: إِنْ قَالُوا: الْقُرْآنُ هُوَ اللَّهُ فَهُوَ كُفْرٌ، فَإِنَّا لَا نَقُولُ: هُوَ اللَّهُ، كَمَا
ادَّعَيْتَ، فَيَسْتَحِيلُ، وَلَا نَقُولُ: هُوَ غَيْرُ اللَّهِ فَيَلْزِمُنَا أَنْ نَقُولَ: كُلُّ شَيْءٍ غَيْرُ اللَّهِ
مَخْلُوقٌ، كَمَا لَزِمَكَ.

وَلَكِنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ وَصِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ، خَرَجَ مِنْهُ كَمَا شَاءَ أَنْ يَخْرُجَ، وَاللَّهُ
بِكَلَامِهِ وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَسُلْطَانِهِ وَجَمِيعِ صِفَاتِهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، وَهُوَ بِكَمَالِهِ
عَلَى عَرْشِهِ»^(١).

فَقَدْ تَوَقَّفَ الْإِمَامُ الدَّارِمِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْأَلْفَاظِ الْمَجْمَلَةِ، كَلْفِظِ: الْجِسْمِ،
وَالْجُزْءِ، وَالتَّرْكِيبِ، وَغَيْرِهَا، وَبَيَّنَّ أَنَّهَا خُرَافَاتٌ وَفُضُولٌ مَرْفُوعَةٌ عَنَّا، لَمْ

(١) «نقض عثمان على المريسي» (ص ٥٧٤).

نُكِّلَفَه فِي دِينِنَا، وَإِنَّمَا يُعَبَّرُ بِالْأَلْفَاظِ الشَّرْعِيَّةِ، كَمَا تَوَقَّفَ أَيْضًا فِي إِطْلَاقِ لَفْظِ (الغیر)؛ لِأَنَّهُ لَفْظٌ مُجْمَلٌ يَحْتَمِلُ حَقًّا وَبَاطِلًا، وَعَبَّرَ بِاللَّفْظِ الشَّرْعِيِّ فَقَالَ: «القرآنُ كلامُ اللهِ».

وقال الإمام الطبري رَحِمَهُ اللهُ: «وَأَمَّا الْقَوْلُ فِي الْإِسْمِ: أَهْوَ الْمَسْمَى أَمْ غَيْرُ الْمَسْمَى؟ فَإِنَّهُ مِنَ الْحَمَاقَاتِ الْحَادِثَةِ الَّتِي لَا أَثَرَ فِيهَا فَيَتَّبَعُ، وَلَا قَوْلٌ مِنْ إِمَامٍ فَيَسْتَمَعُ، فَالْخَوْضُ فِيهِ شَيْنٌ، وَالصَّمْتُ عَنْهُ زَيْنٌ، وَحَسَبُ امْرِئٍ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ، وَالْقَوْلُ فِيهِ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى قَوْلِ اللَّهِ -عز وجل ثناؤه الصادق- وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]»^(١).

فقد قرَّر الإمام الطبري رَحِمَهُ اللهُ فِي مَسْأَلَةِ الْإِسْمِ أَهْوَ الْمَسْمَى أَوْ غَيْرُهُ؟ مَا قَرَّرَهُ غَيْرُهُ مِنْ أُمَّةِ السَّلَفِ، فَتَوَقَّفَ عَنْ اسْتِعْمَالِ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ الْمُجْمَلَةِ؛ لِأَنَّهَا تَحْتَمِلُ حَقًّا وَبَاطِلًا.

فثبت أن موقف أهل السنة والجماعة من الألفاظ المجمِلة هو: التفصيل والاستفسار، فهم يقولون: ليس على أحد أن يوافق من نفاها أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده، فإن أراد بها معنى حقاً قبل منه، وإن أراد بها معنى باطلاً ردَّ عليه.

(١) «صريح السنة» (ص ٤٨).

ثم التّعبير عن تلك المعاني الصحيحة يكون بالألفاظ الشرعية؛ لأنّ في إثبات الألفاظ المجملة إثبات حق وباطل، وفي نفيها نفي حق وباطل، ولهذا كان النفاة ينفون بها حقًا وباطلاً، ويذكرون عن مثبتها ما لا يقولون به. كما أن بعض المثبتين للألفاظ المجملة يدخل لها معنى باطلاً، فلذا كان موقف أهل السنة والجماعة أنه يمنع من كلاً الإطلاقين^(١).

لكن خالف هذا النهج القويم الأشاعرة وعنهم تلقاه سعيد فودة.

فممن استعمل الألفاظ المجملة في نفي الصفات على سبيل المثال: أبو المعالي الجويني، وأبو حامد الغزالي، والأمدي، والتفتازاني - وهم من أئمة الأشاعرة -.

قال أبو المعالي الجويني: «فإن قيل: هلاً أجرئتم الآية - يعني: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] - على ظاهرها من غير تعرّض للتأويل، مصيرًا إلى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله. قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو: الاستقرار، فهو التّرام للتجسيم، وإن شكك في ذلك كان في حكم المصمّم على اعتقاد التجسيم»^(٢).

(١) وقد دلت أدلة من القرآن الكريم على هذا المنهج، فانظر تفاصيل ذلك في رسالتي: «القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية».

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص ٤١-٤٢).

وقال أبو حامد الغزالي: «ندعي أن صانع العالم ليس بجسم؛ لأن كل جسم فهو مؤلف من جوهرين متحيزين، وإذا استحال أن يكون جوهراً استحال أن يكون جسماً»^(١).

وقال الأمدى: «واعلم أن هذه الظواهر -يعني: آيات وأحاديث الصفات- وإن وقع الاغترار بها بحيث يُقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي، فذلك لا محالة انخرط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف دائرة التشبيه»^(٢).

وقال التفتازاني: «وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو: لنفي وهم التشبيه والتجسيم»^(٣).

وبعد هذا العرض نبدأ بالكلام على المصطلحات التي ذكرها سعيد فودة مصطلحاً مصطلحاً، مبينين رأي ابن تيمية فيها من كتبه:

الأول: الجهة:

لفظ الجهة من الألفاظ المجملة التي لم ترد في النصوص الشرعية، وأول من أحدثها أهل الكلام، وغرضهم من ذلك: نفي علو الله واستوائه على عرشه.

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٣٩).

(٢) «غاية المرام في علم الكلام» (ص ١٢٧-١٢٨).

(٣) «شرح المقاصد» (٢/ ١١٠).

قال ابن تيمية عن هذه اللفظة: «فَلَفْظُ الْجِهَةِ قَدْ يُرَادُ بِهِ شَيْءٌ مَوْجُودٌ غَيْرُ اللَّهِ فَيَكُونُ مَخْلُوقًا، كَمَا إِذَا أُريدَ بِالْجِهَةِ نَفْسُ الْعَرْشِ، أَوْ نَفْسُ السَّمَوَاتِ، وَقَدْ يُرَادُ بِهِ مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى، كَمَا إِذَا أُريدَ بِالْجِهَةِ مَا فَوْقَ الْعَالَمِ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ فِي النَّصِّ إِثْبَاتٌ لَفْظِ الْجِهَةِ وَلَا نَفْيُهُ، كَمَا فِيهِ إِثْبَاتُ الْعُلُوِّ، وَالْإِسْتِوَاءِ، وَالْفَوْقِيَّةِ، وَالْعُرُوجِ إِلَيْهِ، وَنَحْوَ ذَلِكَ.

وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ مَا تَمَّ مَوْجُودٌ إِلَّا الْخَالِقُ وَالْمَخْلُوقُ، وَالْخَالِقُ مُبَايِنٌ لِلْمَخْلُوقِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، لَيْسَ فِي مَخْلُوقَاتِهِ شَيْءٌ مِنْ ذَاتِهِ؛ وَلَا فِي ذَاتِهِ شَيْءٌ مِنْ مَخْلُوقَاتِهِ.

فَيُقَالُ لِمَنْ نَفَى الْجِهَةَ: أَتُرِيدُ بِالْجِهَةِ أَنَّهَا شَيْءٌ مَوْجُودٌ مَخْلُوقٌ؟ فَاللَّهُ لَيْسَ دَاخِلًا فِي الْمَخْلُوقَاتِ؛ أَمْ تُرِيدُ بِالْجِهَةِ مَا وَرَاءَ الْعَالَمِ؟ فَلَا رَيْبَ أَنَّ اللَّهَ فَوْقَ الْعَالَمِ، بَائِنٌ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ.

وَكَذَلِكَ يُقَالُ لِمَنْ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ فِي جِهَةٍ: أَتُرِيدُ بِذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ فَوْقَ الْعَالَمِ؟ أَوْ تُرِيدُ بِهِ أَنَّ اللَّهَ دَاخِلٌ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ؟ فَإِنْ أَرَدْتَ الْأَوَّلَ فَهُوَ حَقٌّ، وَإِنْ أَرَدْتَ الثَّانِي فَهُوَ بَاطِلٌ^(١).

فكما ترى أن ابن تيمية يستفصل في المعنى المراد من الجهة عند

(١) «التدمرية» (ص ٦٥-٦٧).

قائله، ولا يثبتته مطلقاً، ولا ينفيه مطلقاً، وإنما يصحح المعنى الحق، ويبطل المعنى الباطل، ولا يعبر عن المعنى الحق إلا باللفظ الشرعي تأكيداً للقاعدة التي يقررها أئمة السلف: «لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات».

أبعدَ هذا يأتي سعيد فودة! ويدعي زوراً وبهتاناً أن ابن تيمية يثبت الجهة ويخالف القاعدة؟! سبحانك هذا بهتان عظيم.

ثم أيهما أحق بالنقد!: ابن تيمية أم إمامك سيف الدين الأمدي الذي يقول: «هذا كله إن كان الرب في الجهة والحيز ككون الأجسام، وإن كان في الجهة لا ككون الأجسام؛ فالنزاع آيل إلى اللفظ دون المعنى، والأمر في الإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع»^(١).

فهذا الأمدي يقرر أن الخلاف لفظي مع من يقول في جهة لا ككون الأجسام، مع أن ابن تيمية يمنع إطلاقها بنفي أو إثبات، وهذا فودة! يجعل ابن تيمية هو المتهم المدان! فأين الإنصاف!؟

ثم هل ستصف إمامك الأمدي بأنه مجسم؟ أم ستسكت وتختلق له المعاذير!؟

الثاني: الحد:

(١) «أبكار الأفكار» (٢/٣٧).

هذا اللفظ من المصطلحات التي احتاج أهل السنة والجماعة إلى استعماله، لما أحدث المتكلمون ما أحدثوا.

والحد: هو ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره، فيقال: حد الإنسان وهي الصفات المميزة له.

وقد أطلقه أئمة السلف مرة في حال الإثبات ومرة في حال النفي، وهو من باب الخبر.

أما سبب إطلاقهم له في حال الإثبات: فلأن الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تتميز بها، ويقولون: ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات، فذكر أئمة السلف إثبات الحد.

وأما في حال النفي، فمرادهم بنفي الحد: أنهم لا يحيطون بالله علمًا، فإن الله قد أعجز خلقه عن الإحاطة به.

ولهذا لما سئل أبو القاسم التيمي رحمته الله: هل يجوز أن يقال: لله حد أو لا؟ وهل جرى هذا الخلاف في السلف؟

فأجاب: «هذه مسألة أستعفي من الجواب عنها لغموضها، وقلة وقوفي على غرض السائل منها، لكنني أشير إلى بعض ما بلغني، تكلم أهل الحقائق في تفسير الحد بعبارات مختلفة، محصلها أن حد كل شيء موضع بينوته

عن غيره، فإن كان غرض القائل: ليس لله حد: لا يحيط علم الحقائق به، فهو مصيب، وإن كان غرضه بذلك: لا يحيط علمه تعالى بنفسه فهو ضال، أو كان غرضه أن الله بذاته في كل مكان فهو أيضاً ضال»^(١).

قال أبو العباس ابن تيمية عن (الحد): «ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات - كما وصف باليد والعلم - صفة معينة يقال لها (الحد)، وإنما (الحد) ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره، كما هو المعروف من لفظ الحد في الموجودات، فيقال: حد الإنسان، وحد كذا، وهي من الصفات المميزة له، ويقال حد الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له، ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك.

ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميز بها، ويجحدون قدره، حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي عالم قدير قد عرفنا حقيقته وماهيته، ويقولون إنه لا يبين غيره، بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم فيقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا، أو يجعلوه حالاً في المخلوقات، أو وجود المخلوقات، فبين ابن المبارك أن الرب ﷻ على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه، وذكر الحد؛ لأن الجهمية كانوا يقولون: ليس له حد، وما لا حد له لا يبين المخلوقات، ولا يكون فوق العالم؛ لأن ذلك مستلزم للحد.

(١) «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢٠/٨٥-٨٦).

فلما سألوا أمير المؤمنين في كل شيء عبد الله بن المبارك: بماذا نعرفه؟ قال بأنه فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه.

فذكروا لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية، وبنفيهم له ينفون ملزومه الذي هو موجود فوق العرش، ومباينته للمخلوقات، فقالوا له: بحد؟ قال: بحد.

وهذا يفهمه كل من عرف ما بين قول المؤمنين أهل السنة والجماعة وبين الجهمية الملاحدة من الفرق^(١).

فالله سبحانه له حد يتميز به عن المخلوقات، فهو بائن عن خلقه، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته.

قال الإمام عثمان الدارمي: «باب الحد والعرش:

قال أبو سعيد -أي: الدارمي-: وادعى المعارض أيضًا أنه ليس لله حد، ولا غاية، ولا نهاية.

وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم ضلالاته، واشتق منها أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهمًا إليها أحد من العالمين.

فقال له قائل ممن يحاوره: قد علمت مرادك بها أيها الأعجمي، وتعني أن الله لا شيء؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة،

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٣/٤٣-٤٤).



فالشيء أبداً موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية، وقولك:
(لا حد له) يعني أنه لا شيء.

قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد
أن يتوهم لحدّه غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد، ونكل علم ذلك إلى الله،
ولمكانه أيضاً حد، وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدان اثنان.
وسئل ابن المبارك: بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش، بائن من
خلقه.

قيل: بحد؟ قال: بحد^(١).

الثالث: قيام الحوادث:

حلول الحوادث المنفي في علم الكلام: لفظ مجمل أحدثه أهل
الكلام، وهو لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ.
والموقف الصحيح أن يستفصل في معناه:

فإن أريد بنفي حلول الحوادث: أنه سبحانه لا يحلُّ في ذاته المقدسة
شيءٌ من مخلوقاته المحدثّة، ولا هو يحل فيها، فهذا نفْيٌ صحيحٌ.

وإن أريد به: نفْيُ الصفات الاختياريّة من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم

(١) نقض عثمان على المريسي (ص ٥٧)، وأما أثر ابن المبارك؛ فقد أخرجه أيضاً عبد الله في
«السنة» (١/ ١٧٤).

بما شاء إذا شاء، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول، والاستواء، والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفْيٌ باطلٌ.

والمعنى الذي يعنيه أهلُ الكلام من الأشعرية ومن وافقهم بنفي حلول الحوادث هو: أن الله لا تقوم به الصفات الفعلية، فالله لم يزل لا يفعل شيئاً، ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدثت الحوادث من غير سببٍ يقتضي ذلك^(١).

يقول ابن القيم عن هذه المسألة: «حقيقتها: إنكار أفعاله، وربوبيته، وإرادته ومشيئته»^(٢).

فمراد الأشاعرة أن الله لا يتَّصِفُ بالصفات الفعلية التي تتعلق بالمشيئة؛ لكون الصفات المتعلقة بالمشيئة حادثَةً، والربُّ تعالى لا تقوم به الحوادث، فيَنفون الصفات الفعلية؛ بناءً على أصلهم في مسألة (حلول الحوادث، وأنَّ ما لا ينفكُّ عن الحوادث فهو حادثٌ).

وهذه جملة اضطرب فيها الأشاعرة غاية الاضطراب:

فقد قال أبو المعالي الجويني: «الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب أنه لو قامت به لم يخلُ عنها؛ وذلك يُفضي لحدثه»^(٣).

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/١٢٥)، و«شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (ص ١٢٥).

(٢) «مختصر الصواعق» للموصلي (٤/١٣١٢).

(٣) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة» (ص ٢٥).

وقال أبو المعالي الجويني: «يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه، ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه وقبوله للحوادث، وافتقاره إلى محل يحله»^(١).

وقال الأمدي في نقض المسالك المتقدمة - ومنها ما ذكره الجويني -: «المسلك الأول هو أنهم قالوا: لو جاز قيام الحوادث بذات الباري تعالى لاستحال خلوه منها... واعلم أن هذا المسلك ضعيف جداً»^(٢).

وقال الأمدي: «وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث بذات الرب بحجج ضعيفة»^(٣).

ونقض الرازي ما ادّعاه الجويني من استحالة قيام الحوادث بذات الله، وذكر أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية، وإن كانوا يتبرءون عنه، ثم جاء التفتازاني ونقض ما ذكره الرازي. قال السعد التفتازاني: «وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازي من أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية، وإن كانوا يتبرءون عنه»^(٤).

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة» (ص ٦٠).

(٢) «غاية المرام» (ص ١٩٣).

(٣) «أبكار الأفكار» (٢/ ٢٢).

(٤) «شرح المقاصد» (٤/ ٦٢).

فهذه هي حقيقة أئمة سعيد فودة، وهذه هي أقوالهم المضطربة التي يعتمد عليها هو وأمثاله.

فما يزعم أحدهم أنه يعلمُ بضرورة العقل، أو بنظره يدعي غيره من الأشاعرة أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه، وهذا يدل على تهافت مذهبهم^(١).

فهل سيعتذر هذا الأشعري لأئمة؟! أم أنه سيتجراً عليهم ويضلّهم، ويبطل عقيدتهم بسبب تناقضهم؟!

وقد اعترف فودة أن التناقض يدل على البطلان فقال في (ص ٣٩):
«فإن التناقض هو سحق لحقيقة الإنسان من حيث هو عالم، فإن حكمنا على واحد بأنه متناقض يستلزم نفي شخصيته العلمية وهدمه من أركانه؛ لأن التناقض أعلى مستويات التهافت كما هو ظاهر».

ومهما يكن من شيء فقد أثبت أئمة السلف الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة التي ينفيها الأشاعرة؛ بناء على الأصل الذي تلقوه من الجهمية، وها هي بعض أقوال أئمة السلف في ذلك:

قال الإمام الفضيل بن عياض: «إذا قال لك الجهمي: أنا كفرت برّب

(١) وانظر بيان هذه المسألة في رسالتي: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ».

يُنزل. فقل: أنا أؤمن برَبِّ يفعل ما يشاء»^(١).

فقد فرَّق الإمام الفاضل: بين الصفات الذاتية والفعلية، حيث فهم من النزول أنه من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، ولهذا قيّد النزول بالمشيئة، فقال عند ردّه على الجهمي: «أنا أؤمن برَبِّ يفعل ما يشاء».

وقال الإمام أحمد: «ولم يزل الله متكلمًا عالمًا، غفورًا، عالم الغيب والشهادة، عالم الغيوب، فهذه صفات الله وصف بها نفسه، لا تدفع ولا تُردُّ»^(٢).

فقد بيّن الإمام أحمد: أن صفات الله يجب قبولها والإيمان بها، وهذه الصفات منها ما يكون من الصفات الذاتية التي لا تنفك عن الذات، ومنها ما يكون من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، فبيّن أن الله عَجَلًا مُتَّصِفٌ بصفة العلم وهي صفة ذاتية محضة، وبالمغفرة وهي صفة فعلية متعلقة بالمشيئة.

وقال الإمام البخاري رَحِمَهُ اللهُ: «فالقول صفة، والمفعول غيره، وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الكهف: ٥١].

ولم يُرد بخلق السموات: السموات نفسها، وقد ميّز فعل السموات من

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/٥٠٢).

(٢) أخرجه ابن بطة في «الإبانة» (٣/٣٢٦) عن عبد العزيز بن جعفر عن عبد الله بن أحمد بن غياث عن حنبل به. وسنده صحيح.

السموات، وكذلك فعل جُملة الخلق، وقوله: ﴿وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ﴾، وقد ميّز الفعل والنفس ولم يُصيّر فعله خلقاً^(١).

فقد أثبت الإمام البخاريُّ: صفة الخلق - وهي من الصفات الفعلية -، وميز بينها وبين المخلوق، فدل على أنه يثبت الصفات الفعلية، وأنها صفات قائمة بذات الله مغايرة للمخلوقات.

وسياتي مزيد بحث فيما يتعلق بالصفات الفعلية.

الرابع: مماسته سبحانه للعرش:

إن مما ينبغي أن يعلم عند الكلام على هذه المسألة أن صفات الله حق، وما يلزم الصفة من حيث هي حق؛ لأن لازم الحق حق.

فما يلزم الصفة من حيث هي يجب إثباته ولا يصح نفيه؛ لأن في نفي هذا اللازم نفي الصفة، لكونها ذاتية للصفة لا ترتفع إلا برفع الصفة.

ومماسته سبحانه للعرش هل هي من لوازم ما أثبتته الله لنفسه من

استوائه على عرشه؟

قال شيخ الإسلام مجيباً عن هذا السؤال: «كونه فوق العرش ثبت بالشرع

المتواتر، وإجماع سلف الأمة، مع دلالة العقل ضرورة ونظراً أنه خارج العالم، فلا يخلو مع ذلك: إما أن يلزم ان يكون مماساً أو مبايناً، أو لا يلزم.

(١) «خلق أفعال العباد» (ص ٢١٩-٢٢٠).

فإن لزم أحدهما كان ذلك لازماً للحق، ولازم الحق حق، وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك؛ فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بُعد الأشياء عنه، ولكونها ملعونة مطرودة، لم نثبتها لاستحالة المماسه عليه، وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه، كما روي في مس آدم وغيره.

وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام، وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماساً أو مبايناً فقد اندفع السؤال^(١).

وبهذا يظهر كذب فودة في دعواه أن ابن تيمية خالف القاعدة المشهورة، وأنه خالف علماء الإسلام.

والحق أنه هو وأئمة الأشاعرة خالفوا علماء الإسلام وخرجوا عن إجماعهم، وفي مقدمتهم أصحاب رسول الله ﷺ، ثم من جاء بعدهم ومنهم الأئمة الأربعة: أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.



(١) «بيان تلبس الجهمية» (٥/١٢٧).

الفرية الثانية:**دعواه: «أن النظر لمعرفة الله واجب»**

لما مهد في الدعوى الأولى بنقض ابن تيمية للقاعدة المشهورة، بدأ بعد ذلك يصرح بمذهبه الباطل الذي تلقاه عن الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، وهو وجوب معرفة الله بالنظر، وأن النظر يكون بالعقل لا بالنقل، فقال سعيد فودة في (ص ٨):

ثم لا يتوقف صحة وصف الله تعالى على وجود النص الصريح

عندنا، وإن قال بذلك الإمام الأشعري كما هو ظاهر كلامه من لزوم الاستناد إلى التوقيف في أوصاف الله تعالى. وعلى كل حال فقد خالف ابن تيمية هذه القاعدة. وإن قصد أن وصف الله تعالى يتوقف على ما يفهم من النص وإن لم يكن صريحاً، فإننا نقول ببطلان ذلك، لأن بعض صفات الله تعالى يمكننا إدراك ثبوتها قبل معرفة الشريعة، ولو توقف إدراكنا لجميع صفات الله على النصوص والشرائع للزم تعطيل العقول وانتفاء فائدة النظر، ولكن كل ذلك باطل. فما ادعاه ابن تيمية باطلٌ إذن.

فإن النظر لمعرفة الله تعالى واجب، وإنما يكون النظر بالعقل لا بالنقل، فلا يصح القول إذن بتوقف وصف الله على ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، لأن هذا لا يتأتى إلا بعد نزول الشريعة وثبوتها عند المكلف، والنظر يكون قبل ذلك كما هو ظاهر.

وهو بهذا التععيد الفاسد قد خالف أقوال أئمة السلف الصالح كلهم المستندة إلى النصوص الشرعية، فصفات الله توقيفية، لا يتعدى فيها القرآن

والحديث.

وفيما يلي عرضٌ لبعض أقوال أئمة السلف؛ في تقرير هذه القاعدة على خلاف ما ادعاه سعيد فودة -هداه الله-، فإليك هذه الأقوال:

قال رجلٌ لابن عباس: إني أجدُ في القرآن أشياءً تختلفُ عليّ؟

قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، فكأنه كان ثم مَضَى؟

فقال عبد الله بن عباس رضي الله عنه: «﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ سَمَى نَفْسَهُ

بذلك»^(١).

فقد بين الصحابيُّ الجليل ابنُ عباس رضي الله عنه أنَّ الله هو الذي سَمَى نفسه، ولم يُسمِّه بذلك أحدٌ من خلقه، فدَلَّ على أنه يُقرَّر أن أسماء الله وصفاته توقيفيَّة؛ إذ إنَّ أسماء الله مُتضمَّنة لصفاته، فلا يُتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات.

وقال الإمام الأوزاعي رحمته الله: «كنا والتابعون مُتوافرون نقول: إنَّ الله عزَّ وجلَّ

فوق عرشه، ونؤمنُ بما وردت به السنة من صفاته»^(٢).

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب سورة حم السجدة (ص ٨٤٩).

(٢) أخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٥١٥) من طريق أبي عبد الله الحاكم، عن محمد بن علي الجوهري، عن إبراهيم بن الهيثم، عن محمد بن كثير به، وذكره الذهبي في «العلو» (٢/ ٩٤٠) من طريق البيهقي، وجوَّد إسناده ابن حجر في «فتح الباري» (١٣) / (٥٠٠).

فذكر الإمام الأوزاعي: أن التابعين متوافرون على الإيمان بما وردت به السنة من الصفات، فكل ما وردت به الأحاديث الصحيحة من الصفات يؤمنون به، فلا يتجاوزون الكتاب والسنة.

وقال الإمام أحمد رحمته الله: «نعبُد الله بصفاته كما وصف به نفسه، قد أجمل الصفة لنفسه، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك»^(١).

فقد بين الإمام أحمد: أننا نصف الله بما وصف به نفسه، وما وصف الله به نفسه إما أن يكون في القرآن، وإما أن يكون فيما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا قال: لا نتعدى القرآن والحديث، وهذا تصريح منه على تقريره هذه القاعدة - لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات -.

وقال الإمام ابن خزيمة رحمته الله: «نحن نثبت لخالقنا - جل وعلا - صفاته التي وصف الله عز وجل بها نفسه في محكم تنزيله، أو على لسان نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم، مما ثبت بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه»^(٢).

وقال رحمته الله: «لا نصف معبودنا إلا بما وصف به نفسه، إما في كتاب

(١) أخرجه ابن بطة في «الإبانة» (٣/٣٢٦) عن عبد العزيز بن جعفر، عن عبد الله بن أحمد

ابن غياث، عن حنبل به. وسنده صحيح، وذكره ابن تيمية في «بيان تلبس الجهمية» (٣)

/ (٧١٠) بمعناه.

(٢) «التوحيد» (١/٦٩).

الله، أو على لسان نبيه ﷺ بنقل العدل عن العدل مَوْصُولًا إليه، لا نَحْتَجُّ بالمراسيل^(١)، ولا بالأخبار الواهية، ولا نَحْتَجُّ أيضًا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس^(٢).

فقد بين الإمام ابن خزيمة: ما بينه الإمامان أحمد والدارمي من أنه لا نَصِفُ معبودنا إلا بما وَصَفَ به نفسه، إما في كتاب الله، أو على لسان نبيه ﷺ، كما بين أنه يُشْتَرَطُ في السنة أن تكون صحيحةً، وذلك بنقل العدل عن العدل مَوْصُولًا إلى النبي ﷺ، فلا يُحْتَجُّ بالمراسيل، ولا بالأخبار الواهية الضعيفة والموضوعة في إثبات أسماء الله وصفاته.

ونَفَى: أن يكون هذا الباب مأخوذاً من الآراء والأقيسة العقلية التي تقتضي المماثلة بين الخالق والمخلوق.

وقال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ: «فلا يَصْفُهُ ذَوُو الْعُقُولِ إِلَّا بِخَبَرٍ، وَلَا خَبَرَ فِي صِفَاتِ اللهِ إِلَّا مَا وَصَفَ نَفْسَهُ بِهِ فِي كِتَابِهِ، أَوْ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ، فَلَا نَتَعَدَّى ذَلِكَ إِلَى تَشْبِيهِ أَوْ قِيَاسٍ^(٣)، أَوْ تَمَثِيلٍ أَوْ تَنْظِيرٍ، فَإِنَّهُ لَيْسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ»

(١) «المرسل»: ما أضافه التابعي إلى النبي ﷺ مما سمعه من غيره. انظر: «النكت على كتاب ابن الصلاح» للحافظ ابن حجر العسقلاني (٢/٥٤٦).

(٢) «التوحيد» (١/١٤٣).

(٣) والمراد بنفي القياس هنا هو: القياس الذي يقتضي المماثلة بين الخالق والمخلوق.

وهو السميعُ البصيرُ»^(١).

فذكرَ الإمامُ ابنُ عبد البر: أنَّ طريقَةَ ذَوِي العقولِ السليمةِ في بابِ الأسماءِ والصفاتِ الخبرِ الصحيحِ فلا يتجاوزُونَهُ؛ لأنَّ اللهَ غيبٌ، ولا سبيلَ لمعرفةِ الغيبِ إلا بالخبرِ، فلا تتعدَّى ذلكَ إلى تشبيهِ أو قياسِ أو تمثيلِ.

