موقف السَّلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤوِّلين

دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية

أ.د/ محمَّد عبد الفضيل القوصي
عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف

الأزهر

مجلة إسلامية شهرية يصدرها مجمع البحوث الإسلامية
تأسست عام ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١م

رئيس التحرير
أ.د محمود حمدي زقزوق

مجلس التحرير
أ.د إبراهيم الهدهد أ.د عبد الفتاح العواري أ.د عبد المنعم فؤاد

مدير التحرير
أ. محمود الفشني

مراجعة وتدقيق
الأستاذ/ عاصم غريب
والأستاذ ناصر محمد يحيي
مكتب إحياء التراث الإسلامي بمشيخة الأزهر

الفهرس الإجمالي

مقدمةُ المؤلِّف ٤

(١) الصعوبةُ النَّفسيَّةُ والمواقفُ المختلفةُ منها موقِفُ السَّلفِ والمُثْبِتينَ والمؤوِّلين ٧

(٢) محاولةُ المُثْبِتين جرَّ مَذهبِ السَّلفِ إلى مَذهبِهم ١٧

(٣) مدى اختلافِ موقِفِ المُثْبِتين عن موقِفِ السَّلفِ ٣١

(٤) رفضُ ابنِ تيميَّةَ للقولِ بأنَّ مذهبَ السَّلفِ هو بعينِه مذهبُ المؤوِّلين، ومناقشتُه ٤٠

(٥) محاولةُ المؤوِّلين جرَّ مذهبِ السَّلفِ إلى مَذهبِهم ٤٧

(٦) موقِفُ المؤوِّلين ليس مَوقِفًا بادِئًا ٥٧

(٧) دَواءُ المؤوِّلين لمسألةِ الجِهةِ، ومَوقِفُنا منه ٦٧

ثَبَت المصادر والمراجع ٧٢

الفهرس التفصيلي لموضوعات الكتاب ٨١

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلِّف

الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، والصلاةُ والسَّلامُ على خاتمِ الأنبياءِ والمرسلينَ، سيِّدنا محمَّدٍ وعلى آله وصحبه أجمعينَ، وبعدُ...

فإنَّه لا يخفَى على دارسِ التاريخِ الإسلاميِّ أنَّ اللهَ تعالى بعَثَ خاتمَ رُسله محمَّدًا في بيئةٍ موغلةٍ في الوَثنيَّة، ضاربةٍ بأطنابها في الخرافاتِ والجهلِ، وبمَبعثه ﷺ انقَشَعَ ذلك اللَّيلُ الطويلُ، واستنارَتِ البصائرُ بأنوارِ التنزيلِ، فلا يوجَدُ دينٌ بيَّنَ منَ الحقائقِ والمعارفِ مثلما فعَلَ الإسلامُ.

ومن أشرفِ تلك المعارفِ ما يتعلَّقُ منها باللهِ تعالى ووجوبِ تعظيمه وتَنزيهه في أفعاله وصفاته، قال تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (١)

(الشورى: ١١)

وعلماءُ المسلمين مُتَّفقونَ على وجوبِ تنزيهِ اللهِ تعالى ونفي التشبيه عنه، ومن أحظِّهم بتلك المَنزلةِ وأصلبِهم في الوقوفِ على هذا الثَّغرِ أهلُ السُّنَّة، أهلُ الحقِّ من الأشاعرةِ وأصحابِهم الماتُريديَّة.

يقولُ شيخُ الإسلامِ تقيُّ الدِّينِ عليُّ بنُ عبدِ الكافي السُّبكيُّ الشافعيُّ: «والفرقةُ الأشعريَّةُ هم المتوسِّطونَ في ذلك، وهم الغالبون من الشافعيَّةِ والمالكيَّةِ وفُضلاءِ الحنابلةِ وسائرِ الناسِ.

(١) قارن تفسير الكشاف لهذه الآية الكريمة ٤/٢١٣.

وأمَّا المعتزلةُ فكانت لهم دولةٌ في أوائلِ المئة الثالثة ساعَدَهم عليها بعضُ الخُلفاء، وهاتان الطائفتان: الأشعريَّةُ والمعتزلةُ هما المتقاومتان، وهما فحولةُ المتكلِّمينَ من أهلِ الإسلام، والأشعريَّةُ أعدلُهما؛ لأنَّها بَنَتْ أُصولَها على الكتابِ والسُّنَّةِ والعقلِ الصحيحِ»[٢].

ونحنُ في هذا الكتاب نحاولُ استجلاءَ مَوقفِ علماءِ أُصولِ الدِّينِ من أهلِ السُّنَّةِ في قضيَّةِ الآياتِ المُتشابهاتِ وتَقريرِهم لعَقيدةِ التنزيه، سواءٌ بطريقِ التفويضِ المطلَقِ كما هو مَوقفُ السَّلفِ - وهو الأسلمُ، والأحكمُ، والأعلمُ - أو التأويلِ التفصيليِّ - كما هو مذهبُ المتأخِّرينَ من الأشاعرةِ والماتريديَّةِ - أو الإجماليِّ - كما هي طريقةُ المتقدِّمينَ منهم - مع استعراضِ وجهةِ الفريقِ المقابلِ الموغلِ في الإثباتِ، مُمثَّلًا في أحدِ أئمَّته المقرِّرينَ له المنافحينَ عنه، وهو أبو العباسِ ابنُ تيميَّةَ (ت: ٧٢٨ هـ). ومناقشته في ضوءِ المنقولِ وما تقتضيه قواعدُ المعقولِ.

لقد قالَ إمامُ الحَرَمَيْنِ الجُوَيْنِيُّ كما نقَلَ السُّبكيُّ في طبقاتِ الشَّافعيَّة[٣]:

«لقد قرأتُ خَمسينَ ألفًا في خَمسينَ ألفًا، وركبتُ البَحرَ الخضمَّ، كُلُّ ذلك في (طَلبِ الحَقِّ)، والآن رَجَعتُ عن الكُلِّ إلى (كَلِمَةِ الحَقِّ): عَليكم بدينِ العَجائزِ، فإن لم يُدركني الحَقُّ بلُطفِ

(٢) السيف الصقيل: ١٣، ١٤.

(٣) طبقات الشافعية ٣/٢٥٩، وقارن الأمير في حاشيته على الجوهرة: ٢٥ وما بعدها.

بــرِّه فأموتُ عَلَى دِينِ العَجائزِ، وتُختَمُ عاقبَةُ أمرِي عندَ الرَّحيلِ عَلَى مَذهَبِ أَهلِ الحَقِّ وكَلمَةِ الإِخلاصِ، فالويلُ لابنِ الجُوَينيِّ». اهـ.

وبقَريبٍ مِمَّا قالَ أقولُ، وبِمثلِ ما تَضَرَّعَ أَتَضَرَّعُ، وعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ.

أ.د/ محمَّد عبد الفضيل القوصي

القاهرة مدينة نصر

١٤٣٧/١/٦هـ، الموافق ٢٠١٥/١٠/٢٠ م

(١)

الصعوبة النَّفسيَّة والمواقفُ المختلفة منها موقِفُ السَّلفِ والمُثبتين والمؤوِّلين

مَـن يتأمَّـلْ مَليًّا مـا ذكَـرَه الأشـاعرةُ والماتريديَّةُ بصـدد قضيَّة التشبيه والتنزيه يُدرِكْ أنَّهم كانوا يقودونَ العقلَ البشريَّ إلى السَّير فـي مرتقًـى معرفيٍّ مُتصاعدٍ، قد درَجَ هذا العقلُ - لو تُرِكَ وشـأنُه - على هبوطه، ولا جرمَ حينئذٍ أن يكونَ في مَهمَّتهم قَدرٌ ليس باليسير من الجَهد والمشقَّة؛ لأنَّهم يغالبونَ الاعتيادَ، ويعوقونَ الانقيادَ، وما أشقَّها من مَهمَّةٍ!!

أليس حقًّا ما قالَه الفخرُ الرازيُّ - وهو يُشيدُ (أساسَ التقديس) -: «مَن أرادَ أن يَشـرَعَ في الإلهيات؛ فليستَحدثْ لنَفْسه فطرةً أُخرى»، فالإنسـانُ - كمـا يُتابـعُ - «إذا تأمَّـلَ في أحـوال الأجرام السُّـفليَّة والعُلويَّـة، وتأمَّلَ في صفاتهـا، فذلك له قانـونٌ. وإذا أرادَ أن ينتقلَ منهـا إلى معرفة الرُّبوبيَّة وجَبَ أن يسـتَحدثَ له فطرةً أُخرى وعقلًا آخَرَ، بخلاف العقل الذي اهتدَى به إلى معرفة الجسمانيات»[٤]؟

ومن هُنا فقد اسـتَنَدَت قضيَّةُ التنزيه عند الأشـاعرة والماتريديَّة علـى بحوثٍ ضافيـةٍ مُتأنيةٍ فـي نظريَّة المعرفة، جاسـوا فيها خلالَ النَّفْس البشـريَّة، وخلالَ قواها الإدراكيَّة المختلفة، ووضَعوا أيديَهم

(٤) أساس التقديس: ١٣، ١٤ وما بعدهما.

على ما يُمكنُنا تسميتُه بـ (الصعوبات النَّفسيَّة) التي قد تُعكِّرُ صَفوَ التنزيه، وتَحولُ دونَ نَقائه.

فإمامُ الحرمين - مثلًا - يقولُ في النِّظاميَّة عن المُشبِّهة والمجسِّمة ومَن إليهم: «إنَّهم يَطلُبونَ ربَّهم في المحسوسات، وما يتشكَّلُ في الأوهام، ويتقدَّرُ في مجاري الوساوس، وخواطرِ الهواجس، وهذا حَيدٌ بالكُلِّيَّة عن صفات الإلهيَّة. فأيُّ فَرقٍ بينَ هؤلاء وبين مَن يَعبدُ بعضَ الأجرامِ العُلويَّة؟! إنَّه لو اجتمَعَ الأولون والآخرون على أن يُدركوا الرُّوحَ - وهي خلقُ الله تعالى - بهذا المسلك؛ لم يجدوا إلى ذلك سبيلًا، فإنَّه معقولٌ غيرُ محسوسٍ، وقد قال تعالى:

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾

(الإسراء: ٨٥)[٥].

ويقول إمامُ الحرمين أيضًا في موضع آخَرَ: «إنَّ أحدًا - من البشرِ - لو أرادَ أن يتصوَّرَ الأرضَ برَحْبها برًّا وبحرًا؛ لَما تمثَّلَ منها إلَّا قَدرًا صغيرًا ومبلغًا يسيرًا. وإنَّ أحدًا منَ الأحياء لو فكَّرَ في حياته وأرادَ أن يُمثِّلَها في فكرِه؛ لتمثَّلَت له الحياةُ شكلًا مُتشكِّلًا.

وهكذا تزلُّ الأوهامُ عن كثيرٍ من المخلوقات، فكيف السَّبيلُ إلى أن نُدركَ بها الرَّبَّ تعالى الذي لا يُشبهُهُ شيءٌ ولا يُشبهُ شيئًا؟! فمِن صفةِ الإلهِ تقدُّسُه عن التصوُّرِ، فكيف يَستقيمُ على منهاجِ الحقِّ

(٥) النظامية، بتحقيق زاهد الكوثري: ١٥.

مَن يطلُبُ معرفةَ مَن لا يُتصوَّرُ بالتصوُّر؟!»[٦].

ويقـولُ الآمـديُّ - مُتابعًا المعنى نَفْسَـه - : «إنَّه - جلَّ وتعالى - لا ينبغـي أن يكونَ مَقيسًـا بالأشـباه والنظائر، وما جاء التشـبيهُ إلَّا مـن جهة الوَهـم؛ بإعطاء الغائب حُكمَ الشـاهد، والحُكمَ على غير المحسوس بما حُكمَ به على المحسوس.

فاللَّبيـبُ إذَن - كما يضيـفُ الآمديُّ - مَن تـرَكَ الوَهمَ والخيالَ جانبًا ولم يتخذْ غيرَ البُرهان والدليل صاحبًا»[٧].

وقـرَّرَ الفخـرُ الرازيُّ هـذه الوجهةَ مـنَ النَّظر نَفْسَـها قائلًا: «إنَّ الحُكمَ بانحصـار الموجودات كلِّها - إمَّا في الحُلول أو في المُباينة بالجهة - إنَّما جاءَ بسببِ الوَهم والخيال، لا بسببِ العقلِ البتَّةَ»[٨].

والـذي لا تُخطئُه العينُ في هذه النصـوص - وكثيرٍ غيرِها - هو أنَّ النَّفْسَ البشـريَّةَ قد اعتادَت أن تبسُـطَ على معارفِها حُكمَ الحسِّ والخيـال، وكلاهمـا وليـدُ المشـاهدة وربيبُهـا، ومن ثـمَّ تَضحَى الموجوداتُ بأسـرِها - ما شوهدَ نظيرُه، وما لم يُشاهَدْ نظيرُه، على حدٍّ تعبيرِ الرازيِّ[٩] - مُنطويةً تحتَ أحكامِ الحسِّ والخيال، ويُصبحُ لزامًا على العقلِ - حينئذٍ - أن يجاهدَ تلك العادةَ الباطنةَ في أعماقِ

---

(٦) الشامل: ٥٢٧، ٥٢٨ .

(٧) غاية المرام: ١٨٥، ١٨٦ .

(٨) أساس التقديس: ٦ .

(٩) أساس التقديس: ١٤، ١٥ . وقارنْ: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار: ٢٢٥، ٢٢٦ . وقارنْ كذلك: التوحيد للماتريدي: ٧٤، حيث يقولُ: «إنَّ الأمرَ قد يَضيقُ على السامعِ بما يقدُرُه عن المفهومِ من الخَلقِ في الوجودِ».

الذات، وأن يحاولَ الاعتلاءَ عليها، والارتقاءَ فوقَها، إذا ابتغَى معرفةَ الإلهيات.

ولقد أحسنَ الفخرُ الرازيُّ صُنعًا حين استهلَّ كتابَه: (أساسَ التقديس) بمحاولة هدمِ تلك العَقبة في مُفتتَح حديثه بصدد الجهة، وكأنَّه أحسَّ - كما أحسَسنا - أنَّ تلك هي العَثرةُ التي ينبغي تذليلُها قبلَ أيِّ شروعٍ في إقامة الأدلَّة أو تشييد البراهين، وتتمثَّلُ تلك الصعوبةُ - بصدد هذه القضيَّة - في المقولة الآتية:

«إنَّنا نعلَمُ - علمًا ضروريًّا - بأنَّ كلَّ موجودَين فلا بُدَّ أن يكونَ أحدُهما إمَّا حالًّا في الآخَر (مُحايثًا له)، وإمَّا أن يكونَ مُباينًا عنه، مُختصًّا بجهةٍ من الجهات المحيطة به»[10].

ومهما يكُنْ من شأن هذه الشُّبهة التي فنَّدَها الفخرُ أشدَّ تفنيد[11]، فهي خيرُ تعبيرٍ عن تلك العَقبة التي ألمَحنا إليها، وسنعودُ لهذه الشُّبهة في موضعها من البحث، إن شاءَ الله تعالى.

في مقابلِ هذا النَّفَر - ولنصطلحْ على تسميتهم بالمؤوِّلين - الذين يبتغونَ تجاوزَ تلك العَقبة والاعتلاءَ عليها، انتهَضَ فريقٌ مقابلٌ، يتمثَّلُ في ابنِ تيميَّةَ ومَن حذا حَذْوَه - ولنصطلحْ على تسميتهم بالمُثْبتين - يتشبَّثون بتلك العَقبة، ويَقبِضون عليها بجُمعِ اليَدين، ولسانُ حالهم يقول: «إنَّ هذه هي الفطرةُ، ومخالفتَها مخالفةٌ للضرورة المركوزة لدى الجميع، فالقولُ -

(١٠) أساس التقديس: ٤، ١٦. وقارن: الفصل لابن حزم: ١١٧/٢.

(١١) أساس التقديس: ٦١، وما بعدها.