وقال الإمامُ أبو عثمان الصابوني رَحِمَهُ اللهُ: «إنَّ أصحابَ الحديثِ المتمسكين بالكتابِ والسنةِ - حفظَ اللهُ أحياءَهُم ورحمَ أمواتَهُم - يشهدُونَ اللهُ بالوحدانيَّةِ، وللرسولِ ﷺ بالرسالةِ والنبوةِ، وَيَعْرِفُونَ رَبَّهُم بصفاتهِ الذي نطقَ بها وحيُّه وتزيُّلهُ، أو شهدَ له بها رسولهُ ﷺ على ما وَرَدَتِ الأخبارُ الصحاحُ به، ونقلتهُ العدولُ الثقاتُ عنه، ويثبتونَ له - جل وعلا - منها ما أثبتَ لنفسه في كتابه، وعلى لسانِ رسولهِ ﷺ»^(٢).

بيَّن الإمامُ الصابوني: أنَّ أصحابَ الحديثِ يعرفونَ ربَّهُم بالكتابِ والسنةِ، فيثبتونَ له ﷻ من الأسماءِ والصفاتِ ما أثبتَ لنفسه في كتابه، أو على لسانِ رسولهِ ﷺ، لا يتعدَّونَ ذلكَ، كما بيَّن ما بيَّنه الإمامُ ابنُ خزيمة: من أنه يُشترطُ في السنةِ أن تكونَ صحيحةً ثابتةً عن النبي ﷺ.

أفيصح لسعيد فودة بعد ذلك أن يقول: إن القول بتوقف وصف الله

على ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله لا يصح؟!

(١) «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» (٧/٤٦٣).

(٢) «عقيدة السلف أصحاب الحديث» (ص ٢٦).



وأما دعواه أن النظر لمعرفة الله واجب، والنظر إنما يكون بالعقل لا بالنقل.

فرد ذلك من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أن هذا القول لم يقله أحد من الأنبياء والرسل، ولا قاله أحد من أئمة السلف المقتدى بهم، وقد تقدمت بعض أقوالهم، وإنما هو قول محدث ابتدعه الجهمية والمعتزلة، وتابعهم عليه هذا الأشعري وأئمة.

بل حتى إمامهم أبو الحسن الأشعري نفى دليل الأعراض الذي اعتمدوا عليه في إيجاب النظر؛ قال: «وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره ﷺ أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره ﷺ عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته.

وكان ما يستدل به من أخباره ﷺ على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل»^(١).

ودليل الأعراض هذا ذكر أبو الحسن أنه عمدة الفلاسفة، ومن اتبعهم من القدرية وأهل البدع.

(١) «رسالة إلى أهل الثغر» للأشعري (ص ١٨٤-١٨٥).

فأنت وأئمتك من أهل البدع عند أبي الحسن الأشعري، وهذا من عجيب ما يقال لهذا الأشعري زعم!

الوجه الثاني: أن الوجوب إنما يثبت بالشرع لا بالعقل؛ وذلك أن الخلق لا يعلمون ما يحبه الله ويرضاه، ولا يعرفون ما يستحقه الله من أسمائه الحسنی وصفاته العلیا التي تعجز العقول عن معرفتها إلا بالرسول الذين أرسلهم الله إلى عباده.

ومن الأمور الغريبة؛ أن الأشاعرة - أئمة سعيد فودة - ذهبوا في مسألة التحسين والتقبيح إلى أنه لا يثبت بالعقل لا الوجوب ولا استحقاق الثواب والعقاب، بل لا يجب بالعقل فيها شيء، وإنما الوجوب بالشرع^(١)، ومع ذلك يوجبون في معرفة الله النظر العقلي.

وقد أدرك هذا التناقض أئمة الأشاعرة فحاولوا أن يجدوا لهم مخرجاً وأنى لهم ذلك!!

فقال أبو المعالي الجويني: «فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله»^(٢).

(١) انظر: «الإرشاد» للجويني (ص ٢٥٨)، و«غاية المرام في علم الكلام» للآمدي (ص ٢٠٥).

(٢) «الشامل» (ص ٢٠).



فحاول أن يحتج على ذلك بالإجماع، ودليل الإجماع عندهم ظني؛ كما قال الرازي: «ثم إنا نرى أن الظواهر الدالة على كونه سميعاً بصيراً أقوى من الظواهر الدالة على أن الإجماع حجة وأكثر»^(١).

فكيف يحتج على ما يزعمون أنه قطعي بظني؟! وهذا لا يستقيم مع أصولهم الفاسدة.

الوجه الثالث: أن معرفة الله فطرية لا يحتاج فيها إلى النظر، ولهذا يقر بها جميع الأمم.

فالكتاب والسنة دلاً على كون الخلق مفطورين على دين الله الذي هو معرفة الله والإقرار به، بمعنى: أن ذلك موجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها إذا لم يحصل ما يعوقها، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط، بل على انتفاء مانع، ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لموجب الفطرة شرطاً، بل ذكر ما يمنع موجبها^(٢).

ومعلوم أن قوله ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفاً بالله موحداً له بحيث يعقل ذلك، فإن الله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨].

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/٢٤٠).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٨/٤٥٤)، و«شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (ص ٨٣-٨٤).

ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك، وتستوجب بحسبها، فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة حصل من معرفتها برّبها ومحبتها له ما يُناسب ذلك، كما أنه وُلِدَ على أنه يحبُّ جلبَ المنافع ودفعَ المضارِّ بحسبه^(١).

فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بالخالق ومحبته، وموجبات الفطرة ومقتضاها يحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلّمت عن المعارض^(٢).

فعلم من ذلك أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها ما يُفسدُها كانت مُقرّةً بالصانع عابدةً له، خلافاً لمن زعم من الفرق المنحرفة أن المولود يولد ساذجاً لا يعرف توحيداً ولا شركاً.

وقد كذبهم الله بقوله: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾.

وكذلك نبيه ﷺ بنص الحديث الذي قال فيه: «ما من مولودٍ إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»^(٣).

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ٤٦٠-٤٦١).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ٣٨٣-٣٨٤).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلّي عليه؟ وهل



وقد صرح بأن معرفة الله ضرورية: بعض أئمة الأشاعرة، وهذا من اضطراب المذهب الأشعري الدال على بطلانه^(١):

قال الشهرستاني رَحِمَهُ اللهُ فِي نَقْضِ أَنْ تَكُونَ مَعْرِفَةُ اللهِ نَظْرِيَّةً: «أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شاذمة قليلة من الدهرية...

ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البَحْثِ والاتِّفَاقِ، احترازاً عن التعليل، فما عدتُ هذه المسألة من النظريات التي يقيم عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها، على

=

يعرض على الصبي الإسلام (ص ٢١٦) (ح ١٣٥٩)، ومسلم في كتاب القدر باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موتى أطفال الكفار وأطفال المسلمين (ص ١١٥٧) (ح ٦٧٥٥).

(١) وقد بسطت هذه المسألة وبينت أدلتها وأقوال أئمة السلف في تقريرها في رسالة «موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات»، و«تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ». مما أغنى عن الإعادة هنا.

وقد اعترف هذه الأشعري فودة أن التناقض يدل على البطلان فقال في (ص ٣٩): «فإن التناقض هو سحق لحقيقة الإنسان من حيث هو عالم، فإن حكمنا على واحد بأنه متناقض يستلزم نفي شخصيته العلمية وهدمه من أركانه؛ لأن التناقض أعلى مستويات التهافت كما هو ظاهر».

صانع حكيم عالم قدير.

أفي الله شك فاطر السموات والأرض، ولئن سألتهم من خلقكم ليقولن الله، ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم.

وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلودون إليها في حال الضراء، دعوا الله مخلصين له الدين، وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه.

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، ونفي الشريك»^(١).

وقال الغزالي: «وجود الله تعالى وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده، وندرته بالحواس الظاهرة والباطنة»^(٢).

الوجه الرابع: أن معرفة الله بالعقل لا تفيد معرفة عين الله ولا أسمائه، فإن المحدثات إنما تدل على فاعل مطلق من حيث الجملة، وكذلك البراهين العقلية التي يستدلون بها على وجود الله إنما تدل على معنى كلي مطلق، وهذا المعنى الكلي المطلق لا يمنع من وقوع المشاركة، وهذا تعطيل له في الحقيقة.

(١) «نهاية الأقدام في علم الكلام» (ص ١٢٣-١٢٤).

(٢) «إحياء علوم الدين» (٤/ ٣٢١).

الوجه الخامس: أجمع أهل الإسلام أن كل كافر يدعى إلى الشهادتين، وهذا من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وهذا يدل على بطلان من زعم أن معرفة الله تجب بالنظر، فالنبي ﷺ لم يأمر أحدًا بالطرق التي أحدثوها، ولا علّق الإيمان ومعرفة الله بها.



الفرية الثالثة:**دعواه: «نفي أصل الكيف عن صفات الله»**

إن هذا الأشعري لا يثبت لله صفات حقيقية تليق به، وينكر معانيها التي دل عليها ظاهر النص على مقتضى اللسان العربي، ولهذا ادعى أنه ليس لهذه الصفات كيفية يعلمها الله سبحانه.

قال سعيد فودة (ص ٩): «قال علماء السنة قبل ابن تيمية عن الآيات المتشابهة: (نؤمن بها بلا كيف)، وقد أرادوا نفي أصل الكيف عن الله تعالى، ولهذا أدخلوا النفي على أصل كلمة (كيف)، وربما يقولون: بلا تكييف، ويريدون نفي الكيف أصلاً».

وقال في (ص ٤٢): «فإننا نقول: أصل الكيف ممنوع نسبه إلى الله تعالى؛ لأنه لا كيف له أصلاً».

والجواب عن هذه المغالطة أن يقال:

لما كان نفي التكييف من أئمة السلف فيه إثبات صفات الله على الحقيقة؛ إذ لو لم يكن لها معنى لما احتاجوا أن ينفوا عنها علمهم بالكيفية،



أراد سعيد فودة أن يوجه كلام أئمة السلف بما يوافق معتقده المبني على تعطيل صفات الله عن معانيها، فزعم أن مرادهم من نفي التكييف: نفي أصل الكيفية، فليس لصفات الله كيفية أصلاً، وهذا هو حقيقة تعطيل صفات الله، فلو لم تكن لصفات الله كيفية يعلمها سبحانه، لكانت عدماً، ولعطلت صفات الله، وهذا ما يريده سعيد فودة ومشايخه من أئمة الأشاعرة.

وعبارة النفاة التي يرددونها: «لا ماهية له فتجري في مقال، ولا كيفية له فتخطر ببال».

حقيقتها تعطيل الله سبحانه، وأنه معدوم لا حقيقة له في الخارج تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وصواب العبارة أن يقال: «لا تجرى ماهيته في مقال، ولا تخطر كفيته ببال».

فأهل السنة يثبتون الكيفية في نفس الأمر، ويقولون إنما ننفي علمنا بالكيفية^(١).

وقد ضعف حجة هذا الأشعري الملبس إمامه الأمدي في كتابه «أبكار الأفكار» عند كلامه على المسألة التاسعة في امتناع اتصاف الرب تعالى بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها، وفي ثنايا كلامه

(١) انظر: «بيان تلبس الجهمية» (٢/٣٨٨).

قال: «سلمنا امتناع اتصافه بكيفية مماثلة لما في الشاهد، ولكن ما المانع من اتصافه بكيفية مخالفة لكل ما وجد في الشاهد، وذلك مما لا دليل عليه»^(١).

ومن مغالطات هذا الأشعري أنه سمى آيات الصفات بالآيات المتشابهة، وهذا ما عليه أئمة الأشاعرة، فالنصوص التي لا توافق أهواءهم وآراءهم يعبرون عنها بالنصوص المتشابهة.

أما أئمة السلف فهم بريئون من هذه التسمية.

يقول إمامه الرازي عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]: «وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا: آمنا به، ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكمًا، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهًا»^(٢).

وقد تبع في ذلك - هو وأئمة - المعتزلة، فقد ألف القاضي عبد الجبار كتابًا سماه «متشابه القرآن».

فهذه منزلة النصوص عند سعيد فودة وأمثاله وصفوها بكونها من

(١) (١/٥٠٦-٥٠٨).

(٢) «التفسير الكبير، مفاتيح الغيب» (٧/١٤٧).

المتشابه؛ لكي يتأتى لهم تأويلها وإنكارها، وحتى يصح لهم الإعراض عنها، وعدم التشاغل بها، كما قال قائلهم وهو الأمدى: «ولعل الخصم قد يتمسك هاهنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنية، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها»^(١).

ومن المعلوم أن كل طائفة من أهل الكلام يجعلون ما خالف مذهبهم وعقولهم من القرآن والحديث متشابهًا، فالجهمية والمعتزلة يرون أن ما دل من نصوص الوحيين على أن الله يُرى، وأن له علمًا، وسمعًا، وبصرًا، من المتشابه، وهكذا.

والقدرية من المعتزلة عندهم آيات القدر من المتشابه.

وكل هذه دعاوى لا حجة لهم عليها.

وغرض هؤلاء من تسمية النصوص بالمتشابه: أن يعرضوا عن نصوص الكتاب والسنة، أو أن تُحال إلى معنى آخر بعيد عن دلالة اللفظ، وهو ما يعرف عندهم بـ(التأويل).

ثم ليعلم هذا الأشعري أنه لا يكون في القرآن ما لا يفهمه أحد من الناس؛ لأنه يلزم أن يكون في القرآن كلام لا يفهمه لا الرسول ﷺ ولا أحد

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (ص ٢٠٤).

من الأمة، بل ولا جبريل عليه السلام.

ثم إنَّهُ لو كان في الشريعة شيءٌ لا يُعرف معناه لكان بعض الشريعة مجهولاً، والله قد أمرنا بتدبر القرآن كله، فكيف نُؤمر بتدبر ما لا يعرف أحدٌ معناه؟!

فالتشابه في المعنى أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، لكنَّ ثمَّ آياتٌ محكماتٌ لا تشابه فيها على أحدٍ، وتلك المتشابهات إذا عُرِفَ معناها صارت غير متشابهة.

ومن قال من السلف: إنَّ المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، فمراده بالتأويل: ما استأثر الله بعلمه، مثل: كيفية نفسه حجلاً، ووقت الساعة، وما أعدّه الله في الجنة لأوليائه^(١).

ومما ينبغي أن يُعلم: أنَّ المتشابه نوعان:

أحدهما: ما يكون الاشتباه فيه بسبب المستمع؛ لقصورٍ منه أو تقصير، وصاحبُ هذا المقام هو مأمورٌ أن يعمل بما تبين له معناه، ويؤمن بما اشتبه عليه.

الثاني: التشابه الذي يكون في نفس الآية، فهذا لا يكون إلا مقروناً بالإحكام والبيان والهدى، فإن الله قد أحكم كتابه كله، وبيّنه، وجعله هدى،

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/١٤٤).

وأمرَ بتدبره، لكن من الآيات ما لا اشتباه فيه بوجه، ومنها ما فيه اشتباه من بعض الوجوه^(١).

وحتى يظهر لك -أخي القارئ- سوء فهم سعيد فودة لكلام أئمة السلف في نفيهم للكيفية، فإليك ما يلي:

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: «يُنزَلُ كَيْفَ شَاءَ بَعْلَمِهِ وَقَدْرَتِهِ، أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا»^(٢).

فقد أثبت الإمام أحمد أن الله ينزل بالكيفية التي يشاؤها، لكن الله لم يُخبرنا عنها، وكذلك الإمام أبو عمر الطلمنكي: فقد حكى الإجماع على أن الله مُستَوٍ على عرشه بالكيفية التي شاءها، فقال: «أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ أَهْلِ السَّنَةِ عَلَى أَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤].

ونحو ذلك من القرآن أنه علمه، وأن الله تعالى فوق السموات بذاته، مُستَوٍ على عرشه، كيف شاء»^(٣).

وهذا أبو الحسن الأشعري إمام مذهب الأشاعرة يقول: «وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيه من غير

(١) انظر: «بيان تلبيس الجهمية» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ٤٩٤-٤٩٧).

(٢) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/ ٥٠٢)، وابن بطّة في «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» (٣/ ٢٤٢-٢٤٣).

(٣) ذكره الذهبي في «العلو للعلي العظيم» (٢/ ١٣١٥).

اعتراض فيه، ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكييف له لازم^(١).

بل حتى متأخرو الأشاعرة لما اعتقدوا أن لظاهر نصوص الصفات كيفية فوّوا من ذلك إلى التعطيل.

قال أبو المعالي الجويني: «إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو: الاستقرار، فهو التزام للتجسيم، وإن شكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم»^(٢).

وقال الرازي: «ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الأيدي، وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر، يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيدي كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة...»^(٣).

فأئمة السلف وكذلك الأشاعرة اعتقدوا أن لصفات الله كيفية، إلا أن أئمة السلف تمسكوا بنور النبوة، وعظموا الله سبحانه، وعلموا أن الله ليس

(١) «رسالة إلى أهل الثغر» (ص ٢٣٦).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص ٤١-٤٢).

(٣) «أساس التقديس» (ص ١٠٥).

كمثله شيء، فاعتقدوا أن صفات الله لا تماثل صفات المخلوق، وأن لها كيفية لا نعلمها؛ لأنَّ الله أخبرنا عن صفاته ولم يُخبرنا عن كَيْفِيَّتِهَا، فتكون الكَيْفِيَّةُ مجهولةً بالنسبة لنا لا نعلمها، ولأن العلم بِكَيْفِيَّةِ الصفة فرغ عن العلم بِكَيْفِيَّةِ الموصوف، فإذا لم تُعَلِّم كيفية الموصوف لم تُعَلِّم كيفية صفاته.

وأما أئمة الأشاعرة فغلب عليهم جانب التمثيل، وأثبتوا لها كيفية تناسب ما عليه المخلوقات، ففروا من ذلك إلى التعطيل؛ وذلك لاعتقادهم أن إثبات الصفات وكيفياتها يقتضي التمثيل، فعطلوا الله عن كماله، ونفوا أسماءه وصفاته.

فشتان بين نور الحق وظلام الباطل، والله المستعان.



الفرية الرابعة: دعواه: «نفي التشابه بين بعض صفات الخالق وصفات المخلوق من بعض الوجوه»

قال سعيد فودة (ص ٩):

ثانياً: أما قوله "بلا تمثيل"، فالتمثيل هو المساواة التامة في الصفات الذاتية، وهو إنما ينفي التمثيل بهذا المعنى، ونفي هذا المعنى لا يستلزم نفي التشبيه من جهة من الجهات، وابن تيمية لا ينفي التشبيه، وإذا ورد في بعض كلامه نفي التشبيه فإنما يريد به التشبيه التام المساوي للتمثيل. ولا يعرف كثير من أتباعه هذا الفرق عند ابن تيمية

إن أهل السنة والجماعة يمنعون من أن يقال: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه؛ إذ إن مقتضى من يُنفي التشابه من بعض الوجوه - أعني في القدر المشترك - أن يكون معدوماً.

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ: «فإذا سألهم الناس عن قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وما تفسيره؟ يقولون: ليس من الأشياء، وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكانٍ دون مكانٍ، ولم يتكلم ولا يتكلم، ولا ينظرُ إليه أحدٌ في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا يوصفُ ولا يُعرفُ بصفةٍ

ولا بفعل، ولا له غايةٌ ولا له منتهى، ولا يُدرِكُ بعقل، وهو وجهٌ كُلُّهُ، وهو علمٌ كُلُّهُ، وهو سمعٌ كُلُّهُ، وهو بصرٌ كُلُّهُ، وهو نورٌ كُلُّهُ، وهو قدرةٌ كُلُّهُ، ولا يكون شيئين مختلفين، ولا يوصف بوصفين مختلفين، وليس له أعلى ولا أسفل، ولا نواحٍ ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو ثقيلٌ ولا خفيفٌ، ولا له لونٌ ولا له جسمٌ، وليس هو بمعلوم أو معقول.

وكلُّ ما خطر بقلبك أنه شيءٌ تعرِّفه فهو على خلافه!

قال أحمد: فقلنا: فهو شيءٌ؟ فقالوا: هو شيءٌ لا كالأشياء.

فقلنا: إنَّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عرَّفَ أهلُ العقل أنه لا شيء.

فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يُشَبِّهُون شيئاً، ولكنهم يدفَعُونَ عن أنفسهم الشُّنعةَ بما يُقرُّون من العلانية^(١).

فقد بين الإمام أحمد: أن الله شيءٌ، ويشترِكُ مع غيره في مُسمَّى ذلك اللفظ، وأما القول بأنه شيءٌ لا كالأشياء فبين أن هذا قد عرَّفَ أهلُ العقل أنه لا شيءٌ، فنفي القدرِ المشتركِ إلحادٌ، وتعطيلٌ لأسماء الله وصفاته.

فهل الإمام أحمد عندك مُشَبَّهٌ؟ كما أن ابن تيمية فيما تزعم مُشَبَّهٌ!

يا هذا، إنما مدار نفي التمثيل بين صفات الخالق وصفات المخلوق في الخصائص، أما المشابهة في غير الخصائص فهي ثابتة بحيث يكون

(١) «الرد على الزنادقة والجهمية» (ص ٢٠٧-٢١١).

بينهما قدر مشترك.

فالتشبيه الممتنع: مشابهة الخالق للمخلوق في شيء من خصائص المخلوق، فالصفة إذا أضيفت للخالق اختصت به، وناسبت ذاته، وإذا أضيفت للمخلوق اختصت به وناسبت ذاته.

قال الإمام الترمذي: «قال إسحاق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يدٌ كيدٍ أو مثل يدٍ، أو سمعٌ كسمعٍ أو مثل سمعٍ، فإذا قال: سمعٌ كسمعٍ أو مثل سمعٍ فهذا التشبيه».

وأما إذا قال كما قال الله تعالى: يدٌ وسمعٌ وبصرٌ، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمعٍ ولا كسمعٍ، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»^(١).

وهذا هو الذي لم تفهمه أنت، ولا حتى أئمتك، ولو قدر أنك فهمته فإن الذي يمنعك من الإقرار به ما ينقدح في ذهنك من التمثيل والتعطيل، نعوذ بالله من الخذلان.

ولنوقف القارئ على بعض كلام شيخ الإسلام في تقرير مراده بنفي

التمثيل:

قال رَحِمَهُ اللهُ: «فَالرَّبُّ تَعَالَى مُسْتَحِقٌّ لِلْكَمَالِ مُخْتَصٌّ بِهِ عَلَيَّ وَجْهٌ لَا

(١) «جامع الترمذي» (ص ١٦٧).



يُمَاثِلُهُ فِيهِ شَيْءٌ، فَلَيْسَ لَهُ سَمِيٌّ وَلَا كُفُوٌّ، سَوَاءٌ كَانَ الْكَمَالُ مِمَّا لَا يَثْبُتُ مِنْهُ شَيْءٌ لِلْمَخْلُوقِ، كَرُبُوبِيَّةِ الْعِبَادِ، وَالْغِنَى الْمَطْلَقِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ، أَوْ كَانَ مِمَّا يَثْبُتُ مِنْهُ نَوْعٌ لِلْمَخْلُوقِ؛ فَالَّذِي يَثْبُتُ لِلخَالِقِ مِنْهُ نَوْعٌ هُوَ أَعْظَمُ مِمَّا يَثْبُتُ مِنْ ذَلِكَ لِلْمَخْلُوقِ: عَظَمَةٌ هِيَ أَعْظَمُ مِنْ فَضْلِ أَعْلَى الْمَخْلُوقَاتِ عَلَيَّ أَدْنَاهَا»^(١).

وأما قولك: «وابن تيمية لا ينفي التشبيه...».

فكما هو معلوم -ولا أدري أيجهله سعيد فودة أو يتجاهله- أن الصفات التي تطلق على الخالق والمخلوق كالسميع والبصير وغيرها يُنظر إليها بعدة اعتبارات:

الأول: باعتبار المعنى العام للصفة.

الثاني: باعتبار إضافتها للخالق.

الثالث: باعتبار إضافتها للمخلوق.

فالصفة إذا أُضيفت للخالق اختصت به، وإذا أُضيفت للمخلوق كذلك، فخصائص صفات الله مخالفة لخصائص صفات المخلوق، ونفي المماثلة إنما يكون في هذه الخصائص.

فمثلاً: علم الله محيط بكل شيء، وهو أزلي، يعلم ما كان، وما لم

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/١٣٩-١٤٠).

يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، إلى غير ذلك من خصائص صفة العلم لله، وأما المخلوق فعلمه قاصر، لا يعلم إلا ما علمه الله إياه، فلا مناسبة بين خصائص علم الله وخصائص علم المخلوق، فالله ليس كمثله شيء.

وكذلك لما أخبرنا تعالى أنه متصف بصفة السمع، انقذح في ذهن كل مسلم معنى السمع، وهذا المعنى العام يشترك فيه الخالق والمخلوق، وهو إدراك المسموعات، لكن إذا جئنا للخصائص فلا مناسبة بين الخالق والمخلوق، فسمع الله يناسب ذاته، وسمع المخلوق يناسب ذاته، وهذا الذي لم يفقهه سعيد فودة وأمثاله.

فالمعنى العام للصفة يشترك فيه الخالق والمخلوق، وهو ما يعرف عند العلماء: بالقدر المشترك، وهو أمر ذهني.

فالقدر المشترك: هو مُسَمَّى اللفظِ عند الإِطْلَاقِ، فَإِنَّ اللَّهَ وَعَجَلًا قَدْ سَمَّى نَفْسَهُ بِأَسْمَاءٍ، وَوَصَفَ نَفْسَهُ بِصِفَاتٍ، وَقَدْ سَمَّى خَلْقَهُ بِبَعْضِ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ، وَوَصَفَهُمْ بِبَعْضِ تِلْكَ الصِّفَاتِ، وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ الَّتِي هِيَ لِلْمَخْلُوقِ تَشْتَرِكُ مَعَ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ فِي الْمَسْمَى الْمَطْلُوقِ الْكَلِيِّ فَقَطْ، يَعْنِي: بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْإِضَافَةِ وَالتَّخْصِيصِ، أَمَا إِذَا قُبِدَ بِأَحَدِ الْمَحَلِّينِ تَقْيِدًا بِهِ.

فإذا قيل مثلاً: سميع؛ كان هذا الاسم متناولاً للخالق والمخلوق، وإن كان الخالق أحق به من المخلوق، وهو حقيقة فيهما.

وسياتي مزيد مناقشة لهذا الأشعري! في القدر المشترك.

وليعلم -أخي القارئ- أن حقيقة دعوى هذا الأشعري الملبس: إنكار صفات الله؛ إذ إن نفي الاشتراك بين الخالق والمخلوق في المعنى العام يستلزم إنكار الصفات؛ لأن صفات الله لها معانٍ، فالله خاطبنا باللسان العربي المبين، فوجب قبول المعنى على ظاهره اللائق بالله ﷻ، ولأن ما أخبر الله به عن نفسه أعلى مراتب الإخبار.

فمن المحال أن يكون ما أخبر الله به عن نفسه مجهول المعنى مع ضرورة الخلق لفهم معنى ما أخبر الله به عن نفسه، كما أن الله ﷻ جعل كتابه كتاب هداية للخلق؛ فمن المحال أيضاً مع هذا أن يدع أعظم الأمور وأشدّها ضرورة مجهولة المعنى لا يفهم منها شيء.

وقد قرر أئمة السلف أن لصفات الله معنى معلوم لنا:

قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥]: «أسخطونا»^(١).

بين الصحابيُّ ابنُ عباس رضي الله عنهما معنى الأسف، والأسف: صفة من صفات الله، فدلَّ على أن صفات الله معلومة المعاني.

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (١٣/ ١٠١) عن علي عن أبي صالح عن معاوية عن علي عن ابن عباس به.

وقال أبو العالية عند قوله تعالى: ﴿أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]:

«ارْتَفَعَ»^(١).

وقال الإمام مجاهد: «الصمد: الذي لا جوف له»^(٢).

وقال: ﴿أَسْتَوَىٰ﴾: «عَلَا»^(٣).

وعن سفيان بن عيينة قال: «كنتُ عند ربيعة بن أبي عبد الرحمن»^(٤)، فسأله رجلٌ فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾، كيف استوى؟ فقال: الاستواء غيرٌ مجهولٌ، والكيف غيرٌ معقولٌ، ومِنَ اللَّهِ الرسالة، وعلى الرسول

(١) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقًا، في كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (ص ١٢٧٦).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (١/٤٦٣) عن أبي موسى عن ابن مهدي عن سفيان عن منصور عن مجاهد به. والأثر صحيح.

وقد جاء تفسير الصمد في السنة لابن أبي عاصم في باب نسبة الرب (١/٤٦٠-٤٧٢) عن جماعة من السلف؛ منهم: أبو وائل، الحسن، قتادة، الشعبي، سعيد بن جبير، إبراهيم النخعي، الضحاك، وغيرهم.

وهذا مما يدلُّ على أنَّ الأئمة فسَّروا نصوص الصفات، فهي معلومة المعاني عندهم.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقًا، في كتاب التوحيد باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (ص ١٢٧٦).

(٤) هو: ربيعة بن أبي عبد الرحمن، أبو عثمان التيمي، كان إمامًا، حافظًا، فقيهًا، مجتهدًا، بصيرًا بالرأي، ولذلك يقال له: ربيعة الرأي. توفي: ١٣٦هـ. انظر: «تذكرة الحفاظ» للذهبي (١/١٥٧-١٦٠).

البلاغ، وعلينا التصديق»^(١).

جاء رجلٌ إلى مالك بن أنس فقال: «يا أبا عبد الله، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ
أَسْتَوَى﴾، كيف استوى؟

فقال مالك - وقد علاه الرُّحْضَاءُ - يعني العرق - : الكيفُ غيرُ معقولٍ،
والاستواءُ منه غيرُ مجهولٍ، والإيمانُ به واجبٌ، والسؤالُ عنه بدعةٌ، فإني
أخافُ أن تكونَ ضالًّا، وأمَرَ به فأخرج»^(٢).

فلو لم يكن هناك اشتراك في المعنى العام - كما يقرره سعيد فودة -
لما فهمت صفات الله، ولَجُهِلَ الباري سبحانه، فالله عرفنا نفسه بصفاته؛
لكي نعبده حق عبادته، وهؤلاء أغلقوا الطريق، فإلى الله المشتكى.