مثلًا- بأنَّ الباريَ تعالى ليس خارجَ العالَمِ ولا داخلَه، معارضٌ للفطرة الضروريَّة، وأهلُ العقول السَّليمة التي لا هَوى لها يُقرِّون بأنَّه ما من موجودَين إلَّا وأحدُهما حالٌّ في الآخَر أو مُباينٌ له، ولم يخالفْ في هذه القضيَّة مَن له في الأُمَّة لسانُ صدقٍ - على حدِّ تعبيرِ ابنِ تيميَّةَ - فكيف إذن يُطالبُ ذلك النَّفَرُ بمقاومة هذه الفطرة ومُناهضتها؟

إنَّ غايةَ المتحذلقِ - كما يقول ابنُ تيميَّةَ - أن يَفهَمَ هذا من قوله تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ (مريم: ٦٥) وبالاضطرار يعلَمُ كلُّ قائلٍ أنَّ مَن دلَّ الخَلقَ على أنَّ الله ليس على العرش، ولا فوقَ السَّماوات ونحوِ ذلك بقوله: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ (مريم: ٦٥) فقد أبعَدَ النُّجعةَ، وهو إمَّا مُلغِزٌ أو مُدلِّسٌ، ولم يُخاطِبْهم بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ»[١٢].

في مقابلِ هؤلاءِ وأولئك - بل فوقَ هؤلاءِ وأولئك - كان الموقفُ التفويضيُّ عند السَّلف، أولئك الذين لم يلتَفتوا لتلك العَقبة، لا اعتلاءً عليها وتجاوزًا لها، كما فعلَ المؤوِّلون، ولا تشبُّثًا بها وانصياعًا لها كما فعَلَ المثبتون.

فلم يكُنْ همُّ السَّلف أن ينظُروا إلى الإنسان العارف، بل ارتَقَوا في الأسبابِ إلى موضوعِ المعرفة، وهو مقامُ الألوهيَّة الأقدسُ، تنزَّهَ وتقدَّسَ.

هكذا نظَرَ السَّلفُ إلى المسألة، وعلى هذا النَّحوِ فَهِمَ السَّلفُ هذه المتشابهاتِ التي يُتوهَّمُ منها التشبيهُ، أمَرُّوها كما وردَت، واكتَفَوا

(١٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٩/٥، والحموية: ٩٧.

من تفسيرِها بمجرَّدِ تلاوتِها، إيمانًا بها وخضوعًا لقُدسيَّتِها، وارتفاعًا بها عن مستوى الأفهامِ البشريةِ المحدودةِ والقاصرةِ، فهو تعالى كما وصَفَ نَفْسَه، لا يقالُ كيف، والكَيفُ عنه مرفوعٌ:

١ - فهُم يَعرِفون ما لهذه المتشابهاتِ - من نصوصِ الكتابِ والسُّنَّةِ - من معانٍ يستطيعُ البَشرُ فَهمَها، سواءٌ بمعرفةِ اللُّغةِ، أو بمعرفةِ العقلِ، فلا يُعقلُ أن يكونوا - وهم على مقرُبةٍ من عصرِ النُّبوةِ - جاهلين بدلالاتِ الألفاظِ، وسياقِ الآياتِ، وسباقِها ولَحاقِها.

٢ - ثمَّ هُم يَعرِفون أنَّ لهذه المتشابهاتِ معانيَ أُخرى حقيقيَّةً وراءَ مداركِ البَشرِ اللُّغويَّةِ أو العقليَّةِ، وتلك المعاني قد استأثَرَ اللهُ تعالى بعلمِها، وتلك المعاني المكنونةُ هي حقائقُ تلك الظواهرِ ومآلُها.

٣ - ثمَّ هُم يَقطعونَ - في الآنِ نَفْسِه - بعجزِ البَشرِ عن إدراكِ هذه المعاني المكنونةِ، ومن ثمَّ فلا يُجهِدون أنفُسَهم في تفسيرِها، أو اكتناهِها، أصلًا وابتداءً.

إذَن فيجبُ - في هذا الصَّددِ - الانكفافُ عن إعمالِ اللُّغةِ - كما فعَلَ المُثبتون - أو العقلِ - كما فهِمَ المؤوِّلون - في فَهمِ هذه النُّصوصِ، بل ينبغي - في نَظَرِ السَّلفِ - أن نُضيفَ تلك المعانيَ الحقيقيَّةَ المكنونةَ إليه تعالى إدراكًا، كما نُضيفُها إليه - تعالى - اتِّصافًا.

وهكذا يكونُ التنزيهُ في عينِ الإثباتِ؛ أي إنَّ السَّلفَ قد أثبَتوا

ونزَّهوا في آنٍ معًا، لقد أثبَتوا في عينِ التنزيه، ونزَّهوا في عينِ الإثبات!!

أمَّا المُثْبتون - كابنِ خزيمةَ والذهبيِّ وابنِ تيميَّةَ ومدرسته - فقد أعمَلُوا اللُّغة البشريَّةَ في فَهمِ هذه الظواهرِ، وأضافوا تلك الأفهامَ البشريَّةَ إليه تعالى اتِّصافًا، ثمَّ نزَّهوه تعالى بعدئذٍ عمَّا يلزَمُ هذه الأفهامَ البشريةَ من الكَيف والمُماثلة.

وهكذا كان الإثباتُ لدَيهم يُمثِّلُ خُطوةً، تعقُبُها خُطوةٌ أُخرى هي التنزيهُ، فهُم إذَن قد أثبَتوا أوَّلًا، ثمَّ نزَّهوا بعدئذٍ.

أمَّا المؤوِّلون - كالجوينيِّ والرازيِّ والآمديِّ وغيرِهم - فقد أعمَلوا العقلَ البشريَّ في فَهمِ هذه الظواهرِ، وحين انتَهى بهمُ العقلُ إلى التنزيه أضافوا إليه تعالى ما انتهَى إليه العقلُ: اتِّصافًا.

وبهذا كان مُرتكَزُ اهتمامهم الأوَّلُ هو التنزيهَ، بل إنَّ بعضَ رجالات الحنابلة - كابنِ الجوزيِّ مثلًا - قد جعَلَ العقلَ هو أساسَ فَهمِ هذه الظواهرِ؛ لأنَّا - على حدِّ تعبيره - قد عَرَفنا به الله تعالى، فينبغي ألَّا يُهملَ ما ثبَتَ به الأصلُ، وهو العقلُ[١٣].

فلنعُدْ إلى مَوقف السَّلف التفويضيِّ البسيط والعميقِ في آنٍ معًا، لنجدَ أنَّه قد أَوصَدَ - منذُ اللحظة الأولى - أمامَ اللُّغة أو أمامَ العقلِ على السَّواء كلَّ بابٍ للولوجِ إلى حَرَمِ المتشابهات، ولذلك فقد أصابَ إمامُ الحرمين كَبِدَ الحقيقة حين قرَّرَ في لَمحةٍ خاطفةٍ أنَّ هؤلاءِ المفوِّضةَ «ممَّن لا يَستبعدُ أن يكونَ في القرآنِ أسرارٌ، لا

(١٣) دفع شبه التشبيه، لابن الجوزي: ٢٨.

يطَّلـعُ عليها الخلائقُ، والرَّبُّ تعالى مُسـتأثِرٌ بعلمها، مع الاعتراف بأنَّ المُغيَّبَ عن الخَلقِ لا يكونُ ممَّا تَمسُّ إليه الحاجةُ في عَقدٍ - أي اعتقادٍ - أو قضيَّة تكليفٍ»[١٤].

كمـا أنَّ الـرازيَّ قد فصَّلَ هـذا القـولَ المُجمَلَ، فجعَـلَ الأفعالَ التكليفيَّةَ - وكذلك الأقوالَ - قسمين:

قسـمًا نَعرِفُ فيه وجهَ الحكمة، وقسمًا على غيرِ ذلك. والطاعةُ فـي الثاني - أي الذي لا نعرِفُ فيـه وجهَ الحكمة - تدُلُّ على كمالِ الانقيـاد ونهاية التسـليم؛ لأنَّ لُبابَ التكليـف - على حدِّ تعبيره - اشتغالُ السِّـرِّ والتفاتُ الذِّهنِ إلى ذكرِ الله تعالى. وعدمُ الوقوف على كُنهِ الذَّاتِ أدعَى لزيادةِ هذا الاشتغالِ والالتفات[١٥].

⁂

موقـفُ السَّـلف التفويضيِّ - بهذا التقريرِ - مَوقفُ عقلٍ مُتَّسـقٌ تمامَ الاتِّسـاق، نقولُ هذا برغمِ ما قد يبدو فيه من تناقضٍ؛ إذ كيف يكونُ مَوقفُ أولئك الذين ألجَموا العقلَ: عقليًّا؟!

نقـولُ: إنَّ الصِّفةَ - أيَّةَ صفـةٍ - إنَّما هي صفةٌ لذاتٍ، وهي - إذَن - لا تُعلـمُ إلَّا بمقدارِ ما تُعلَمُ الذاتُ، فإذا كانت تلك المتشـابهاتُ مُنطويةً على صفاتٍ[١٦] فهي صفاتٌ لذاتٍ هي أجلُّ منَ التصوُّرِ وأرفعُ

---

(١٤) الشامل: ٥٥٠، ٥٥١.

(١٥) أساس التقديس: ١٧٦، ١٧٧. وقريبٌ من هذا المعنى ما يقرِّرُه ابنُ قُدامةَ المقدسيُّ في «ذم التأويـل: ٣٠»: «فللَّـه -تبارك وتعالى- علمٌ، علمَه العبـادُ، وعلمٌ لم يعلَمْه العبادُ. فمَن طلَبَ الثانيَ لم يزدَدْ منه تعالى إلَّا البُعدَ».

(١٦) نقولُ هذا مع أنَّ تسميةَ ما تومئُ إليه هذه الظواهرُ بالصفاتِ مَحلُّ مناقشةٍ وجدلٍ=

منَ الإدراك، ولا مناصَ من أن تكونَ صفاتُها كذلك.

إنَّه حتَّى إذا كانت تلك المتشابهاتُ مُنطويةً على صفاتٍ، فهي إذَن صفاتٌ مكنونةٌ أُخفيت عن أفهامنا وراءَ حَرَمِ تلك المتشابهات، وسُترَت عنَّا بها، فأيُّ دَورٍ يليقُ بالعقل ويَجمُلُ به سوى أن يُوقنَ أنَّه عاجزٌ عن التعقُّل؟ وفيمَ يُبذلُ الجَهدُ فيما لا يُمكنُ إماطةُ اللِّثام عنه؟! وهكذا يكونُ العجزُ عن الإدراك هو - فقط - ما يُمكنُ إدراكُه؛ لأنَّه إدراكُ أنَّ تلك الصِّفات المستورةَ بتلك المتشابهات، المحجوبة عنَّا بها: مُتعاليةٌ على التعقُّل، قَصيَّةٌ عن الإدراك.

وهكذا يكونُ السُّؤالُ عنها بدعةً، فهو بدعةٌ في منطقِ العقلِ، قبل أن يكونَ بدعةً في مقتضَى الشرع.

بهذا أجابَ الإمامُ مالكٌ - رضي الله عنه - سؤالَ مَن سأَلَه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه: ٥) كيف استوَى؟ فقال: «الاستواءُ - أي بمعناه اللغويِّ - غيرُ مجهولٍ، والكَيفُ غيرُ معقولٍ، والإيمانُ به واجبٌ، والسُّؤالُ عنه بدعةٌ»[١٧].

= طويلين، وبحسبنا أن نذكُرَ ما قرَّرَه ابنُ الجوزيِّ في هذا الصَّدد، فقد عدَّدَ أغلاطَ الحنابلةِ في هذه القضيَّة، وجعَلَ أوَّلَ تلك الأغلاط «أنَّهم سمَّوا الأخبارَ أخبارَ صفات، وإنَّما هي إضافاتٌ، فإنَّه تعالى قد قال: ﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ (الحجر: ٢٩) فليس لله تعالى صفةٌ تسمَّى روحًا، فقد ابتَدَعَ مَن سمَّى المضافَ صفةً». «دفع شبه التشبيه: ٢٩». وقارنْ في هذا الصَّدد: إشاراتَ المرام، للبياضي: ١٨٨.

(١٧) الأسماء والصفات للبيهقي: ٤٠٨، والسيف الصقيل: ١٢٧ وما يليها. ولقد رُوِيَت هذه العبارةُ على أنحاء شتَّى، فاللالكائيُّ في «شرح السُّنَّة» يرويها هكذا: «الاستواءُ مذكورٌ» وقارنِ: الحمويةَ: ١٩٠، كما تُروى أيضًا في المصدر نَفْسه: «الاستواءُ معقولٌ». وليس في العبارة -كما يقولُ البعضُ- إلَّا الإيمانُ بأنَّه تعالى استوَى على العرش كما نطَقَ به=

ومَوقفُ السَّـلف التفويضيُّ - بهذا التقرير - أَسـلمُ وأعلمُ في آنٍ معًا. أمَّا أنَّه أسـلمُ؛ فلأنَّه لم يُغامرْ بـزوْرَق العقل أو بزَوْرَق اللُّغة في محيـط لا سـاحلَ لـه ولا قرارَ، بل أنـاطَ الأمرَ لمَن هو أعلـمُ به بدءًا وانتهاءً.

وأمَّـا أنَّـه أعلمُ؛ فلأنَّـه عـرَفَ محدوديَّـةَ العـارف، لا محدوديَّةَ المعـروف، فآثَرَ أن تظلَّ المتشـابهاتُ متشـابهاتٍ، وألَّا يُطرحَ هذا الوصفُ بوسـاطة احتمالات لغويَّةٍ أو عقليَّةٍ، وهذا شأنُ مَن لا يَكفيه - فـي مثلِ هذا المَقامِ الأجلِّ - سِـوَى اليقينِ، ولا يقينَ حيث يكونُ الاحتمالُ.

ولله دَرُّ الشـافعيِّ - رضـي الله عنه - حين قال عن السَّـلف: «هُم فوقَنـا في كلِّ علـمٍ وعقلٍ ودِينٍ وفضلٍ، وكلِّ سـببٍ يُنالُ به عِلمٌ أو يُدرَكُ به هُدًى».

ولله دَرُّ ابـن قدامـةَ حين قال: «إنَّ هذا ممَّـا لا يُحتاجُ إلى معرفته؛ لأنَّـه لا علمَ تحتَـه، ولا يدعو إلى الكلامِ فيه حاجـةٌ ضروريَّةٌ أو غيرُ ضروريَّةٍ».

= القرآنُ الكريمُ، وأمَّا أنَّ «الكيفَ مجهولٌ» فمعناه كما في «فرقان القرآن، للشيخ العزّاميِّ: ٢٢» أنَّـه لا تُعلَمُ له ماهيَّـةٌ بالمعنى المتعارَف، ولا يُعقَلُ له -أي للكَيف- وجودٌ فيما يتعلَّقُ بجَنابِ الحقِّ تعالى، وليس معناهُ -البتةَ- أنَّ ثمَّةَ كَيفًا لكنَّه لا يُعلَمُ اهـ.

(٢)

محاولة المُثبتين جرَّ مَذهبِ السَّلفِ إلى مَذهبهم

على أنَّ مَوقفَ السَّلف التفويضيَّ بهذا التقريرِ الذي أسلَفنا لم يَسلَمْ من اعتراضاتِ المُثْبتين - كابنِ خزيمةَ والدارميِّ والذهبيِّ وابنِ تيميَّةَ ومدرسته - من جهةٍ، ولم يَسلَمْ من اعتراضاتِ المؤوِّلين من جهةٍ ثانيةٍ، كلٌّ يحاولُ أن يجعلَه إلى رأيه أقربَ.

لقد سمَّى أهلُ الإثبات ذلك الموقفَ التفويضيَّ - على لسان ابنِ تيميَّةَ - «تجهيلًا لا تفويضًا؛ إذ إنَّ مآلَه - كما يقولُ ابنُ تيميَّةَ - أنَّ الرسولَ ﷺ لم يَعرِف معانيَ ما أُنزلَ إليه من آياتِ الصفات، وكذا جبريلُ، وكذا السَّابقون الأوَّلون: فقولُ ربيعةَ ومالكٍ: «الاستواءُ غيرُ مجهولٍ، والكَيفُ غيرُ معقولٍ» موافقٌ لقولِ الباقينَ: «أمِرُّوها كما جاءت بلا كَيفٍ».

أي أنَّهم - كما يَستنتجُ ابنُ تيميَّةَ - إنَّما نَفَوا علمَ الكيفيَّة، ولم ينفُوا حقِّيَّةَ الصِّفة. ولو كان القومُ قد آمَنوا باللَّفظِ المجرَّدِ من غيرِ فَهمٍ لمعناه - على ما يليقُ باللهِ تعالى - لما قالوا: «الاستواءُ غيرُ مجهولٍ، والكَيفُ غيرُ معقولٍ» فإنَّ الاستواءَ حينئذٍ لا يكونُ معلومًا، بل مجهولًا، بمنزلةِ حروفِ المعجم.