ومن النكت التي أختم بها هذا الباب: أن الأشاعرة لا يفرقون بين
التشبيه والتمثيل، وهما بمعنى: الاشتراك في الصفات النفسية.

يقول التفتازاني عن التماثل: «وهو الاشتراك في الصفات النفسية»^(٣).

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/٤٤٢)، والذهبي في
«العرش» (٢/١٦٧)، وابن قدامة في «العلو» (ص ١٦٤) من طريق ابن عيينة به. وسنده
صحيح.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوى» (٥/٣٦٥): «وهذا الجوابُ ثابتٌ عن ربيعةَ
شيخِ مالك».

(٢) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/٤٤١) بلفظه.

(٣) «شرح المقاصد» (٢/٤٩).

وهذا القول منهم مبني على مسألة تماثل الأجسام، فالأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والجواهر متماثلة، فتكون الأجسام متماثلة؛ لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة، وإنما اختلفت باختلاف الأعراض، وتلك صفات عارضة لها ليست لازمة، فلا تنفي التماثل.

ولهذا إذا أثبتوا حكماً لجسم قالوا: هذا ثابت لجميع الأجسام؛ بناء على التماثل^(١).

فالثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه؛ لأنها متماثلة في صفات النفس عندهم؛ إذ لا يستبد جوهر عن جوهر بالتحيز، وقبول الأعراض، والقيام بالنفس.

يقول الرازي: «الفصل الثاني: في بيان أن الأجسام متماثلة في الذات والماهية:

اعلم أن هذه المسألة أصل عظيم في تقرير الأصول الإسلامية...»^(٢).

وهذه المسألة -وهي تماثل الأجسام- قد شكك في صحتها الرازي نفسه، فقال: «إثبات أن الأجسام متساوية في تمام ماهيتها هذا مطلوب صعب الإلزام... إثبات كون الجسم متماثلاً في تمام حقائقه المخصوصة

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٧/٢٤٤-٢٤٥).

(٢) «المطالب العالية» (٦/١١٧).

أمر في غاية الصعوبة»^(١).

فالقول بتمائل الأجسام فيه من مخالفة الحس، والعقل، ما هو ظاهر وبين، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تماثل تارة وتختلف أخرى.

وتفريقهم بين الصفات النفسية والمعنوية اللازمة للمعين، يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية واللازمة للماهية، وكلاهما قول فاسد لا حقيقة له، بل قول هؤلاء أفسد من قول أهل المنطق.

وإذا وقع الكلام في جسم مطلق، وجوهر مطلق، فهذا لا وجود له في الخارج، وإن وقع في الوجود من الأجسام: كالنار والماء والتراب والإنسان والفرس والذهب، والبر والتمر، فكل جسم من هذه الأجسام له صفات نفسية لازمة له، لا تزول إلا باستحالة نفسه.

فدعوى المدعي أنه ليس له من الصفات النفسية إلا التحيز، وقبول العرض، والقيام بالنفس، أفسد من قول أهل المنطق، فإن أولئك جعلوا مثلاً: كون الحيوان حساساً متحركاً بالإرادة من الصفات الذاتية، وهؤلاء لم يجعلوا له صفة نفسية إلا كونه جسمًا.

(١) «المطالب العالية» (١/١٠٢).

والتحيز وقبول العرض والقيام بالنفس أمر تشترك فيه الأجسام كلها، والأمور المختلفة تشترك في لوازم كثيرة، كاشتراك الألوان المختلفة في اللونية والعرضية، ليس حقيقة النار مجرد كونها متحيزة، قابلة للعرض، قائمة بالنفس بل هذا من لوازمها.

وأيضاً فقد يسلم هؤلاء القائلون بامتناع التشابه من وجه دون وجه، كأبي المعالي وغيره، أن الأعراض المختلفة تشترك في أمور، وقد صرحوا بأن القديم والحادث يستويان في الثبوت، وأنه يشارك المحدث في أمور.

والاشتراك في بعض صفات الإثبات لا يكون تماثلاً، وهذا تصريح بأن المختلفين يستويان ويشتركان في بعض الصفات، فكيف يمكن أن يقال مع هذا إن المختلفين لا يشتهان من بعض الوجوه، وقد صرح بتساويهما في بعض الأشياء؟

وإذا قيل: إن الأجسام تختلف بما يعرض لها من الأعراض.

قيل: من الأعراض ما يكون لازماً لنوع الجسم، أو للجسم المعين، كما يلزم الحيوان أنه حساس متحرك بالإرادة، ويلزم الإنسان أنه ناطق، وكما يلزم الإنسان المعين ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه، وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره، فهذا لا يجوز أن يكون عارضاً له، إذ هو لازم له.

وما يعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد ذلك، فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهي لازمة لها، كان من لوازمها أن تكون مختلفة.

وتمام هذا أن الأشياء تماثل وتختلف بذواتها، لا نحتاج أن نقول: تماثل في ذواتها، والذات تختلف بصفاتهما.

ولهذا كان الصواب أن الرب سبحانه غير مماثل لخلقه، بل هو مخالف لهم بذاته، لا نقول: إنه مساو لهم بذاته، وإنما خالفهم بصفاته^(١).

قال الإمام ابن تيمية في نقض القول بتماثل الأجسام: «وأكثر العقلاء يقولون: إنها ليست متماثلة، والقائلون بتماثلها من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية، وطائفة من الفقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، ليست لهم حجة على تماثلها أصلاً، كما قد بسط ذلك في موضعه، وقد اعترف بذلك فضلاً عنهم، حتى الأمدي في كتاب «أبكار الأفكار» اعترف بأنه لا دليل لهم على تماثل الأجسام إلا تماثل الجواهر، ولا دليل لهم على تماثل الجواهر، والأشعري في «الإبانة» جعل هذا القول من أقوال المعتزلة التي أبطلها»^(٢).

ثم إن القول بتماثل الأجسام مبني على إثبات الجوهر الفرد،

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٩٦-١٩٢).

(٢) «منهاج السنة» (٢/٥٩٩-٦٠٠).

والأشاعرة متحيرون فيه؛ يقول الأمدي في الجوهر الفرد ومباحثه: «وأما الباقي فإشكالات مشكلة، وإلزامات معضلة يحار العاقل المنصف في الانفصال عنها، وفي جهة حلها، وغايته لزوم التعارض بينها وبين أدلة الحق، ووجوب الوقوف في هذه المسألة تأسياً بجماعة من فضلاء المتكلمين، وعسى أن يكون عند غيري غير هذا»^(١).

قال أبو العباس ابن تيمية: «أنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه، وليس المراد بذلك أنهم لم ينطقوا بهذا اللفظ، فإنه قد تجدد بعدهم ألفاظ اصطلاحية يعبر بها عما دل عليه كلامهم في الجملة، وذلك بمنزلة تنوع اللغات، وتركيب الألفاظ المفردات، وإنما المقصود أن المعنى الذي يقصده المثبتة والنفاة بلفظ الجوهر الفرد لم يبن عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين، ولا ربطوا بذلك حكماً علمياً ولا عملياً.

فدعوى المدعي انبناء أصل الإيمان بالله واليوم الآخر على ذلك، يضاهي دعوى المدعي أن ما بينوه من الإيمان بالله واليوم الآخر ليس هو على ما بينوه، بل إما أنهم ما كانوا يعلمون الحق، أو يجوزوا الكذب في هذا الباب لمصلحة الجمهور، كما يقول نحو ذلك من يقوله من المنافقين من

(١) «أبكار الأفكار» (٣/٧٣).

المتفلسفة والقرامطة ونحوهم من الباطنية، فإنهم إذا أثبتوا من أصول الدين ما يعلم بالاضطرار أنه ليس من أصول الدين لزم قطعاً تغيير الدين وتبديله، وبهذا زاد أهل هذا الفن في الدين ونقصوا منه علماً وعملاً، وإذا كان كذلك لم يكن الخوض في هذه المسألة مما يبنى الدين عليه، بل مسألة من مسائل الأمور الطبيعية كالقول في غيرها من أحكام الأجسام الكلية.

وأيضاً فإنه أطبق أئمة الإسلام على ذم من بنى دينه على الكلام في الجواهر والأعراض...»^(١).



(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٢/٢٥٠).

الفرية الخامسة : دعواه «أن طريقة القرآن في الإثبات والنفي : التفصيل فيما يلزم»

لما كانت طريقة القرآن مضادةً لطريقة فودة وأئمتته من كل وجه، وحتى يتأتى لهذا الأشعري ما يضيفه إلى الله من السلوب ادعى هذه الدعوى من غير خطام ولا زمام، فقال في (ص ١١):

كثيراً ما يصرح ابن تيمية بأن طريقة السلف في وصف الله في حالة الإثبات هي إثبات الصفات على وجه التفصيل، وأما في حالة التنزيه فهي الاقتصار على النفي المجمل، وسوف نبين نحن أن الأمر ليس على الوجه الذي ذكره ابن تيمية، بل طريقة القرآن في الجهتين التفصيل حيث يلزم والإجمال حيث يلزم، فلا يقال إن طريقة القرآن في الإثبات هي التفصيل وفي النفي الإجمال، بل قد ينفي عن الله تعالى ما لا يليق به على سبيل التفصيل كما يثبت له على سبيل التفصيل، فالحاجة هي التي توجب الطريقة المتبعة.

والمتمامل في طريقة القرآن يجد صواب ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية، خلاف ما يدعيه هذا المدعي، فإن نصوص الوحيين تأتي بنفي مجملٍ للنقائص والعيوب، وإثبات مُفصّلٍ لصفات الكمال، والنفي المجمل هو غالب طريقة القرآن، وقد يأتي النفي مفصلاً أحياناً.

فلا يأتي النفي مفصلاً إلا لسبب، من ذلك:

الأول: نفى ما ادعاه في حقه الكاذبون؛ كقوله: ﴿أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾^(١)
وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿ [مریم: ٩١-٩٢].

الثاني: دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلّق بأمرٍ معيّن؛ كقوله تعالى:
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ
لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]^(١).

والحكمة في الإثبات المفصل والنفي المجمل -والله أعلم-: أن الصفات الثبوتية التي وصف الله بها نفسه كلها صفات كمال، والغالب فيها التفصيل؛ لأنه كلما كثر الإخبار عنها وتنوّعت أدلتها ظهر من كمال الموصوف بها ما لم يكن معلوماً من قبل، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر من الصفات المنفية التي نفاها الله عن نفسه.

وأما الصفات المنفية التي نفاها الله عن نفسه فكلها صفات نقص لا تليق به كالعجز، والتعب، والظلم، ومماثلة المخلوقين، والغالب فيها الإجمال؛ لأنّ ذلك أبلغ في تعظيم الموصوف، وأكمل في التنزيه، فإن تفصيلها لغير سبب تقتضيه فيه سخريّة وتنقص للموصوف.

ألا ترى أنّك لو مدحت ملكاً فقلت له: أنت كريم، شجاع، إلى غير

(١) انظر: «القواعد المثلى» للشيخ ابن عثيمين (ص ٦٢).

ذلك من صفات المدح، لكان هذا من أعظم الشناء.

ولو قلت: أنت ملك لا يساميك أحد في عصرك؛ لكان ذلك مدحاً؛
لأنك أجملت في النفي.

ولو قلت: أنت ملك غير بخيل، ولا جبان، ولا كناس، وما أشبه ذلك
من التفصيل لعد ذلك استهزاءً وتنقصاً^(١).

وهذه بعض الآيات القرآنية الدالة على ما تقدم:

قال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي
السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا
خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا
يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١-٢].

قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [التحریم: ٢].

قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

[الحديد: ٣].

قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

(١) «تقريب التدمرية» للشيخ ابن عثيمين (ص ٢٠-٢١).

وجه الدلالة: أن هذه الآيات الكريّمات قد جاءت بالتّصريحِ على الأسماءِ والصفاتِ، وتعيينها وتخصيصها، دون إجمالها وإبهامها، مما يدلُّ على أن هذه هي طريقة القرآن، فإن الله قد أثبت لنفسه السمعَ، والبصرَ، والعلمَ، والحكمةَ، وأنه الحيُّ القيومُ، إلى آخر ما ذكره اللهُ ﷻ من الأسماءِ والصفاتِ على سبيلِ التفصيلِ.

وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].

وقال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].

وقال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى

الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصفات: ١٨٠-١٨٢].

وجه الدلالة: أن هذه الآيات الكريّمات جاءت بالنفي والتّزويه على سبيلِ الإجمالِ، فنفي الله عن نفسه المماثلةَ مطلقاً، ونفي الكفوِّ والندِّ مطلقاً، ونزّه نفسه عما يصفه به المخالفون للرسلِ مطلقاً، دون تعرّضٍ لنفي عيوبٍ ونقائصٍ معيّنة.

والذي دعا صاحب النقض المزعوم إلى هذا القول: هو دفاعه عن

المعطلة، ولهذا قال في (ص ١١): «وابن تيمية عندما يقول إن طريقة القرآن

هي الإثبات التفصيلي والنفي الإجمالي يريد بذلك أن يغلط العلماء المحققين الذين نفوا عن الله النقائص تفصيلاً».

فالمعطلة يصفون الله بالسُّلُوبِ على وجه التفصيل فيقولون: ليس بكذا وليس بكذا، ولا يثبتون إلا إثباتاً مجملاً خلافاً لطريقة القرآن^(١).

فهم في الحقيقة يُبَالِغُونَ أَعْظَمَ الْمَبَالِغَةِ فِي تَنْزِيهِهِ اللَّهُ عَمَّا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، كَأَسْتَوَائِهِ عَلَى عَرْشِهِ، وَتَكَلُّمِهِ بِالْقُرْآنِ حَقِيقَةً، وَإِثْبَاتِ الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ لَهُ، مَا لَا يُبَالِغُونَ مِثْلَهُ وَلَا قَرِيبًا مِنْهُ فِي تَنْزِيهِهِ عَنِ الظُّلْمِ وَالْعَبْثِ، وَتَرَاهُمْ إِذَا أَثْبَتُوا إِثْبَاتًا مُجْمَلًا لَا تَعْرِفُهُ الْقُلُوبُ، وَلَا تُمَيِّزُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعَدَمِ، وَإِذَا نَفَوْا نَفْوًا مُفَصَّلًا يَتَضَمَّنُ تَعْطِيلَ مَا أَثْبَتَهُ الرَّسُولُ ﷺ حَقِيقَةً^(٢).

هذا هو حقيقة التوحيد عندهم، وهو مأخوذ عن الفلاسفة.

وانظر -أخي القارئ- ما قاله أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة:

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

(١) انظر: «التدمرية» (ص ١٢-١٨)، و«مجموع الفتاوى» (٦/٦٦).

(٢) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/٤٦٥٠٤٦٥).



وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم، ولا قادر، ولا حي، ولا سميع، ولا بصير، ولا قديم»^(١).

فالفلاسفة هم سلف أهل الكلام في اعتمادهم السلوب والإضافات، وتبعهم على ذلك هذا الأشعري فلا يثبت إلا سبع صفاتٍ أو ثمانية، وأما عن النفي فحدث ولا حرج؛ حتى تعدى لنفي ما أثبتته الله لنفسه من الصفات الذاتية والفعلية.

ومن تلاعبه وتناقضه أنه قال في (ص ١٣): «ابن تيمية يقول: إن الطريقة في الإثبات هي الإثبات المُفَصَّل، وهذا من حيث الظاهر لا إشكال فيه، إلا أننا نخالفه فيما يريد أن يثبته تفصيلاً، كما شرحناه سابقاً، فهو يريد إثبات الجهة...».

فاعترف أن هذه الطريقة لا إشكال فيها، ولكن أراد أن يُشغِب على ابن تيمية بأنه يريد من ذلك أن يثبت الجهة والحد...، وقد تقدم بيان موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من هذه الألفاظ.

ثم أيضاً من تلاعبه: حمل لفظة الإجمال في كلام شيخ الإسلام على اصطلاح الأصوليين، وتغافل عن مراد شيخ الإسلام منها، وهذا من حمل الكلام على غير مراد المتكلم، وباعثه - والله أعلم - سوء القصد، نسأل الله

(١) «مقالات الإسلاميين» (٢/١٧٦-١٧٧).

العافية والسلامة.

والمراد بالنفي المجمل: أن يُنفى عن الله عَزَّ وَجَلَّ كل ما يُضادُّ كماله من أنواع العيوب والنقائص^(١) على سبيل الإجمال فلا يُتعرَّض فيه لنفي عيوب ونقائص محدَّدة، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

فإنه نفى مجمل لم يُعيَّن شيئاً مُعيَّناً، فلم يقل: ليس كمثل شيء في سمعه، أو في بصره.

وشيخ الإسلام قد جعل الإجمال في مقابل التفصيل، فقال: «إثبات مفصل ونفي مجمل».

فالمجمل في اللغة: (الجيم والميم واللام) أصلان: أحدهما: تجمُّع وعِظَمُ الخلق، والآخر: حُسنٌ، فالأوَّل قولك: أجمَلْتُ الشَّيءَ^(٢).

وقد قال الإمام أحمد: «قد أجمَل الله الصِّفَةَ لِنَفْسِهِ»^(٣).

فهل يعني الإمام أحمد بالإجمال ما ادَّعاه سعيد فودة؟! نعوذ بالله من الخذلان.

(١) «شرح العقيدة الواسطية» للشيخ الهراس (ص ١٠٩).

(٢) «مقاييس اللغة» لابن فارس (١/ ٤٨١).

(٣) ذكره ابن القيم في «اجتماع الجيوش الإسلامية» بلفظه (ص ٢١٢) عن حنبل به، وأخرجه ابن بطة في «الإبانة» بنحوه (٣/ ٣٢٦) من طريق عبد العزيز بن جعفر عن عبد الله بن أحمد ابن غياث عن حنبل به. وسنده صحيح.

ثم أخذ هذا الأشعري بعد ذلك يدافع عن النفي الذي التزم به هو وأصحابه، وأخذوا يذكرونه في عقائدهم، فأراد أن ينقض قاعدة أهل السنة والجماعة «نفي ما نفاه الله عن نفسه مع اعتقاد ثبوت كمال ضده الله تعالى»، فزعم أن النفي الذي جاءت به النصوص هو مجرد السلب، وإن لم يتضمن كمالاً؛ فقال في (ص ٥٨): «والكمال يحتمل أحد أمرين: إما نفي النقص حتى دون أن يلاحظ ثبوت الكمال، فالخالي عن نقص ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتى وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما».

وقال سعيد فودة (٥٨):

فالنفي هو إزالة وسلب أمر وجودي أو أمر ثابت لله تعالى. فلو قلنا إن الله هو الباقي، فإننا لا نريد من المعنى المطابق للبقاء إلا نفي الآخريه وسلبها، ولا نقصد إثبات معنى وجودي هو عين البقاء، ولكن نفي الآخريه بمعناه المطابق يستلزم عند العقل معنى آخر، وهو القيام بالنفس وعدم الأوليه، المستلزم أن لوجوب الوجود كما هو معلوم. فكل معنى سلبي من حيث المطابقة، لا يمتنع أن يكون دائماً على أمر وجودي، فنفي النقيض مثلاً مستلزم لإثبات نقيضه بتوسط القاعدة العقلية الحاكمة باستحالة خلو الشيء من النقيضين، فلو حكمنا بنفي العدم يستلزم ذلك قطعاً إثبات الوجود. والوحدانية مثلاً هي نفي الشريك، هذا هو معنى الوحدانية المطابق، ولكن نفي الشريك يستلزم الوحدة الذاتية قطعاً، وهذا معنى إيجابي. والأوليه مثلاً بمعنى ابتداء الوجود، معنى ثبوتي، والأوليه بمعنى عدم ابتداء الوجود، معنى سلبي من حيث المطابقة، ويستلزم هذا إثبات القدم الذاتي وعدم الاحتياج المستلزم للاستغناء عن الغير، وهو معنى ثبوتي.

نلاحظ مما مضى أن النفي ليس دائماً دائماً فقط على العدم، بل يكون له عدة دلالات واضحة، خاصة إذا كان النفي مسلطاً على النقيض لشيء، فنفي النقيض يستلزم قطعاً إثبات النقيض الآخر لزوماً بيئياً، وكذلك لو فرضنا أن النفي قد سُلط على أحد الضدين، فهذا يستلزم إثبات الضد الآخر، إذا كانت للذات قابلية لأحدهما لاستحالة خلو المحل القابل عن الشيء وضده. وهكذا.

فلا يصح أن يقال إذن: إن النفي لا يستلزم كمالاً مطلقاً، بل قد يكون النفي كمالاً.

المدح: المدح إثبات وصف فيه كمال للممدوح، والكمال يحتمل أحد أمرين: إما نفي النقص حتى دون أن يلاحظ ثبوت الكمال، فالخالي عن نقص ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتى وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما. وأما

والجواب عن هذه التلبيسات أن يقال:

إن من سفاهة الرّاد ألا يفقه كلام المردود عليه، ويبدأ في التشدق بالكلام حتى يفهم القارئ أنه أخطأ.

فكلام ابن تيمية مداره كله على النفي المجرد، والنفي المجرد إنما يوصف به المعدوم، وما كان كذلك لا يكون مدحًا ولا كمالًا.

فما تشدق به فودة من أن نفي النقيض يستلزم قطعًا إثبات النقيض، فهذا مما يقر به ابن تيمية، ولم يكن هذا هو مقصوده لما تكلم عن النفي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «الله مُنَزَّهٌ عَنِ النَّقَائِصِ شَرَعًا وَعَقْلًا، فَإِنَّ الْعَقْلَ كَمَا دَلَّ عَلَى اتِّصَافِهِ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ، مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَاةِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْكَلَامِ، دَلَّ أَيْضًا عَلَى نَفْيِ أَضْدَادِ هَذِهِ، فَإِنَّ إِثْبَاتَ الشَّيْءِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ ضِدِّهِ، وَلَا مَعْنَى لِلنَّقَائِصِ إِلَّا مَا يُنَافِي صِفَاتِ الْكَمَالِ»^(١).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «الْكَمَالُ ثَابِتٌ لِلَّهِ، بَلِ الثَّابِتُ لَهُ هُوَ أَقْصَى مَا يُمَكِّنُ مِنَ الْأَكْمَلِيَّةِ، بِحَيْثُ لَا يَكُونُ وُجُودُ كَمَالٍ لَا نَقْصَ فِيهِ إِلَّا وَهُوَ ثَابِتٌ لِلرَّبِّ تَعَالَى يَسْتَحِقُّهُ بِنَفْسِهِ الْمُقَدَّسَةِ، وَثُبُوتُ ذَلِكَ مُسْتَلْزِمٌ نَفْيِ نَقِيضِهِ؛ فَثُبُوتُ الْحَيَاةِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْمَوْتِ، وَثُبُوتُ الْعِلْمِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْجَهْلِ، وَثُبُوتُ الْقُدْرَةِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْعَجْزِ»^(٢).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٤).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٧١/٦).

أما قوله: «فالخالي عن نقص ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتى وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما».

فالجواب عنه: أنه من المعلوم عند العقلاء أن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالنقص والكمال أنقص من المحل الذي يقبل ذلك، ألا ترى أن الحي المتصف بالصمم والبكم أكمل من الحجر الذي لا يتصف بذلك. فالنفي المتوجه للجمادات لا يدل على الكمال، فإذا كان هذا في الجمادات فكيف بالمعدومات!؟

وما ورد من النفي في الكتاب والسنة ليس نفيًا محضًا؛ فإِنَّه سبحانه إنما نفى عن نفسه ما يناقض الإثبات، فلم ينفِ إلا أمرًا عديمًا أو ما يستلزم العدم، وإذا كان إنما نفى عن نفسه العدم أو ما يستلزم العدم علم أنه أحق بكل وجود وثبوت لا يستلزم عدمًا ولا نقصًا، وهذا هو الذي دل عليه صريح العقل، فإنه سبحانه له الوجود الدائم الواجب بنفسه، فالكمال وجود كله، والعدم نقص كله، فإن العدم كاسمه لا شيء، فحقيقة النفي الصحيح نفي العدم أو ما يستلزم العدم^(١).

إذا تقرّر ذلك فإن النفي في صفات الله لا بُدَّ أن يكون مع إثبات كمال الضد؛ وذلك للوجه التالية:

الوجه الأول: أن الله تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]. وهذا

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٣٨٩-٣٩٠).

معدوم في النفي المحض.

الوجه الثاني: أن نفي المثل والنظير ليس في نفسه صفة مدح وكمال، فإنَّ العدم المحض الذي هو أنقص المعلومات يُنفى عنه المثل والنظير، فلا يكون نفي المثل والنظير كمالاً إلا إذا تضمن كون من نفي عنه ذلك قد اختص من صفات الكمال بأوصاف باين بها غيره، وخرج بها عن أن يكون له نظير أو مثل.

الوجه الثالث: أن النفي إن لم يتضمن كمالاً فقد يكون لعدم قابلية الموصوف لذلك المنفي أو ضده، لا لكمال الموصوف، كما إذا قيل: الجدار لا يظلم، فنفي الظلم عن الجدار ليس لكمال الجدار، ولكن لعدم قابلية اتصافه بالظلم أو العدل.

الوجه الرابع: أن النفي إن لم يتضمن كمالاً فقد يكون لنقص الموصوف وعجزه عنه، كما لو قيل عن شخص عاجز عن الانتصار لنفسه ممن ظلمه: (إنه لا يجزي السيئة بالسيئة)؛ فإن نفي مجازاته السيئة بمثلها ليس لكمال عفوه، ولكن لعجزه عن الانتصار لنفسه، وحينئذ يكون نفي ذلك عنه نقصاً وذنماً لا كمالاً ومدحاً^(١).

ثم إن المتأمل في كلام الله سبحانه يجد صواب ما قرره شيخ الإسلام

(١) انظر: «التدمرية» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ٥٧-٥٨)، و«مختصر الصواعق» للموصلي (٢/٥٣٣)، و«تقريب التدمرية» للشيخ ابن عثيمين (ص ٤٨-٤٩).

ابن تيمية:

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤].

وجه الدلالة: أن الله عَلِيمٌ قَدِيرٌ نفى عن نفسه العجز؛ وذلك لكَمَالِ علمه وقدرته؛ إذ إن العجز إنما يلحق العاجز إما من جهة عَدَمِ العلم، وإما من جهة عَدَمِ القُدرة، وإما لمجموع الأمرين، ولذلك حَتَمَ اللهُ الآيةَ بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾.

ثم إنَّ مِنَ المناسِبِ بعد هذا التقريرِ أَنْ أُعْرَجَ بِالرَّدِّ عَلَى مَسْلَكِينَ مِنَ المسالكِ الباطلةِ التي سلكها هذا الأشعري وغيره من نفاة الصفات في باب النَّفْيِ:

المسلك الأول: الاعتمادُ في النفي على مجرد نفي التشبيه، فيقولون: يَلْزَمُ مِنْ إثباتِ هذه الصفةِ التشبيهُ.

قال الأَمَدِيُّ في تقرير هذا المسلك: «واعلم أن هذه الظواهر -يعني: آيات وأحاديث الصفات- وإن وَقَعَ الاغترارُ بها بحيث يُقالُ بمدلولاتها ظاهر -من جهة الوضع اللغويِّ والعرفِ الاصطلاحيِّ- فذلك لا محالة انخراطٌ في سلكِ نظامِ التجسيم، ودُخُولٌ في طرفِ دائرةِ التشبيه»^(١).

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (ص ١٣٨).

وقال التفتازاني: «وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا: الاستواء مجازٌ عن الاستيلاء، واليدُ واليمينُ عن القدرة، والعينُ عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو: لنفي وهم التشبيه والتجسيم»^(١).

وقال هذا الأشعري -سعيد فودة- عند حديثه عن القدر المشترك في (ص ١٩): «وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم».

والجوابُ عن هذا المسلك من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أنه لم يرد هذا المسلك في الكتابِ والسنة، ولم ينطق به أحدٌ من السلفِ والأئمة.

الوجه الثاني: أن يُقال لهم: ما الذي تعنونهُ بالتشبيه؟

فإن أردتم إثباتَ مماثلِ اللهِ تعالى من كلِّ وجهٍ، فهذا باطلٌ.

وإن أردتم أنه مُشابهٌ له من وجهٍ دونَ وجهٍ، أو مشارِكٌ له في الاسمِ،

لزمك في سائرِ ما تُثبتهُ أيُّها النافي من الصفاتِ.

ومعلومٌ أن إثباتَ التشبيهِ بهذا التفسيرِ مما لا يقوله عاقلٌ يتصورُ ما

يقولُ، بل إن نفيَ ذلك القدرِ المشتركِ ليس هو نفيَ التمثيلِ والتشبيهِ الذي

قامَ الدليلُ العقليُّ والسمعيُّ على نفيه، وإنما التشبيهُ الذي قامَ الدليلُ على

نفيه ما يستلزمُ ثبوتَ شيءٍ من خصائصِ المخلوقينَ اللهُ تعالى.

(١) «شرح المقاصد» (٢/ ١١٠).



الوجه الثالث: أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه؛ إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله ﷻ من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يُحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مُفترٍ عليه بالبكاء والحزن والجوع مع نفي التشبيه، وكما لو قيل: يأكل لا كأكل العباد، ويحزن لا كحزنهم، تعالى الله ﷻ عما يقوله الظالمون علواً كبيراً^(١).

المسلك الثاني: الاعتماد في النفي على مجرد نفي التجسيم، فجعلوا عمدتهم في نفي النقائص عن الله ﷻ نفي الجسم.

قال أبو المعالي الجويني في تقرير هذا المسلك: «فإن قيل: هلا أجرىتم الآية - يعني: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ - على ظاهرها من غير تعرُّض للتأويل، مصيراً إلى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله.

قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما يُنبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو: الاستقرار، فهو التزام للتجسيم، وإن شكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم»^(٢).

(١) ومن أراد التوسع في الرد فليُنظر: «التدمرية» (ص ١١٦-١٤٦)، و«درء تعارض العقل

والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٥/٣٢٧).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص ٤١-٤٢).

والجواب عن هذا المسلك من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أنه لم يرد هذا المسلك في الكتاب والسنة، ولم ينطق به أحد من السلف والأئمة، فلم يتكلم أحد منهم في حق الله جلالةً بالجسم نفيًا ولا إثباتًا؛ لأنه لفظ مجمل يحتمل حقًا وباطلًا.

الوجه الثاني: أنه يترتب على هذا المسلك نفي صفات الكمال لله عز وجل التي دل عليها النقل والعقل، وهذا ما درج عليه نفاة الصفات.

الوجه الثالث: أن سالكي هذا المسلك متناقضون، فإن كل من أثبت صفة الزمه الآخر بما يوافق فيه من الإثبات، كما أن من نفى صفة الزمه الآخر بما يوافق فيه من النفي.

فمثلًا الأشعري الذي ثبت سبع صفات، إذا قال له المعتزلي الذي ينفي الصفات: ما أثبتته من الصفات السبع تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم.

فيقول الأشعري للمعتزلي: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًا عالمًا قادرًا إلا جسمًا.

فهذا لما كان الرد على من وصف الله بالنقائص بهذا المسلك طريقًا فاسدًا لم يسلكه أحد من الأئمة، بل هذا المسلك من الكلام المبتدع الذي أنكره السلف والأئمة.

الوجه الرابع: الذين يصفون الله بالنقائص والعيوب يُمكنهم أن يقولوا:
نحن لا نقول بالتجسيم، فيصفون الله وَجَلَّ بما يمتنع عليه مع نفي التجسيم،
فيكون الردُّ عليهم بهذا المسلك فاسدًا^(١).



(١) انظر: «التدمرية» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ١٣٢-١٣٦) ورسالتي: «موافقة ابن تيمية
لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات».

**الفرية السادسة: دعواه «أن الاشتراك بين الله
وبين المخلوقات في بعض الأسماء إنما هو اشتراك لفظي»**

إن هؤلاء الأشاعرة لم ينقدح في أذهانهم من الاشتراك بين الخالق والمخلوق في بعض الأسماء والصفات إلا التمثيل، ولهذا قال هذا الأشعري في (ص ٢١): «العقل هو عينه يحكم باختلاف حقيقته الخاصة اختلافاً تاماً عن سائر الحقائق الموجودة المخلوقة؛ لأنه لو اشترك معها في شيء لمائلها، ولأخذ حكمها الحادث، وهذا باطل، فالحكم بالوجود على الله تعالى إنما هو من المشترك اللفظي بهذا المعنى، ولا يستلزم كما ترى مواطاة ولا توافقاً في الحقيقة الخارجية الخاصة».

ولما كان شيخ الإسلام يقرر أن هذه الأسماء من باب الأسماء المتواطئة، حكم عليه هذا الأشعري الجاهل بأنه يعتقد التشبيه؛ فقال في (ص ٢١): «بل هو ما قال بها ولا اتصف بها إلا لكونه يعتقد التشبيه ولو من بعض الوجوه».

بل حتى مع قصور فهمه وعدم إدراكه للمسمى المطلق الذهني، والمسمى الذي هو حقيقة الشيء تجده يصف شيخ الإسلام ظلماً وعدواناً

بالتشبيه، فقال في (ص ١٩):

فتأمل أولاً قوله: (ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود... إلخ) لتدرك ضعف تحقّله فالاسم هو اللفظ، والمسمى هو ما صدق عليه الاسم، أو المعنى الدالّ على المصداق الخارجي، وابن تيمية يصرّح في كلامه بأن الاتفاق حاصل بين الله وبين مخلوقاته في (مسمى الوجود) وهذا يستلزم اشتراكهما في أصل الحقيقة، ولكنه مع ذلك يتفني تماثلهما، فالتماثل عنده إذن لا يتحقق في أصل الوجود بل في أمر آخر لا بُدّ أن يكون عارضاً عليه، ولذلك ضرب مثلاً العرش والبعوضة، ونحن نعلم أن الفرق بين العرش والبعوضة ليس في أصل الوجود ولا في حقيقته الخاصة، وعلى الأقل هذا ما يجزم به ابن تيمية، بل هو واقع في الشكل والكيفية المختصة بكل منهما.

وهو قد أشار إلى أن الذهن يشتق مما يلاحظه خارجاً معاني مشتركة، وهذه المعاني المشتركة هي الأمور المطلقة التي لا تحقق لها من حيث هي إلا في الذهن، ولكن هذا الكلام يلزمه بلا شك اعتراف ابن تيمية بوقوع الاشتراك في حقائق الأشياء الخارجية على الأقل ذهنياً وعقلاً، في المسمى بحسب تعبيره، وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم

والإنسان ليتعجب من فهم هذا الدّعِيّ للعلم، المبجل عند قومه! وما علم هذا الرجل أن من أصول البحث العلمي في النقد: أن يجمع كلام المنتقد المتناثر في كتبه حتى يفهم كلامه، ومع ذلك فنصّ كلام شيخ الإسلام في التدمرية في غاية الوضوح، بل هو حقيقة مذهب أئمة السلف كما سيأتي تقرير ذلك.

فالأمر الذي لم يبلغه عقل سعيد فوده بل حتى أئمتّه - وذلك لأن عقولهم تلوثت بالتشبيه، فأداهم ذلك إلى التعطيل؛ حتى فيما يقوم بالأذهان-: أن الاشتراك في الوجود بين كل موجودين أمر معلوم بالضرورة، فما من موجودين إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميز، والاتفاق في هذا القدر المشترك لا يوجب المماثلة، وهذا الاشتراك إنما هو أمر ذهني، فليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما، فكيف بين الخالق والمخلوق؛ وإنما توهم هذا من توهمه من أهل «المنطق اليوناني»، ومن

اتَّبَعَهُمْ حَتَّى ظَنُّوا أَنَّ فِي الْخَارِجِ مَا هِيَاتُ مُطْلَقَةٌ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْأَعْيَانِ
المَحْسُوسَةِ.

وهذا التقرير في المعنى العام من غير إضافة وتخصيص، فإذا قلت:
وجودٌ وذاتٌ كان هذا الاسم متناولاً للخالق والمخلوق وإن كان الخالق
أحقَّ به من المخلوق.

فإذا قيل: وجود الله وذاته اختص هذا بالله؛ ولم يبق للمخلوق دخول
في هذا المسمى، وكان حقيقة لله وحده.

وكذلك إذا قيل: وجود المخلوق وذاته؛ اختصَّ ذلك بالمخلوق وكان
حقيقة للمخلوق.

فالقدرُ المُشْتَرَكُ هُوَ: مسمى اللفظ عند الإطلاق، فإذا قيَّدَ بِأَحَدِ
المَحَلِّينَ تَقَيَّدَ بِهِ.

وشيخ الإسلام تارة يعبر بالاسم، وتارة يعبر بالمسمى، ويقصد
بالمسمى عند الإطلاق، أي: المسمى المطلق الكلي، لا كما فهمه هذا
الأشعري الملبس!

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وَأَسْمَاؤُهُ وَصِفَاتُهُ مِنْ هَذَا الْبَابِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ
تَعَالَى يُوصَفُ بِهَا عَلَى وَجْهِ لَا يُمَازِلُ أَحَدًا مِنَ الْمَخْلُوقِينَ، وَإِنْ كَانَ بَيْنَ كُلِّ
قِسْمَيْنِ قَدْرًا مُشْتَرَكًا، وَذَلِكَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ هُوَ: مُسَمَّى اللَّفْظِ عِنْدَ

الإِطْلَاقِ، فَإِذَا قُيِّدَ بِأَحَدِ الْمَحَلِّينِ تَقَيَّدَ بِهِ.

فَإِذَا قِيلَ: وَجُودٌ وَمَاهِيَّةٌ وَذَاتٌ كَانَ هَذَا الْاسْمُ مُتَنَاوِلًا لِلْخَالِقِ
وَالْمَخْلُوقِ، وَإِنْ كَانَ الْخَالِقُ أَحَقَّ بِهِ مِنَ الْمَخْلُوقِ، وَهُوَ حَقِيقَةٌ فِيهِمَا.

فَإِذَا قِيلَ: وَجُودُ اللَّهِ وَمَاهِيَّتُهُ وَذَاتُهُ اخْتَصَّ هَذَا بِاللَّهِ؛ وَلَمْ يَبْقَ لِلْمَخْلُوقِ
دُخُولٌ فِي هَذَا الْمُسَمَّى، وَكَانَ حَقِيقَةً لِلَّهِ وَحْدَهُ.

وَكَذَلِكَ إِذَا قِيلَ: وَجُودُ الْمَخْلُوقِ وَذَاتُهُ؛ اخْتَصَّ ذَلِكَ بِالْمَخْلُوقِ، وَكَانَ
حَقِيقَةً لِلْمَخْلُوقِ.

فَإِذَا قِيلَ: وَجُودُ الْعَبْدِ وَمَاهِيَّتُهُ وَحَقِيقَتُهُ لَمْ يَدْخُلِ الْخَالِقُ فِي هَذَا
الْمُسَمَّى، وَكَانَ حَقِيقَةً لِلْمَخْلُوقِ وَحْدَهُ، وَالْجَاهِلُ يَظُنُّ أَنَّ اسْمَ الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا
يَتَنَاوَلُ الْمَخْلُوقَ وَحْدَهُ، وَهَذَا ضَلَالٌ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ فِي (الْعُقُولِ)
وَ(الشَّرَائِعِ) وَ(اللُّغَاتِ)، فَإِنَّهُ مِنَ الْمَعْلُومِ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ بَيْنَ كُلِّ مَوْجُودَيْنِ
قَدْرًا مُشْتَرَكًا وَقَدْرًا مُمَيَّزًا، وَالِدَّالُّ عَلَى مَا بِهِ الْاشْتِرَاكُ وَحْدَهُ لَا يَسْتَلْزِمُ مَا بِهِ
الْاِمْتِيَازَ، وَمَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ مِنْ دِينِ الْمُسْلِمِينَ أَنَّ اللَّهَ مُسْتَحِقٌّ لِلْأَسْمَاءِ
الْحُسْنَى.

وَقَدْ سَمَّى بَعْضَ عِبَادِهِ بِبَعْضِ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ، كَمَا سَمَّى الْعَبْدَ سَمِيْعًا
بَصِيْرًا، وَحَيًّا، وَعَلِيْمًا، وَحَكِيْمًا، وَرَءُوفًا رَحِيْمًا، وَمَلِكًا، وَعَزِيْزًا، وَمُؤْمِنًا،
وَكَرِيْمًا، وَغَيْرَ ذَلِكَ، مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّ الْاِتِّفَاقَ فِي الْاِسْمِ لَا يُوجِبُ مُمَآثِلَةَ الْخَالِقِ

بِالْمَخْلُوقِ، وَإِنَّمَا يُوجِبُ الدَّلَالَةَ عَلَى أَنَّ بَيْنَ الْمُسَمَّيَيْنِ قَدْرًا مُشْتَرَكًا فَقَطْ؛
مَعَ أَنَّ الْمُمَيِّزَ الْفَارِقَ أَعْظَمُ مِنَ الْمُشْتَرِكِ الْجَامِعِ ...

وَقَوْلُ النَّاسِ: إِنَّ بَيْنَ الْمُسَمَّيَيْنِ قَدْرًا مُشْتَرَكًا لَا يُرِيدُونَ بِأَنَّ يَكُونَ فِي
الْخَارِجِ عَنِ الْأَذْهَانِ أَمْرًا مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ
مَخْلُوقٍ وَمَخْلُوقٍ فِي الْخَارِجِ شَيْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا، فَكَيْفَ بَيْنَ الْخَالِقِ
وَالْمَخْلُوقِ؛ وَإِنَّمَا تَوَهَّمْ هَذَا مَنْ تَوَهَّمَهُ مِنْ أَهْلِ (الْمَنْطِقِ الْيُونَانِيِّ)، وَمَنْ
اتَّبَعَهُمْ حَتَّى ظَنُّوا أَنَّ فِي الْخَارِجِ مَا هِيَائٍ مُطْلَقَةً مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الْأَعْيَانِ
الْمَحْسُوسَةِ^(١).

وليعلم سعيد فودة أن القول بأن بين المسميين قدرًا مشتركًا، لا يُقصدُ
به أن يكون في الخارج عن الأذهان أمرٌ مشتركٌ بين الخالق والمخلوق، فإنه
ليس بين مخلوقٍ ومخلوقٍ في الخارج شيءٌ مشتركٌ بينهما، فكيف بين
الخالق والمخلوق؟!

فالشركة إنما تكون في الكليات لا في الكل، والكلي الذي يصلح
لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزءًا من الجزئي الذي يمنع تصويره من
وقوع الشركة فيه.

فمن قال: الإنسان الكلي جزء من هذا الإنسان المعين بمعنى أن هذا
المعين فيه شيء كلي فكلامه ظاهر البطلان.

(١) «مجموع الفتاوى» (٥/٢٠٠-٢٠٣).

والذي توهمه سعيد فودة وأئتمته أننا إذا قلنا: إن الوجود مثلاً ينقسم إلى واجب وممكن لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب، وهو نفسه في الممكن.

وهذا غلط؛ فليس في الخارج بين الموجودين شيء هو نفسه فيهما، ولكن لفظ الوجود ومعناه الذي في الذهن يتناول الموجودين ويعمهما، وهما يشتركان فيه، فشمول معنى الوجود الذي في الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما^(١).

فلو قيل: الإنسان يشابه غيره في الإنسانية لا يعني هذا نفس إنسانيته التي تخصه يشركه فيها غيره، وإن كان قد ماثله فيها وشابهه، فمشابهة الشيء ومماثلته لا تقتضي أن يكون عين أحدهما يشاركه الآخر فيها.

فظهر مما تقدم: أن اتفاق الخالق والمخلوق في إطلاق بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، فما هو من خصائص الله لا يجوز أن يشركه فيه مخلوق.

وقد أثبت أئمة السلف القدر المشترك وبينوا أنه لا يلزم منه التماثل، وهذه بعض أقوالهم في ذلك:

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٩١-٢٩٣).

قال الصحابيُّ الجليلُ ابن عباسٍ رضي الله عنهما: «ليسَ في الدُّنيا مما في الجنَّةِ إلا

الأسماء»^(١).

فقد بيَّن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّ ما في الجنَّةِ يَشْتَبَهُ مع ما في الدُّنيا في الأسماءِ فقط دون الحقائق، وهذا الاشتباهُ لا يلزَمُ منه التماثلُ، ولولا هذا الاشتباه ما فهم الخطاب، فإذا أخبرنا عمَّا في الجنَّةِ من الماء واللبن والعسل لم نفهم ما أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا، ونعلم أن بينها وبين ما في الجنَّةِ قدرًا مشتركًا، وتناسبًا وتشابهاً يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر، فإذا كان هذا بين مخلوقٍ ومخلوقٍ فكيفَ بين الخالقِ والمخلوقِ؟!!

وقال الإمام أحمد رحمته الله: «إِذَا سَأَلَهُمُ النَّاسُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وما تفسيره؟

يقولون: ليس كمثل شئ من الأشياء، وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكانٍ دون مكانٍ، ولم يتكلم ولا يتكلم، ولا ينظرُ إليه أحدٌ في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا يوصفُ ولا يُعرفُ بصفةٍ ولا بفعلٍ، ولا له غايةٌ ولا له منتهى، ولا يُدركُ بعقلٍ، وهو وجهٌ كلُّه، وهو

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (٢٢٨/١) عن أبي كريب و محمد بن بشار عن الأشجعي ومؤمل عن سفيان عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس به، وصححه الألباني في «الصحيحة» (٥/٢١٩-٢٢٠).



علمٌ كُلُّهُ، وهو سَمْعٌ كُلُّهُ، وهو بَصْرٌ كُلُّهُ، وهو نورٌ كُلُّهُ، وهو قدرةٌ كُلُّهُ، ولا يكون شيئاً مختلفين، ولا يوصف بوصفين مختلفين، وليس له أعلى ولا أسفل، ولا نواحٍ ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو ثقيلٌ ولا خفيفٌ، ولا له لونٌ ولا له جسمٌ، وليس هو بمعلومٍ أو معقولٍ، وكل ما خطر بقلبك أنه شيءٌ تَعْرِفُهُ فهو على خلافه! قال أحمد: فقلنا: فهو شيءٌ؟ فقالوا: هو شيءٌ لا كالأشياء.

فقلنا: إنَّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عَرَفَ أهلُ العقلِ أنه لا شيءٌ.

فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يُثبِتون شيئاً، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشُّنعة بما يُقرُّون من العلانية^(١).

فقد بين الإمام أحمد: أنَّ الله شيءٌ وَيَشْتَرِكُ مع غيره في مُسمَّى ذلك اللفظ، وأما القولُ بأنه شيءٌ لا كالأشياء فبين أنَّ هذا قد عَرَفَ أهلُ العقلِ أنه لا شيءٌ، فنفيُّ القدرِ المشتركِ إلحادٌ، وتعطيلٌ لأسماءِ الله وصفاته.

بعد هذا ألا ترى -يا فودة- أنك مخالف في فهمك لما فهمه أئمة السلف، سالك غير طريقهم، مُتردِّ بين ضاللتين إحداهما أعظم من الأخرى وهما: التشبيه والتعطيل، أما أن لك أن ترجع إلى الحق والصراط المستقيم؟!

فما زعمته من أن «أسماءِ الله وصفاته من باب الاشتراك اللفظي يلاحظ فيه الأحكام المترتبة على معنى الاسم وليس اشتراكاً في حقيقة الاسم». كما في (ص ٢٢)، منقوض بعدة أمور؛ منها:

(١) «الرد على الزنادقة والجهمية» (ص ٢٠٧-٢١١).

الأول: أن صفات الله لها معنى كُلِّي يُدْرِكُ من مُطلقٍ معنى الصِّفَةِ، وهذا المعنى الكُلِّيُّ الذهنيُّ يَشْتَرِكُ فيه الخالقُ والمخلوقُ، فالعلمُ مثلاً له معنى مطلقٌ وعامٌ، وهكذا السمعُ والبصرُ وغيرها من الأسماء والصفات.

والمعاني لا تكون مطلقةً وعامةً إلا في الأذهان لا في الأعيان، فكلُّ ما يُثَبَّتُ لله من الأسماء والصفات فلا بد أن يَدُلَّ على قدرٍ تتواطأ فيه المسمَّيات، ولولا ذلك لما فهمَ الخطاب، فإنه لا بُدَّ فيما شاهدناه وما غاب عنا من قدرٍ مشتركٍ، وبهذه الموافقة والمشاركة نفهمُ الغائبَ ونُثَبِّتُهُ، وهذه هي الفائدةُ المترتبةُ على إثباتِ القدرِ المشتركِ^(١).

الثاني: أنه قد عُلِمَ بضرورة العقل أن الوجودَ فيه ما هو واجبُ الوجود، وفيه ما هو محدثٌ، فهذان الوجودان اتفقا في مسمَّى الوجودِ، وامتاز كلُّ واحدٍ منهما عن الآخرِ بخصوصِ وجودِهِ، فمن لم يُثَبَّتْ ما بين الوجودين من الاتفاقِ وما بينهما من الافتراقِ، لزمه أن تكون الوجوداتُ كلها قديمةً واجبةً بأنفسها، أو ممكنةً محدثةً مفتقرةً إلى غيرها، وكلاهما معلومُ الفسادِ بالاضطرار.

الثالث: أن هذه الألفاظَ تَقْبَلُ التقسيمَ والتنويعَ، وذلك لا يكون إلا في الأسماءِ المتواطئةِ، كما نقول: الوجود ينقسم إلى: قديم ومحدث، وواجب وممكن.

(١) انظر: «شرح حديث النزول» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ١٠٤-١٠٥).



الرابع: لو لم تكن هذه الأسماء متواطئة لكان لا يفهم منها عند الإطلاق الثاني معنى، حتى يعرف معناها في ذلك الإطلاق الثاني، كما في الألفاظ المشتركة، فإنه إذا أطلقه في موضع ما يدل على معناه، ثم أطلقه مرة ثانية وأراد به المعنى الآخر، فإنه لا يفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه.

فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي، والعليم، والقدير، والموجود، ونحو ذلك مشتركة اشتراكاً لفظياً، لم يفهم منها شيء إذا سمي بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لاسيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سمي بها الله.

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولاً، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركاً، فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلاً، ولا يكون فرق بين قولنا: حي، وبين قولنا: ميت. بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى ك(ديز)، وك(جز) ونحو ذلك^(١).

فَاتَّضَحَ مِمَّا سَبَقَ: أَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ مِنْ قَبِيلِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ، لَكِنَّ بَعْضَ النَّاسِ يَجْعَلُهَا مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمَشْكُوكَةِ؛ لِتَشْكِيكِ الْمَسْتَمِعِ، هَلْ هِيَ

(١) انظر: «شرح حديث النزول» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ٨٢)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٣٢٦/٥)، «مجموع الفتاوى» (٦/٤٢-٤٣).

من قبيل الأسماء المتواطئة، أو من قبيل المشترك في اللفظ فقط؟
وهي ليست خارجة عن جنس الألفاظ المتواطئة؛ إذ واضح اللغة إنما
وَضَعَ اللفظ بإزاء القدر المشترك، وإن كانت نوعاً مختصاً من الألفاظ
المتواطئة، فلا بأس بتخصيصها بلفظ^(١).

فلو كانت أسماء الله وصفاته من باب المشترك اللفظي كما ادعى هذا
الأشعري - والمشارك اللفظي يعني: اتحاد اللفظ واختلاف المعنى -،
لكانت أسماء الله وصفاته مُتحدَّةً في اللفظ مع أسماء وصفات المخلوقين،
ومختلفة متباينة في المعنى، فليس هناك معنى كلي مشترك، وهذا القول يلزم
منه الإلحاد، واعتقاد أن لها معاني غير ما دلَّت عليه النصوص.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «وإذا لم تكن أسماؤه متواطئة لم
يفهم العباد من أسمائه شيئاً أصلاً»^(٢).

ومن عجيب مذهبهم - أعني الأشاعرة - أنهم اضطربوا غاية الاضطراب
في الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الوجود، وهل وجود كل شيء نفس
ماهيته أو لا^(٣):

(١) «الفتاوى الحموية الكبرى» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ٥٢٤).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٥/٢١٠).

(٣) انظر في ذلك: «الأربعين في أصول الدين» للرازي (٨٢، ١٤٣، ٢٧٤)، و«المطالب
العالية» له (١/١٧٩)، و«الإشارة في علم الكلام» له (ص ٧٥٠).

ومع ذلك قال الرازي: «وإذا قيل: البارئ يشارك الممكنات في الوجود؛ فاعلم أنه لا مشاركة إلا في الاسم، وهو مذهب شيخنا أبي الحسن»^(١).
فهل أبو الحسن الأشعري والرازي يعتقدان التشبيه ولو من بعض الوجوه؟ وهل هذا القول من سداجتهم، أم أنك لا تجرؤ على نقدهما وتضليلهما؟!

كما أن أبا المعالي الجويني أثبت هذا الاشتراك بين الخالق والمخلوق في إثبات صفتي السمع والبصر فقال: «يجب وصف الله بكونه سميعاً بصيراً، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة المرئي واتصال أشعة به، على مجرى العادة، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه، والإدراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها، وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغيب الذي لم يدرك، فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التي ندركه عليها، ويتعالى عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخة، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة، فمن وصف الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنى».

ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس والحدق والأصمخة، وإن أنكر منكر كونه مدركاً لحقيقة الأشياء، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة

(١) «الإشارة في علم الكلام» (ص ٧٥).

والدرك مزية على الخالق»^(١).

وأما قول سعيد فودة: «وابن تيمية يصرح في كلامه بأن الاتفاق حاصل بين الله وبين مخلوقاته في مسمى الوجود، وهذا يستلزم اشتراكهما في أصل الحقيقة».

فالجواب عنه: أن ما في الخارج ليس فيه اشتراك، فإنه ليس في الخارج إلا الحقيقة المعينة، وإنما وقع الخلط من ظنه أن ما يتصور في الذهن موجود في الخارج، أو أن الكلي يكون جزءاً من المعين. ومعلوم أن المسمى المطلق لا يوجد إلا في الذهن أما في الخارج فلا يوجد، وكذلك الكلي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلا يوجد في الخارج: لا فيهما، ولا في أحدهما، كما لا يوجد الحيوان المطلق الكلي ثابتاً في الخارج: لا في هذا الحيوان، ولا هذا الحيوان، بل لا يوجد في الخارج إلا ما هو حيوان معين جزئي، وإنسان معين جزئي، وكذلك الإنسان المطلق الكلي، وكذلك سائر المطلقات الكلية، كالحيوان المطلق، وهم يسلمون أنها لا توجد في الخارج كلية مطلقة، وإنما يظنون أنها توجد جزءاً من المعين، وهذا أيضاً غلط، بل لا توجد إلا معينة مشخصة، وليس في المعين المشخص ما هو مطلق، ولا في الجزئي ما هو كلي، فإن كون الكلي ينحصر في الجزئي،

(١) «النظامية» (ص ٣١).



والمطلق في المعين ممتنع.

والأمدي قد بين فساد هذا في غير موضع من كتبه، مثل: كلامه على الفرق بين المطلق والمقيد، والكلبي والجزئي، وغير ذلك، وزيف ظن من يظن أن الكلبي يكون جزءاً من المعين، وبين خطأ من يقول ذلك كالرازي وغيره^(١).

ومما يبين أن سعيد فودة لم يفقه أن الاشتراك إنما يكون في المسمى المطلق الكلبي، وهذا لا يلزم منه التماثل قوله: «يلزمه بلا شك اعتراف ابن تيمية بوقوع الاشتراك في حقائق الأشياء الخارجية على الأقل ذهنياً وعقلاً في المسمى بحسب تعبيره، وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم».

فهو يلبس على الناس بلفظ التشبيه والتجسيم، وإلا فما من موجودين إلا ولا بد أن يتفقا في مسمى الوجود، فإذا لم يكن هناك قدر اتفقا فيه لزم ألا يكونا موجودين، ولهذا تقول ينقسم الوجود إلى قديم ومحدث، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام.

فأين التشبيه الذي نفته الأدلة؟! وأين التجسيم؟! يا أهل التعطيل!

وانظر إلى قول الإمام أحمد بن حنبل عند محاجته للجهمية: «فقلنا:

إنَّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عَرَفَ أهلُ العقلِ أنه لا شيء.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١١٩-١٢٠).

فعند ذلك تبيّن للناس أنهم لا يُثبِتون شيئاً، ولكنهم يدفَعون عن أنفسهم الشُّنعة بما يُقرُّون من العلانية»^(١).

فبين أن هذا مما يدركه أهل العقول السليمة، فدعوى عدم الاشتراك في المعنى العام الذهني مما يعلم بصريح العقل بطلانه.

فهل الإمام أحمد عندك مشبه ولو من بعض الوجوه؟!!

ومما ينبغي أن يعلم: أن القول بنفي الاشتراك في المعنى العام هو أصل قول النفاة، وسر مذهبهم، وهذا الذي أدى بسعيد فودة وأئمته إلى نفي صفات الله، وتعطيله عن كلامه؛ حتى لاح لفودة وأمثاله أن يقولوا: «إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت...»^(٢).

ثم إن سعيد فودة وأمثاله من أعظم الناس تمثيلاً لربهم بكل شيء، وتشبيهاً له بكل شيء؛ وذلك أنهم جعلوا حقيقة الله هو الوجود المطلق، وهذا يثبت لكل موجود.

وقد تفرعت الاتحادية عن هذا القول: فزعموا -كفراً وبهتاناً- أنه وجود كل شيء، وأن الوجود واحد بالعين.

(١) «الرد على الزنادقة والجهمية» (ص ٢٠٧-٢١١).

(٢) وقد رد عليه الأستاذ الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس في رسالته: «نقض قول من تبع الفلاسفة في دعواهم أن الله لا داخل العالم ولا خارجه».



وخفي على هؤلاء أنه لا يلزم من الاشتراك في الأسماء تماثل
المُسَمَّيات، وإنما يقتضي نوع اشتباه وهو بعيد عن التماثل.

وهذا فودة يظن أن الاشتراك في شيء هو التماثل، والله المستعان!



الفرية السابعة:**دعواه: «إنكار قياس الأولى في حق الله»**

لما نفى هذا الأشعري القدر المشترك بين الخالق والمخلوق، رتب على ذلك نفيه لقياس الأولى؛ فقال في (ص ٢٣): «إننا عندما ثبت العلم مثلاً لله تعالى أو القدرة، فإننا لا نشبتها قياساً على المخلوق، فإننا لا نقول المخلوق قادر، فيجب أن يكون الخالق قادراً».

وقال في (ص ١٤٥): «وأما الاعتماد في إثبات الصفات لله على مقايضة بين الخالق والمخلوق فغير صحيح، وذلك كأن تقول مثلاً: إن كل صفة كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولى، كما يقول ابن تيمية، فقد سبق بيان بطلان هذه القاعدة؛ لأن ما هو كمال للمخلوق قد يكون نقصاً للخالق».

وإن مما خفي على سعيد فودة في مسألة القياس الذي يصح استعماله في العلم الإلهي، أن هذا القياس إنما يستعمل من باب تعضيد الأدلة وتنوعها؛ إذ إن الصفة المستفادة من هذا القياس لا بد أن يكون الشرع قد دلَّ عليها، وقد مر معنا أن باب الصفات باب توقيفي، يقتصر فيه على الكتاب والسنة، كما قد تقدم الرد على فودة في دعواه خلاف ذلك.