وأيضًا، فإنَّه لا يُحتاجُ إلى نفيِ علمِ الكيفيَّة إذا لم يُفهمْ من اللَّفظِ معنًى، وإنَّما يَحتاجُ إلى نفيِ الكيفيَّةِ مَن أثبَتَ الصفاتِ قَبلًا.

ويتابعُ ابنُ تيميَّةَ حديثَه قائلًا: «فقولُهم: أمِرُّوها كما جاءت»،

يقتضي إبقاءَ دلالتِها على ما هي عليه، فإنَّها جاءت ألفاظًا دالَّةً على معانٍ، فلو كانت دلالتُها مُنتفيةً؛ لكان الواجبُ أن يقولَ: أمرُّوا لفظَها، مع الاعتقادِ بأنَّ المفهومَ منها غيرُ مرادٍ، أو أمرُّوا لفظَها، مع اعتقادِ أنَّ الله تعالى لا يوصَفُ بما دلَّت عليه حقيقةً، ولا يقالُ حينئذٍ: «بلا كَيفٍ» إذ نفيُ الكَيفِ عمَّا ليس بثابتٍ يُعَدُّ لَغوًا من القولِ»[18].

ويقولُ ابنُ تيميَّةَ في موضعٍ آخَرَ: «إنَّ الله تعالى أمرَ رسولَه بالبلاغِ المبينِ، وهو أَطوعُ الناسِ لربِّه، فلا بُدَّ أن يكونَ قد بلَّغَ البلاغَ المبينَ، فالآياتُ التي ذكَرَ الله فيها أنَّها متشابهاتٌ لا يَعلَمُ تأويلَها إلَّا الله، إنَّما نفَى عن غيرِه علمَ تأويلِها، لا علمَ تفسيرِها ومعناها.

وجوابُ مالكٍ وربيعةَ الرأيِ بأنَّ الاستواءَ معلومٌ والكَيفَ مجهولٌ، معناه أنَّ معنَى الاستواءِ معلومٌ، وكَيفيَّتَه مجهولةٌ، فالكَيفُ المجهولُ هو من التأويلِ الذي لا يعلَمُه إلَّا الله، وأمَّا ما يُعلَمُ من الاستواءِ وغيرِه فهو من التفسيرِ الذي بيَّنَه الله ورسولُه، والله تعالى قد أمَرَنا بأن نتدبَّرَ القرآنَ ونتعقَّلَه، ولا يكونُ التدبُّرُ والتعقلُ إلَّا لكلامٍ بيَّنَ المتكلِّمُ مُرادَه منه، فأمَّا مَن تكلَّمَ بلفظٍ يحتملُ معانيَ كثيرةً، ولم يُبيِّنْ مرادَه به؛ فهذا لا يُمكنُ أن يُتدبَّرَ كلامُه أو يُتعقَّلَ[19].

---

(١٨) الحموية لابن تيمية: ١١٢ وما بعدها، وموافقة: ٦/١ «بهامش منهاج السنَّة»، ومجموع الفتاوى: ٦٧/٤.

(١٩) موافقة: ١٦٦/١، ١٩٧، والحموية: ٩٠، ٩٥، ١٠٢.

ثمَّ يخلُـصُ ابنُ تيميَّةَ إلى انتقادِ ما قد أضحَى ذائعًا[٢٠] – وهو ما سنعودُ إلى الحديثِ عنه لاحقًا[٢١] – من أنَّ طريقةَ التأويلِ هي بعينِها طريقةُ السَّـلفِ ؛ بمعنى أنَّ الفريقينِ معًا – السَّـلفَ والمؤوِّلين – قد اتَّفقوا على أنَّ ظاهرَ هذه الآياتِ والأحاديثِ غيرُ مرادٍ ، لكنَّ السَّلفَ قد سـكَتُوا عن تأويلِها ، بينَما رأى المؤوِّلـون المصلحةَ في تأويلِها بما يُخرجُها عن الظاهرِ غيرِ المرادِ إلى معنًى يليقُ به سبحانه ، وإذَن يُصبحُ الفَرقُ – تَبَعًا لهذا الرأيِ الذائعِ بينَ السَّـلفِ والمؤوِّلين – أنَّ السَّـلفَ لا يُعيِّنون المـرادَ ، أمَّا المؤوِّلون فيُعيِّنونـه ، ويتمخَّضُ عن هذا الرأيِ المنقودِ عندَ ابنِ تيميَّةَ أنَّ السَّـلفَ كانوا يُثبِتون الصِّفاتِ الخَبريَّةَ على النَّحوِ الذي خلُصَ إليه ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه .

فهـذا القـولُ ، كما يقـولُ ابـنُ تيميَّـةَ – أي نفيُ تلـك الصِّفات الخبرية – كَذبٌ صريحٌ على السَّلف ، فليس في كلامِ أحدهم ما يدُلُّ علـى نفيِ تلك الصفاتِ الخَبريَّةِ التي ورَدَت بها النصوصُ ، بل كثيرٌ من كلامِهم يدُلُّ على تقريرِ جنسِ هذه الصفات[٢٢] ! !

⁂

ونحن نقولُ :

أوَّلًا : إنَّ تسـميةَ مَوقـفِ التفويضِ – على النَّحـوِ الذي قرَّرناه : – (تجهيـلًا) أمرٌ غيرُ مقبولٍ ، فلا يسـتطيعُ أحدٌ أن يقولَ إنَّ السَّـلفَ

(٢٠) قارنْ مثلًا: الشامل: ٥١٢ .

(٢١) انظر: ٥٩ .

(٢٢) الحموية: ١٦٠ وما بعدها.

كانـوا يَجهلـون دلالات الألفـاظ ومَعانيَها، كيف وهُـم أكثرُ الناسِ توفُّـرًا على فَهـمِ الكِتابِ والسُّـنَّة، وأكثـرُ الناسِ قُربًا إلـى فصاحةِ العربِ وبلاغتهم؟!

قُصارى الأمرِ أنَّ السَّلفَ - بعد فَهمِهم قطعًا لدلالات الألفاظ كما هي في لسـانِ البَشـر - ينفونَ وصفَه تعالى بهذه المعاني البشـريَّة أصـلًا وابتـداءً، فهُم يُنزِّهون فـي عينِ الإثبـات، ويثْبتـون في عينِ التَّنزيه كما قلنا آنفًا.

ومَوقـفٌ كهذا ليس جهلًا بما تنطوي عليه الألفاظُ من معانٍ، بل وليـس نفيًا لما وراءَ هذه الظواهرِ من صفاتٍ[٢٣] تليقُ به سـبحانه، لكـنَّ السَّـلفَ كانوا أحرصَ النـاسِ على التنزيه، فلم يُفسِّـروا هذه المتشـابهات بما تحتملُـه اللُّغةُ البشـريَّةُ بمحدوديَّتهـا، ثمَّ ينفُوا التكييـفَ بعدئـذٍ - كما فعَـلَ ابنُ خزيمـةَ والذهبيُّ وابـنُ تيميَّةَ - لكنَّهـم يعتقـدون أنَّ وراءَها صفاتٍ أو إضافاتٍ أو معاني اسـتأثَرَ اللهُ تعالى بعلمِ مُراده منها، فآمَنوا بها تسليمًا وانقيادًا، لا على مقتضَى أفهامهـم اللُّغويَّـة أو العقليَّة لهـا، بل على مقتضَى مـرادِ اللهِ تعالى منها، وفي هذا تمامُ التسليمِ، وكمالُ الانقيادِ[٢٤]، إنَّه سجودُ العقلِ على أكملِ وجهٍ وآكده.

وبعبـارةٍ أخرى: إنَّ عدمَ إقدامِ السَّـلفِ على التفسـيرِ ليس جهلًا بدلالاتِ الألفاظِ، ولا هو نفيٌ لمَا يليقُ به سبحانه من معانٍ وراءَ تلك

(٢٣) انظُر: الهامشَ الذي مرَّ ذكرُه قَبلًا بصَدد بعضِ أغلاطِ الحنابلة كما قرَّرها ابنُ الجوزيِّ.

(٢٤) قارِنْ: ذم التأويل لابن قدامة: ٤١.

الألفاظ، بل هو إجلالٌ لقَدْرِ الله تعالى وجلاله وآلوهيَّته سبحانَه من تدخُّلِ التفسيرِ اللُّغويِّ البشريِّ أو الفَهمِ العقليِّ بما هما عليه من نَقصٍ وقصورٍ، حتى ولو قلنا بعد ذلك: (بلا كَيفٍ) ألفَ ألفَ مرَّةٍ!

ولدَينا من نصوصِ السَّلفِ - التي نقَلَها ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه، وكذلك غيرُه - ما يؤكِّدُ عدمَ إقدامِ السَّلفِ على التفسيرِ، وتهيُّبَهم من إعمالِ اللُّغةِ في فَهمِ ما يتَّصِفُ به الباري تعالى من معانٍ حقيقيَّةٍ وراءَ تلك الظواهرِ.

فهذا محمَّدُ بنُ الحسنِ - صاحبُ أبي حنيفةَ - يقولُ: «اتَّفَقَ الفقهاءُ كلُّهم، من المشرقِ إلى المغربِ، على الإيمانِ بالقرآنِ والأحاديثِ التي جاء بها الثِّقاتُ عن رسولِ الله في صفةِ الرَّبِّ -عزَّ وجلَّ- من غيرِ تفسيرٍ، ولا وصفٍ، ولا تشبيهٍ، فمَن فسَّرَ اليومَ شيئًا من ذلك فقد خرَجَ عمَّا كان عليه النبيُّ ﷺ وفارَقَ الجماعةَ، فإنَّهم لم يَصِفوا ولم يفسِّروا، بل أفتَوا بما في الكتابِ والسُّنَّةِ، ثمَّ سكَتُوا»[٢٥].

وحين أحسَّ ابنُ تيميَّةَ بتعارضِ هذا النَّصِّ - الذي أَورَدَه هو نَفْسُه- مع فَهمِه لموقفِ السَّلفِ سارَعَ إلى التعقيبِ عليه بقوله - ويا لَلعجبِ! - : «قولُه: «من غيرِ تفسيرٍ»؛ أي تفسيرِ الجَهميَّةِ المعطِّلةِ الذين ابتَدَعوا تفسيرَ الصفاتِ بخلافِ ما كان عليه الصحابةُ والتابعون الأثباتُ»[٢٦] .. فانظُر ماذا ترى؟!

---

(٢٥) الحموية: ١١٨، والتسعينية: ١٠، ومختصر «العلو للذهبي»: ٥٩.

(٢٦) الحموية، الموضعُ نَفْسُه: وكذلك فعَلَ الألبانيُّ في «مقدمة مختصر العلو: ٥٩».

وهـذا أبو عبيـد[٢٧] – كما أورَدَ ابـنُ تيميَّةَ أيضًا – يقـرِّرُ في أصرحِ عبارةٍ: «أنَّه ما أدركَ أحدًا يفسِّـرُها»؛ أي تلك الظواهرَ، فإذا بابن تيميَّةَ – ويا عَجَباهُ!! – يُسارِعُ إلى التعقيبِ عليه بقوله: «أي تفسيرَ الجَهميَّة»!

وهذا هو البيهقيُّ[٢٨] يقولُ: «أمَّا المتقدِّمون من هذه الأُمَّة فإنَّهم لم يفسِّـروا ما كتَبْنا منَ الآياتِ والأخبارِ في هذا البابِ «وكذلك قال في العَرشِ وسائرِ الصِّفات الخَبريَّة».

وها هو سفيانُ بنُ عُيَينةَ يقول: «ما وصَفَ اللهُ تباركَ وتعالى به نَفْسَه في كتابه: قراءتُه تفسيرُه، وليس لأحدٍ أن يفسِّرَه بالعربيَّة ولا بالفارسيَّة»[٢٩].

وهـا هـو إمـامُ المدينة عبـدُ العزيزِ بـنُ عبـدِ اللهِ بنِ أبي سـلمةَ الماجشـون يقول: «كَلَّت الأَلسنُ عن تفسيرِ صفته، كما انحصَرت العقولُ دونَ معرفة قَدْره»[٣٠].

وها هو وكيعُ بنُ الجرَّاحِ يقول عن أحاديث الصِّفات: «كان إسماعيلُ بنُ خالدٍ والثوريُّ ومِسْعَرٌ يروون هذه الأحاديثَ، لا يفسِّرون منها شيئًا»[٣١].

❊❊❊

(٢٧) الحموية: ١١٩، وذم التأويل: ٣٠.

(٢٨) الأسماء والصفات: ٤٠٧، وأيضًا: الحموية: ١٤٦.

(٢٩) البيهقـي، الأسمـاء والصفـات: ٣١٤. وكذلك يروي ابنُ قُدامـةَ في كتابيه «لُمعة الاعتقاد» و«ذم التأويل» من أقوالِ السلفِ التي تؤيِّدُ فَهمَنا هذا ما تَقَرُّ به العينُ.

(٣٠) الحموية: ١١٣ – ١١٤، والتسعينية، ٧٨، ومختصر «العلو للذهبي»: ١١٤.

(٣١) مختصر «العلـو للذهبي»: ١٥٠. والألبانيُّ هـا هنا يُسارِعُ إلى ما سارَعَ إليه ابنُ تيميَّـةَ، فيعقِّبُ على ذلك بقوله –ويـا لَلْعجبِ كذلـك!: «أي لا يتأوَّلُونها، ولايُخرِجون معناها عن ظاهرِها» «الصحيفة نَفْسُها».

فالقومُ - أعني السَّلفَ - لم يكونوا على غيرِ فَهم لمعنَى الاستواءِ أو الفَوقيَّـة أو غيرِهـا كمـا هي في لغـة العربِ، كلَّا ولـم تكُنْ هذه الألفاظُ عندَهم بمنزلة حروف المعجم، بل فَهموا معانيَها البشريَّةَ، لكنَّهم توَرَّعوا عن وصف الذَّات العَليَّة بها وإسنادها إليها.

ثانيًـا: وبعبـارةٍ أكثرَ صراحـةً: الخلافُ بينَ ابـنِ تيميَّةَ وبيني - بإزاءِ مَوقف السَّـلف - لا يدورُ حولَ (فَهم) السَّـلف لهذه الألفاظ، ولا حولَ دلالاتها البشـريَّة، بل هو حولَ إسناد هذا المفهومِ منها إلى الباري - تعالى - ووصفه به.

فابـنُ تيميَّـةَ يرى - كما أسـلَفنا فـي نصوصه - أنَّ السَّـلفَ قد فسَّـروا معانيَ تلك الألفاظ بما تحتَملُه اللُّغةُ البشـريةُ، ثمَّ أسنَدوا ما فَهموه من هذا التفسـير إلى البـاري - تعالى - اتِّصافًا، ثمَّ نزَّهوهُ تعالى بعد ذلك بقولهم: «بلا كَيف»!!

ونحن نرى: أنَّ السَّلفَ لم يفسِّـروا هذه الألفاظَ بما تحتَملُه اللُّغةُ البشـريةُ من معانٍ، ثمَّ يُسندوا هذه المعانيَ التي تحتَملُها اللُّغةُ إلى الـذَّات العَليَّة، ويُعقِّبوا عليه بعدئذٍ بقولهم: «بلا كَيف» - كما فعَلَ ابنُ تيميَّةَ ومدرسـتُه - وإنَّما أسنَدوا إلى الذَّات العَليَّة مُرادَها الخَفيَّ المكنونَ ابتداءً، فالله أعلمُ بمراده، والله أعلمُ بصفاته.

ويكأنَّ السَّـلفَ كانوا يَفهَمـون الدلالةَ اللُّغويَّةَ العامَّةَ للاسـتواء مثـلًا، فالاسـتواءُ - بهذا المعنى العـامِّ - : معلومٌ للكافَّـة بَيْدَ أنَّهم لا يَفهَمون - ولا يفسِّـرون - الاسـتواءَ الخاصَّ المسنَدَ إليه تعالى؛ لأنَّ الدلالةَ اللُّغويَّةَ البشـريةَ قاصرةٌ على الاتِّسـاعِ للمعنَى الحقيقيِّ

الذي استأثَرَ الله تعالى بعلمه، ومن ثَمَّ فمن الأليق بمَقامِ الأُلوهيَّة السَّامي أن نَكِلَ علمَ ما يتَّصفُ به الله تعالى منها إليه سبحانه أصلًا وابتداءً[٣٢].