والقرآن استعمل في حق الله قياس الأولى لا القياس الذي يدل على المشترك، فإنه ما وجب تنزيه مخلوق عنه من النقائص والعيوب التي لا كمال فيها، فالباري تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك، وما ثبت للمخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه، كالحياة، والعلم، والقدرة: فالخالق أولى بذلك منه.

وقد استعمل أئمة السلف هذا القياس الذي أنكره سعيد فودة، ومن ذلك:

قال الصحابيُّ الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنه: «ما السَّمَوَاتُ السَّبْعُ، والأَرْضُونَ السَّبْعُ فِي يَدِ اللَّهِ إِلَّا كَخَرْدَلَةٍ فِي يَدِ أَحَدِكُمْ»^(١).

فقد بين الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنه أن السموات السبع، والأرضين السبع في يد الله كخردلة في يد الإنسان، وهذا منه بيان لعظمة الله -جل وعلا-، وأنه يجب أن يكون أعظم بكل وجه من مخلوقاته، فهذه السموات وهذه الأرض مع عظمتها فهي في عظمة الله لا تساوي شيئاً، كما

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (٣٣/١٢)، وعبد الله في «السنة» (٤٧٦/٢) من طريق معاذ بن هشام عن أبيه عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء عن ابن عباس به، ومعاذ بن هشام الدستوائي قال فيه ابن حجر في «التقريب» (ص ٦٢٣): «صدوق ربما وهم». وأما عمرو بن مالك فهو: النُّكْرِي، صدوق له أوهام، كما في «التقريب» (ص ٤٩٥). وأبو الجوزاء هو: أوس بن عبد الله الربيعي، يرسل كثيراً، ثقة، كما في «التقريب» (ص ١٤٥). وقد احتج بهذا الأثر شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٦/٥٦١).

أَنَّ الخردلةَ بالنسبةِ للإنسانِ لا تُساوي شيئاً، فهو سبحانه بين لنا من عظمتِهِ بقدرِ ما نعقلُهُ.

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: «اعلم أن الشيتين إذا اجتمعا في اسمٍ يجمعُهُما فكان أحدهما أعلى من الآخر، ثم جرى عليهما اسمٌ مدحٍ فكان أعلاهما أولى بالمدح وأغلبَ عليه، وإن جرى عليه اسمٌ ذمٍّ، أو اسمٌ ذمِّيٌّ فأدناهما أولى به»^(١).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «نحن نقول: قد كان اللهُ ولا شيء، ولكن إذا قلنا إنَّ اللهُ لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصفُ إلهها واحداً بجميع صفاته؟! وضرَبنا لهم في ذلك مثلاً، فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذعٌ، وكربٌ، وليفٌ، وسعفٌ، وخوصٌ، وجمارٌ، واسمها اسمٌ شيءٍ واحدٍ، وسُمِّيَت نخلةً بجميع صفاتها؟! فكذلك اللهُ -وله المثل الأعلى- بجميع صفاته إلهٌ واحدٌ»^(٢).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «ومن الاعتبار في ذلك: لو أن رجلاً كان في يديه قدحٌ من قوارير صافٍ، وفيه شرابٌ صافٍ، كان بصراً ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، فالله سبحانه -وله المثل الأعلى- قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيءٍ من خلقه.

(١) «الرد على الزنادقة والجهمية» (ص ٢٤٣).

(٢) «الرد على الزنادقة والجهمية» (ص ٢٨٢).



وخصلةٌ أخرى: لو أنّ رجلاً بنى داراً بجميع مَرافِقِها، ثم أغلق بابها وخرَجَ منها، كان ابنُ آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحبُ الدار في جوفِ الدار.

فالله سبحانه -وله المثل الأعلى- قد أحاط بجميع ما خلق، وقد علم كيف هو، وما هو، من غير أن يكون في شيء مما خلق^(١).

فقد قرّر الإمام أحمد: أنّه ما من شيئين اجتمعا في اسمٍ يجمعُهُما، إذا وُصِفَ أحدهما بصفةٍ مدحٍ وكمالٍ كان أعلاهما أولى بالمدح والكمال من أدناهما، وهذا تقريرٌ منه لقاعدة: «كلُّ ما اتصفَ به المخلوق من صفات كمالٍ لا نقصَ فيها فالخالقُ أولى بها».

كما قرّر أنّه إذا كان هناك صفةٌ أو اسمٌ ذمّ فالأدنى أحقُّ بها، فإذا تنزّه عنها الأدنى فالأعلى من باب أولى، وهذا منه إشارةٌ إلى قاعدة: «وكلُّ ما يُنزّه عنه المخلوق من صفات نقصٍ لا كمالٍ فيها فالخالقُ أولى بالتنزه عنها».

وأيضاً مما ذكره الإمام أحمد -تقريراً لهذه القاعدة في سياقِ ردّه على الجهمية- أنّ النخلة سُمّيت نخلةً بجميع صفاتها، فإذا جرّدت عن هذه الصفات لم تكن نخلةً بل كانت عدماً، وكذلك الله -جل وعلا- لو عطّلناه عن صفات كماله ونعوت جلاله لكان في هذا تعطيلٌ له، ونفيٌ لوجوده؛ إذ

(١) «الرد على الزنادقة والجهمية» (ص ٢٩٣-٢٩٥).

لا يُعقلُ وجودُ موجودٍ لا صفةَ له - والله المثلُ الأعلى -.

وكذلك من بديع التمثيل لهذه القاعدة: ما مثل به إمام أهل السنة والجماعة الإمام أحمد لإحاطة علم الله بهذه الموجودات مع كونه غير ممازج لها، حيث مثل بالرجل وقد أحاط بالقدح من غير أن يكون فيه، فإذا كان هذا في المخلوق ففي الخالق من باب أولى.

وكذا لو أن رجلاً بنى داراً ثم خرج منها فإنه يعلم ما فيها من غير أن يكون صاحب الدار فيها، فالله سبحانه أولى بالكمال من المخلوق.

فهؤلاء أئمة السلف قد استعملوا هذا القياس، وتضافرت عليه أقوالهم، بينما أئمتك من الأشاعرة وغيرهم من أهل الكلام قد استعملوا قياس التمثيل والشمول في باب الأسماء والصفات، فأدأهم ذلك إلى نفي صفات الله.

وقياس التمثيل: هو المعروف عند الأصوليين وهو: «حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينها»^(١).

وهذا القياس ممتنع في حق الله تعالى؛ لأنه يلزم منه التمثيل بين الخالق والمخلوق؛ للتسوية بين المقيس والمقيس عليه كما هو ظاهر من تعريف قياس التمثيل.

(١) «روضة الناظر» لابن قدامة (ص ٢٨٢).



مثال استعمال المعطلة لقياس التمثيل في نفيهم الصفات: قولهم: استواء الله على العرش يلزم منه احتياج الله -جل وعلا- إلى العرش، كحاجة المستوي على الفلك والأنعام إليهما، وبالتالي نفوا استواء الله على عرشه.

وأما قياس الشمول: وهو القياس المنطقي، وهو: ما كان مُركَّبًا من مُقدِّمَتين فأكثر ونتيجة بحيث تستوي الأفراد في كُلِّيّ يشملهما^(١).

ومثال استعمال المعطلة لقياس الشمول في نفيهم الصفات: قولهم: الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات، وأن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث؛ لأن الصفات التي هي الأعراض لا تكون إلا محدثة، فنفا الصفات بناءً على هذا القياس.

فأيهما أحق بالإنكار عليه: أئمتك أم شيخ الإسلام ابن تيمية؟!

وأزيدك فائدة أن إمامك الجويني استعمل القياس الذي أنكرته على شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: «يجب وصف الله بكونه سميعًا بصيرًا، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة المرئي واتصال أشعة به، على مجرى العادة، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه، والإدراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها، وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغيب الذي لم يدرك، فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع

(١) «شرح الرسالة التدمرية» للشيخ الخميس (ص ١٩٩).

على الحقيقة التي ندركه عليها، ويتعالى عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخة، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة، فمن وصف الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنى، ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس والحدق والأصمخة، وإن أنكر منكر كونه مدرِّكاً لحقيقة الأشياء، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة والدرك مزية على الخالق»^(١).

وأيضاً استعمله الرازي؛ فقال في كتابه «نهاية العقول»: «والمعتمد طريقان: الأول: ما ذكره الإمام الغزالي، وهو أنه قال: نحن نعلم بالضرورة أن السميع والبصير أكمل ممن لا يكون سميعاً بصيراً، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الباري كذلك لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الباري، وذلك معلوم الفساد بالضرورة، فوجب القطع بكونه سميعاً بصيراً»^(٢).

ثم إن سعيد فودة لم يفهم ما أراده شيخ الإسلام بالكمال في قياس الأولي، أو أنه تجاهل الفهم الصحيح؛ لأنه قال في (ص ٣١): «بل ما كان كمالاً محضاً غير مختلط بنقص فهو الواجب اتصافه به».

واعتمد على هذا في إنكار قياس الأولي في حق الله تعالى، فقال في

(ص ٥١):

(١) «النظامية» (ص ٣١).

(٢) «بيان تلبس الجهمية» (٥/٤٣١).



في حق الله هو قياس الأولى أو المثل الأعلى، وشرحه بأن "كل ما اتصف به المخلوق من كمال، فالخالق أولى به"، وكذا في جانب التنزيه، وقد يبدو للناظرين هذا حقاً، ولكنه يتخلله كثير من المغالطات، فهل يجوز نسبة كل كمال اتصف به المخلوق إلى الله تعالى، فالمخلوق يتصف بالأعضاء والعين الجارحة والحركة والنزول من مكان إلى مكان والصعود كذلك، وبالقعود وبحلول الحوادث، وغير ذلك، وكل أمر من هذه الأمور قد يكون مستلزماً كمالاً بالنسبة للمخلوق، فقد قال ابن تيمية في كتب أخرى: المتحرك أكمل من غير المتحرك، وهكذا، فالحركة كمال للمتحرك، وكذا يقال فيما سواها، فهل يجوز لنا إثبات هذه المعاني في حق الله تعالى لأنها أعطت المخلوق كمالاً؟؟؟

فلما كان هذا الأشعري على طريقة أهل الكلام من نفي الصفات، لم يدخل في الكمال إلا ما يثبتته هو من الصفات، بلا ضابط معتبر، وإنما هو خروج عن دلالة نصوص الوحيين.

فبدأ يمثل بالصفات التي يتوهم من إثباتها لله النقص، ولم يمثل بالصفات التي يثبتها كالسمع والبصر والقدرة إلى غير ذلك، وهذا من تلبيساته ومراوغاته.

ومضمون قاعدة الكمال: أن المخلوق إذا اتَّصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها فالخالق أولى أن يتَّصفَ بها؛ لأنَّ الخالق الواجب الوجود أكمل من المخلوق المحدث الممكن الوجود، فلو لم يتَّصف الخالق بصفات الكمال لكانت مخلوقاته أكمل منه، وكذلك لو لم يتَّصف بصفات الكمال لاتَّصف بصفات النقص، ولهذا صار الكمال الجائز في حقِّ

المخلوق واجباً في حقّه -جل وعلا-.

والمراد بالكمال الذي لم يفقهه فودة وأمثاله هو: الكمال المطلق؛ أعني: الكمال للموجود من حيث هو موجودٌ، لا أن يكون كمالاً لنوعٍ من الموجودات دون نوعٍ.

فالذي يلاحظ في الصفة أن تكون كمالاً في نفسها ليس فيها نقص بوجه من الوجوه، فإذا كانت هذه الصفة اتصف بها الناقص الممكن فلأن يتصف بها الكامل الواجب أحق وأولى.

لكن الذي فهمه هذا المغالط: أن المخلوق متصف بصفات كمال لا نقص فيها باعتبار إضافتها للمخلوق، أو أن كل ما اتصف به المخلوق فهو كمال، ولهذا قال: «فهل يجوز نسبة كل كمال اتصف به المخلوق إلى الله».

وهذا من جهله وعدم فهمه للكلام، فإن مدار هذه القاعدة على الكمال المطلق من غير إضافة، فإذا جاز أن يتصف بهذا الكمال المطلق المخلوق، فالخالق أولى، مع ملاحظة أن هذا الكمال لما اتصف به المخلوق ناسب ذاته ولحقه من النقص ما لحقه، وإن كانت هذه الصفة كمالاً في نفسها.

وأما ما كان كمالاً لنوع من المخلوقات دون نوع، فلا يدخل في تقرير هذه القاعدة، فمثلاً الولد هو كمال بالنسبة للمخلوق؛ لأن المخلوق محتاج للولد، فصار كمالاً بالنسبة له، وليس هو كمالاً مطلقاً، فمن لم يكن محتاجاً



إلى الولد أكمل ممن كان محتاجاً إليه.

فمدار هذه القاعدة على الكمال المطلق من حيث هو.

ثم إن من أئمة الأشاعرة من استعمل هذا القياس، فقد قال الآمدي:
«المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة إما أن يكون في نفسه وذاته -
مع قطع النظر عما تتصف به- صفة كمال، أو لا صفة كمال، لا جائز أن
تكون لا صفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال
من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالاً، وهو خلاف ما
نعلمه بالضرورة في الشاهد، فلم يبق إلا القسم الأول، وهو أنها في نفسها
وذاتها كمال، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارئ تعالى بها لكان ناقصاً
بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أن يكون الخالق أنقص من
المخلوق»^(١).

وهذا فيه رد على سعيد فودة دعواه في (ص ٥١) حيث قال: «ولكن
علماءنا علماء أهل الحق، يقولون: إن كل صفة كمال لا نقص فيها بوجه من
الوجوه فالله تعالى متصف بها، ولم يقولوا: إن كل صفة كمال اتصف بها
المخلوق فالله متصف بها».



(١) «أبكار الأفكار» (١/١٩٥).

الفرية الثامنة:**دعواه: «نفي قيام الصفات الفعلية بالله»**

إن مسألة الصفات الفعلية من أشكال المسائل عند الجهمية والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من فرق أهل الكلام، لم تتسع أذهانهم وعقولهم المريضة للجمع بين كونها أزلية وكونها متجددة، كما دلت على ذلك النصوص الشرعية، وأجمع عليه سلف الأمة.

ولهذا نجد هذا الأشعري يقول في (ص ٢٥): «فالحاصل أن الانتقام فعل لا صفة، والفعل يستحيل أن يكون قديماً، بل لا بد من كونه حادثاً، والفعل يستحيل كونه قائماً بذات الله تعالى؛ لأنه يلزم على ذلك قيام الحادث بالله وهذا باطل».

فسعيد فودة في هذا المقطع بدأ يناقش شيخ الإسلام ابن تيمية في قيام الصفات الفعلية بالله، وهذه المسألة أصل من الأصول التي فارق فيها أهل السنة والجماعة أهل الكلام.

والصفات الفعلية هي الأمور التي يتصف بها الرب، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته.



وقد كان السلف وأئمة المسلمين على قولٍ واحدٍ، يُثبتون قيام الصفات كلها بالله، حتى نشأت الجهميةُ ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم فقالوا: لا يقوم بذاته شيءٌ من هذه الصفات ولا غيرها.

ثم جاء بعدهم الكلابيةُ والأشاعرة فقالوا: تقوم به صفات بغير مشيئته وقدرته، فأما ما يكون بمشيئته وقدرته فلا يكون إلا مخلوقاً منفصلاً عنه لا يقوم بذات الرب^(١).

فالناس قبل ابن كلاب صنفان: أهل سنةٍ وجهميةٍ، فأما أهل السنة والجماعة فيثبتون ما يقوم بالله من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها، وأما الجهمية من المعتزلة وغيرهم فتنكر هذا وهذا^(٢).

وبسبب هذه المسألة تكلم السلف في ابن كلاب والأشعري، حيث إن أصولهما فيها أصولٌ جهمية، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به: فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم، ونسبواهم إلى البدعة وبقياً بعض الاعتزال فيهم، وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة

(١) انظر: «رسالة في الصفات الاختيارية» لابن تيمية في ضمن جامع الرسائل (٢/٣-٤)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٢/٦)، و«تمهيد الأوائل» للباقلاني (ص ٢٢).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٦).

من أصحاب أحمد وغيرهم»^(١).

وقال أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ اللهُ فِي تَقْرِيرِ مَذْهَبِ الْأَشْعَرِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: «قَسَمَ شَيْخُنَا رَحِمَهُ اللهُ أَسْمَاءَ الرَّبِّ ﷻ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ.

وقال: من أسمائه ما نقول إنه هو هو، وهو كل ما دلَّت التسمية به على وجوده، ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلَّت التسمية به على فعل، كالخالق، والرازق...»^(٢).

ومما سبق يتضح أن كلمة الجهمية والمعتزلة والكلابية والأشاعرة متفقة على أن الصفات الاختيارية لا تقوم بذات الرب سبحانه، وأن الفعل هو المفعول^(٣)، فلا يقوم بالرب ﷻ فعل.

وهذا الرازي - وهو من كبار أئمة الأشاعرة، بل هو الإمام المطلق عندهم - ذكر أن إثبات الصفات الاختيارية التي تحصل بقدره الله ومشيئته تلزم عامة الطوائف^(٤).

ومما غفل عنه الأشاعرة - ومنهم فودة - ولم يستوعبوه: أن الصفات

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٨/٢).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص ١٤٣).

(٣) انظر الرد على هذه الشبهة: «شرح حديث النزول» (١٥٦).

(٤) انظر: «شرح المقاصد» للفتازاني (٤/٦٢)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٢/٢٣٧)،

و«تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ»

(ص ٩٥).



الفعليّة أفرادها وآحادها هي المتعلقة بالمشيئة، فأفراد الإرادة والكلام والفعل كمالها: وقت وجودها، أما قبل ذلك فهو نقص، مثل مناداة الله لموسى كانت كمالاً لما جاء موسى، وهكذا كل ما كان متعلقاً بالمشيئة فكماله وقت وجوده.

وأما نوع الصفات الفعلية فهو أزلي، فلم يزل الله متصفاً بالكلام والإرادة وغيرها من الصفات الفعلية؛ وذلك صفة كمال، فلم يزل متصفاً بالكمال ولا يزال، بخلاف ما إذا قيل: صار مُريداً ومُتكلماً بعد أن لم يكن^(١).

وشبهة هؤلاء الأشاعرة (أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث) قال سعيد فودة في (ص ٢٥): «والفعل يستحيل أن يكون قديماً، بل لا بد من كونه حادثاً، والفعل يستحيل كونه قائماً بذات الله تعالى؛ لأنه يلزم على ذلك قيام الحادث بالله تعالى وهذا باطل».

فإنهم وإن كانوا يُثبتون شيئاً من الصفات ويجعلونها أزليّة قديمة، لكن مُرادهم بكونها أزليّة: أنه لا يتجدد لها فعل، بناءً على أصلهم في نفي الحوادث عن الله.

فمثلاً: لا يُثبتون إلا إرادةً واحدةً تتعلق بكل حادث، وسمعاً واحداً يتعلق بكل مسموع، وبصراً واحداً مُعيّناً يتعلق بكل مرئي، وكلاماً واحداً

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٣٢٦).

بالعين يجمعُ جميعَ أنواعِ الكلامِ^(١).

يقولُ الجويني موضحاً هذا الكلام: «والكلامُ الأزليُّ يتعلَّقُ بجميعِ مُتعلِّقاتِ الكلامِ على اتحاده، وهو أمرٌ بالمأموراتِ، نهى عن المنهياتِ، خبرٌ عن المخبراتِ، ثم يتعلَّقُ بالمتعلِّقاتِ المتجدِّداتِ، ولا يتجدَّدُ في نفسه.

وسبيلُهُ فيما قرَّرناه سبيلَ العلمِ الأزليِّ، فإنَّه كان في الأزَلِ متعلِّقاً بالقديمِ وصفاته، وعدمِ العالمِ وأنه سيكونُ فيما لا يزالُ، ولما حدَّثَ العالمُ تعلَّقَ العلمُ الأزليُّ بوقوعِ حدوثِهِ، ولم يتجدَّدَ في نفسه»^(٢).

فالمُتجدِّدُ عندهم هو: التعلُّقُ بين الأمرِ والمأمورِ، وبين الإرادةِ والمرادِ، وبين السمعِ والبصرِ والمسموعِ والمرئيِّ.

يقولُ البيجوري - وهو من أئمة الأشاعرة - عند كلامه عن الإرادة: «لها تعلُّقٌ صلُوحِيٌّ قديمٌ: وهو صلاحيتها في الأزَلِ للتخصيصِ مع ثبوتِ التخصيصِ في الفعلِ أزلاً أيضاً، وبعضُهُم جعلَ لها تعلُّقاً تنجيزياً حادثاً وهو: تخصيصُ الله الشيءَ بما تقدَّم عند إيجاده بالفعل، لكن التحقيقُ أنَّ هذا إظهارٌ للتعلُّقِ التنجيزيِّ القديمِ، لا تعلُّقٌ مُستقلٌّ»^(٣).

ويقول: «أنَّ للقدرةِ تعلقين: تعلُّقاً صلُوحياً قديماً، وهو: صلاحيتها في

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٨/٣٤٢-٣٤٣).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص ١٢٧).

(٣) «تحفة المريد شرح جوهره التوحيد» (ص ٧٦-٧٧).



الأزل للإيجاد أو الإعدام فيما لا يزال، وتنجزياً حادثاً، هو الإيجاد والإعدام
بها بالفعل»^(١).

والجواب عن هذا أن يُقال: هذا التعلُّق، إما أن يكون وجوداً، وإما أن
يكون عدماً، فإن كان عدماً فلم يتجدد شيء، فإنَّ العدم لا شيء، وإن كان
وجوداً بطل قولهم.

وأيضاً يُقال لهم: حدوثُ تعلُّقٍ هو نسبةٌ وإضافةٌ، من غيرِ حدوثٍ ما
يوجبُ ذلك ممتنعٌ، فلا تحدثُ نسبةٌ وإضافةٌ إلا بحدوثِ أمرٍ وجوديٍّ
يقتضي ذلك.

والطوائفُ متفقون على حدوثِ نسبٍ وإضافاتٍ وتعلُّقاتٍ، لكن
حدوثِ النسبِ بدونِ حدوثٍ ما يوجبُها ممتنعٌ، فلا تكونُ نسبةٌ وإضافةٌ إلا
تابعةً لصفةٍ ثبوتيةٍ: كالأبوةَ والبُنوَّةَ، والفوقيةَ والتحتيةَ، والتمامِ والتيسرِ،
فإنها لا بدُّ أن تستلزمَ أموراً ثبوتيةً.

والمقصود هنا: أنه إذا كان يسمعُ ويُبصرُ الأقوالَ والأعمالَ بعد أن
وُجِدَتْ، فإمّا أن يُقالَ: إنَّه تجددَ شيءٌ، وإما أن يُقالَ: لم يتجددَ شيءٌ، فإن
كان لم يتجدد، وكان لا يسمعُها ولا يبصرُها، فهو بعد أن خلقها لا يسمعُها
ولا يبصرُها.

وإن تجددَ شيءٌ: فإمّا أن يكونَ وجوداً أو عدماً، فإن كان عدماً فلم يتجدد

(١) المصدر السابق (ص ٩٤).

شيء، وإن كان وجوداً: فإمّا أن يكون قائماً بذات الله، أو قائماً بذات غيره.

والثاني: يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى، فتعيّن أنّ

ذلك السمع والرؤية الموجودين قائمٌ بذات الله، وهذا لا حيلة فيه^(١).

فالأشاعرة - ومنهم هذا المُلبّس - متفقون على نفي الصفات الاختيارية،

ولكن من عجيب مذهبهم أن الحجج التي ذكرها متقدمو هذا المذهب

أبطلها الرازي والآمدي، بل إن الرازي - الإمام المطلق عندهم - ذكر أن

إثبات الصفات الاختيارية التي يسمونها حلول الحوادث يلزم الأشاعرة.

ونحن ننتظر بماذا سيجيب هذا الأشعري - فودة! - عن إمامه الرازي

القائل: «هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به

أحد إلا الكرامية. وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذهب.

أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم

من وجوه: ...» ثم ذكر هذه الوجوه^(٢).

وبسبب نفي هذا الأشعري قيام الصفات الفعلية بالله جاءت الفرية

الآتية.



(١) انظر: «رسالة في الصفات الاختيارية» لشيخ الإسلام ابن تيمية في ضمن جامع الرسائل

(٢/١٧-١٨).

(٢) «المطالب العالية» (٢/١٠٦).

**الفرية التاسعة: دعواه: «أن الكراهية
ضد المحبة والله لا يمكن اجتماع الأضداد فيه»**

إن مذهب الأشاعرة في الصفات الفعلية نفيها، ولهم في ذلك مسالك، وهي: إما إرجاعها للإرادة، أو ما يثبتونه من الصفات، أو يفسرونها بالمخلوق البائن عن الله، أو يجعلونها أزلية، وقد سلك هذا الأشعري في صفة المحبة وما شاكلها المسلك الأول، فقال في (ص ٣٠): «والقاعدة أن كل وصف وصف الله تعالى به، فإن كان معناه وجودياً وثبت له ما يقابله من فعل وجودي، كالمحبة والبغض، فلا يصح إثباتها -أي: الوصف والفعل- قائمين بعين الذات الجليلة، بل يجب إرجاعها إلى مبادئهما من الصفات الذاتية كالإرادة مثلاً».

والجواب عما قرره من مغالطات من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أن المدار في إثبات الصفات ونفيها هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وقد تقدم ذكر هذه المسألة، فالله ﷻ أعلم بنفسه وبصفاته، فلذلك لا نُثبِتُ لله إلا ما أثبتَهُ لنفسِهِ، وكذلك ما أثبتَهُ له رسوله ﷺ، لأنَّ خبرَهُ ﷺ

وحي من الله، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤]. فلا أعلم بالله بعد الله من رسول الله ﷺ.

والله هو الذي أثبت لنفسه المحبة والبغض وغيرها من الصفات الفعلية، فمن نفاها فقد استدرك على الله وكذبه -والعياذ بالله-.

وما قرّره سعيد فودة من أن المحبة والبغض ضدّان، ولا يمكن اجتماع الأضداد فيه، من هذا القبيل -والعياذ بالله-، وأيضاً كلامه هذا مداره على تقديم العقل على النقل، وهو باطل مخالف للنصوص الشرعية، ولما عليه السلف الصالح^(١).

الوجه الثاني: أن المحبة والبغض اجتماعاً في حق الله، لتغاير أسبابهما ومتعلقاتهما، فأسباب المحبة مغايرة لأسباب البغض، وعلى هذا فيمكن اجتماعهما في ذات واحدة.

ومن عجيب هذا المراوغ: أنه يشنُّ الحرب على شيخ الإسلام ابن تيمية ويترك إمامه الأمدى، وقد فنّد حجته قائلاً: «قولكم: إن كل صفة حادثة لا بد لها من ضد.

فإما أن يراد بالضد معنى وجودي يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما.

(١) انظر: «موافقة شيخ الإسلام ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات».



وإما أن يراد به ما هو أعم من ذلك، وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما، وإن كان عدماً؛ حتى يقال: بأن عدم الصفة يكون ضدًا لوجودها. فإن كان الأول: فلا نسلم أنه لا بد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار، والاستدلال على موقع المنع عسير جدًا.

وإن كان الثاني: فلا نسلم أنه يلزم أن يكون ضد الحادث حادثًا، وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثًا، ولو كان عدمه حادثًا كان وجوده سابقًا على عدمه، وهو محال.

ثم إن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ضد الحادث معنى وجوديًا، ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار^(١).

وأما قوله: «بل يجب إرجاعها إلى مبادئها من الصفات الذاتية كالإرادة مثلاً».

وكذلك قوله في (ص ٢٦): «وهكذا يقال في سائر الأوصاف المنسوبة لله تعالى، فهي كلها راجعة للإرادة أو القدرة أو الفعل نفسه».

فهذا من حمل النص على غير ظاهره، وهو تأويل فاسد؛ لأن الواجب أن تجرى النصوص على ما تقتضيه اللغة العربية.

قال ابن القيم في الرد على المؤولة - أمثال سعيد فودة -: «امتاز المؤول

(١) «أبكار الأفكار» (١/٤٥٧).

بتلأعبه بالنصوص، وانتهاكه لحرمتها، وإساءة الظن بها، ونسبة قائلها إلى التكلّم بما ظاهره الضلال والإضلال، فجمّعوا بين أربعة محاذير:

اعتقادهم أنّ ظاهر كلام الله ورَسُولِهِ ﷺ المحالّ الباطل، ففهموا التشبيه أوّلاً، ثم انتقلوا عنه إلى المحذور الثاني: وهو التعطيل فعطلوا حقائقها؛ بناءً منهم على ذلك الفهم الذي يليق بهم ولا يليق بالربّ جلّ جلاله.

المحذور الثالث: نسبة المتكلّم الكامل العلم، الكامل البيان، التأمّ النصح إلى ضدّ البيان والهدى والإرشاد، وإنّ المتحيرين المتهوّكين أجادوا العبارة في هذا الباب وعبروا بعبارة لا توهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلّم بتلك النصوص، ولا ريب عند كلّ عاقل أنّ ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه، أو أفصح، أو أنصح للناس.

المحذور الرابع: تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرّماتها، فلو رأيتها وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلّت بها المثالات، وتلاعبت بها أمواج التأويلات، وتقاذفت بها رياح الآراء، واحتوشتها رماح الأهواء، ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يزيد، فبدل كل واحد في ثمنها من التأويلات ما يريد، فلو شاهدتها بينهم وقد تخطفتها أيدي الاحتمالات، ثم قيّدت بعد ما كانت مطلقة بأنواع الإشكالات، وعزلت عن سلطنة اليقين، وجعلت تحت حكم تأويل الجاهلين»^(١).

(١) «الصواعق المرسلّة» لابن القيم (١/٢٩٦-٢٩٧).



ومما يجب أن يعلمه سعيد فودة: أن أئمة السلف كلهم يُجزون النصوص على ظاهرها، ولا يؤولونها، بل يثبتون معانيها على ما تقتضيه اللغة العربية، من غير ذكرٍ للفلسفة التي أتيت بها أنت وأئمتك -تقابل السلب والإيجاب، وتقابل الضدين- إلى غير ذلك.

وهاهي بعض أقوال أئمة السلف في ذلك:

قال الصحابيُّ الجليل عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «خَلَقَ اللهُ أَرْبَعَةَ أَشْيَاءَ بِيَدِهِ: آدَمُ، وَالْعَرْشُ، وَالْقَلَمُ، وَجَنَاتُ عَدْنٍ. ثُمَّ قَالَ لِسَائِرِ الْخَلْقِ: كُنْ فَكَانَ»^(١).
فقد أثبت ابنُ عمر رضي الله عنه اليدَ لله حقيقةً على ما يقتضيه اللسان العربيُّ، وأجراها على ظاهرها ولم يحملها على المجاز فيؤولها على غير حقيقتها، كما أنه أثبت أنه عجل خلقَ بها حقيقةً أربعةً أشياءً دون بقية خلقه سبحانه، وهذا مما يدلُّ على أنه يُقرُّ وجوب إثبات النصوص وإجرائها على ظاهرها.
قال الإمام أبو العالية رضي الله عنه عند قوله تعالى: ﴿أَسْتَوِيَ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]: «ارتفع»^(٢).

(١) أخرجه الدارمي في «نقض عثمان على المريسي» (ص ٩٨)، والآجري في «الشرعية» (٣) / (١١٨٢)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/ ٤٧٧) من طرق عن عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر به. والأثر صحيح، وقد جود إسناده الذهبي في «العلو للعلي العظيم» (١/ ٦٣٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقا، في كتاب التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى السَّمَاءِ﴾ (ص ١٢٧٦).

وقال الإمام مجاهد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ﴿أَسْتَوَى﴾: «علا»^(١).

أثبت الإمامان أبو العالية ومجاهد نصوص الصفات وأجرياها على ظاهرها، من غير تكييف ولا تمثيل، ففسرا الاستواء على ظاهره بالارتفاع والعلو، وهو مقتضى اللسان العربي.

وقال الإمام عكرمة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ يعني:

اليدين^(٢).

وسئل ابن أبي مليكة عن يد الله: «أواحدة أو اثنتان؟ قال: بل اثنتان»^(٣).

فقد قرّر الإمامان عكرمة وابن أبي مليكة أن اليد تثبت لله حقيقة، وتجرى على ظاهرها، ولهذا لما سئل ابن أبي مليكة عن اليد أهى واحدة أم اثنتان قال: اثنتان^(٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقا، في كتاب التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (ص ١٢٧٦).

(٢) أخرجه الدارمي في «نقض عثمان على المريسي» (١٢٢) عن نعيم بن حماد عن الفضل بن موسى عن حسين بن واقد عن يزيد النحوي به. ورواه ثقات عدا نعيم، قال فيه ابن حجر كما في «التقريب» (ص ٦٥٥): «صدوق يخطئ كثيرا».

(٣) أخرجه الدارمي في «نقض عثمان على المريسي» (١٢٢-١٢٣) عن سعيد بن أبي مريم عن نافع الجمحي به. وسنده صحيح.

(٤) ومن أراد المزيد فلينظر رسالة: «القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية»، ورسالة: «براءة أئمة السلف من التفويض في صفات الله».



فهذا مذهب أئمة السلف؛ يثبتون الصفات على ظاهرها ذاتية كانت أو فعلية، ولا يرجعونها للإرادة أو غيرها، كما يفعل هذا الأشعري وأمثاله.

والشبهة التي دخلت عليه هو وأئمتهم أنهم ظنوا أن في إثبات الصفات الفعلية المتعلقة المشيئة إثبات التغير في ذات الله، ولهذا قال في (ص ٢٩): «ويتضح من هذا القول أن ابن تيمية يقول بتغير الصفات الإلهية وحدوثها بعد عدم، وعدمها بعد وجود».

ومن المعلوم أن لفظ (التغير) في كلام الناس المعروف هو: ما يتضمن استحالة الشيء، كالإنسان إذا مرض يقال: غيَّره المرض، ويقال في الشمس إذا اصفرت: تغيرت، ولا يقولون: إن الماء إذا جرى مع بقاء صفائه أنه تغير، ولا يقال عند الإطلاق للفاكهة والطعام إذا حول من مكان إلى مكان أنه: تغير، ولا يقال للإنسان إذا مشى أو قام أو قعد: قد تغير؛ اللهم إلا مع قرينة. والناس إذا قيل لهم: التغير على الله ممتنع، فهموا من ذلك الاستحالة والفساد، مثل انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه.

وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته فيخلق، ويستوي، ويفعل ما يشاء بنفسه، ويحب، ويبغض، ونحو هذا، فهذا لا يسمونه تغيراً^(١).

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ٧٢).

ولكن حجج النفاة مبناها على ألفاظ مجملة موهمة، كعادتهم.

فيا أيُّها الأشعري، إن كان مرادك بالتغير ما يفهمه الناس العرب، فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الجلال، وكماله من لوازم ذاته، فيمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله، ويمتنع أن يصير ناقصاً بعد كماله.

وهذا الأصل هو قول السلف وأهل السنة ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية: فالله عندهم لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم يزل قادراً، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال، ولا يزال كذلك، فلا يكون متغيراً.

ولكن مرادك غير هذا كما صرحت به في قولك: «والقاعدة أن كل وصفٍ وصف الله تعالى به، فإن كان معناه وجودياً وثبت له ما يقابله من فعل وجودي، كالمحبة والبغض، فلا يصح إثباتها -أي: الوصف والفعل- قائمين بعين الذات الجليلة».

وقولك في (ص ٤٦): «وابن تيمية لا يتورع عن القول بأن الفعل يجب قيامه بالفاعل؛ لأنه يسلم أصلاً قيام الحوادث بالله».

فأنت تنفي أن تقوم به الصفات الاختيارية، وتسمي ذلك تغيراً إيهاماً وتلبيساً، نعوذ بالله من الخذلان.

وقد ضعف حججتك إمامك الأمدى فقال: «ولقائل أن يقول: إن أردتم

بالتغير: حلول الحوادث بذاته؛ فقد اتحد اللازم والملزوم، وصار حاصل الشرطية: لو قامت الحوادث بذاته لقامت الحوادث بذاته، وهو غير مفيد، ويكون القول بأن التغير على الله بهذا الاعتبار دعوى محل النزاع.

وإن أردتم بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذاته: فهو غير مسلم، ولا سبيل إلى إقامة الدليل عليه»^(١).

فهل سترد عليه وتضلله، أم أن هذا خاص بابن تيمية؟!



(١) «أبكار الأفكار» (١/ ٤٦٠).

الفرية العاشرة:**دعواه: «أن ابن تيمية قائل بالتركيب»**

إن سعيد فودة من نفاة الصفات، ولهذا زعم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب، واتهم شيخ الإسلام المثلث ما أثبتته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من الصفات أنه قائل بالتركيب، فقال هذا الأشعري في (ص ٣٣): «وابن تيمية قائل بالتركيب كما أثبتناه في الكاشف».

فقد زعم أن ابن تيمية قائل بالتركيب، وهذا من افتراءاته على شيخ الإسلام، ومن عدم فهمه للإثبات الصحيح، فهو يعتقد أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب، ولما كان شيخ الإسلام مثبتاً للصفات التي جاء ذكرها في الكتاب والسنة، قال عنه إنه قائل بالتركيب، وهذا لازم لكل أئمة السلف من الصحابة ومن اتبعهم بإحسان.

وتتلخص شبهة فودة وأئمتها التي تلقوها عن الفلاسفة: أن المركب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه.

والجواب عن هذه الشبهة الداحضة من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الشبهة قد استندت على ألفاظ مجملة تحتمل



حقاً وباطلاً، كالتركيب، والجزء، والغير، والافتقار.

فأولاً: قولكم: «كل مركب». فيدخل في التركيب ما ركبه المركب، كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية، والأدوية، والأشربة، ونحو ذلك.

ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان، والحيوان.

ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض.

ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له، وهذا هو المراد عند هؤلاء.

فيقال له: حينئذ يكون المراد: أن كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له، وهذا حق، وهب أنكم سميتم هذا تركيباً فليس ذلك ممتنعاً^(١).

فلا توجد الذات إلا مع وجود صفتها الملازمة لها، ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها.

فالتركيب إذن يطلق ويراد به خمسة معانٍ:

الأول: تركيب الذات من الوجود والماهية عند من يجعل وجودها زائداً على ماهيتها، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته وجوداً مطلقاً، إنما هو في الأذهان لا وجود له في الأعيان.

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١٦/٣).

الثاني: تركيب الماهية من الذات والصفات، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته ذاتاً مجردة عن كل وصف، لا يبصر ولا يسمع ولا يعلم ولا يقدر ولا يريد ولا حياة له ولا مشيئة ولا صفة أصلاً، فكل ذات في المخلوقات خير من هذه الذات، فاستفدت بهذا التركيب كفرك بالله وجحدك لذاته ولصفاته وأفعاله.

الثالث: تركيب الماهية الجسمية من الهولوى والصورة كما يقوله الفلاسفة.

الرابع: التركيب من الجواهر الفردة كما يقوله كثير من أهل الكلام.

الخامس: تركيب الماهية من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت^(١).

ثانياً: قولكم: «كل مركب مفتقر إلى جزئه»؛ إن عنى به أنه مستلزم لجزئه، وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه، فهذا صحيح؛ فإن وجود المجموع بدون كل من آحاده ممتنع.

وإن أريد أنه يفتقر إليه افتقار المفعول إلى فاعله، والمعلول إلى علته، فهذا باطل، فإن الواحد من العشرة، والجزء من الجملة، لا يجوز أن يكون فاعلاً، ولا غاية، ولا هي هو الصورة.

ثالثاً: قولكم: «وجزؤه غيره» يقال: لفظ الغير يراد به ما كان مبيناً

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (١/٣٣٦).



للشيء، وما يجوز مفارقتة له، وما ليس إياه.

فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مباين له، فهذا باطل، فإنه يمتنع أن يكون مبايناً له مع كونه جزءاً منه، فيمتنع أن يكون غيراً له بهذا الاعتبار.

وإن قلتم: يجوز أن يفارقه، فهذا ليس عاماً على الإطلاق، بل يجوز في بعض الأفراد أن يفارق غيره من الأجزاء، ويفارق المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية، ولا يلزم ذلك في كل مجموع، لاسيما على أصل الفلاسفة، فإن الفلك عندهم مركب من أجزائه وصفاته، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرق.

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حي، عليم، قدير، ولا يجوز أن يفارقه كونه حياً، عالماً، قادراً، بل لم يزل ولا يزال كذلك، وكونه حياً، عالماً، قادراً، من لوازم ذاته، وهي ملازمة لذاته، لا يجوز عليه الافتراق بوجه من الوجوه، فامتنع أن تكون صفاته هذه أغياراً بهذا الاعتبار.

وإن فسر الغيران بما ليس أحدهما هو الآخر، أو بما يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر، فلا ريب أن صفة الموصوف التي يمكن معرفتها بدونها غير له بهذا الاعتبار، لكن إذا كانت تلك الصفة لازمة له، وهو لازم لها، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر، مفعولاً للآخر، ولا علة فاعلة، ولا غائية، ولا صورية، أكثر ما في ذلك أن تكون الصفة مفتقرة إلى الذات افتقار الحال إلى محله القابل له، وهم

يسمون القابل علة قابلة، لكن فيما يحدث لها من المقبولات، لا فيما يكون لازماً لها أزلاً وأبداً، وإن قدر أنهم يسمون جميع ذلك علة، ومعلولاً، فتكون الذات علة قابلة للصفة بهذا الاعتبار، وكون الصفة معلولة هو معنى كونها صفة قائمة بالموصوف^(١).

الوجه الثاني: أن الذات المتصفة بصفات لازمة لها، التي لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق، وتباين غيرها من الموجودات، من غير أن يجوز عليها تفريق، وتبعيض، وتجزئة، وتقسيم، فهذه لو قدر أنها مخلوقة، لم تكن مما يسمى مركباً في اللغة المعروفة والاصطلاح.

وإذا سمى مُسمً هذه مركباً، كان: إما غلطاً في عقله لاعتقاده اشتمالها على حقيقتين: وجودها، وحقيقتها المغايرة لوجودها، أو على حقيقتين: ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها، وصفات زائدة عليها قائمة بها، أو على جواهر منفردة أو معقولة، أو نحو ذلك من الأمور التي يثبتها طائفة من الناس، ويسمونها تركيباً.

وجمهور العقلاء يخالفونهم في إثبات ذلك، فضلاً عن تسميته تركيباً، ولو سلم لهم ثبوت ما يدعون، لم تكن تسميته مركباً من اللغة المعروفة، بل هو وضع اصطلاحوا عليه، فإن الجسم الذي له صفات كالتفاحة التي لها لون وطعم وريح لا يعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مركبة من لونها

(١) «الرد على المنطقيين» (ص ٢٢٥-٢٢٧).



وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاء لها.

ولا يعرف في اللغة أن يقال: إن الإنسان مركب من الطول، والعرض، والعمق، بل ولا أنه مركب من حياته، ونطقه، إلى أمثال ذلك من الأمور التي يسميها من يسميها من أهل الفلسفة والكلام تركيبًا: إما غلطًا في المعقولات، وإما اصطلاحًا انفردوا به عن أهل اللغات.

فليس لهؤلاء أن ينفوا ما علم ثبوته بالشرع^(١).

الوجه الثالث: أن إثبات معانٍ متعددة في الموجود الواجب وغيره أمر ضروري، لا بد منه، والفلاسفة مع فرط مبالغتهم في السلب، يقولون: إنه موجود واجب، وأنه معقول، وعاقل، وعقل، ولذيد، وملتذ به، وعاشق، ومعشوق، وعشق، إلى أنواع آخر، ولا يسمونها تركيبًا.

وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حي، عليم، قدير، ومن المعلوم أن من جعل كونه حيًا هو كونه عالمًا، وكونه عالمًا هو كونه قادرًا، فهو من أعظم الناس جهلاً، وكذبًا، وسفسطة، وكذلك من جعل الحياة هي الحي، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر^(٢).

الوجه الرابع: أن أهل الكلام متناقضون فيما بينهم، فتجد المعتزلة ينفون الصفات على زعم أنه يلزم منها التركيب، فيأتي الأشاعرة ويشبتون

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٤٦-١٤٧).

(٢) انظر: «الصفدية» (١/١٢٧).

شيئاً من الصفات، ويردون على المعتزلة زعمهم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب.

ثم يتناقض الأشاعرة فيزعمون أن غير ما أثبتوه من الصفات يلزم من إثباته التركيب.

فكل ما يثبت به بعضهم يأتي الآخر ويحتج عليه أن ما أثبتته يلزم منه التركيب.

الوجه الخامس: أن من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض الحياة، والعلم، والقدرة، ولم يثبت ما هو فينا أبعاض كاليد، والقدم، وقال: هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب.

قيل له: وتلك أعراض تستلزم التركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضاً، أو تسميتها أعراضاً لا يمنع ثبوتها، قيل له: وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيباً، وأبعاضاً، أو تسميتها تركيباً وأبعاضاً لا يمنع ثبوتها^(١).

الوجه السادس: أن نفهم الصفات زعمًا منهم أن ذلك يستلزم التركيب، مبني على أنهم يثبتون ذاتاً في الخارج لا صفات لها.

وهذا من المعلوم ببداهة العقول امتناعه، فلا توجد ذات في الخارج

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٣/٣٠٣).



إلا وهي متصفة بالصفات، وهذا يرجع إلى أصلهم بالنقض.

وبهذا يظهر أن دعوى التركيب دعوى باطلة، لا يجوز الاستناد عليها، وهي مأخوذة من جهة لا تؤمن بالشرعيات ولا النبوات وهم: الفلاسفة، فكيف تكون حقاً؟!



الفرية الحادية عشرة:
دعواه: «أن المجاز ثابت في اللغة العربية»

إن نفاة الصفات رأوا أن نصوص الكتاب والسنة مليئة بذكر الصفات مضافة لله، ولو أنكروها مباشرة لقام عليهم المسلمون وكفروهم، فرأوا أن يُلبسوا على الناس، فادعوا أن هذه الصفات تقبل التأويل، وأداة التأويل هو ما ادعوه من أن المجاز ثابت في لغة العرب التي نزل بها القرآن؛ حتى يتأتى لهم بعد ذلك نفي الصفات بدعوى المجاز.

وممن ادعى ثبوت المجاز في اللغة هذا الأشعري؛ تأسياً بالمعتزلة، فقال في (ص ٧٧): «فالمجاز ثابت في اللغة العربية، وفي كل اللغات، رغمًا عن إنكار ابن تيمية».

فيزعم سعيد فودة أن المجاز ثابت في اللغة العربية، بل ادعى ذلك في كل اللغات، كل ذلك حتى يقرر أن ألفاظ الصفات يدخلها المجاز.

وهذه الدعوى كاذبة:

لأن المجاز الذي جعل قسيما للحقيقة، قد اختلف فيه القائلون به؛



فَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ مَوْرِدَ التَّقْسِيمِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ: اللَّفْظُ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ مَوْرِدَ التَّقْسِيمِ: الْمَعْنَى، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ مَوْرِدَ التَّقْسِيمِ: الْاسْتِعْمَالُ، وَهَؤُلَاءِ كُلُّهُمْ عَلَى اخْتِلَافِ مَوَارِدِهِمْ مُطَابِقُونَ بِثَلَاثَةِ أُمُورٍ:

أحدها: تَعْيِينُ مَوْرِدِ التَّقْسِيمِ.

الثاني: صِحَّتُهُ بِذِكْرِ مَا يَشْتَرِكُ فِيهِ الْأَقْسَامُ، وَمَا يَنْفَصِلُ وَيَتَمَيَّزُ بِهِ.

الثالث: أَنْ يَطْرُدَ التَّقْسِيمُ وَيَنْعَكِسَ، وَهُوَ دَوْرَانُ الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْفِ وَجُودًا وَعَدَمًا.

ثُمَّ إِنَّ تَقْسِيمَهُمُ الْأَلْفَازِ وَمَعَانِيهَا وَاسْتِعْمَالَهَا فِيهَا إِلَى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا، أَوْ شَرْعِيًّا، أَوْ لُغَوِيًّا، أَوْ اصْطِلَاحِيًّا.

وَالْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ الْأُولَى بَاطِلَةٌ.

فَإِنَّ الْعَقْلَ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي دَلَالَةِ اللَّفْظِ وَتَخْصِيصِهِ بِالْمَعْنَى الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ، وَلَوْ كَانَتْ عَقْلِيَّةً لَمَا اخْتَلَفَتْ بِاخْتِلَافِ الْأُمَّمِ.

وَأَمَّا كَوْنُهَا لَيْسَتْ شَرْعِيَّةً؛ فَلَأَنَّ الشَّرْعَ لَمْ يَرِدْ بِهَذَا التَّقْسِيمِ، وَلَا دَلَّ عَلَيْهِ، وَلَا أَشَارَ إِلَيْهِ.

وَأَمَّا كَوْنُهَا لَيْسَتْ لُغَوِيَّةً؛ فَلَأَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ لَمْ يُصَرِّحْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِأَنَّ الْعَرَبَ قَسَمَتْ لُغَاتِهَا إِلَى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ.

فَإِذَا عَلِمَ أَنَّ تَقْسِيمَ الْأَلْفَازِ إِلَى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ لَيْسَ تَقْسِيمًا شَرْعِيًّا

ولا عقلياً ولا لغوياً، فما بقي إلا أن يكون اصطلاحاً محضاً، وهو اصطلاحٌ حدث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو، وإنما هذا اصطلاحٌ حادثٌ، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم^(١).

ومن أشهر تعاريفهم للمجاز ما سطره بعضهم فقال: استعمل اللفظ فيما وُضع له ثانياً^(٢).

قال أبو الحسين البصري المعتزلي في تعريفه للمجاز: «ما أُفيد به معنى مُصطلح عليه غير ما اصطُح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطبُ بها؛ لعلاقة بينه وبين الأول»^(٣).

وقال الرازي عن تعريف أبي الحسين المعتزلي: «أحسن ما قيل فيه - يعني: ما قيل في حد المجاز-»^(٤).

ومما يُبطل هذا التعريف هو: أن القول بالمجاز إنما يصح على قول

(١) انظر: «الإيمان» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ٧٤)، و«مختصر الصواعق» للموصلي (٢) / ٦٩٠-٧٠٠).

(٢) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢) / ٦٩٠.

(٣) «المعتمد في أصول الفقه» (١ / ١١).

(٤) «المحصول في علم الأصول» للرازي (١ / ٣٩٧).



مَنْ يَجْعَلُ اللِّغَاتِ اصْطِلَاحِيَّةً^(١)، وَأَنَّ الْعُقَلَاءَ اجْتَمَعُوا وَاصْطَلَحُوا عَلَى أَنْ يُسَمُّوا هَذَا بِكَذَا وَهَذَا بِكَذَا.

وهذا مما لا يمكنُ بشرًا على وجه الأرض ولو عمّر عمر نوح أن يُثبِتَ عن العرب أنهم اجتمعوا ووضعوا جميع هذه الأسماء المستعملة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع ثم نقلوها بعد الاستعمال، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعى مدّع أنه يعلم وضعًا يتقدّم ذلك فهو مُبطلٌ، فإن هذا لم ينقله أحدٌ من الناس.

ولا يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل، فإنه إن لم يكن اصطلاحًا مُتقدّمًا لم يمكن الاستعمال؛ وذلك لأن الأمر ليس كذلك، فنحن نجد أن الله يُلهِمُ الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وقد سمى الله ذلك منطِقًا وقولًا في قول سليمان: ﴿عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ [النمل: ٢٦].

وكذلك الأدميون، فالمولود إذا ظهر منه التمييز، سمع أبويه أو من يُربّيه ينطق باللفظ، ويُشير إلى المعنى، فصار يفهم أن ذلك اللفظ يُستعمل

(١) والقول بأن اللغة اصطلاحية لا يُعرف عن أحد من المسلمين قاله قبل أبي هاشم الجبائي المعتزلي، فإنه تنازع هو والأشعري في مبدأ اللغات، فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية، ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة، فقال آخرون: بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحية، وقال فريق رابع: بالوقف. انظر: كتاب «الإيمان» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ٧٦).

في ذلك المعنى، ثم هذا يسمَعُ لفظاً بعد لفظٍ حتى يَعْرِفَ لغةَ القومِ الذين نَشَأَ بينهم من غيرِ أن يكونوا قد اصطَلَحُوا معه على وضعِ مُتَقَدِّمٍ، بل ولا أَوْفَوْهُ على معاني الأسماء^(١).

فمن زعم أن المجاز أسلوب من أساليب العرب فقد غلط؛ لأن المثبت للمجاز - أعني: المجاز الذي اصطَلَحُوا عليه - مثبتٌ للوضع الأول، أي: أن هناك وضعاً أوَّلَ للألفاظ ثم بعد ذلك جاء الوضع الثاني، وأنى لهم أن يثبتوا ذلك؟

فمن أين لهم أن الأسد وضعه العرب أولاً للحيوان المفترس، ثم وضعوه بعد ذلك للرجل الشجاع.

بل لو قلبنا عليهم الدعوى فجعلنا الوضع الأول ثانياً، والثاني أوَّلَ، لبهتوا، ولما استطاعوا أن يأتوا بنقل واحد عن أئمة اللغة يخالف زعمنا. ومن هنا يجب أن يعلم أن محل النزاع في صحة ما ادعوه وهو أن المجاز خلاف الأصل، فليس إنكار المجاز لكونه اصطلاحاً متأخراً، وإنما لفساده من جهة المعنى.

ومما يرفعُ المجاز بالكلية، ويجتثُّه من جذوره أنهم جعلوا من علامة الحقيقة: السَّبْقُ إلى الفهم، كما قال الأمدي: «فالمتبادرُ إلى الفهم هو

(١) انظر: «الإيمان» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ٧٦)، و«مختصر الصواعق» للموصلي (٢)



الحقيقة، وغيره هو المجاز»^(١).

وشرطوا في كونها حقيقة الاستعمال، وعند الاستعمال لا يسبق إلى الفهم غير المعنى الذي استعمل اللفظ فيه فيجب أن يكون حقيقة، فلا يفهم أحد من قوله تعالى: ﴿فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢]، أن الجوع والخوف طعام يؤكل بالفهم^(٢).

كما جعلوا من علامة المجاز عند القائلين به أن ما تبادل غيره إلى الذهن فهو مجاز.

وهذا الفرق بين الحقيقة والمجاز مبني على أصل باطل وهو: تجريد اللفظ عن القرائن الكلية، والنطق به وحده، وهذا الفرض باطل، فإن اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينطق بها لا تفيد فائدة، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يصح السكوت عليه.

وعلى هذا فقول القائل: الحقيقة ما تبادل معناها بغير قرينة، وأما المجاز فلا يتبادل إلا بقرينة، كما قال أبو الحسين المعتزلي: «فبأن يسبق إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة معنى من المعاني دون آخر فيعلموا أنها حقيقة فيما سبق إلى الفهم»^(٣)، قول باطل؛ لأن اللفظ بغير قرينة

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/٥٦).

(٢) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/٧٨٦-٧٨٩).

(٣) «المعتمد» (١/٢٦).

ولا تركيب لا يُفيد شيئاً، ولا يُستعمل في كلام العرب.

فإن كان المجاز يحتاج اللفظ المفرد في إفادته المعنى إلى قرينة لزم أن تكون اللغات كلها مجازاً، والتفريق بين بعض القرائن وبعض تحكّم محض لا معنى له^(١).

ومما يبطل المجاز أيضاً أنهم جعلوا من أهم علاماته صحة نفيه، بمعنى: يصح نفيه باعتبار الوضع الأول، فمن قال: إن لفظ الأسد للرجل الشجاع، والحمار للبليد ليس بحقيقة، فإنه يلزمه صحة نفيه، فيقول: هذا ليس بأسد، ولا بحمار، ولكنه آدمي.

قال الأمدى في تقرير ذلك: «ولو كان مجازاً في أحدهما لصح نفيه؛ إذ هو أمانة المجاز»^(٢).

وقال: «وحيث صح نفيه دل على كونه مجازاً»^(٣).

فيقال لهم: أهذه الصحة هي الصحة عند أهل اللسان، أو عند أهل الاصطلاح، أو عند أهل العرف؟

فمن هم الذين يُستدل بصحة نفيهم ويجعل عياراً على كلام الله

ورسوله ﷺ؟

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/٧١٨-٧٢٥).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/٤٣).

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/١١٣).



فإن كان المعتبرُ نفيَ أهلِ اللسانِ طُولِبَتْ بِصِحَّةِ النقلِ عنهم بأنَّ هذا يَصِحُّ نفيُّه وهذا لا يَصِحُّ نفيُّه، ولن تجِدُوا إلى ذلك سبيلاً.

وإن كان المعتبرُ نفيَ أهلِ الاصطلاحِ لم يُفد ذلك شيئاً؛ لأنهم هم اصطَلَحُوا على أن هذا مجازٌ فيصحُّ لهم نفيُّه، وهذا حقيقةٌ فلا يَصِحُّ لهم نفيُّه، فكان ماذا؟ وهل استَفَدْنَا بذلك شيئاً؟!

وإن كان المعتبرُ نفيَ أهلِ العُرفِ، فنفيُّهم تابعٌ لِعُرفِهِمْ وَفَهْمِهِمْ فلا يكونُ عياراً على أصلِ اللغة^(١).

وهاهنا أمرٌ يجبُ التنبُّهُ له، وهو: أنَّ القائلينَ بالمجازِ في صفاتِ الله تَوَصَّلُوا به إلى نفيِ كثيرٍ من صفاتِ الله الثابتةِ بالكتابِ العزيزِ، والسنةِ الصحيحةِ؛ زَعَمًا منهم أنها مجازٌ، والمجازُ يَصِحُّ نفيُّه.

فزعموا أنه لا استواء ولا يد؛ لأنَّ هذه الصفاتِ لم تُرد بها حقيقتُها، وإنما هي عندهم مجازاتٌ، فالاستواءُ يُرادُ به الاستيلاء، واليدُ يُرادُ بها النعمة، فنفوا الصفاتِ بناءً على القولِ بالمجازِ الذي أمارتُه صِحَّةُ نفيِّه.

قال أبو الحسين المعتزلي في تقريرِ نفيِ صفاتِ الله بالمجاز: «وأما الدلالةُ على أنَّ في القرآنِ مجازاً: فقولُ الله **عَجَلًا**: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧].

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٧١٨/٢).

وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢].

وقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]»^(١).

وقال أبو حامد الغزالي: «وأما قوله ﷺ: «ينزل ربنا -تبارك وتعالى- كل ليلة إلى السماء»، فالتأويل فيه مجال من وجهين: أحدهما: في إضافة النزول إليه وأنه مجاز...»^(٢).

وقال الزمخشري المعتزلي: «فإن قلت: ما معنى وصف الله تعالى بالرحمة، ومعناها العطف، والحنو، ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها. قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده؛ لأن الملك إذا عطف على رعيتيه ورق لهم أصابهم بمعروفه وإنعامه»^(٣).

وَمِنَ الْمَعْلُومِ بِالاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِطْلَاقُ النَّفْيِ عَلَى مَا أَثْبَتَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ الْأَسْمَاءِ الْحَسَنَى وَالصِّفَاتِ الْعُلْيَا.

وهذا هو الغرض من القول بالمجاز عند من أحدثه، فالقول به ذريعة لنفي صفات الله تعالى، وبالقول به نفى المعطلون صفات الله ﷻ، وأبطلوا اتصاف الله بها.