ثالثًا: وحينئذٍ فلا مَحَلَّ لمَا يقولُه ابنُ تيميَّةَ - تمَحُّلًا - من أنَّه لو كان الأمرُ كذلك لكان من الواجب أن يقولَ السَّلفُ: أَمرُّوا لفظَها مع اعتقادِ أنَّ ما تفهَمونَه منها غيرُ مرادٍ؛ فالسَّلفُ فعلًا قد التَزَموا بهذا الذي شنَّعَ عليه ابنُ تيميَّةَ، وبين أيدينا نصوصٌ عديدةٌ رواها ابنُ قُدامةَ المقدسيُّ في هذا المَقامِ.

يقول ابنُ قُدامةَ في (لُمعة الاعتقاد): «وما أشكَلَ من تلك الآيات والأحاديث، وجَبَ إثباتُه (لفظًا) وتركُ التعرُّضِ لمعناه، ونرُدُّ علمَه إلى قائله، ونجعَلُ عُهدتَه على ناقله».

ثمَّ ينقُلُ ابنُ قُدامةَ عن الإمامِ أحمدَ قولَه: «هذه الأحاديثُ نؤمنُ بها ونُصدِّقُ، لا كَيفَ ولا معنَى، ولا نَصِفُ الله تعالى بأكثرَ ممَّا وصَفَ به نَفْسَه»[٣٣].

ثمَّ يقولُ ابنُ قُدامةَ في (ذم التأويل): «أَمرُّوها كما جاءت، ورُدُّوا علمَها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلِّم بها». ثمَّ يروي عن الشافعيِّ قولَه عن السَّلف: «علموا - أي السَّلفُ - أنَّ المتكلِّمَ بها صادقٌ لا شكَّ في صِدقه، فصدَّقوه، ولم يَعلَموا حقيقةَ معناها، فسكَتوا عمَّا لم يَعلَموه»[٣٤].

---

(٣٢) قارنْ في ذلك: التوحيد للإمام الماتريدي: ٧٤.

(٣٣) لمعة الاعتقاد: ٣.

(٣٤) ذم التأويل: ٢٥.

رابعًا: وحينئذٍ، فلا مَحَلَّ كذلك لمَا قاله ابنُ تيميَّةَ - تمَحُّلًا أيضًا - من أنَّ نفيَ الكَيف آنئذٍ يكونُ لَغوًا من القول، فالكثيرُ من الروايات الواردة لعبارة السَّلف: «أمِرُّوها كما جاءت» قد وَرَدَت فعلًا بدون إضافة «بلا كَيف» كما نقَلَ ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه[٣٥]، وأيضًا كما نقَلَ الذهبيُّ[٣٦]، وأيضًا كما نقَلَ ابنُ قدامةَ[٣٧].

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ المقامَ مَقامُ تفصيلٍ لا إجمالٍ، والسَّلفُ كما ابتُلوا بالتعطيلِ والتجهُّمِ، فقد ابتُلوا بالتشبيه والتمثيلِ، ودرَنُ التمثيلِ لا يَغسلُه ماءُ البحرِ، كما يقولُ ابنُ الجوزيِّ بحقٍّ؛ إذَن فلا تثريبَ على السَّلفِ إن هُمُ اهتَمُّوا بنفي التمثيلِ على أكملِ وجهٍ وآكده.

خامسًا: فالخلافُ بيني وبينَ ابنِ تيميَّةَ في فَهمِ مذهبِ السَّلف إذَن - ولْيَغتفِرِ القارئُ هذا التكرارَ - يتبلوَرُ في أمرين: التفسيرُ من زاويةٍ، وإسنادُ هذا التفسيرِ إليه تعالى اتِّصافًا وتحقُّقًا من زاويةٍ ثانيةٍ.

فنحن نقولُ في الزاويةِ الأُولى - اعتمادًا على نصوصِ السَّلف التي ذكَرَ بعضَها ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه: - إنَّ السَّلفَ لم يَطرُقوا أصلًا بابَ التفسيرِ لهذه الألفاظ الموهمة الظواهرِ.

أمَّا ابنُ تيميَّةَ فيقولُ: إنَّ السَّلفَ قد فسَّروها بما تقتضيه اللُّغةُ، ولكنَّهم نَفَوا عنها مماثلةَ المخلوقينَ «فليست هذه المعاني البشريَّةُ

---

(٣٥) الحموية: ١١١.

(٣٦) مختصر العلو: ١٣٨، ١٣٩.

(٣٧) ذم التأويل: ٣٠.

المُحدَثةُ المستحيلةُ عليه تعالى هي السَّابقةَ إلى عقولِهم»[٣٨].

ولنا حينئذٍ أن نرُدَّ على ابنِ تيميَّةَ ببضاعته ذاتِها فنقولُ: لو كانت المعاني اللَّائقةُ بذاته تعالى هي السابقةَ إلى عقول السَّلف؛ لكان قولُهم: «بلا كَيفٍ» لَغوًا منَ القول؛ إذ ما الفائدةُ حينئذٍ من نفي الكَيف إذا كانت المعاني المُثبَتةُ السابقةُ إلى عقولِهم هي المعانيَ اللائقةَ بذاته تعالى؟!

ونحن نقولُ في الزاوية الثانية: إنَّ السَّلفَ لم يُسندوا إليه تعالى اتِّصافًا وتحقُّقًا أيَّ تفسيرٍ، فهُم - كما يقولُ الأشعريُّ في (الإبانة) - لا يتقدَّمون بينَ يدَيِ الله بقولٍ، كيف؛ وقد كَلَّت الألسنُ عن تفسيرِ صفته، كما يقولُ ابنُ الماجشون بحقٍّ؟!

أمَّا ابنُ تيميَّةَ فيقولُ: إنَّهم - أعني السَّلفَ - قد أسنَدوا إليه تعالى هذا التفسيرَ اللُّغويَّ اتِّصافًا وتحقُّقًا، مع نفي الكيفيَّة.

هذان الأمران يُنتجان نتيجتين لا محيصَ عنهما:

(أ) إنَّ السَّلفَ - كما فَهِمَ ابنُ تيميَّةَ - قد حدَّدوا المعنَى المرادَ، فقالوا مثلًا عن الاستواء: إنَّه الفَوقيَّةُ والاستقرارُ، ثمَّ نَفَوا عنه الكيفيَّةَ والمماثلةَ بعدئذٍ. والسَّلفُ - فيما نقولُ - لم يحدِّدوا المعنَى (المرادَ) أصلًا، بل قالوا إنَّ الله أعلمُ بمراده، فلا حاجةَ بهم بعدئذٍ إلى نفي الكيفيَّة، وإن نَفَوها فذلك من بابِ التفصيلِ والتقريرِ في مجالٍ تَشتَدُّ فيه الحاجةُ إلى التفصيل والتقرير كما أشَرنا إلى ذلك فيما سلَفَ.

---

(٣٨) مجموع الفتاوى: ٣٥٦/٦.

وليس ذلك استجهالًا ولا تجهيلًا، كما شنَّعَ ابنُ تيميَّةَ، ثمَّ ما بالُنا نخشَى الاستجهالَ والتجهيلَ، وجهلُ البَشرِ بأسرهم بحقيقة صفاته تعالى، بل بأمورٍ غيرِ الصفات كالحروف المقطَّعة والرُّوح والقَدَر - أمرٌ لا محيصَ عنه، كما أشارَ إلى ذلك أبو منصورٍ الماتُريديُّ بحقٍّ[٣٩]؟! وليس الجهلُ في مقامِ الأُلوهيَّة المتعالي إلا العلمَ نَفْسَه، وإلَّا فما معنَى عبارةِ الإمامِ مالكٍ الذائعةِ الصِّيتِ: «العجزُ عن الإدراكِ إدراكٌ»؟!

بل نقولُ فوقَ هذا: إنَّ السَّلفَ قد تميَّزوا بعدمِ تحديدِ المعنى المراد عن المثبتينَ والمؤوِّلين على حدٍّ سواءٍ، فهؤلاءِ وأولئك قد حدَّدوا معنًى ما، أمَّا المؤوِّلون فقد حدَّدوا بوساطة العقلِ معنًى أخرَجوا به اللفظَ عن ظاهرِه، كما قالوا مثلًا عن الاستواء: إنَّه الاستيلاءُ مثلًا، أمَّا المُثبتون وعلى رأسهم ابنُ تيميَّةَ فقد قالوا: إنَّ الاستواءَ هو العُلوُّ، بل العُلوُّ بمعنًى خاصٍّ، فحدَّدوا - هم أيضًا - (معنًى ما) ثمَّ نَفَوا عنه الكيفيَّةَ بعدئذٍ؛ لأنَّه «إن لم يكُنْ استواؤُه على العرشِ يتضمَّنُ أنَّه فوقَ العرشِ؛ لم يكُنِ الاستواءُ معلومًا، وجازَ حينئذٍ ألَّا يكونَ فوقَ العرشِ شيءٌ»[٤٠].

ويتابعُ ابنُ تيميَّةَ قائلًا: «فإن قيل: فإذا كان إنَّما استوى على العرشِ بعدَ أن خلَقَ السماواتِ والأرضَ في ستةِ أيامٍ، فقبلَ ذلك لم يكُنْ على العرشِ، قيل: الاستواءُ عُلوٌّ خاصٌّ، فكلُّ مستوٍ على شيءٍ

---

(٣٩) التوحيد: ٧٥.

(٤٠) مجموع الفتاوى: ٥/٥٧٩.

عالٍ عليه، وليس كلُّ عالٍ على شيءٍ مستويًا عليه»[٤١]!!

ويقولُ ابنُ تيميَّةَ أيضًا في هذا الصَّدد: «إنَّ معنَى «استوى على العرشِ»: استقرَّ، وهو قولُ القُتيبيِّ. وقال غيرُه: استوَى؛ أي ظهَرَ[٤٢].

هذا التحديدُ نَفْسُه قال به الذهبيُّ كمثلِ ابن تيميَّةَ، فالذهبيُّ يرى أنَّ السُّؤالَ عن النُّزولِ: (ما هو؟) عيٌّ؛ لأنَّه إنَّما يكونُ السُّؤالُ عن كلمةٍ غريبةٍ في اللُّغة، وإلَّا فالنُّزولُ والاستواءُ عباراتٌ جليَّةٌ واضحةٌ للسامعِ، فإذا اتَّصَفَ بها مَن ليس كمثله شيءٌ؛ فالصِّفةُ تابعةٌ للموصوفِ، وكيفيَّةُ ذلك مجهولةٌ لدَى البشرِ[٤٣].

فقارِنْ معي بينَ أقوالِ ابنِ تيميَّةَ هذه، وبينَ قولِ ابنِ المبارك مثلًا حين قال له قائلٌ: «إنِّي أكرَهُ الصِّفةَ عن صفةِ الرَّبِّ»، فقال له ابنُ المبارك: «أنا أشدُّ الناسِ كراهيةً لذلك ولكن إذا نطَقَ الكتابُ بقولٍ قلنا به».

وكذلك قولُ بعضِ السَّلف: «إنَّ اللهَ -عزَّ وجلَّ- خلَقَ العرشَ واختَصَّه بالارتفاعِ والعُلوِّ فوقَ جميعِ ما خلَقَ، ثمَّ استوى عليه كيف شاءَ كما أخبَرَ عن نَفْسه، فسبحانَ مَن بَعُدَ وقَرُبَ بعلمه!»[٤٤].

أقولُ: قارِنْ معي بينَ هذه الأقوالِ لتجدَ أنَّ ابنَ تيميَّةَ قد حدَّدَ

---

(٤١) المصدر السابق: ٥/٥٢٢.

(٤٢) المصدر نفسه: ٥/ ٥١٩.

(٤٣) مختصر العلو: ٢٣١.

(٤٤) الحموية: ١١٩، ١٢١، والتدمرية: ٢٦.

لتلك المتشابهات «معنًى ما» ثمَّ نفَى الكيفيَّةَ بعدَئذٍ، بينما تهيَّبَ السَّلفُ المقامَ الأجلَّ، فوقَفوا، وسكَتوا، وصمَتوا، ولم يتقدَّموا بين يدَيِ الله تعالى بقولٍ[٤٥].

(ب) والنتيجةُ الثانيةُ التي لا مَحيصَ عنها، هي أنَّه يوجَدُ بينَ المؤوِّلين من جهةٍ، وبينَ المُثْبتين من جهةٍ أُخرى - وشائجُ قُربَى في الاتجاه العامِّ، قد لا تكون قائمةً بينَ الفريقين جميعًا وبينَ السَّلف، فلقد تبيَّنَ لنا أنَّ المؤوِّلين والمُثْبتين قد حاولوا كشفَ الغطاء عن المعنى المرادِ، الأوَّلون فعَلوا ذلك بمعونةِ العقلِ، والآخَرون فعَلوا

---

(٤٥) بهذا الموقف التفويضيِّ السَّديد آوَى السَّلفُ إلى رُكنٍ شديد، ولم يخوضوا في مُعترَك التراوح بينَ الأفعالِ وردود الأفعال. وإنَّه ليلوحُ لنا أنَّ إفراطَ بعض الجبهات إيغالًا في مُعتَقَدها هو الذي أدَّى إلى إفراط في الجَبهة المقابلة. ولعلَّ الإمامَ الأعظمَ أبا حنيفةَ -رضي الله عنه- كان يريدُ الإشارةَ إلى هذا التراوح بينَ الأفعال وردود الأفعال في عبارته المشهورة: «أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جَهمٌ مُعطِّلٌ، ومقاتلٌ مُشبِّهٌ»، وكذا قولُه: «أفرَطَ جَهمٌ في النفي حتى قال إنَّ الله ليس بشيءٍ، وأفرَطَ مقاتلٌ في الإثبات حتى جعَلَ الله مثلَ خَلقه».

فالإفراطُ في النفي لدَى الجهمية على النَّحو الذي حكاهُ -مثلًا- الملَطي في «التنبيه والردِّ: ٦٩ وما بعدها»، وعلى النَّحو المتوقَّح الذي حُكيَ عن الجَهم نَفْسه مختصرُ «العلوِّ للذهبيِّ»: ١٦٢، والتسعينيةُ: ٢٣) هو الذي أنتَجَ إفراطًا مُوغلًا لدَى غُلاة المُثْبتة، لم يرْضَه حتى بعض المُثْبتة أنفُسهم. فهذا هو الذهبيُّ ينطقُ بالحقِّ حين يقولُ عن الدارميِّ -الذي كتَبَ كتابًا في الردِّ على بشرٍ المرِّيسيِّ-: «وفي كتابه بحوثٌ عجيبةٌ مع المرِّيسيِّ يبالغُ فيها في الإثبات، والسكوتُ عنها أشبهُ بمنهج السلف». مختصرُ العلوِّ: ٢١٤.

أمَّا ابنُ الجوزيِّ فقد نقَمَ على ثلاثة من أصحابه الحنابلة، هم: أبو عبد الله ابنُ حامد، والقاضي أبو يعلى، وابنُ الزاغونيِّ؛ لأنَّهم صنَّفوا كتبًا شانوا بها المذهبَ، ونزَلوا به إلى مرتبةِ العوامِّ، فحمَلوا الصفات على مقتضى الحسِّ. دفعُ شُبهِ التشبيه: ٢٦، بل إنَّه يقولُ عن ابنِ حامدٍ (٣١): «ولقد اقشعَرَّ بدني من جُرأته!».

ذلـك بمعونة اللُّغة، أمَّا السَّـلفُ فلم يتجاسَـروا على تلك المحاولة أصلًا وابتداءً، كما كرَّرنا كثيرًا.

ولقـد أعطانا أبو منصورٍ الماتُريديُّ(٤٦) - لله دَرُّه - تعليلًا حقيقًا بالتأمُّل الدَّقيق لامتناع السَّلف عن التفسير. فالتفسيرُ إنَّما هو جهدٌ يضْطَلِعُ به البَشـرُ بعد سـماعهم تلـك النُّصوصَ، وتحديدُ البشـرِ للمعنى المـراد أو للمعنى الأليق بالمراد، يتنـاولُ هذا المعنى كما هو في علم الله تعالى أوَّلًا؛ أي قبل سَـماعهم لتلك النُّصوص، مع أنَّ الله تعالى قد عُرِفَ قبلَ سَـمعِ هذا الكلامِ - أي عند الملائكة مثلًا - وربَّما كان ذلك على غيرِ الوَجه الذي عرَفَه البشرُ(٤٧).