(١) «المعتمد» (١/ ٢٤).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٥٧).

(٣) «الكشاف» (١/ ٥١).



وعلى هذا كان القول بالمجاز في صفات الله تعالى لا يجوز، وهو مُنكَرٌ مِنَ الْقَوْلِ وَزورٌ، فالمجازُ طاغوتٌ لَهَجَ بِهِ الْمُتَكَلِّمُونَ، وَالتَّجَاؤُ إِلَى اللَّهِ الْمُعْطَلُونَ، جَعَلُوهُ جُنَّةً يَتَرَسُّونَ بِهِ مِنْ إِثْبَاتِ حَقَائِقِ صِفَاتِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَلَا يُعْتَرَضُ عَلَى مَا تَقَدَّمَ فِيَقَالَ: الرَّبُّ سَبَّحَانَهُ خَاطَبَهُمْ بِمَا أَلْفُوهُ مِنْ لُغَاتِهِمْ وَاعْتَادُوهُ مِنَ التَّفَاهُهِ مِنْهَا، فَلَمَّا كَانَ مِنْ خَاطَبِهِمْ فِيمَا بَيْنَهُمُ الْحَقِيقَةُ وَالْمِجَازُ جَاءَ خَطَابُ اللَّهِ لَهُمْ بِذَلِكَ؛ لِيَحْصَلَ لَهُمُ الْفَهْمُ وَالْبَيَانُ. لِأَنَّ هَذَا إِيرَادٌ بَاطِلٌ؛ فَإِنَّ خَطَابَ اللَّهِ سَابِقٌ عَلَى مَخَاطَبَةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، فَهَلْ كَانَ فِي كَلَامِهِ سَبَّحَانَهُ أَلْفَاظٌ وَضِعَتْ لِمَعَانٍ ثُمَّ نَقَلَهَا سَبَّحَانَهُ عَنْهَا إِلَى مَعَانٍ أُخْرَى؟ فَهَلْ يُتَصَوَّرُ هَذَا الْقَدْرُ فِي كَلَامِهِ وَإِنْ سُلِّمَ جَدَلًا أَنَّ ذَلِكَ مُمْكِنٌ فِي مَخَاطَبَةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا؟^(١).

وبهذا يُعْلَمُ فَسَادُ مَنْ حَمَلَ نِصُوصَ الصِّفَاتِ عَلَى الْمِجَازِ، بَلْ نَقَلَ أُمَّةَ السَّلَفِ الْإِجْمَاعَ عَلَى وَجُوبِ الْإِقْرَارِ بِالصِّفَاتِ وَحَمَلِهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا عَلَى الْمِجَازِ.

وَأَخْتَمُ هَذَا الْمَبْحَثَ بِفَائِدَةٍ عَظِيمَةٍ، وَهِيَ: أَنَّنَا إِذَا سَلَّمْنَا بِوُجُودِ الْمِجَازِ فِي اللُّغَةِ وَالْقُرْآنِ، فَإِنَّ مَا يُبْطَلُ الْمِجَازُ مِنْ أَصْلِهِ فِي بَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ: أَنَّ الْمِجَازَ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَنْصُوصِ، وَإِنَّمَا فِي الظَّاهِرِ الْمَحْتَمَلِ لَهُ.

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٧٥٩-٧٦٠).

وكون الألفاظ نصاً تُعرفُ بشيئين:

أحدهما: بَعْدَمِ احْتِمَالِهِ لغيرِ مَعْنَاهِ وَضَعًا، كَالعَشْرَةِ.

والثاني: ما اطَّرَدَ استعماله على طريقةٍ واحِدَةٍ في جميع مواردِهِ، فإنَّه نصٌّ في معناه، لا يقبلُ تأويلاً ولا مجازاً، وإن قُدِّرَ تَطَرُّقُ ذلك إلى بعضِ أفرادِهِ، وصار هذا بمنزلةِ خبرِ التواترِ، لا يتطَرَّقُ احتمالُ الكذبِ إليه، وإن تَطَرَّقَ إلى كلِّ واحدٍ من أفرادِهِ بمفردهِ، وهذه عِصْمَةٌ نافعَةٌ، تدلُّك على خَطَأِ كثيرٍ مِنَ التأويلاتِ في السمعياتِ التي اطَّرَدَ استعمالها في ظاهرها^(١).

وَنُصُوصُ الصِّفَاتِ مِنْ هذا البابِ.

وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة أنه يجب الإقرار بالصفات على

الحقيقة، ونفي المجاز عنها، وهو قول أئمة السلف الصالح^(٢).



(١) انظر: «بدائع الفوائد» لابن القيم (١/٢٦-٢٧).

(٢) وهذا الرد على هذه الفرية قد لخصته من رسالتي: «موافقة شيخ الإسلام ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات».

الفرية الثانية عشرة: دعواه: «أن مراد الأشاعرة بنفي ظاهر النصوص: الظاهر الذي زعم المجسمة أنه ظاهر»

قال المدعو سعيد فودة (ص ٧٩):

وعلى كل حال ، فإن علماءنا علماء الأشاعرة عندما قالوا بظواهر النصوص التي تتكلم على بعض الإضافات مثل اليد والعين والوجه والساق وغيرها ، ليست بمرادة ، إنما أرادوا بالظاهر منها المعنى الذي زعم المجسمة أنه ظاهر ، فهؤلاء زعموا أن الظاهر من العين العضو المعروف ، ومن اليد الجارحة ، ومن الوجه ما هو على الرأس ويحتوي على العينين ، وكذلك الساق أرادوا منها العضو المعروف . فلما رأى العلماء من أهل السنة أن المجسمة ادعوا أن النصوص الواردة في القرآن يظهر منها نسبة هذه المعاني لله تعالى ، ردّوا عليهم وقالوا : إن هذه الظواهر غير مرادة ؛ لأنه توجد قرائن حالية وقرائن لفظية كثيرة على عدم إرادتها ، ومعنى هذا الكلام أن هذه المعاني التي تسمونها أيها المجسمة بظواهر نصوص ليست بظواهر أصلاً ، لأنها لو كانت ظواهر لما جاءت في النصوص قرائن تدل على عدم إرادتها .

فالخلاف إذن كما سبق توضيحه هو أن هذه المعاني التي لا تليق إلا بالأجسام والمخلوقات ، لا نسلم أيها المجسمة والمشبهة أنها هي الظاهر نسبتها إلى الله تعالى عند قراءة القرآن ، بل لا يظهر ذلك المعنى إلا لمن كانت نفسه أصلاً منحرفة عن التوحيد والتنزيه ، ولمن لم يكن عارفاً بأساليب اللغة من المعاني والبيان .

وذلك أن القواعد اللغوية تبين المعاني الصحيحة للناظرين في القرآن ، ومن كان على علم بها لم يتبادر إلى ذهنه هذه المعاني الباطلة ، فلا يسميها ظاهرة أصلاً .

إن أئمة السلف الصالح أجمعوا على أن نصوص الصفات يجب أن تجرى على ظاهرها ، كما تقدم ، وبينوا وجوب إثبات نصوص الصفات على

ما يتبادر إلى العقل السليم من المعاني، من غير تمثيل، ولا صرف لها عن ظاهرها؛ لأن القرآن نزل بلسانٍ عربيٍّ مبين.

ولم يتبادر إلى عقل واحد منهم أن المراد بالعين العضو المعروف للمخلوق، ولا الرأس المعروف للمخلوق، ولا الوجه المعروف للمخلوق، وإنما هذا من مغالطاته وتلبيساته.

ومع هذا فلفظ الظاهر في عُرف المتأخرين قد صار فيه اشتراكٌ واشتباهٌ.

فإنَّ الظاهر إن أريد به: الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين حتى يُشبهه الله بخلقه، فهذا ضلالٌ، بل يجب القطع بأنَّ الله تعالى ليس كمثله شيءٌ لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

وأما إن أريد بإجرائه على ظاهره: الظاهر الذي هو الظاهر في عُرف سلف الأمة، بحيث لا يُحرّفُ الكلم عن مواضعه، ولا يُلحد في أسماء الله تعالى، ولا يُفسّر القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يُجرى ذلك على ما اقتضته النصوص، وتطابق عليه دلائل الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة، فهذا مصيبٌ في ذلك، وهو الحق^(١).

فالله وَصَفَ نَفْسَهُ بِأَنَّ لَهُ يَدَيْنِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:

.[٦٤

(١) انظر: «التسعينية» (٢/٥٤٦).



فلو قيل: إنَّ المرادَ باليدين: النعمةُ أو القوةُ، لكان في ذلك صرفٌ للفظٍ عن ظاهرِهِ المتبادرِ منه، مع أنَّ الواجبَ هو إجراءُ النصوصِ على ظاهرِها، وذلك بأن يُقالَ: لله يدانِ حقيقتانِ تليقانِ به -جل وعلا- من غيرِ تحريفٍ ولا تمثيلٍ.

وأما قولك: «فهؤلاء زعموا أن الظاهر من العين العضو المعروف، ومن اليد الجارحة، ومن الوجه ما هو على الرأس ويحتوي على عينين...».

فهذا من البهتان على أهل السنة الذي تزعمه أنت وأئمتك، فائمة السلف يثبتون ما ورد به النص من صفات الله، ولا ينقدح في أذهانهم التمثيل، وإنما يثبتون الصفة على ما يليق بالله، فيثبتون لله وجهًا كما يليق به، لأن الله أخبر أن له وجهًا، وهكذا بقية صفاته.

لكن أنت وأمثالك انقدح في أذهانكم عند قراءةكم لآيات الصفات: التمثيل، فلا تعقلون يداً إلا كيد المخلوق، ولا وجهًا إلا كوجه المخلوق، فلا تفسرون الألفاظ إلا بما تشاهدونه في الخارج، وتظنون أن هذا هو معناه في لغة العرب؛ اعتماداً على ما كتبه بعض الأشاعرة كابن منظور، والفيروزآبادي ونحوهم.

ولهذا قلت: «المعاني التي لا تليق إلا بالأجسام والمخلوقات، لا نسلم أيها المجسمة والمشبهة أنها هي الظاهر نسبتها إلى الله تعالى عند قراءة القرآن».

ومن هنا حكم أئمتك - ولا يبعد أن تكون مثلهم - على ظاهر نصوص الوحيين أنها تتضمن الكفر؛ لأنهم لم يفهموا من ظاهرها إلا التمثيل، لا كما زعمت أن مرادهم بالظاهر ما زعمته المجسمة، وإليك نصوص أئمتك في ذلك:

قال الرازي: «وأما الظواهر العقلية المشعرة بالجسمية والجهة، فالجواب كلي عنها: أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة»^(١).

وقال الرازي: «الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل»^(٢).

وقال الآمدي: «واعلم أن هذه الظواهر - وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوي والعرفي والاصطلاحي -، فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف التشبيه»^(٣).

وقال البيجوري: «ومما يوهم الجسمية قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]»^(٤).

(١) «معالم أصول الدين» (ص ٢٧).

(٢) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص ٣٦٥).

(٣) «غاية المرام في علم الكلام» (ص ١٥٦).

(٤) «تحفة المريد» (ص ١٥٨).



وقال البيجوري: «ومما يوهم الجوارح قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا وَجْهَ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]. ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]»^(١).

تأمل أخي القارئ كيف جعل هؤلاء دلالة الكتاب والسنة دلائل كفرية، وأن ظاهرهما يوهم الكفر، أو ما لا يليق بالله -على زعمهم-، بل ليس عندهم أي شك في أن ظاهر كلام الله ورسوله ﷺ انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف التشبيه؟!

فأي تنقص لله ورسوله ﷺ بعد هذا؟!

إذ يلزم على قولهم أن الله لو تركنا في الأمور العقديّة بلا كتاب ولا سنة لكان خيراً، وأحسن للأمة، كما يلزم أن الله جعل كتابه مُضلاً للناس، لا هادياً لهم، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً^(٢).

ثم إن الأخذ بالظاهر عند فودة وأئمتّه يشترط فيه ألا يصادمه قاطع عقلي، فلا يؤخذ بنصوص الوحيين عند وجود الاستحالة العقلية.

قال أبو المعالي الجويني: «فإذا ثبتت هذه المقدمات فيتعين بعدها على كل مُعتنٍ بالدين واثق بعقله، أن ينظر فيما تعلق به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها،

(١) «تحفة المرید» (ص ١٥٩).

(٢) انظر: رسالة: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ».

لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به، وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً.

ولكن طرق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دَلَّ الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل فهو مردود، قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل»^(١).

وقال التفتازاني: «ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل إلى الجزم به: انتفاء المعارض العقلي؛ إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره»^(٢).

ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يُقال: ما في العقل أو القرينة العقلية تصرف النصوص عن ظاهرها إلى معنى يخالف الظاهر؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ أَخْبَرَ أَنَّ كَلَامَهُ هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ، وَأَخْبَرَ أَنَّ رَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ بَلَغَ الْبَلَاغَ الْمُبِينَ، وَأَنَّهُ بَيَّنَّ لِلنَّاسِ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمَخَاطِبَ الَّذِي أَخْبَرَ أَنَّ كَلَامَهُ بَلَاغٌ مُبِينٌ، وَهُدًى لِلنَّاسِ، إِذَا أَرَادَ بِكَلَامِهِ مَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَلَا يُفْهَمُ مِنْهُ إِلَّا بِمَثَلِ هَذِهِ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ لَمْ يَكُنْ قَدْ بَيَّنَّ وَهُدًى، وَلَمْ يَكُنْ كَلَامَهُ هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ، وَهَذَا مِمَّا اتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى وَجُوبِ تَنْزِيهِهِ اللَّهُ وَرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ.

(١) «الإرشاد» (ص ٣٥٩-٣٦٠).

(٢) «شرح المقاصد» (١/٢٨٣).



ثم يُقال: لَيْسَ فِي الْعَقْلِ مَا يُنَافِي مَدْلُولَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّ «الْمَنْقُولَ الصَّحِيحَ لَا يُعَارِضُهُ مَعْقُولٌ صَرِيحٌ»، وَعَلَيْهِ فَمَا يُذَكِّرُ مِنَ الْحُجَجِ الْعَقْلِيَّةِ الْمَخَالَفَةَ لِمَدْلُولِ الْقُرْآنِ هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ شُبُهَاتٌ فَاسِدَةٌ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ تُجَعَلَ حُجَّةً فِي تَأْوِيلِ النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَيُقَالُ أَيْضًا جَوَابًا عَلَى مَنْ زَعَمَ جَوَازَ صَرْفِ النُّصُوصِ عَنِ ظَاهِرِهَا إِلَى مَعْنَى يَخَالِفُ ظَاهِرَهَا بِالْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ: هَذَا الْبَابُ الَّذِي فَتَحْتُمُوهُ، وَإِنْ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّكُمْ تَتَّصِرُونَ بِهِ عَلَى إِخْوَانِكُمُ الْمُؤْمِنِينَ فِي مَوَاضِعَ قَلِيلَةٍ خَفِيَّةٍ: فَقَدْ فَتَحْتُمْ عَلَيْكُمْ بَابًا لِأَنْوَاعِ الْمَشْرِكِينَ وَالْمُبْتَدِعِينَ، لَا تَقْدِرُونَ عَلَى سَدِّهِ، فَإِنَّكُمْ إِذَا سَوَّغْتُمْ صَرْفَ الْقُرْآنِ عَنِ دَلَالَتِهِ الْمَفْهُومَةِ بِغَيْرِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ بِمَا دَلَّ الْقَاطِعُ الْعَقْلِيُّ عَلَى اسْتِحَالَتِهِ.

وَمِنَ الْحُجَجِ الَّتِي يُرَدُّ بِهَا عَلَى فُودَةَ وَأَثْمَتِهِ أَنْ يُقَالَ: بِأَيِّ عَقْلٍ نَزِنَ الْقَاطِعُ الْعَقْلِيُّ؟ فَإِنَّ الْفَيْلَسُوفَ يَزْعُمُ قِيَامَ الْقَاطِعِ الْعَقْلِيِّ عَلَى بُطْلَانِ حَشْرِ الْأَجْسَادِ!

وَيَزْعُمُ الْمَعْتَزَلِيُّ قِيَامَ الْقَوَاطِعِ عَلَى امْتِنَاعِ رُؤْيَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَعَلَى امْتِنَاعِ قِيَامِ عِلْمٍ أَوْ كَلَامٍ بِهِ تَعَالَى!!

وَبَابُ التَّأْوِيلَاتِ الَّتِي يَدَّعِي أَصْحَابُهَا وَجُوبَهَا بِالْمَعْقُولَاتِ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ تَنْحَصِرَ فِي هَذَا الْمَقَامِ.

وَيَلْزَمُ حِينَئِذٍ مَحْذُورَانَ عَظِيمَانَ:

أحدهما: أَلَا نُقِرَّ بِشَيْءٍ مِنْ مَعَانِي الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ حَتَّى نَبْحَثَ قَبْلَ ذَلِكَ بِحَوْثًا طَوِيلَةً عَرِيضَةً فِي إِمْكَانِ ذَلِكَ بِالْعَقْلِ! وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنَ الْمُخْتَلِفِينَ فِي الْكِتَابِ يَدْعُونَ أَنَّ الْعَقْلَ يَدُلُّ عَلَى مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ، فَيَتَوَلَّى الْأَمْرَ إِلَى الْحَيْرَةِ.

المحذور الثاني: أَنَّ الْقُلُوبَ تَتَخَلَّى عَنِ الْجِزْمِ بِشَيْءٍ تَعْتَقِدُهُ مِمَّا أَخْبَرَ بِهِ الرَّسُولُ ﷺ؛ إِذْ لَا يُوْتَقُّ بِأَنَّ الظَّاهِرَ هُوَ الْمَرَادُ، وَالتَّأْوِيلَاتُ مُضْطَرِبَةٌ، فَيَلْزَمُ عَزْلَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ عَنِ الدَّلَالَةِ وَالْإِرْشَادِ حَتَّى فِي أَعْظَمِ مَقْصُودٍ وَهُوَ: تَوْحِيدُ اللَّهِ.

ولهذا تجدُ أهلَ التَّأْوِيلِ إِنَّمَا يَذْكُرُونَ نُصُوصَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ لِلْإِعْتِضَادِ لَا لِلْإِعْتِمَادِ، بِشَرَطِ إِذْ وَافَقَتْ مَا ادَّعَوْا أَنَّ الْعَقْلَ دَلَّ عَلَيْهِ، وَأَمَّا إِذَا خَالَفَتْ فَإِنَّهُمْ يُؤَوَّلُونَهَا، وَهَذَا فَتْحُ بَابِ الزَّنَادِقَةِ، نَسَأَلُ اللَّهَ الْعَافِيَةَ^(١).

ثم إن هؤلاء من تناقضهم أنهم يوجبون التأويل في بعض السمعيات دون بعض، وإذا كان كذلك قيل لهم: ما الفرق بين ما جوزتم تأويله فصرفتموه عن مفهومه الظاهر، وبين ما أقرتموه؟!

فسيقولون: إن ما عارضه عقلي قاطع تأولناه، وما لم يعارضه عقلي قاطع أقرناه.

(١) انظر: «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (ص ٢١٥-٢١٦).



فيقال لهم: فحينئذ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء من النصوص، فإنه ما من نص إلا وقد يقول فيه قائل: ثبت المعارض العقلي القاطع على تأويله.

فإن سلمتم وافقتم أهل الإلحاد، نعوذ بالله من الخذلان.

وإلا كان تحكماً بلا دليل.

وقد أنكر أئمة السلف على من تأول النصوص على غير ظاهرها، فهاهي أقوالهم في ذلك:

عن محمد بن أحمد الجوزجاني^(١)، قال: كَتَبَ إِلَيَّ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: «أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْنَا وَإِلَيْكَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا، وَسَلَّمَكَ وَإِيَّانَا مِنْ كُلِّ سُوءٍ بِرَحْمَتِهِ، أَتَانِي كِتَابُكَ تَذَكَّرْتُ فِيهِ مَا تَذَكَّرْتُ مِنْ احْتِجَاجٍ مَنْ احْتَجَّ مِنَ الْمَرْجِيَّةِ، وَاعْلَمْ - رَحِمَكَ اللَّهُ - أَنَّ الْخُصُومَةَ فِي الدِّينِ لَيْسَتْ مِنْ طَرِيقِ أَهْلِ السُّنَّةِ، وَأَنَّ تَأْوِيلَ مَنْ تَأَوَّلَ الْقُرْآنَ بِلَا سُنَّةٍ تَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهَا أَوْ مَعْنَى مَا أَرَادَ اللَّهُ وَجَلَّ مِنْهُ، أَوْ أَثَرٍ عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَيَعْرِفُ ذَلِكَ بِمَا جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ عَنْ أَصْحَابِهِ، فَهُمْ شَاهِدُوا النَّبِيَّ ﷺ، وَشَهِدُوا تَنْزِيلَهُ، وَمَا قَصَّه لَهُ فِي الْقُرْآنِ، وَمَا عَنَى بِهِ، وَمَا أَرَادَ بِهِ، أَخَاصُّهُ هُوَ أَمَّ عَامٌّ.

(١) هو: محمد بن أحمد بن الجراح الجوزجاني أبو عبد الرحيم. قال الخلال: «ثقة، جليل

القدر». توفي: ٢٤٥هـ. انظر: «تهذيب التهذيب» لابن حجر (٣/٤٩٥-٤٩٦).

فَأَمَّا مَنْ تَأَوَّلَهُ عَلَى ظَاهِرِهِ بِلا دَلَالَةٍ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَهَذَا تَأْوِيلُ أَهْلِ الْبِدْعِ؛ لِأَنَّ الْآيَةَ قَدْ تَكُونُ خَاصَّةً، وَيَكُونُ حُكْمُهَا حُكْمًا عَامًّا، وَيَكُونُ ظَاهِرُهَا عَلَى الْعُمُومِ، وَإِنَّمَا قُصِدَتْ لشيءٍ بَعِيْنِهِ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ هُوَ الْمَعْبُورُ عَنِ كِتَابِ اللَّهِ ﷻ وَمَا أَرَادَ، وَأَصْحَابُهُ ﷺ أَعْلَمُ بِذَلِكَ مِنْنا لِمَشَاهِدَتِهِمُ الْأَمْرَ، وَمَا أُرِيدَ بِذَلِكَ»^(١).

فَقَدْ قَرَّرَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: أَنَّ تَأْوِيلَ أَهْلِ الْبِدْعِ هُوَ: تَأْوِيلٌ مِنْ تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ عَنِ ظَاهِرِهِ بِلا دَلَالَةٍ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَإِنَّ الرَّسُولَ ﷺ هُوَ الْمَعْبُورُ عَنِ كِتَابِ اللَّهِ، وَأَصْحَابُهُ أَعْلَمُ بِذَلِكَ مِنْ غَيْرِهِمْ؛ فَقَدْ شَاهَدُوا النَّبِيَّ ﷺ، وَشَهِدُوا تَنْزِيلَهُ، وَمَا فَصَّهَ لَهُ فِي الْقُرْآنِ، وَمَا عَنَى بِهِ، وَمَا أَرَادَ بِهِ.

وَقَالَ الْإِمَامُ الدَّارِمِيُّ رَحِمَهُ اللهُ: «إِنْ كُنْتُمْ -أَي: الْجَهْمِيَّة- مُحَقِّقِينَ فِي تَأْوِيلِكُمْ هَذَا، وَمَا ادَّعَيْتُمْ مِنْ بَاطِلِكُمْ -وَلَسْتُمْ كَذَلِكَ- فَاتُّوا بِحَدِيثٍ يُقَوِّي مَذْهَبَكُمْ فِيهِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَوْ بِتَفْسِيرٍ تَأَثَّرُونَهُ صَاحِحًا عَنِ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ أَوْ التَّابِعِينَ كَمَا أَتَيْنَاكُمْ بِهِ عَنْهُمْ نَحْنُ لِمَذْهَبِنَا، وَإِلَّا فَمَتَى نَزَلَتْ الْجَهْمِيَّةُ مِنَ الْعِلْمِ بِكِتَابِ اللَّهِ، وَبِتَفْسِيرِهِ الْمَنْزُلةِ الَّتِي يَجِبُ عَلَى النَّاسِ قَبُولُ قَوْلِهِمْ فِيهِ، وَتَرَكَ مَا يُؤَثِّرُ مِنْ خِلَافِهِمْ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَعَنِ أَصْحَابِهِ، وَعَنِ

(١) أَخْرَجَهُ «الْخِلَالُ فِي السَّنَةِ» (٢٣/٤) عَنِ عَبْدِ اللَّهِ الطَّرْسُوسِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَاتِمٍ عَنِ مُحَمَّدِ الْجَوْزْجَانِيِّ بِهِ. وَذَكَرَهُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ فِي «مَجْمُوعِ الْفَتَاوَى» (٧/٣٩٠ -



التَّابِعِينَ بَعْدَهُمْ.

هَذَا حَدِيثٌ كَبِيرٌ فِي الْإِسْلَامِ، وَظُلْمٌ عَظِيمٌ أَنْ يَتَّبَعَ تَفْسِيرُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ
بِلا أَثَرٍ، وَيَتْرَكَ الْمَأْثُورَ فِيهِ، الصَّحِيحُ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَأَصْحَابِهِ،
والتابعين لهم بإحسان - رضي الله عنهم -؟!»^(١).

بل حتى متقدمو الأشاعرة أنكروا على من تأول بعض نصوص
الصفات عن ظاهرها:

قال أبو الحسن الأشعري في الردّ على من تأوّل اليدين: «وليس يجوزُ
في لسانِ العَرَبِ، ولا في عادةِ أهلِ الخطاب، أن يَقُولَ القائل: عملتُ كذا
بيديّ، ويعني به: النعمة، وإذا كان اللهُ ﷻ إنما خاطَبَ العَرَبَ بِلُغَتِهَا، وما
يجري مفهوماً في كلامها، ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوزُ في خِطَابِ
أهلِ اللسان أن يقولَ القائل: فعلتُ بيديّ، ويعني: النعمة؛ بطلَ أن يكونَ
معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّْ﴾ النعمة؛ وذلك أَنَّهُ لا يجوزُ أن يقولَ القائل: لي
عليه يديّ، بمعنى: لي عليه نعمتي، ومن دافعنا عن استعمالِ اللغَةِ، ولم
يرجع إلى أهلِ اللسانِ فيها دافع عن أن تكونَ اليدُ بمعنى النعمة؛ إذ كان لا
يمكنُهُ أن يتعلّقَ في أنَّ اليدَ النعمة إلا من جِهَةِ اللغَةِ.

فإذا دفع اللغَةَ لزمَهُ ألا يُفسَّرَ القرآنُ من جِهَتِهَا، وألا يثبتَ اليدُ نعمة من
قِبَلِهَا؛ لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّْ﴾ نعمتي إلى الإجماع،

(١) «الرد على الجهمية» (ص ٩٥).

فليس المسلمون على ما ادَّعى متفقين، وإن روجعَ إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل: بيدي، يعني: نعمتي، وإن لجأ إلى وجهِ ثالثٍ سألناه عنه ولن يجدَ له سبيلاً^(١).

وقال البيهقي: «باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه، واليدين، والعين، وهذه صفات طريق إثباتها السمع، فثبتها»^(٢).

وقبل طيِّ هذه الصفحة من المناسب أن أختتم بفصل ذكره ابن القيم في مقام الرد على أهل التأويل، وفيه ردُّ على كثيرٍ من الشبه التي ذكرها هذا الأشعري في كتابه النقض المزعوم! «الفصل السادس: في تعجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ.

لا ريب أن الله سبحانه وصف نفسه بصفات، وسمى نفسه بأسماء، وأخبر عن نفسه بأفعال، فسمى نفسه بالرحمن الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، إلى سائر ما ذكر من أسمائه الحسنَى، ووصف نفسه بما ذكره من الصفات، كسورة الإخلاص، وأول الحديد، وأول طه، وغير ذلك.

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص ٩٠).

(٢) «الاعتقاد» (ص ٧٨).



ووصف نفسه بأنه يحب، ويكره، ويمقت، ويرضى، ويغضب، ويأسف، ويسخط، ويجيء، ويأتي، وينزل إلى سماء الدنيا، وأنه استوى على عرشه، وأن له علمًا، وحياة، وقدرة، وإرادة، وسمعًا، وبصرًا، ووجهًا، وأن له يدين، وأنه فوق عباده، وأن الملائكة تعرج إليه، وتنزل بالأمر من عنده، وأنه قريب، وأنه مع المحسنين، ومع الصابرين، ومع المتقين، وأن السموات مطويات بيمينه.

ووصفه رسوله بأنه يفرح، ويضحك، وأن قلوب العباد بين أصابعه، وغير ذلك مما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ.

فيقال للمتأول: هل تتأول هذا كله على خلاف ظاهره، وتمنع حمله

على حقيقته؟

أم تقر الجميع على ظاهره وحقيقته؟

أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه؟

فإن تأولت الجميع وحملته على خلاف حقيقته: كان ذلك عنادًا

ظاهرًا، وكفرًا صراحًا، وجحدًا للربوبية، وحينئذٍ فلا تستقر لك قدم على إثبات ذات الرب تعالى، ولا صفة من صفاته، ولا فعل من أفعاله، فإن أعطيت هذا من نفسك ولم تستهجنه التحقت بإخوانك الدهرية الملاحدة الذين لا يثبتون للعالم خالقًا ولا ربًّا.

فإن قلت: بل أثبت أن للعالم صانعًا وخالقًا، ولكن لا أصفه بصفة تقع

على خلقه، وحيث وصف بما يقع على المخلوق أتأوله.

قيل لك: فهذه الأسماء الحسنى، والصفات التي وصف بها نفسه: هل

تدل على معانٍ ثابتة هي حق في نفسها، أم لا تدل؟

فإن نفيت دلالتها على معنى ثابت: كان ذلك غاية التعطيل.