(٤٦) التوحيـد: ٧٤. ذلك أنَّـه إذا لزِمَ القولُ بأنَّ الله تعالى -كمـا يضيفُ أبومنصور- متعالٍ على الأشباه ذاتًا وفعلًا، فلا يجوزُ أن يُفهمَ من إضافة العرش والاستواء -مثلًا- إليـه سبحانه ما يُفهمُ من الإضافـة إلى غيره من الموجودات؛ لأنَّ ثَمَّةَ وجوهًا مُحتملةً لهـذه الألفاظ، ولا يجوزُ صرفُ ذلك بالنِّسبة له سبحانه إلا على أحسنِ وجهٍ وأليقه به سبحانه، وهو ما لا نعرفُه.

(٤٧) انظر مثلًا: ١٤/١، ١٥ من: الموافقة -بهامش منهاج السنَّة- والتدمرية: ٢٢.

(٣)

مدى اختلافِ موقِفِ المُثبتين عن موقِفِ السَّلفِ

ثمَّ ماذا بعدُ؟

هـل نقـولُ إنَّ مذهـبَ المُثْبتين يختلـفُ «جوهريًّـا» عن مذهبِ السَّلف كما نفهَمُه؟

إنَّا لنزعُمُ - بعد طولِ الرَّويَّة والتدبُّرِ - أنَّهما وإن اتَّفَقا في الغايةِ والمقصد فلقد اختلَفا في المنهجِ والسَّبيلِ.

أمَّـا الاتِّفاقُ في الغايةِ والمقصد فيتمثَّلُ في «الإثبات» فما وجَدنا لأكثرِ المُثْبتين من إثباتٍ فهو إثباتٌ تنزيهيٌّ، غايةً وقصدًا، ولا مَحَلَّ لاتِّهامِ المُثْبتين بالتشبيهِ أو التمثيلِ، وهُم يقولون بلسانِ ابنِ تيميَّةَ: «كلُّ صفةٍ من صفاته تعالى التي يستحِقُّها فهو مُتَّصِفٌ بها على وجهٍ لا يُماثلُه فيه أحدٌ».

لا مَحَلَّ لاتِّهامهم بالتشبيهِ أو التمثيلِ، وهُم - بلسانِ ابنِ تيميَّةَ - قد هدَموا كثيرًا من أُسـسِ الفكرِ اليونانيِّ؛ لأنَّه قال باشتراكِ الكُلِّيِّ في الخارجِ، فالحقائقُ والذَّواتُ عند المُثْبتين: مُتخالفةٌ[٤٨].

لا مَحَلَّ لاتِّهامهم بالتشبيهِ أو التمثيلِ وهُم - بلسانِ ابنِ تيميَّةَ - قد رفَضوا أن يشـترِكَ الخالقُ والمخلوقاتُ، لا في قياسِ تمثيلٍ، ولا في قياسِ شـمولٍ تستوي أفرادُه، بل الأحقُّ به هو قياسُ الأَولَى، وهو أنَّ كلَّ كمـالٍ ثبَتَ للمخلوقِ فهـو في الخالقِ أَولَى، وكلُّ نَقصٍ تنَزَّه

(٤٨) انظُر في هذا الصَّدد: «الردَّ على المنطقيِّين» لابنِ تيميَّةَ في مواضعَ شتَّى.

عنه المخلوقُ فهو في الخالقِ أَولَى، وكلُّ هذه الأفكارِ مبثوثةٌ في مواضعَ يصعُبُ حَصرُها من كتبِ ابنِ تيميَّةَ.

أمَّا الاختلافُ في المنهجِ والسَّبيلِ، فيتمثَّلُ - كما أسلَفنا القولَ مرارًا - في أنَّ السَّلفَ - كما نفهَمُهم - لم يُفسِّروا أصلًا، بل أناطوا النُّصوصَ إلى مُنزِلها مُرادًا واتِّصافًا، أمَّا المُثبتون فقد أقدَموا على كشفِ الغطاءِ وتحديدِ المعنَى، ثمَّ أسنَدوا هذا المعنَى إليه تعالى اتِّصافًا، ثمَّ نفَوا الكيفيَّةَ بعدئذٍ.

وليس هذا الاختلافُ بالأمرِ اليسيرِ أو الهَيِّنِ، بل هو اختلافٌ في منهجِ المعرفةِ أصلًا، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنَّ هذا المنهجَ المعرفيَّ للمُثبتين قد لزِمَته لوازمُ كثيرةٌ لا تلزَمُ منهجَ السَّلفِ البتَّةَ:

١ - فالتزامُ ابنِ تيميَّةَ بالمعاني الظاهرةِ التي نَفهَمُها بمعونةِ اللُّغةِ من الألفاظِ المتشابهةِ قد أدَّى به - في الكثيرِ من الأحيانِ - إلى التزامِ ما قد يوجَدُ بينَ بعضِ هذه المعاني الظاهرةِ من تعارُضٍ.

فهو - مثلًا - قد فسَّرَ الاستواءَ بالعُلوِّ والفَوقيَّةِ كما رأَينا، فماذا يفعلُ بصددِ قولِه ﷺ: «فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ يُصَلِّي، فَإِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قِبَلَ وَجْهِهِ، فَلَا يَبْصُقَنَّ قِبَلَ وَجْهِهِ، وَلَا عَنْ يَمِينِهِ»[٤٩]؟

إنَّك لتراهُ - ويا لَلغرابةِ! - يلتزِمُ المعنيينِ جميعًا، فيقولُ: «الحديثُ حقٌّ على ظاهرِه، وهو سبحانه فَوقَ العَرشِ، وهو قِبَلَ وجهِ المصلِّي، بل هذا الوصفُ ثبَتَ للمخلوقاتِ، فإنَّ الإنسانَ لو أنَّه يُناجي السماءَ أو يُناجي الشمسَ والقمرَ لكانتِ السماءُ والشمسُ والقمرُ

(٤٩) جزء من حديث طويل أخرجه مسلم في صحيحه (٣٠٠٨) عن جابر رضي الله عنه.

فوقَه، وكانت أيضًا قِبَلَ وَجهه، ولا تشبيهَ للخالقِ بالمخلوق»[٥٠].

لقد اضطُرَّ ابنُ تيميَّةَ - كما ترى، وهو يحاولُ أن يتخلَّصَ من لزومِ التناقُضِ - أن يتناقضَ، فقد التزَمَ المعانيَ الحسِّيَّةَ التي يَفهَمُها البَشرُ، ثمَّ حاوَلَ التوفيقَ بينها، ثمَّ نفَى التشبيهَ بعدئذٍ، فما الذي أوقَعَه في ذلك كلِّه إلَّا التفسيرُ بمعونةِ اللغة، ثمَّ إسنادُ التفسيرِ إليه تعالى اتِّصافًا.

إنَّ الإنسانَ حينَ يُناجي السماءَ يرفَعُ وجهَه إلى السماء، فمن المُمكنِ حالَتَئذٍ أن تكونَ السماءُ فوقَه، وأن تكونَ قِبَلَ وجهه، ولكنَّ الباريَ تعالى - في اعتقاد ابنِ تيميَّةَ - في جهةِ الفَوق، فكيف يكونُ قِبَلَ وجهِ المصلِّي، والمصلِّي يركَعُ فيُطأطِئُ رأسَه، ويسجُدُ فيضَعُها على الأرضِ؟!

كيف يقولُ ذلك - وهو الذي لا يَفتأُ يقولُ - : إنَّ طلبَ الرَّبِّ تعالى في جهةِ العُلوِّ فطرةٌ لا يخرُجُ عنها إلَّا مَن خرَجَ على مقتضَى العقول؟

٢ - هذا الموقفُ نَفْسُه وقَفَه ابنُ تيميَّةَ في مسألةِ العُلوِّ والاستواء: «فقبْلَ خلقِ السماواتِ والأرضِ، كما قرَّرَ - ويا لَلْعجب أيضًا! - كان - جلَّ وتعالى عمَّا يقولون - (يجوزُ) أنَّه كان مُستويًا على العرش، وذلك حين كان العرشُ على الماء، ثمَّ حينَ خلَقَ السماواتِ والأرضَ كان عاليًا عليه، ولم يكُنْ مُستويًا عليه، ثمَّ بعدَ خلقِ السماواتِ والأرضِ استوَى عليه»[٥١]!!

---

(٥٠) الحموية: ١٥٨، ١٥٩.

(٥١) مجموع الفتاوى: ٥/٥٢٣.

فمـا الـذي أوقَعَ ابـنَ تيميَّةَ في هـذه المضايـق[٥٢]، وألزَمَه هذه المعانـيَ الحسِّـيَّةَ: إلَّا التفسـيرُ بمعونة اللُّغة، ثمَّ إسـنادُ التفسـيرِ إليـه تعالى اتِّصافًا؟! ثمَّ هل يكفـي قولُنا: «بلا كَيف» ألفَ ألفَ مرَّةٍ كي يرفَعَ من خيالِ السـامعِ وذهنه المعانيَ الحسِّـيَّةَ اللازمةَ من هذه الحركات المتتالية المتتابعة؟!

ولو كان ابنُ تيميَّةَ قد هاجَمَ الفطرةَ البسيطةَ الساذجةَ، وحكَمَ بغيرِ ما تقتضيه - لكان لنا أن نقولَ للسـامعِ: إنَّ فَهمَك الحسِّـيَّ والخياليَّ الفطـريَّ قد أوحَى إليـك بهذه المعاني الحسِّـيَّة، ولكنَّ ابـنَ تيميَّةَ قد أوصَدَ هذا الطريقَ، فشـيَّدَ على الفطرة البسيطة أحكامًا وقضايا هائلةً، كما اعتمَدَ عليها في الهجومِ على المؤوِّلين كما سـنرَى فيما بعدُ، فلا نسـتطيعُ أن نقـولَ هاهنا بما يُناقضُ منطقَه العـامَّ، وحكمُ الأمثالِ فيما يجوزُ وفيما لا يجوزُ واحدٌ، كما لا يَفتأُ ابنُ تيميَّةَ يقرِّرُ دائمًا!!

٣ - الموقفُ نَفْسُه كذلك وقَفَه ابنُ تيميَّةَ في مسألة العُلوِّ والنُّزول، فقـد أثبَـتَ للّٰه جلَّ وتعالى - كما قـد رأَينا - جهةَ الفَـوقِ، فماذا يفعلُ إزاءَ الحديـثِ الصحيـحِ «ينـزِلُ ربُّنا تبـارك وتعالى كل ليلة إلى سـماءِ الدُّنيا...» إلى آخرِ الحديث؟ (صحيح البخاري ٢ / ٣٢ (١١٤٥))

ولكـي نفهَمَ موقفَ ابنِ تيميَّةَ في هذه النُّقطة ينبغي أوَّلًا أن نفهَمَ موقـفَ ابنِ مَنْدَه، وهـو أحدُ رجالاتِ الحنابلة، ذلـك الموقفُ الذي

---

(٥٢) وقارن هذه «المضايقَ» بما قرَّرَه الإمامُ أحمدُ في عقيدته كما وَرَدَ في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى: ٢٩٧/٤: «والله تعالى لم يلحَقْه تبدُّلٌ ولاتغيُّرٌ، ولا تلحَقْه الحدودُ، قبل خلقِ العرشِ ولا بعدَ خلقِ العرشِ». ثمَّ قارِنِ الفتاوى الحديثيةَ لابنِ حجرٍ الهيتميِّ: ٢٠٣.

رفَضَه ابنُ تيميَّةَ رفضًا صريحًا، وانطَلَقَ من رفضه هذا إلى بناءِ موقفه الخاصِّ في المسألة.

قال ابنُ مَنْدَه - كما روى ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه - : «إنَّه - جلَّ وتعالى عمَّا يقولُ الظالمون - ينزلُ بذاته، وهو حين ينزلُ يخلُو منه العرشُ». وحُجَّةُ ابنِ مَنْدَه أنَّ القولَ بأنَّه - سبحانه - ينزلُ، والقولُ في الوقت نَفْسه بأنَّه لا يخلو منه العرشُ إنَّما هو «كيفيَّةٌ تهدمُ النُّزولَ»[٥٣]!!

لم يَرْضَ ابنُ تيميَّةَ عن هذا القول فانتقدَه انتقادًا عجيبًا، فقال: «كلامُ ابنِ مَنْدَه من جنسِ كلامِ طائفةٍ تظُنُّ أنَّه لا يُمكنُ إلَّا أحدُ القولين: قولُ مَن يقولُ: إنَّه ينزلُ نزولًا يخلو منه العرشُ، وقولُ مَن يقولُ: ما ثَمَّ نزولٌ أصلًا. وهاتان الطائفتان ليس عندَهما نزولٌ إلا النُّزولَ الذي توصَفُ به أجسادُ العباد، والذي يقتضي تفريغَ مكانٍ وإشغالَ مكانٍ آخَرَ»[٥٤]!!

ثمَّ يقولُ في موضعٍ آخَرَ: «اشتَبَه هذا الأمرُ - أي أمرُ العلوِّ والنُّزول- على كثيرٍ من الناس؛ لأنَّهم صاروا يظنُّون أنَّ ما وُصِفَ اللهُ عزَّ وجلَّ به من جنسِ ما توصَفُ به أجسامُهم، فيرونَ ذلك يستلزمُ الجمعَ بينَ الضِّدَّين، فإنَّ كونَه فوقَ العرش مع نزوله يمتَنعُ في مثلِ أجسامهم».

هكذا انتقَدَ ابنُ تيميَّةَ ابنَ مَنْدَه، مُتَّهمًا إيَّاه بأنَّه فَهِمَ العلوَّ والنُّزولَ فَهمًا حسِّيًّا. والحقُّ أنَّ ابنَ مَنْده كان منطقيًّا مع نَفْسه، مُتَّسقًا مع المنهجِ اللُّغويِّ في التفسيرِ اتِّساقًا تامًّا، فطرَدَ هذا التفسيرَ حتى

---

(٥٣) شرح حديث النزول: مجموع الفتاوى ٥/ ٣٨٠ - ٣٨٩.

(٥٤) مجموع الفتاوى: ٥/ ٣٩٥.

نهايته، وما كان لابن تيميَّةَ أن يعترِضَ عليه، فإنَّه لم يفعَلْ - منهجيًّا - إلَّا ما فعَله ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه.

ولو كنتُ مكانَ ابنِ مَنْده لردَدتُ اتِّهامَ ابنِ تيميَّةَ بقولي: «بلا كَيفٍ»، وما كان ابنُ تيميَّةَ ليستطيعَ على ذلك ردًّا، ألم يقُلْ: إنَّ حُكمَ الأمثالِ فيما يجوزُ وفيما لا يجوزُ واحدٌ؟!

لو كنتُ مكانَ ابنِ مَنْده لردَدتُ على اتِّهامِ ابنِ تيميَّةَ بما يقولُه ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه في الموضعِ نَفْسِه[٥٥]، حين قال: «فمَن نفَى النُّزولَ والاستواءَ أو الرِّضا والغضبَ - يقصدُ الأشاعرةَ - فرارًا بزَعمه من التشبيه والتركيب والتجسيم، فإنَّه يلزَمُه فيما أثبَتَه نظيرُ ما ألزَمَه لغيره فيما نفاهُ وأثبَتَه المُثبتُ، فكلُّ ما يَستدلُّ به على نفي النُّزول والاستواء والرِّضا والغضبِ يُمكنُ لمُنازعه أن يَستدلَّ بنَظيره على نفي الإرادة والسَّمع والبَصر والقُدرة والعلم.

ومثالُ ذلك أنَّه إذا قال: النُّزولُ والاستواءُ ونحوُ ذلك من صفات الأجسامِ فإنَّه لا يُعقلُ نزولٌ واستواءٌ إلَّا لجسمٍ مُركَّبٍ، والله سبحانه مُنزَّهٌ عن هذه اللوازم، فيلزَمُ تنزيهُه عن الملزوم، فإنَّه يقالُ له: وكذلك الإرادةُ والسمعُ والبصرُ والعلمُ والقدرةُ من صفات الأجسامِ، فإنَّا كما لا نعقلُ ما ينزلُ ويستوي ويغضَبُ ويرضَى إلَّا جسمًا، لم نعقلْ ما يَسمَعُ ويُبصرُ ويُريدُ ويعلَمُ ويَقدرُ إلَّا جسمًا.

فإن قال: سمعُه ليس كسمعنا، وبَصرُه ليس كبَصرنا، وكذا إرادتُه وعلمُه وقدرتُه، قلنا له: وكذلك نُزولُه واستواؤُه ليس كنزولنا واستوائنا، ورِضاهُ وغضبُه ليس كرِضانا وغضبنا».

---

(٥٥) شرح حديث النزول: مجموع الفتاوى ٥/٣٥١، ٣٥٢.

لـو كنتُ مكانَ ابنِ مَنْده لقلتُ: إنَّه - جلَّ وتعالى عمَّا يقولون - ينزِلُ ويخلو العرشُ منه، فلو قال ابنُ تيميَّةَ: إنَّه لا يُعقَلُ نزولٌ وخُلوٌّ إلَّا في الأجسامِ - لقلتُ له: وكذلك الاستواءُ، وكذلك النُّزولُ نَفْسُه، وكذلك الغضبُ والرِّضا، فلو قلتَ في هذه: «بلا كَيفٍ» فسأقولُ في الأُولى «بلا كَيفٍ» أيضًا، ففيمَ تفريقُك بينَ المتماثِلَين، وما التفرقةُ بينهما إلَّا مَحضُ تحكمٍ؟!

ثمَّ ما هو الحلُّ الذي أدلَى به ابنُ تيميَّةَ بعدئذٍ؟

لقـد قرَّرَ - ويا لَلعجبِ! - أنَّه تعالـى فوقَ العرشِ، ومع ذلك فلا يخلو العرشُ منه حين ينزِلُ، فإنَّ نزولَه ليس كنزولِ أجسـام بني آدمَ من السـطحِ إلى الأرضِ، بحيث يبقَى السَّـقفُ فوقَهم، بل الله تعالى مُنزَّهٌ عن ذلك، وليس ذلك يستلزِمُ الجمعَ بينَ الضِّدَّين[٥٦].

فها أنت ترى ابنَ تيميَّةَ أمامَ أحدِ أمرين:

فإمَّا أن يقولَ: إنَّه تعالى فوقَ العرشِ، وينزِلُ نزولًا حقيقيًّا، وهذا معناهُ أنَّـه فوقَ العرشِ وليس فوقَ العرشِ، والجمعُ بينَ النَّقيضين - أو الضِّدَّين - مُمتنِعٌ في بداهة العقول.

وقد اسـتخدَمَ ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه قانونَ التناقضِ للرَّدِّ على القائلينَ بأنَّـه تعالـى لا خارجَ العالَـمِ ولا داخلَه، فالعلمُ بهـذا القانونِ - كما يقولُ - «علمٌ مُطلَقٌ لا يُستثنَى منه موجودٌ»[٥٧].

---

(٥٦) شـرح حديث النـزول: مجموع الفتـاوى: ٤١٥/٥، ٤٦٠. وكذلك مختصر «العلو للذهبي»: ١٩٢، ١٩٣.

(٥٧) الحموية: ٢٧.

ولا ينفَـعُ ابنَ تيميَّةَ هاهنا ادِّعاؤُه أنَّ ذلك لا يسـتلزِمُ الجمعَ بينَ الضِّدَّين، فالأمرُ أوضَحُ من أن يُوضَّحَ، وأَجْلَى من أن يُجلَّى!!

وإمَّا أن يؤولَ النُّزولُ بصـرفِ اللَّفظِ عن ظاهرِه، وهو التأويلُ الذي لا يَفتأُ يُهاجمُه في قسوةٍ وعُنفٍ، وبرغمِ ذلك فهذا هو ما نراهُ يميلُ إليـه في قولِه: «وأمَّا النُّـزولُ الذي لا يكونُ من جنسِ نزولِ أجسـامِ العبـاد، فهذا لا يَمتنـعُ أن يقَعَ في وقتٍ واحدٍ لخَلـقٍ كثيرٍ، ويكونُ قَـدْرُه لبعضِ النـاسِ أكثرَ، بل لا يَمتنعُ أن يقـرُبَ إلى خَلقٍ من عبادِه دونَ بعضٍ، فيقرُبَ من هذا الذي دعاهُ دونَ هذا الذي لم يَدْعُه»[٥٨].

لكـنَّ ابنَ تيميَّةَ سـرعانَ ما يغلبُ عليه مَنهجُـه الأصيلُ الذي لامَ ابـنَ مَنْده على الالتزامِ به، فتـراهُ يقدِّرُ الليلَ الكونـيَّ أثلاثًا، ويقرِّرُ أنَّ النُّـزولَ الإلهيَّ لكلِّ قومٍ هو بمقدارِ ثُلثِ ليلِهم، فيختلفُ مقدارُه بمقـدارِ الليـلِ شـمالًا وجنوبًا، وشـرقًا وغربًـا، مُسـتعينًا في ذلك بمعارفِ عصرِه الجغرافيَّة[٥٩].

ففيـمَ إذَن كان مَلامُ ابنِ مَنده؟!

فـي مقابلِ هـذا الاضطرابِ انظُرْ معي إلى السَّـلفِ كيف يقولون فـي القضيَّةِ ذاتِها ما يُثلجُ الصَّدرَ ويشـرَحُ النَّفْسَ، فيقولُ حربُ بنُ إسماعيلَ - كما ينقُلُ ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه -: «لا يجوزُ الخَوضُ في أمرِ اللهِ تعالى ونزولِه، كما يجوزُ الخَوضُ في فِعلِ المخلوقين»[٦٠].

---

(٥٨) شرح حديث النزول: مجموع الفتاوى: ٤٧٨/٥.

(٥٩) المصدر السابق: ١٣٢/٥، ٢٤٣.

(٦٠) مجموع الفتاوى: ٣٩١/٤.

وينقُـلُ الذهبيُّ عن أهلِ السُّـنَّة قاطبةً قولَهم: «إنَّ اسـتواءَه تعالى معلومٌ من كتابـه، وكما يليقُ به، لا نتعمَّقُ ولا نتحذلَقُ، ولا نخوضُ في لوازمِ ذلك إثباتًا ونفيًا، بل نسكُتُ ونقفُ كما وقَفَ السَّلفُ»[٦١].

فانظُرْ ماذا ترى في قولِ السَّـلفِ، إنَّه انكفافٌ[٦٢] عن التفسـيرِ البشـريِّ بمـا يلزَمُه من خَبـطٍ وخلطٍ واضطـرابٍ رأَينـا طَرفًا منه، وإسنادٌ للعلمِ بالصِّفةِ إلى الموصوفِ بها، وسكينةٌ في الصدرِ، وبَرْدٌ على القلبِ، وطمأنينةٌ في العقلِ.

---

(٦١) مختصر العلو للذهبي: ١٤٢.

(٦٢) وليس أدلُّ على هذا الانكفاف من عدم تجويزهم تبديلَ لفظ من ألفاظ المتشابه بلفظ آخَـرَ غير مُتشابه، سواءٌ كان بالعربيـة أو بغيرها، وكذلك احترازهم عن التصريف فيها، ومَنعهـم الجمعَ بينَ مُتفرِّقها، أوالتفريقَ بين مُجتمعها [أساس التقديس: ١٨٧ وما يليها، وإلجام العوام للغزالي: ١٤ بهامش الإنسان الكامل].

ومـن هذا المنطلق أيضًا قال الإمـام الغزاليُّ: [إلجام: ٣٠ ومـا بعدها]: «ولقد بعُدَ عن التوفيـقِ مَن صنَّفَ كتابًا في جمـعِ هذه الأخبارِ خاصَّةً، ورسَمَ في كلِّ عضوٍ منها بابًا، فقـال: بابٌ في إثباتِ الرأسِ، وبابٌ في اليَـدِ، إلى غيرِ ذلك. وهذه كلماتٌ متفرِّقةٌ صدَرَت عـن رسولِ الله ﷺ في أوقاتٍ متفرِّقةٍ مُتباعـدةٍ، اعتمادًا على قرائنَ مختلفةٍ تُفهِمُ عند السامعـينَ معانيَ صحيحةً، فإذا ذُكِرَت مجموعةً على مثـالِ خَلقِ الإنسانِ صارَ جَمعُ تلـك المتفرِّقاتِ دَفعةً واحدةً قرينةً عظيمـةً في تأكيدِ الظاهرِ وإيهامِ التشبيه، فالكلمةُ الواحدةُ قد يتطرَّقُ إليها الاحتمالُ، فإذا اتَّصَلَ بها ثانيةٌ وثالثةٌ ورابعةٌ من جِنسٍ واحدٍ صار متواليًا، فيضعُفُ الاحتمالُ. اهـ

ومـن الواضـحِ أنَّ الغزاليَّ يشيرُ بهذا إلى صنيعِ ابنِ خزيمـةَ في كتابِ التوحيدِ وإثباتِ صفاتِ الرَّبِّ، وكلامُ ابنِ الجوزي يومِئُ إلى إنكارِه هو أيضًا لصنيعِ ابنِ خزيمةَ هذا «دفع شبه التشبيه: ٥٩».

وقارِن أيضًا ما ذكَرَه الفخرُ الرازيُّ عند تفسيرِه لقولِه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ خاصًّا بابنِ خزيمةَ في كتابِه «التوحيدُ وإثباتُ صفاتِ الرَّبِّ».

(٤)

رفضُ ابن تيميَّة للقول بأنَّ مذهبَ السَّلفِ هو بعينِه مذهبُ المؤوِّلين، ومناقشته

ثمَّ نأتي إلى مناقشة النُّقطة الأخيرة في محاولة ابن تيميَّةَ، وهي رفضُه لذلك الرأي الذائع الذي أشرنا إليه قريبًا(٦٣)، وهو أنَّ طريقةَ السَّلف هي بعينها طريقةُ المؤوِّلين، بناءً على أنَّ الكلَّ قد صرَفَ اللَّفظَ عن الظاهر، إلَّا أنَّ السَّلفَ لم يحددوا المعنَى المرادَ، بينما حدَّده المؤوِّلون.

إنَّنا لنزعُمُ بداءةً أنَّ الجميعَ - سلَفًا ومُثبتين ومؤوِّلين بمنأًى عن غُلاة المُشبِّهة وغلاظ الحَشويَّة - مُتَّفقون في المقاصد والغايات، وإن اختلَفَت بينهم المناهجُ والسُّبلُ.

ولدَينا في المقاصد والغايات مسألتان، إذا حُقِّقتا وتبيَّنت مراميهما انكشَفَ وجهُ الحقِّ في هذه القضيَّة:

أُولاهما: مسألةُ ظاهرِ اللَّفظ، بمعنَى ما يظهَرُ من اللَّفظ من معنًى بشريٍّ خالصٍ ينطوي على مُشابهةٍ أو مماثلةٍ بينَ الخالقِ والخَلقِ، وبعبارةٍ أكثرَ تحديدًا: اليَدُ مثلًا بمعنى الجارحة، أو الاستواءُ الحسِّيُّ بكلِّ لوازمه وملزوماته، فمَن ذا الذي جرُؤَ من الفئات الثلاث على القولِ بأنَّ هذا الظاهرَ هو المرادُ؟

---

(٦٣) انظر: صفحة ١٩ من هذا الكتاب.

لا السَّـلفُ قالـوا ذلك؛ لأنَّهم لم يفتَحوا بابَ التفسـيرِ أصلًا، لا بالمعنى البشـريِّ دونَ تعقيبٍ بقولِهم: «بلا كَيفٍ» كما فعَلَ حَشويَّةُ المُشـبِّهة، ولا بالمعنَى البشـريِّ بمعونة اللُّغة مع التعقيبِ بقولِهم: «بلا كَيفٍ» كما فعَلَ أهلُ الإثبات كابنِ تيميَّةَ ومدرسته، ولا بالمعنى البشريِّ بمعونة التأويلِ العقليِّ، كما فعَلَ أهلُ التأويلِ.

ولا المؤوِّلون قالوا ذلك؛ لأنَّهم صرَفوا اللَّفظَ عن ظاهرِه الموهِمِ إلـى القدرةِ أو النِّعمة، أو الاسـتيلاء، أو غيرِها من معـانٍ تليقُ بذاته تعالى.

ولا المُثْبتـون قالـوا بذلك؛ لأنَّهم يقـرِّرون أنَّ القـولَ في الذَّات كالقـولِ في الصِّفات، فكمـا أنَّ ذاتَه تعالى لا تُماثلُ سـائرَ الذَّوات فكذلك صفاتُه، حتى وإن نازَعَ ابنُ تيميَّةَ - جدَلًا - في تسـمية هذا المعنى الموهِمِ «ظاهرًا»؛ إذ لا مُشاحَّةَ في الاصطلاحِ كما يقالُ.

يقـولُ ابنُ تيميَّةَ: «لفظُ الظاهرِ» فيه إجمالٌ واشـتراكٌ، فإن كان المقصـودُ بـه أنَّ ظاهرَ تلـك الآيـات والأحاديث التمثيـلُ بصفات المخلوقيـن أو مـا هو من خصائصهـم، فلا رَيبَ أنَّ هـذا غيرُ مرادٍ، ولكـنَّ إطـلاقَ الظاهرِ علـى هـذا المعنى فيه غلـطٌ؛ لأنَّـه يتضمَّنُ جعلَ المعنى الفاسـدِ هو ظاهـرَ اللَّفظ، حتى يجعلونَـه مُحتاجًا إلى التأويلِ»[٦٤].

ويُتابِعُ ابنُ تيميَّةَ المعنى نَفْسَه في موضعٍ آخَرَ فيقولُ: «اللهمَّ إلَّا إذا كان هـذا المعنى صارَ يظهَرُ لبعضِ الناسِ، فيكونُ إطلاقُ الظاهرِ

(٦٤) التدمرية: ٢٣.

صوابًا بهذا الاعتبار، فإنَّ الظهورَ والبطونَ من الأمورِ النِّسبيَّة»[٦٥].

فالظاهرُ بالمدلولِ البشريِّ الخالصِ إذن غيرُ مرادٍ عندَ الجميعِ على سواءٍ، وبهذا نستطيعُ أن نقرِّرَ اتِّفاقَ الجميعِ على «مقصدِ» التنزيهِ، وإن اختَلَفت بهم - بعدئذٍ - المسالكُ!!

ثانيتهما: مسألةُ إثباتِ صفاتٍ وراءَ هذه الألفاظ:

مَن ذا الذي لم يقُلْ من الفئاتِ الثلاثِ إنَّ وراءَ تلك الألفاظِ معانيَ تليقُ بذاته تعالى[٦٦]؟

لا السَّلفُ نَفَوا ذلك، وإن كانوا يقولون بأنَّها ممَّا استأثَرَ اللهُ تعالى بعلمه.

ولا المؤوِّلون نَفَوا ذلك؛ لأنَّهم يُرجعون تلك الألفاظَ إلى صفاتٍ تليقُ به تعالى، كالقدرةِ وغيرِها.

ولا المُثْبتون نَفَوا ذلك؛ لأنَّهم يقولون - مثلًا - بالاستواءِ صفةً تعني الفَوقيَّةَ والعُلوَّ، وإن كانت «بلا كَيفٍ».

فنفيُ الصفاتِ مرفوضٌ عند الجميعِ على سواءٍ، وبهذا نستطيعُ أن نقرِّرَ اتِّفاقَ الجميعِ على «مقصدِ» الإثباتِ.

فعندَ المقاصدِ اتَّفَقَ الجميعُ، ولكن عندَ المناهجِ اختَلَفوا، ولا يزالون مُختلفين.

---

(٦٥) الحموية: ١٥٩.

(٦٦) قارِنْ في هذا الصَّددِ ما سبَقَ أن نقَلناهُ في هامشِ سابقٍ (ص ١٤، هامش رقم ١٦) عن ابنِ الجوزيِّ من إنكارِه على بعضِ الحنابلةِ أن تكونَ تلك الإضافاتُ صفاتٍ. دفع شبه التشبيه: ٢٩ وقارِنْ أيضًا شرحَ المواقفِ: ٨/١١١ بشأنِ موقفِ الأشعريِّ والباقلانيِّ، وكذلك الشيخِ العزاميِّ في فرقان القرآن: ١٠٨، وما بعدها.

أمَّا السَّلفُ فقد انكَفُّوا ابتداءً عن التفسيرِ، فلم يتأوَّلوا - باللُّغة، أو بالعقلِ - بل أسنَدوا ما ورَدَ إلى الله تعالى علمًا واتِّصافًا.

أمَّا المُثْبتون فقد أعمَلوا - كما قُلنا مرارًا - مَنهجَ اللُّغةِ البشريةِ في تفسيرِ هذه الظواهرِ، ثمَّ عقَّبوا بالبَلْكَفة!!

وأمَّا المؤوِّلون فقد أعمَلوا - كما قلنا أيضًا - مَنهجَ العقلِ التأويليَّ في تفسيرِ هذه الظواهرِ، وإرجاعِها إلى ما يليقُ بذاته المُقدَّسة من صفاتٍ.