وإن أثبت دلالتها على معانٍ هي حق ثابت، قيل لك: فما الذي سوغ

لك تأويل بعضها دون بعض؟ وما الفرق بين ما أثبتته ونفيتها وسكت عن

إثباته ونفيه من جهة السمع أو العقل؟

ودلالة النصوص على أن له سمعًا، وبصرًا، وعلمًا، وقدرة، وإرادة،

وحياة، وكلامًا: كدلالتها على أن له رحمة، ومحبة، وغضبًا، ورضًا، وفرحًا،

وضحكًا، ووجهًا، ويدين، فدلالة النصوص على ذلك سواء، فلم نفيت

حقيقة رحمته، ومحبته، ورضاه، وغضبه، وفرحه، وضحكه، وأولتها بنفس

الإرادة؟

فإن قلت: لأن إثبات الإرادة والمشية لا يستلزم تشبيهًا ولا تجسيمًا،

وإثبات حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، فإنها لا تعقل إلا في

الأجسام، فإن الرحمة رقة تعتري طبيعة الحيوان، والمحبة ميل النفس

لجلب ما ينفعها، والغضب غليان دم القلب طلبًا للانتقام، والفرح انبساط دم

القلب لورود ما يسره عليه.



قيل لك: وكذلك الإرادة، هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها، ودفع ما يضرها، وكذلك جميع ما أثبتته من الصفات، إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد، فإن العلم: انطباع صورة المعلوم في نفس العالم، أو صفة عرضية قائمة به، وكذلك السمع، والبصر، والحياة، أعراض قائمة بالموصوف.

فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات، ولم يلزم من إثبات هذه؟

فإن قلت: لأنني أثبتها على وجه لا يماثل صفاتنا ولا يشابهها.

قيل لك: فهلا أثبت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين ولا يشابهها؟

ولم فهمت من إطلاق هذا: التشبيه والتجسيم، وفهمت من إطلاق ذلك التنزيه والتوحيد؟

وهلأ قلت: أثبت له وجهًا، ومحبة، وغضبًا، ورضًا، وضحكًا، ليس من جنس صفات المخلوقين؟

فإن قلت: هذا لا يُعقل.

قيل لك: فكيف عقلت سمعًا، وبصرًا، وحياة، وإرادة، ومشية، ليست من جنس صفات المخلوقين؟

فإن قلت: أنا أفرق بين ما يُتأول وبين ما لا يُتأول: بأن ما دل العقل على ثبوته يمتنع تأويله، كالعلم، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، وما لا يدل عليه العقل: يجب أو يسوغ تأويله، كالوجه، واليد، والضحك، والفرح، والغضب، والرضا، فإن الفعل المحكم دل على قدرة الفاعل، وإحكامه دل على علمه، والتخصيص دل على الإرادة، فيمتنع مخالفة ما دل عليه صريح العقل.

قيل لك أولاً: وكذلك الإنعام، والإحسان، وكشف الضر، وتفريج الكربات، دل على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة سواء. والتخصيص بالكرامة، والاصطفاء، والاجتباء، دال على المحبة، كدلالة ما ذكرت على الإرادة.

والإهانة، والطرده، والإبعاد، والحرمان، دال على المقت والبغض، كدلالة ضده على الحب، والرضا. والعقوبة والبطش والانتقام دال على الغضب، كدلالة ضده على الرضا.

ويقال ثانياً: هب أن العقل لا يدل على إثبات هذه الصفات التي نفيتها، فإنه لا ينفيتها، والسمع دليل مستقل بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلى مجرد العقل، فما الذي يسوغ لك نفي مدلوله؟

ويقال لك ثالثاً: إن كان ظاهر النصوص يقتضي تشبيهها أو تجسيمها:



فهو يقتضيه في الجميع، فأوّل الجميع، وإن كان لا يقتضي ذلك: لم يجز تأويل شيء منه.

وإن زعمت أن بعضها يقتضيه، وبعضها لا يقتضيه: طولبت بالفرق بين الأمرين، وعادت المطالبة جذعاً.

ولما تظن بعضهم لتعذر الفرق، قال: ما دل عليه الإجماع، - كالصفات السبع - لا يتأول، وما لم يدل عليه الإجماع فإنه يتأول.

وهذا كما تراه من أفسد الفروق؛ فإن مضمونه: أن الإجماع أثبت ما يدل على التجسيم والتشبيه، ولولا ذلك لتأولناه، فقد اعترفوا بانعقاد الإجماع على التشبيه والتجسيم، وهذا قدح في الإجماع فإنه لا ينعقد على باطل.

ثم يقال: إن كان الإجماع قد انعقد على إثبات هذه الصفات، وظاهرها يقتضي التجسيم والتشبيه: بطل نفيكم لذلك، وإن لم ينعقد عليها: بطل التفريق به.

ثم يقال: خصومكم من المعتزلة لم يجمعوا معكم على إثبات هذه الصفات.

فإن قلتم: انعقد الإجماع قبلهم.

قيل: صدقتم والله، والذين أجمعوا قبلهم على هذه الصفات: أجمعوا

على إثبات سائر الصفات، ولم يخصوها بسبع، بل تخصصها بسبع خلاف قول السلف، وقول الجهمية والمعتزلة.

فالناس كانوا طائفتين: سلفية، وجهمية، فحدثت الطائفة السبعية، واشتقت قولاً بين القولين، فلا للسلف اتبعوا، ولا مع الجهمية بقوا.

وقالت طائفة أخرى: ما لم يكن ظاهره جوارح، وأبعاضاً، كالعلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والكلام، لا يتأول، وما كان ظاهره جوارح، وأبعاضاً، كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، والإصبع، فإنه يتعين تأويله؛ لاستلزام إثباته التركيب والتجسيم.

قال المشبتون: جوابنا لكم بعين الجواب الذي تجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات، فإنهم قالوا لكم: لو قام به سبحانه صفة وجودية، كالسمع، والبصر، والعلم، والقدرة، والحياة، لكان محلاً للأعراض، ولزم التركيب، والتجسيم، والانقسام، كما قلتم: لو كان له وجه، ويد وإصبع، لزم التركيب، والانقسام، فحيثُ قدّم هو جوابكم لهؤلاء؛ نجيبكم به.

فإن قلتم: نحن نثبت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضاً، ولا نسميها أعراضاً، فلا يستلزم تركيباً ولا تجسيماً.

قيل لكم: ونحن نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه، إذ نفيتموها أنتم



عنه، على وجه لا يستلزم الأبعاض، والجوارح، ولا يسمى المتصف بها مركبًا، ولا جسمًا، ولا منقسمًا.

فإن قلتم: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء، والأبعاض.

قلنا لكم: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض.

فإن قلتم: العرض لا يبقى زمانين، وصفات الرب باقية قديمة أبدية، فليست أعراضًا.

قلنا: وكذلك الأبعاض، هي: ما جاز مفارقتها، وانفصالها، وانفكاكها، وذلك في حق الرب تعالى محال، فليست أبعاضًا، ولا جوارح، فمفارقة الصفات الإلهية للموصوف بها مستحيل مطلقًا في النوعين، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه، وأبعاضه.

فإن قلتم: إن كان الوجه عين اليد، وعين الساق، والإصبع، فهو محال، وإن كان غيره لزم التمييز، ويلزم التركيب.

قلنا لكم: وإن كان السمع هو عين البصر، وهما نفس العلم، وهي نفس الحياة، والقدرة، فهو محال، وإن تميزت؛ لزم التركيب، فما هو جواب لكم؛ فالجواب مشترك.

فإن قلتم: نحن نعقل صفات ليست أعراضًا، تقوم بغير جسم متحيز، وإن لم يكن لها نظير في الشاهد.

قلنا لكم: فاعقلوا صفات ليست بأبعض، تقوم بغير جسم، وإن لم يكن له في الشاهد نظير.

ونحن لا ننكر الفرق بين النوعين في الجملة، ولكن فرق غير نافع لكم في التفريق بين النوعين، وأن أحدهما يستلزم التجسيم والتركيب، والآخر لا يستلزمه.

ولما أخذ هذا الإلزام بحلوق الجهمية، قالوا: الباب كله عندنا واحد، ونحن ننفي الجميع.

فتبين أنه لا بد لكم من واحد من أمور ثلاثة:

إما هذا النفي العام، والتعطيل المحض.

وإما أن تصفوا الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ولا تتجاوزوا القرآن والحديث، وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الماضين، الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفيًا وإثباتًا...»^(١).



(١) «الصواعق المرسلية» (١/ ٢٢٠-٢٢٩).



الفرية الثالثة عشرة:
دعواه: «في مسألة تعارض العقل والنقل»

قال سعيد فودة (ص ١٤٤):

وأما مسألة العقل والنقل وتعارضُهُما، فقد بينا تفاصيلها في غير هذا الموضع، ولكن حاصلها أن علماء أهل الحق يقطعون ويمزمون أنه لا يوجد تعارض بين المعاني الثابتة على سبيل القطع بالعقل، وبين المعاني الثابتة على سبيل القطع بالنقل، وأن تعارض القطعيات مستحيل وباطل، ولا يتوهم إلا مغالطة. وأما إذا تعارض قاطع سواء كان عقلياً أو نقلياً مع غير قاطع، فإن القاطع هو المقدم والمأخوذ به والمعتمد عليه. وفي تعارض الظنيات فيرجح ما هو راجح.

هذه من المراوغات والتلييسات التي يستعملها سعيد فودة في هذا الباب، فهو يزعم أنه لا يوجد تعارض بين القواطع العقلية وبين القواطع السمعية.

ومن المعلوم أن الدليل السمعي لا يكون قطعياً عند الأشاعرة؛ قال أبو حامد الغزالي: «ثم كل ما ورد السمع به ينظر: فإن كان العقل مجوزاً له: وجب التصديق به... وأما ما قضى العقل باستحالته: فيجب فيه تأويل ما ورد

السمع به»^(١).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللهُ: «الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وصحة إعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه»^(٢).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «إن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة، وكل واحد منها ظني، والموقوف على الظني ظني، ينتج أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد إلا الظن»^(٣).

فالأدلة الشرعية عندهم لا تفيد اليقين إلا إذا سلمت من المعارض العقلي، فرجع القطع إلى العقل دون النقل، وإنما أراد سعيد فودة أن يلبس على الناس عند زعمه أنه لا تعارض بين القطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية.

قال التفزازاني: «ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل إلى الجزم به: انتفاء

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٢٣١-٢٣٢).

(٢) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص ١٤٣).

(٣) «المطالب العالية» (٧١ / ٩).



المعارض العقلي؛ إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره»^(١).

ولازم قولهم: الإلحاد والنفاق، والإعراض عما جاء به الرسول ﷺ، والإقبال على العقليات الذين هم من أعظم الناس اضطراباً فيها.

وقد أفصح هذا الأشعري عن اعتقاده؛ فقال في (ص ٢٩): «إن لم يدل الدليل العقلي على صفة الغضب مثلاً، فإننا ننظر في الدليل النقلي، فإن رأيناه قاطعاً بإثباتها كصفة متميزة عن غيرها من الصفات نحو القدرة والإرادة، فإنه يجب علينا إثباتها، ولكن إذا رأينا نفس الدليل النقلي غير قاطع بكونها مغايرة للصفات المذكورة، فكيف يصح منا إثباتها صفة مستقلة».

فجعل الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة بعد العقل، فأولاً يُستدل بالعقل فإن لم يوجد فبالنقل، ثم لا بد في الدليل النقلي من أن يكون قاطعاً، كدلالته على الإرادة والقدرة، والنقل إنما كان قاطعاً في الدلالة على الإرادة والقدرة لسلامته من المعارض العقلي.

وهذا كله من تلبيساته ومراوغاته.

والذي أداه إلى هذا أنه ليس معه ولا أئتمته على نفي صفات الله أصل يعتمدون عليه من جهة الكتاب والسنة، وإنما يتمسكون بأوهام ظنوها قواطع عقلية، فاحتاجوا إلى بيان تقديمها على الأدلة الشرعية.

(١) «شرح المقاصد» (١/٢٨٣).

والجواب:

أن هذا مع كونه باطلاً: لا يفيد؛ لأن عمدة الأشاعرة في تقديم العقل على النقل أن العقل أصل النقل، لا ما ادعاه سعيد فودة أنه يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً.

وقد رد على هذه الدعوى الباطلة شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل».

ومن الوجوه التي ذكرها قوله: «ليس في المعقولات ما يجب تقديمه على الشرع لكونه أصلاً للشرع؛ لأن المقدم عليه إن لم يكن هو المعقول الدال عليه، فليس هو أصلاً له، فلا يجب تقديمه عليه بهذا الاعتبار، وإن كان هو المعقول الدال عليه، امتنع أن يكون صحيحاً مع بطلان الشرع؛ لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع، وإلا لم يكن دليلاً عليه.

وثبوت الملزوم بدون الإلزام محال، فمن قدم العقل على الشرع فقد قدح في العقل والشرع جميعاً، وهو حال الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠].

وإذا قال القائل: نحن إنما قدحنا في القدر الذي خالف العقل من الشرع، لم نقدح في كل الشرع.

قيل: ومن قدم الشرع إنما قدح في ذلك القدر مما يقال إنه عقل، لم



يقدر في كل عقل، ولا في العقل الذي هو أصل يعلم به صحة الشرع، وإنما قلنا: (مما يقال إنه عقل)؛ لأنه ليس بمعقول صحيح، وإن سماه أصحابه معقولاً.

فإن من خالف الرسل -عليهم الصلاة والسلام- ليس معه لا عقل صريح ولا نقل صحيح، وإنما غايته أن يتمسك بشبهات عقلية أو نقلية، كما يتمسك المشركون والصابئون من الفلاسفة وغيرهم بشبهات عقلية فاسدة، وكما يتمسك أهل الكتاب المبدل المنسوخ بشبهات نقلية فاسدة.

قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُغُرَ بُعْدُكُمْ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ [الأنعام: ٣٩].

وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤].

ولهذا كان من قدم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع، بل سلم له الشرع. ومعلوم أن سلامة الشرع للإنسان خير له من أن يبطل عليه العقل والشرع جميعاً.

وذلك لأن القائل الذي قال: العقل أصل الشرع، بل علمت صحته، فلو قدمنا عليه الشرع للزم القدم في أصل الشرع.

يقال له: ليس المراد بكونه أصلاً له: إنه أصل في ثبوته في نفس الأمر،

بل هو أصل في علمنا به؛ لكونه دليلاً لنا على صحة الشرع.

ومعلوم أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، فإذا قدر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل، فإذا قدر عند التعارض أن يكون العقل راجحاً والشرع مرجوحاً بحيث لا يكون خبره مطابقاً لمخبره، لزم أن يكون الشرع باطلاً، فيكون العقل الذي دل عليه باطلاً؛ لأن الدليل مستلزم للمدلول عليه، فإذا انتفى المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل الملزوم قطعاً.

ولهذا يمتنع أن يقوم دليل صحيح على باطل، بل حيث كان المدلول باطلاً لم يكن الدليل عليه إلا باطلاً.

أما إذا قدم الشرع، كان المقدم له قد ظفر بالشرع، ولو قدر مع ذلك بطلان الدليل العقلي، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدق بالشرع بلا دليل عقلي، وهذا مما ينتفع به الإنسان، بخلاف من لم يبق عنده لا عقل ولا شرع، فإن هذا قد خسر الدنيا والآخرة.

فكيف والشرع يمتنع أن يناقض العقل المستلزم لصحته؟ وإنما يناقض شيئاً آخر ليس هو دليل صحته، بل ولا يكون صحيحاً في نفس الأمر.

وأيضاً فلو قدر أنه ناقض دليلاً خاصاً عقلياً يدل على صحته، فالأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة، فلا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيره، بخلاف الشرع المدلول عليه، فإن قدر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات.



وأيضاً فإن هؤلاء المعارضين للشرع بالعقل هم يدعون في معقولات معينة أنه عرفوا بهذا الشرع، كدعوى الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم أن الشرع إنما تعلم صحته بالدليل الدال على حدوث الأجسام، المبني على أن الأجسام مستلزمة للأعراض، والأعراض حادثة؛ لامتناع حوادث لا أول لها.

وهذا الدليل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العلم بصدق الرسول ليس موقوفاً عليه؛ لأن الذين آمنوا بالله ورسوله ﷺ، وشهد لهم القرآن بالإيمان، من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان، لم يستدلوا على صدق الرسول بهذا الدليل.

وحيثئذ فلو قدر أن هذا الدليل صحيح، لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول، بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول بالأدلة الأخرى، كالأدلة التي استدل بها السلف وجماهير الأمة.

وحيثئذ فإذا قدر أن هذا المعقول المعين مناقض لخبر الرسول، لم يلزم من تقديم خبر الرسول عليه القدح في أصل السمع الذي لا يعلم إلا به، فكيف إذا كان هذا الدليل باطلاً؟

فإنه حينئذ لا يجوز أن يعتمد عليه في إثبات شيء ولا نفيه، فثبت أنه على كل تقدير لا يجب تقديمه على الشرع.

ومن زعم من أهل الكلام أنه لا طريق إلى معرفة الصانع وصدق

رسوله إلا هذا، فإنه من أجهل الناس شرعاً وعقلاً.

أما الشرع: فقد علم أن السابقين الأولين لم يستدلوا به.

وأما العقل: فإن قول القائل: إنه لا دليل إلا هذا، قضية كلية سالبة، وشهادة على النفي العام، وأنه ليس لأحد من بني آدم علم يعلم به صدق الرسول إلا هذا، وهذا مما لم يقيموا عليه دليلاً، بل لا يمكن أحد العلم بهذا النفي لو كان حقاً، فكيف إذا كان باطلاً؟!

وكذلك جميع ما يعارضون به الشرع من العقليات، فإنه لا تخلو من أمرين: إن كانت صحيحة فلم تصح الدلالة في ذلك المسلك العقلي، ولا يلزم من بطلانه بطلان دليل الشرع؛ إذ كان للشرع أدلة عقلية تدل عليه غير ذلك المعين العقلي، وإن كانت باطلة فهي من العقليات الباطلة، وليست أصلاً للشرع، فيجب أن يعرف معنى كون العقل أصلاً للشرع: أن المراد به أنه دليل.

ونحن قد بينا أن كل ما عارض الشرع من العقليات فليس هو دليلاً صحيحاً، فضلاً عن أن يكون هو الدليل على صحة الشرع، ولكن قبل أن نبين ذلك نقول: معلوم أنه لا ينحصر الدال على صحة الشرع في دليل عقلي خاص، بل غيره من الأدلة العقلية يدل على الشرع، وحينئذٍ فلا يلزم من بطلان ذلك الدليل العقلي بطلان أصل الشرع، فكيف إذا كان ذلك الدليل باطلاً؟!

فإن قيل: نحن إذا قدمنا العقل لم يبطل الشرع، بل نفوضه أو نتأوله.



قيل: إن لم يكن الشرع دال على نقيض ما سميتموه معقولاً، فليس هو محلّ النزاع، وإن كان الشرع دالاً فتفويضه تعطيل لدلالة الشرع، وذلك إبطال له، وإذا دل الشرع على شيء فالإعراض عن دلالة كالأعراض عن دلالة العقل»^(١).

وقد ذكر الإمام ابن القيم أن الكلام على من قَدّم العقل على النقل في ستة مقامات: «إن الرجل إما أن يكون مقرّاً بالرسول، أو جاحداً لرسالتهم:

فإن كان منكرّاً: فالكلام معه في تثبيت النبوة، فلا وجه للكلام معه في تعارض العقل والنقل، فإن تعارضهما فرع الإقرار بصحة كل واحد منهما لو تجرد عن المعارض، فمن لم يقر بالدليل العقلي لم يخاطب في تعارض الدليل العقلي والشرعي.

وكذلك من لم يقر بالدليل الشرعي لم يخاطب في هذا التعارض، فمن لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلاً شرعياً، فهذا يتكلم معه في إثبات النبوات أولاً.

وإن كان مقرّاً بالرسالة: فالكلام معه في مقامات:

أحدها: صدق الرسول فيما أخبر به، فإن أنكر ذلك، أنكر الرسالة والنبوة، وإن زعم أنه مقرٌّ بهما، وأن الرسل خاطبوا الجمهور بخلاف الحق

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٢٧٥-٢٨٠).

تقريبًا إلى أفهامهم، ومضمون هذا أنهم كذبوا للمصلحة، وهذا حقيقة قول هؤلاء، وهو عندهم كذب حسن.

وإن أقر بأنه صادق فيما أخبر به؛ فالكلام معه في:

المقام الثاني: وهو: هل يقر بأنه أخبر بهذا أو لا يقر به؟ فإن لم يقر به جهلاً عرف ذلك بما يعرف به أنه ظهر، ودعا إلى الله، وحارب أعداءه، فإن أصر على إنكاره ذلك: فقد خرج من جملة العقلاء، وأنكر الأمور الضرورية، كوجود بغداد، ومكة، والهند، وغيرها.

وإن أقر بأنه أخبر بذلك، فالكلام معه في:

المقام الثالث: وهو أنه هل أراد ما دل عليه كلامه ولفظه، أو أراد خلافه؟ فإن ادعى أنه أراد؛ فالكلام معه في:

المقام الرابع: وهو أن هذا المراد حق في نفسه أم باطل؟ فإن كان حقاً: لم يتصور أن يعارضه دليل عقلي ألبتة، وإن كان باطلاً؛ انتقلنا معه إلى:

مقام خامس: وهو أنه هل كان يعلم الحق في نفس الأمر أو لا يعلمه؟ فإن قال: لم يكن عالمًا به؛ فقد نسبه إلى الجهل، وإن قال: كان عالمًا به؛ انتقلنا معه إلى:

مقام سادس: وهو أنه هل كان يمكنه التعبير والإفصاح عن الحق، كما فعلتم أنتم بزعمكم، أو لم يكن ذلك ممكناً له؟



فإن لم يكن ذلك ممكناً له: كان تعجيزاً له ولمرسله عن أمر قدر عليه أفراخ الفلاسفة، وتلامذة اليهود، وأوقاح المعتزلة والجهمية.

وإن كان ممكناً له ولم يفعله: كان ذلك غشاً للأمة، وتوريطاً لها في الجهل بالله وأسمائه وصفاته، واعتقاد ما لا يليق بعظمته فيه، وأن الجهمية، والمعتزلة، وأفراخ اليونان، وورثة الصابئين والمجوس هم الذين نزهوا الله سبحانه عما لا يليق به، ووصفوه بما يليق به، وتكلموا بالحق الذي كتبه الرسول، وهذا أمر لا مَحِيدَ لكم عنه، فاخترُوا أي قسم شتّم من هذه الأقسام.

والظاهر أنكم متنازعون في الاختيار، وأن عقلاءكم مختارون أن الرسول كان يدري الحق في خلاف ما أخبر به، وإن كان قادراً على التعبير عنه، ولكن ترك ذلك خشية التنفير، فخاطب الناس خطاباً جمهورياً يناسب عقولهم بما الأمر بخلافه^(١).

(١) قال الرازي: «واعلم أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في إنزال المتشابهات: ... وهو السبب الأقوى: أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضّة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا متحيز، ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه، ويكون مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح». «أساس التقديس» (ص ١٣٨).

وقال التفتازاني: «فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصي بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق، كما قررت الدلالة على وجود الصانع ووحده،

وهذا أحسن أقوالكم إذا آمنتُم بالرسول، وأقررتُم بما جاء به»^(١).



=

وعلمه، وقدرته، وحقيقة المعاد، وحشر الأجساد، في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضًا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق، لما تقرر في فطرة العقلاء، مع اختلاف الأديان والآراء، من التوجه إلى العلو عند الدعاء، ورفع الأيدي إلى السماء. أُجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى صلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق: ما يكون ظاهرًا في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث، وتوجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء؛ إذ منها تتوقع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار». «شرح المقاصد» (٤/ ٥٠).

(١) «الصواعق المرسله» (٣/ ٨٦٦-٨٦٩).

وختاماً

هذا ما أردت بيانه من نقض هذا الكتاب على سبيل الاختصار، عسى أن ينتفع به السني المتبع لكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، المقتفي لأثر أصحاب رسول الله ﷺ ومن اتبعهم بإحسان، ويكون غُصّة لهذا الأشعري وأتباعه.

كما أرجو أن يهدي الله الأشاعرة، ولا يغتروا بمثل هذه التلبسات التي يلبس بها أئمة الأشاعرة وأشباههم على أتباعهم، فهم لا للإسلام نصرُوا ولا للفلاسفة والمعتزلة كسروا.

والله أعلم، وصلى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

- * الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، عبيد الله بن بطة العكبري، تحقيق د. يوسف بن عبد الله الوابل، دار الراية، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.
- * الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمود بن الجميل، مكتبة الأنصار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- * أباكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.
- * اجتماع الجيوش الإسلامية، ابن قيم الجوزية، تحقيق عواد عبد الله العتيق، مكتبة الرشد الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ.
- * الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
- * الأربعين في أصول الدين، أبو عبد الله الرازي، تحقيق أحمد حجازي، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

* الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، من كتب الأشاعرة، تحقيق محمد يوسف موسى وعلی عبد الحمید، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ.

* الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، أحمد بن الحسين البيهقي، تخريج وتعليق فريح بن صالح، طبع ونشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

* الاقتصاد في الاعتقاد، عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق أحمد ابن عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

* أساس التقديس في علم الكلام، أبو عبد الله الرازي، تحقيق محمد العربي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

* بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

* بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مجمع الملك فهد الوطنية، النشر، ١٤٢٦هـ.

* تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق محمد محيي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.



- * تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، البيجوري، تحقيق علي جمعة، دار السلام، الطبعة الرابعة ١٤٢٩هـ.
- * التدمرية في تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة ١٤٢١هـ.
- * تفسير الطبري، المسمى: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
- * تقريب التدمرية، للشيخ ابن عثيمين، اعتنى به سيد بن عباس، مكتبة السنة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
- * التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام ابن عبد البر، تحقيق عبد الله بن الصديق، مؤسسة قرطبة، ١٣٩٩هـ.
- * التوحيد، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق سمير الزهيري، دار المغني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
- * جامع الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.
- * خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق عمرو سليم، دار ابن القيم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

- * خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي، من كتب الأشاعرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
- * درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.
- * الرد على الجهمية، الإمام ابن منده، تحقيق د. علي ناصر فقيهي، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.
- * الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من مشابهة القرآن وتأولته على غير تأويله، أحمد بن حنبل، تحقيق دغش العجمي، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
- * رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق عبد الله شاعر الجندي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.
- * سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، حكم على أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق علي حسن، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- * سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق الألباني، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.
- * السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق حسن شلبي، إشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.



- * شامل في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.
- * صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام، الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ.
- * صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، دار السلام، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.
- * صريح السنة، محمد بن جرير الطبري، تحقيق أكرم بن محمد الفالوجي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ.
- * الصفدية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ.
- * الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، لابن القيم، تحقيق د. علي الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الثالثة ١٤١٨ هـ.
- * عقيدة السلف أصحاب الحديث، إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، تحقيق بدر البدر، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ.
- * العقيدة الطحاوية، أبو جعفر الطحاوي، شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.
- * العلو للعلي العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها، محمد بن أحمد

ابن عثمان الذهبي، تحقيق عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

* الفتوى الحموية الكبرى، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق حمد التويجري، دار الصميعي، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ.

* مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، ابن قيم الجوزية، تحقيق الحسن العلوي، أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

* مسند أحمد، بيت الأفكار الدولية، ط ١٤٢٢هـ.

* معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، ط ١٤٢٠هـ.

* منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، طبعت بجامعة الإمام، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

* نكت القرآن الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، محمد بن علي الكرجي، تحقيق علي التويجري وشايع الأسمري وإبراهيم الجنيدل، دار ابن القيم، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.



فهرس الموضوعات

٥	المقدمة
	الفرية الأولى: دعواه: «طعنه في القاعدة المشهورة: (لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات) مع ادعاء أن شيخ الإسلام ابن تيمية خالفها»
١١	الأول: الجهة
٢٣	الثاني: الحد
٢٥	الثالث: قيام الحوادث
٢٩	الرابع: مماسته سبحانه للعرش
٣٤	الفرية الثانية: دعواه: «أن النظر لمعرفة الله واجب»
٣٦	الفرية الثالثة: دعواه: «نفي أصل الكيف عن صفات الله»
٤٨	الفرية الرابعة: دعواه: «نفي التشابه بين بعض صفات الخالق وصفات المخلوق من بعض الوجوه»
٥٦	



- الفرية الخامسة: دعواه «أن طريقة القرآن في الإثبات والنفي: التفصيل فيما يلزم»..... ٧٠
- الفرية السادسة: دعواه «أن الاشتراك بين الله وبين المخلوقات في بعض الأسماء إنما هو اشتراك لفظي» ٨٦
- الفرية السابعة: دعواه: «إنكار قياس الأولي في حق الله»..... ١٠٢
- الفرية الثامنة: دعواه: «نفي قيام الصفات الفعلية بالله» ١١٢
- الفرية التاسعة: دعواه: «أن الكراهية ضد المحبة والله لا يمكن اجتماع الأضداد فيه» ١١٩
- الفرية العاشرة: دعواه: «أن ابن تيمية قائل بالتركيب» ١٢٨
- الفرية الحادية عشرة: دعواه: «أن المجاز ثابت في اللغة العربية» ١٣٦
- الفرية الثانية عشرة: دعواه: «أن مراد الأشاعرة بنفي ظاهر النصوص: الظاهر الذي زعم المجسمة أنه ظاهر» ١٤٧
- الفرية الثالثة عشرة: دعواه: «في مسألة تعارض العقل والنقل» ١٦٧
- الخاتمة..... ١٧٩
- فهرس المصادر والمراجع ١٨٠
- فهرس الموضوعات..... ١٨٦