ولله دَرُّ ابن قُدامةَ حين انتَقَدَ المنهجَ العقليَّ والمنهجَ اللُّغويَّ جميعًا فقال:

أمَّا العقلُ فإنَّما يَعرِفُ صفةَ ما رآهُ أو رأى نظيرَه، والله تعالى لا تُدرِكُه الأبصارُ، ولا نظيرَ له ولا شبيهَ، لا تُعلَمُ صفاتُه ولا أسماؤُه إلا بالتوقيف، والتوقيفُ إنَّما ورَدَ بأسماءِ الصفاتِ دونَ كيفيَّتها أو تفسيرِها، فيجبُ الاقتصارُ على ما ورَدَ به السمعُ منهما لعدمِ إمكانِ العلمِ بما سواهُ.

أمَّا اللُّغةُ: فإنَّ اللَّفظَ إذا احتمَلَ معانيَ عدَّةً فحَملُه على واحدٍ منها: تخرُّصٌ وقولٌ على الله تعالى بغيرِ علمٍ؛ لأنَّ تعيينَ أحدِ المحتملاتِ - إذا لم يكُنْ هناك توقيفٌ - يحتاجُ إلى حصرِ المحتملاتِ كلِّها، ولا يحصُلُ ذلك إلا بمعرفةِ جميعِ ما يُستعمَلُ في اللَّفظِ حقيقةً أو مجازًا، ثمَّ يَبطُلُ جميعُها إلَّا واحدًا، وهذا يحتاجُ إلى الإحاطةِ باللُّغاتِ كلِّها، ومعرفةِ لسانِ العربِ جميعه، ولا سبيلَ إليه، فكيف بمَن لا علمَ له بهذا؟! ولعلَّه لا يَعرِفُ سوى محمَلَين أو

ثلاثـةٍ بطريقِ التقليدِ، ثمَّ معرفةُ نفيِ المُحتمَلات مُتوقِّفٌ على ورودِ التوقيـفِ به؛ فإنَّ صفاتِ اللهِ تعالـى لا تَثبُتُ ولا تُنفَى إلا بالتوقيف، فـإذا تعـذَّرَ هذا بطَلَ تعييـنُ مَحمَلٍ منها على وجـهِ الصِّحَّة، ووجَبَ الإيمانُ بها بالمعنى الذي أرادَه المتكلِّمُ بها»[٦٧].

⁂

إذَن فلقـد نـأى أبو الوليد ابنُ رشـدٍ – هو الآخَرُ برغـمِ عقلانيَّته الذائعة الصِّيت – عن جادَّة الحقِّ حين قرَّرَ أنَّ أهلَ الشـريعة – من أوَّلِ الأمـرِ – يُثبتون كَونَه تعالى في جِهةٍ حتى نَفَتْها المعتزلةُ، ثمَّ تبِعَهم على نفيِها متأخِّرو الأشاعرة.

وكان ابنُ رشدٍ أكثرَ نأيًا عن الحقِّ حين قرَّرَ أنَّ ظواهرَ الشـرعِ كلَّها تقتضـي إثباتَ الجهة، وأنَّ هذه الظواهرَ إذا سُلِّطَ عليها التأويلُ عادَ الشـرعُ كلُّه مؤوَّلًا، وإن قيل: إنَّها من المتشـابهاتِ عادَ الشرعُ كلُّه مُتشابِهًا[٦٨].

ومن هذا المنطقِ خلُصَ ابنُ رشـدٍ إلى مسـألة الجهة فقرَّرَها على نحوٍ قريبٍ ممَّا سيقرِّرُه ابنُ تيميَّةَ فيما بعدُ – ويا لَلعجب! – فالجهةُ عندَه غيرُ المكان؛ لأنَّ الجهةَ إمَّا السُّطوحُ المحيطةُ بالجسمِ نَفْسه، وإمَّا سطوحُ جسمٍ آخَرَ محيطٍ بالجسمِ الأوَّل، فأمَّا السُّطوحُ المحيطةُ بالجسـمِ نَفْسه فليسـت مكانًا للجسـمِ نَفسـه أصلًا، لكنَّ سطوحَ الجسمِ المحيطِ بذلك الجسمِ الأوَّلِ تُعتبَرُ مكانًا له.

---

(٦٧) ذم التأويل: ٤٠، ٤١.

(٦٨) مناهج الأدلة: ١٧٦.

وبناءً على هذا فإنَّ سطوحَ الفلَك الخارجيِّ للعالَم – تلك التي لا تُحيطُ بها سطوحٌ أُخرى – ليست مكانًا لشيءٍ البتةَ؛ أي إنَّ «سطحَ آخرِ أجسامِ العالَم ليست مكانًا أصلًا، فإذا وجدَ موجودٌ خارجَ تلك السُّطوحِ فلا يُمكنُ أن يكونَ جسمًا، ولا يُمكنُ أن يكونَ في مكانٍ»[٦٩].

وخلاصةُ ما انتهَى إليه ابنُ رشدٍ – قريبًا ممَّا انتهى إليه ابنُ تيميَّةَ – أنَّ الجهةَ التي يُدَّعى إثباتُها للبارِي تعالى ليست أمرًا وجوديًّا، حتى يُظنَّ أنَّها أمرٌ مخلوقٌ محيطٌ بالخالقِ، بل هي أمرٌ عدميٌّ، وهو رأيٌ لا يكادُ يختلفُ كثيرًا عن رأيِ ابنِ تيميَّةَ الذي سيقولُ في المعنى نَفْسه: «معلومٌ أنَّه ليس في النَّصِّ إثباتُ لفظِ الجهةِ ولا نَفيهُ، فيقالُ لمَن نفَى الجهةَ: أتريدُ بالجهةِ أنَّها شيءٌ موجودٌ مخلوقٌ؟ فاللهُ ليس داخلًا في المخلوقِ، أم تريدُ بالجهةِ ما وراءَ العالَمِ؟ فلا ريبَ أنَّ اللهَ فوقَ العالَمِ مُبايِنٌ للمخلوقاتِ، وكذلك يقالُ لمَن قال: «اللهُ في جهةٍ»: أتريدُ بذلك أنَّ اللهَ فوقَ العالَمِ، أو تريدُ به أنَّ اللهَ داخلٌ في شيءٍ من المخلوقاتِ؟ فإن أرَدتَ الأوَّلَ فهو حقٌّ، وإن أرَدتَ الثانيَ فهو باطلٌ»[٧٠].

وابنُ رشدٍ وابنُ تيميَّةَ مُتَّفقانِ في أمرٍ آخَرَ، وهو أنَّ إثباتَ العلوِّ للباري تعالى واجبٌ بالعقلِ الصريحِ، وبالفطرةِ الإنسانيَّةِ

(٦٩) المصدر السابق: ١٧٧، ١٧٨.

(٧٠) التدمرية: ٢٨، ومجموع الفتاوى: ٢٦٢/٥، ٣٩/٦.

الصحيحة، بالإضافة إلى نصوص الشرع الدالَّة عليه[٧١].

وابنُ رشدٍ وابنُ تيميَّةَ مُتَّفقانِ قبلَ ذلك كلِّه فيما هو أجلُّ خطرًا، وأعني به المنهجَ المتمثِّلَ في محاولة كشف الغطاء عن المُتشابهات، التي وردَ بها الشرعُ بإعمال اللُّغة البشريَّة، ثمَّ التعقيب على ذلك بالقول الذَّائع (بلا كَيف)، واللوازمُ التي ذكرناها بصدد موقف ابنِ تيميَّةَ تلزمُ ابنَ رشدٍ هو الآخرَ، مع بعضِ اختلافٍ في التفاصيلِ، وعمرُكَ اللهِ كيف يلتقيان؟

(٧١) مناهج الأدلة: ١٧٨، ومجموع الفتاوى: ٥/١٥٢.

(٥)

محاولة المؤوِّلين جرَّ مذهبِ السَّلفِ إلى مَذهبهم

وإذا كان المُثْبتون قد حاولوا -كما رأينا- تفسيرَ مذهبِ السَّلف على النَّحو الذي يلتقي مع ما يعتقدون، فإنَّ فريقَ المؤوِّلين قد حاوَلَ المحاولةَ ذاتَها أو قريبًا منها.

فهذا إمامُ الحرمين يقولُ: «إنَّ بعضَ مَن يُعزَى إلى علم التوحيد، ويتعلَّى بزَعمه عن رذيلة التقليد قد صارَ إلى أنَّ القديمَ مُستوٍ على عرشه، ويأبَى من تأويلِ الاستواءِ وحَملِه على بعضِ المحاملِ المشهورة.

وسبيلُ الكلامِ مع هؤلاء أن نقولَ لهم: هل تعتقدون اختصاصَ القديمِ بجهةٍ من الجهات، أم تأبَوْن ذلك؟ فإن صرَّحوا بإثبات الجهة قاطَعناهم وألحَقناهم بمُثْبتي الجهة من المُشبِّهة، وإن لم يُثبتوها ولم يَنفُوها كانوا متشكِّكين، حيث لا يَسوغُ الشكُّ؛ إذ إثباتُ الجهة ونفيُها أمران تحتوي عليهما قسمةٌ بديهيَّةٌ، ولا رُتبةَ بينَ الإثبات والنَّفي، والمُتشكِّكُ عندنا في نفي الجهة وإثباتها بمَثابة المُصمِّم على إثبات الجهة، فإنَّ كلَّ معتقَدٍ يجبُ العلمُ به، فالمُتشكِّكُ فيه بمَثابة الجهلِ به.

وإن صرَّحَ هؤلاء بنفي الجهات فقد وافَقونا في المذهب، وقالوا بأعظمِ رُكني التأويل، فإنَّ الذي يُحاذِرُه مُنكرو التأويلِ إزالةُ الظواهرِ، والذي نفى الجهةَ قد أزالَ ظاهرَ الاستواء، ولكنَّه لم يُعيِّنْ

للفظ الاستواء بعد تَعريَته عن ظاهرِه مَحمَلًا، والمتأوِّلون عيَّنوا له مَحمَلًا، وإذا آلَ الأمرُ إلى ذلك فهو سهلُ المرامِ»[٧٢].

ويقولُ في موضعٍ آخَرَ: «والمُعترِفُ بزوالِ الظواهرِ مُتَرَقٍّ عن الوَقفة، فإنَّا نعلَمُ أنَّ الاستواءَ إذا لم يكُنْ تمكُّنًا بالذات، وتخصُّصًا ببعضِ الجهات فلا بُدَّ أن يَرجعَ إلى معنَى القهرِ، أو معنَى علوِّ العَظمة، وإمَّا إلى فعلٍ من أفعاله عزَّ وجلَّ، ولا مزيدَ على هذه الأقسامِ»[٧٣].

ويقولُ إمامُ الحرمين في موضعٍ آخَرَ: «إنَّه إذا أُزيلَ الظاهرُ قطعًا فلا بُدَّ بعدَه من حَملِ الآيةِ على مَحملٍ مستقيمٍ في العقولِ، مُستقرٍّ في موجَبِ الشرعِ، والإعراضُ عن التأويلِ- حذرًا من مواقعة محذورٍ في الاعتقاد- يجُرُّ إلى اللَّبسِ والإيهامِ، واستزلالِ العوامِّ، وتطرُّقِ الشُّبهات إلى أُصولِ الدِّينِ، وتعريضِ بعضِ كتابِ الله -تعالى- لرَجمِ الظُّنونِ»[٧٤].

إذَن فإمامُ الحَرمين لا يرتضي السُّكوتَ عن تحديد المعنى- بعدَ إزالة الظاهرِ الموهِمِ- ويرَى أنَّ ذلك وقوفٌ حيث لا ينبغي الوقوفُ؛ إذ لا بُدَّ لمَن يُزيلُ الظاهرَ أن يتأوَّلَ، لا مهرَبَ من ذلك ولا مفرَّ، بل ينسُبُ الفخرُ الرازيُّ[٧٥] هذا القولَ بوجوبِ التأويلِ إلى جمهورِ المتكلِّمينَ.

---

(٧٢) الشامل: ٥١٢، ومما ينبغي الإشارةُ إليه والإشادةُ به أنَّ لإمام الحرمين في النِّظامية: ٣٢، وما بعدها- موقفًا مختلفًا هو بعَينِه موقفُ السلفِ كما قرَّرناه: إضرابٌ عن التأويلِ، وانكفافٌ عنه.

(٧٣) الشامل: ٥٥١.

(٧٤) الإرشاد: ٤٢.

(٧٥) أساس التقديس: ١٨٢، ١٨٣.

ألَا تـرَى فـي هذه (اللابُدِّيَّـة) ما رأيْنـاه من كَونهـا محاولةً لجرِّ مذهبِ السَّـلفِ إلى التأويلِ تقتَرِبُ من محاولةِ ابنِ تيميَّةَ جرَّ مذهبِ السَّلفِ إلى الإثباتِ؟ وكلٌّ يبتغي وصلًا بليلى؟!!

ثـمَّ ألَا ترَى في الوَقفةِ عن تحديد المعنَى -تلك التي استمسَـكَ بها السَّـلفُ أشدَّ استمساكٍ - ما نراهُ من أنَّها الإدراكُ في عَينِ العجزِ عن الإدراكِ، وأنَّها الخُطوةُ، نعْمَ الخُطوةُ؟

ألَا ترَى فيها عينَ ما عبَّرَ عنه الإمامُ الشـافعيُّ: «نؤمنُ بما جاء من اللهِ تعالى، وبما جاء من رسولِه على مُرادِ رسولِه»[٧٦]؟

مَهْمـا يكُـنْ مـن شـيءٍ فـإنَّ إمـامَ الحرميـنِ -متحدِّثًـا بلسـانِ المؤوِّلين- يحاولُ أن يُخرِجَ السَّلفَ من الوَقفةِ إلى التحديدِ العقليِّ، تمامًـا مثلَما حاوَلَ ابنُ تيميَّةَ -ويا لَلعجبِ أيضًا!- متحدِّثًا بلسـانِ المُثْبتين أن يُخرِجَ السَّـلفَ ممَّا دعاهُ تجهيـلًا إلى التحديدِ اللُّغويِّ، ولـو أنَّك قارَنتَ بيـنَ حُجَجِ الفخرِ الـرازيِّ وحُجَجِ ابـنِ تيميَّةَ على هذه المحاولةِ؛ لأخَذتِ الدَّهشـةُ منك كلَّ مأخـذٍ، ولانتهَيتَ إلى ما انتَهيتُ إليه من أنَّ بينَ المؤوِّلين والمُثْبتين من الوشائجِ في المنهجِ ما لا يوجَدُ بينهما جميعًا وبينَ السَّلفِ!!

فالفخرُ الرازيُّ -في«أسـاسِ التقديسِ»[٧٧]- يسـتَدِلُّ على أنَّه لا يجـوزُ أن يحصُـلَ في كتابِ اللهِ تعالى ما لا سـبيلَ لنا إلـى العلمِ به، مُستنِدًا إلى قولِه تعالى:

---

(٧٦) ذم التأويل: ٤١.

(٧٧) أساس التقديس: ١٧٣ - ١٧٥.

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾

(محمد: ٢٤)

وقوله سبحانه:

﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾

(الشعراء: ١٩٣- ١٩٥)

وقوله تعالى:

﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾

(النساء: ٨٣)

وقوله تعالى:

﴿ هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ ﴾

(إبراهيم: ٥٢).

وابنُ تيميَّةَ يستَدِلُّ على القضيَّةِ نَفْسِها بالآياتِ نَفْسِها تقريبًا[٧٨].

والفخرُ يستَدِلُّ -في الموضعِ نَفْسِه- على لسانِ المُثْبتين على القضيَّةِ عَينِها ببراهينَ عقليَّةٍ، منها: أنَّه لو وردَ في القرآنِ الكريمِ شيءٌ لا سبيلَ إلى العلمِ به لكانت تلك المخاطَبةُ تجري مجرى مخاطبةِ العربيِّ بالزِّنجيَّةِ مثلًا، وهو غيرُ جائزٍ[٧٩].

(٧٨) التدمرية: ٣٦، والحموية: ١١٠.

(٧٩) أساس التقديس: ١٧٦.

وابنُ تيميَّةَ يستَدلُّ بالحُجَّةِ نَفْسها تقريبًا على القضيَّةِ نَفْسها قائلًا: «إنَّه لو لم يكُنْ لفظُ الاستواءِ- مثلًا- معلومَ المعنَى لكان في منزلةِ حروفِ المعجمِ»[٨٠].

والفخرُ يستَدلُّ على القضيَّةِ نَفْسها بأنَّ المقصودَ من الكلامِ الإفهامُ، ولو لم يكُنْ مفهومًا لكان عبَثًا، وبأنَّ التحدِّيَ وقَعَ بالقرآنِ كلِّه، وما لم يكُنْ معلومًا لم يجُزِ التحدِّي به[٨١].

وابنُ تيميَّةَ يستَدِلُّ بالحُجَّةِ نَفْسها في مواضعَ كثيرةٍ مبثوثةٍ في كتبِه.

⁂

على أنَّ وشائجَ القُربَى بينَ المَنهجينِ -منهجِ المؤوِّلين ومنهجِ المُثْبتين- لا تقفُ عندَ هذا الحَدِّ، بل تتعدَّاهُ إلى ما هو أكثرُ خطرًا، وأبعدُ مدًى، فلقد بحَثَ ابنُ تيميَّةَ في عدَّةِ مواضعَ من كتبِه نُقطةً جدَّ هامَّةٍ في قضيَّةِ الصفاتِ الخبريَّةِ، تتعلَّقُ بتحديدِ المَدَى الذي يُمكِنُ أن ينتهيَ إليه الإثباتُ، فمثلًا لماذا لا نُثبتُ للهِ -تعالى- أكلًا، وشربًا، وحزنًا، وبكاءً، إلى غيرِ ذلك ممَّا لم يُثبِته الشرعُ، مع التعقيبِ على ذلك بقولِنا: «بلا كَيفٍ» فنقول: إنَّ أكلَه -جلَّ وتعالى وتقدَّسَ- لا كأكلِنا، وشُربَه -عزَّ وتنزَّه- لا كشربِنا، وأمثالُ ذلك ممَّا لم يُثبتْه الشرعُ، قياسًا على أنَّ الشرعَ -في فَهمِ ابنِ تيميَّةَ- قد أثبَتَ له -تعالى- نزولًا لا كنُزولِنا، وفرحًا وضحكًا، لا كفرحِنا ولا

(٨٠) الحموية: ١١٢، وأيضًا الموافقة: ١/ ٦، وما بعدها.

(٨١) أساس التقديس: ١٧٦.

كضحكنا، وبعبارة ابن تيميَّةَ: «ما الفرقُ بينَ هذا وبينَ ما أثبَتَّه، إذا نفيتَ التشبيهَ، وجعلتَ مجرَّدَ نفي التشبيه كافيًا في الإثبات»؟

من حقِّك أن تتوقَّعَ على الفور -كما توقَّعتُ- أن يعوِّلَ ابنُ تيميَّةَ على السمع في الإثبات والنفي، فيقول: إنَّنا نُثبتُ له -جلَّ وتعالى- ما أثبَته السَّمعُ، وننفي ما نفاهُ، ونسكُتُ عمَّا سكَتَ عنه.

لكنَّ المنهجَ اللُّغويَّ في تحديد المعنَى قد ساقَ ابنَ تيميَّةَ إلى مَساقٍ آخَرَ، فشرَعَ -ويا لَلدَّهشة!- في انتقاد الاعتماد على السَّمعِ في هذه المسألة من جهتين:

فالسَّمعُ دليلٌ عمَّا يُخبرُ عنه، ولا يلزَمُ من عدمِ الدليلِ عدمُ المدلول في نَفْسه، فما المانعُ من ألَّا يُخبرَ السَّمعُ بهذه الأمور: الأكلُ والشربُ، والحزنُ والبكاءُ، وأمثالُها وتكونُ هي ثابتةً في نَفْسها؟ هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ ثانيةٍ، فإنَّ هذه الأمورَ التي لم يُخبِرِ السَّمعُ عنها مُماثلةٌ لمَا أخبَرَ عنه: كالفرح، والغضب، والنُّزول وما دامتا مُتماثلتَين فلا يجوزُ إثباتُ بعضها ونفيُ البعضِ الآخَرِ، وحكمُ الأمثالِ فيما يجوزُ وفيما لا يجوزُ واحدٌ!!

هكذا أبطَلَ ابنُ تيميَّةَ التعويلَ على السَّمعِ في هذه المسألة، فإلامَ لجأ؟!

إنَّه -ويا لَلدهشة أيضًا!- قد لجأ إلى العقل، فقال: «إنَّ كلَّ ما يُنافي صفات الكمال الثابتةَ له تعالى يجبُ نفيُه» وبهذا المعيارِ الذي التزَمَه خلَصَ إلى أنَّ: «ما يعتقِدُه الناسُ نقصًا فيجبُ تنزيهُه

عنه تعالى، والاحتياجُ إلى الأكلِ والشربِ يُعَدُّ نقصًا، بينَما الأكملُ هو الصَّمدُ الذي لا يأكلُ ولا يشربُ»[٨٢]!!

وما دامَت القضيَّةُ قد دخَلَت حيِّزَ الكمالِ والنقصِ في معيارِ العقلِ البشريِّ، فلَنا أن نرُدَّ على ابنِ تيميَّةَ ببضاعته ذاتِها فنقولَ: بل عدمُ الأكلِ والشربِ هو النَّقصُ؛ لأنَّه صفةُ الجماداتِ، وإذَن فمَن يأكلُ ويشربُ -بمعيارِنا البشريِّ- أكملُ ممَّن لا يأكلُ ولا يشربُ، وإبراهيمُ -عليه السَّلامُ- لمَّا رأَى أيدي الملائكةِ لا تصلُ إلى الطعامِ نكرَهم وأوجَسَ منهم خيفةً، بل إنَّ حُسنَ الصورةِ وملاحةَ الوَجهِ هي -بمعيارِنا البشريِّ- كمالاتٌ وأضدادُها نقائصُ[٨٣].

وليس لابنِ تيميَّةَ آنئذٍ أن يستَدِلَّ على نفيِها بالسَّمعِ، فهو قد أوصَدَ بابَ التعويلِ عليه في هذا المقامِ، كما رأَيتَ من قريبٍ.

هذه هي نهايةُ الاعتمادِ على المنهجِ اللُّغويِّ البشريِّ عندَ المُثْبتين، وستأخُذُ الدَّهشةُ بمَجامعك حين ترَى أنَّ شيئًا كهذا كان نهايةَ الاعتمادِ على المنهجِ العقليِّ عندَ المؤوِّلين.

فالغزاليُّ -في الاقتصادِ-[٨٤] يعتَمِدُ على المعيارِ العقليِّ في الكمالِ والنقصِ، ويخلُصُ إلى أنَّ اللذَّةَ والألمَ نقصٌ، ومن ثمَّ فإنَّ العقلَ يقضي بتنزيهِ البارِي عنهما، وما لزِمَ ابنَ تيميَّةَ -منهجيًّا- يلزَمُه في الجُملةِ.

---

(٨٢) انظُر في ذلك كلِّه: التدمرية: ٥٤ - ٥٨، وكذلك مجموع الفتاوى: ٦ / ٨٥.

(٨٣) قارِنْ في ذلك: المحصل للرازي: ١٧٢، وكذا التلخيص للطوسي، الصحيفة نَفْسها.

(٨٤) الاقتصاد: ٢٣٧ - ٢٣٩.

والآمـديُّ[٨٥] يعتَمـدُ علـى المعيـار العقليِّ نَفْسـه فـي الكمال والنقـص في مسـألة إثبـات إدراك الشـمِّ والذَّوق واللَّمـس له تعالى قائلًا: «إنَّ هذه إدراكاتٌ تُماثلُ السَّـمعَ والبصـرَ، فيجبُ إثباتُها». ثمَّ يوردُ رأيَيـن عندَ أهلِ الحقِّ فهناك مَن فرَّقَ بينَ كمالٍ وكمالٍ، ففرَّقَ بينَ السَّـمعِ والبَصـرِ -وهمـا الصِّفتان الثابتتان للبـاري تعالى- من جهةٍ، وبينَ الذَّوق والشمِّ واللَّمس من جهةٍ ثانيةٍ؛ بناءً على أنَّهم رأَوا فـي هذه الأخيرة ضروبًا من الملامسـات والاتصـالات يتنزَّهُ الباري عنها، وهناك مَن سـوَّى بيـنَ جميعِ هذه الكمـالات، ورأيُهم -كما يُردفُ- أَغوصُ وأعمقُ.

وما لزِمَ ابنَ تيميَّةَ -منهجيًّا- يلزَمُ الآمديَّ -منهجيًّا- في الجُملة أيضًـا، بـل إنَّ إمـامَ الحرميـنِ -وقد اعتمَـدَ لا على قاعـدة الكمال والنقص، بل على قياسِ الغائبِ على الشـاهد، وبينهما فَرقٌ مُعتبرٌ- أقـولُ: إنَّ إمامَ الحرمينِ بعـدَ أن أثبَتَ له تعالى إدراكَ المشـمومات والمَذوقات والملموسـات علَّلَ لعدمِ تَسـميته تعالى: ذائقًا، شامًّا،

---

(٨٥) غاية المرام: ٥٥، بل إنَّ التشابهَ كبيرٌ -منهجيًّا أيضًا- بينَ قاعدة الكمال والنقص عنـدَ الآمديِّ والغزاليِّ، وبينَ ما أسماهُ ابنُ تيميَّةَ «قياسَ الأَولَى» «قارِنْ الموافقة: ١٤/١، ١٥ بهامش منهاج السنَّة»، وكذلك الحالُ بينَ قياسِ الأَولى عندَ ابنِ تيميَّةَ، وبينَ قاعدة الإمكانِ الأشرف والإمكانِ الأخسِّ عندَ شهاب الدين السهروردي، تلك التي كانت وسيلتَه إلى إثبات نظريـة العقول العَرَضية، بكلِّ ما تَحملُه من أصـداءَ ميثولوجية وغنوصية بادية. نقـولُ هذا برغم تنديد ابنِ تيميَّةَ بالسهروردي ونظريته تلك في مواضعَ لا تكادُ تُحصَـرُ من كتبه «على سبيـل المثال: الرَّدُّ على المنطقيين: ١٢» ثـمَّ قارِنْ في قاعدة الإمكانِ الأشـرف عندَ السهروردي ومدرسته «حكمة الإشـراق: ٣٤٦، ٣٤٧ وما بعدهما -القسـم الثـاني- المقالة الثانية» وكذلـك التلويحاتُ: ٦٨، وأيضًـا: الأسفار الأربعة للشيرازي: ١٢١/١.

لامسًا، لا بأنَّ الشرعَ لم يردْ بذلك، بل بأنَّها مُنبئةٌ عن ضروبٍ من الملامسات والاتصالات يتنزَّهُ الباري عنها[٨٦].

وإذَن فلَنا أن نقولَ: إنَّ السَّمعَ والبصرَ كذلك مُنبئان عن هذه الاتصالات والملامسات، وما دامَت المسألةُ منوطةً بالعقلِ وحدَه فيُمكنُ أن نتفَهَّمَ ما فعَلَه الذين طرَدوا القياسَ العقليَّ -في الجهة المقابلة- حتى نهاياته القصوَى، فأوَّلوا السَّمعَ والبصرَ بالعلمِ وعدمِ الآفة[٨٧].

ثمَّ إذا كان الجوينيُّ والغزاليُّ والآمديُّ قد أثبَتوا إدراكَ الشمِّ والذَّوقِ واللَّمسِ عقلًا، مع تَنزيههم له تعالى عن تلك الضروب من الملامسات والاتصالات، فلماذا لم يُثبتوا له تعالى الضحكَ والفرحَ والنُّزولَ، وهي ما ورَدَت به بعضُ النصوص، مع تنزيههم له تعالى بقولهم: «بلا كَيفٍ» وبذلك يقفون مع ابنِ تيميَّةَ ومَن تَبعَه من المُثْبتين في خندق واحد؟!

وفيمَ هذه الضَّجَّةُ كلُّها ما دامَت المسألةُ منوطةً بالعقلِ وحدَه؟!

أليس الأسلمُ والأعلمُ والأحكَمُ إذَن هو موقفَ السَّلف، أولئك الذين لم يتقدَّموا بينَ يدَيِ الله -تعالى- بقولٍ، فأثبَتوا ما أثبَتَ،

---

(٨٦) الإرشاد: ٧٧، ولعلَّ الفخرَ الرازيَّ -هاهنا- كان أكثرَ سلفيةً -وهو مَن هو حِجاجًا وعقلانيَّةً- من ابنِ تيميَّةَ حين قال -أعني الرازيَّ- بالتوقُّف في إثباتِ صفةِ الإدراك «المحصل: ١٨٧، وتَبِعَه في ذلك متأخِّرو الأشاعرةِ كالدسوقيِّ، والبيجوريِّ، والأميرِ، والدَّردير. وقارِن في ذلك كتابَنا: هوامش على النظامية للجويني.

(٨٧) انظُر موقفَ الإمامِ الأشعريِّ نَفْسِه من إرجاعِ صفتيِ السمعِ والبصرِ إلى العلمِ في: هوامش على النظامية: ٣٩٥ وما بعدها.

ونَفَـوا ما نفى، وسـكَتوا عمَّا سـكَتَ عنـه، دونَ أن يخوضوا لا في مزالقِ الإثباتِ ولا في مزالقِ النفي، كما خاضَ الخائضون؟!

أقـولُ بملءِ الفَـمِ: ألفَ نَعَمْ.. ولِمَ لا وقد قـال الله -تعالى- في محكمِ التنزيلِ:

﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾

(آل عمران: ٧)؟!

(٦)

موقِفُ المؤوِّلين ليس مَوقِفًا بادِئًا

مـن هذا المنطلَقِ يُمكنُ لنا أن نضَعَ موقفَ المؤوِّلين بجُملته في موضعه من منظومة الفكرِ الإسـلاميِّ، فهو ليـس موقفًا بادئًا يفرِضُ مُعطَياته على الأفهام البشـريَّة، كما هو الشـأنُ في موقف السَّـلف، وإنَّما هو موقفٌ فرَضَته تلك الأفهامُ البشريَّةُ، فهو أدنَى إلى أن يكونَ ردَّ فعلٍ أكثرَ من أن يكونَ حكايةً عن نَفْس الأمر.

إنَّنـا لنفهمُ موقـفَ المؤوِّلين كمـا فهِمَه ابنُ الجـوزيِّ -في نصٍّ بديعٍ- حينَ قال: «إن نَفيتَ التشبيهَ في الظاهرِ والباطنِ فمرحبًا بك، وإن لم يُمكِنْك أن تتخلَّصَ من شَـرَك التشـبيه إلـى خالص التوحيد وخالص التنزيـه إلَّا بالتأويل، فالتأويلُ خيرٌ من التشـبيه»، وكذلك حينَ قـال -للهِ دَرُّه-: «التشـبيهُ داءٌ، والتأويلُ دواؤُه، فـإذا لم يوجَد الدَّاءُ فلا حاجةَ إلى استعمال الدواء»[٨٨].

وعلـى ذلك فلا مَحَلَّ للاعتـراض[٨٩] بأنَّ الصحابـةَ -رضوانُ اللهِ عليهم- لم يشتغلوا بالتأويل، فلا يصحُّ لنا أن نَشتغلَ به، فمثالُ مَن يعتـرِضُ بذلك -كما يُتابِعُ ابـنُ الجوزيِّ أيضًا- مثالُ رجلٍ يقولُ: إنَّ

---

(٨٨) مجالس ابن الجوزي: ١٧٠، ١٧١.

(٨٩) ممَّـن أورَدَ هذا الاعتراضَ: القاضي أبو يعلـى في كتاب: «إبطال التأويلات»: انظر: الحمويـة: ٤٦، ذم التأويل: ٣٣ ومـا بعدها» وهو التأويلُ الذي يوجِّـهُ إليه التيميُّون هجماتِهم النَّقديةَ الضَّاريةَ.

الصحابـةَ كانوا إذا أرادوا أن يقصدوا مكَّـةَ لا يدخُلون الكوفةَ، فهُم لـم يدخُلوها لأنَّ مقصدَهم مكَّةُ، والكوفةُ ليسـت على طريقهم، لا لأنَّ دخـولَ الكوفة في حدِّ ذاتـه بدعةٌ، فكذلك هُنا، فإنَّهم إن تركوا التأويلَ فما تركوهُ لكونه محظورًا، بل لأنَّ هذه الشُّبَهَ والبِدَعَ لم تكُنْ في ذلك الوقت تفتقرُ إلى التأويل.

فمَثـلُ مَن لا يحتـاجُ إلى التأويل ومَن يحتاجُـه -كما يُضيفُ ابنُ الجـوزيِّ في براعةٍ- كمَثل رجُلين أحدُهمـا صحيحٌ والآخَرُ مريضٌ، فـإذا تركَ المريضُ التـداويَ يقالُ له: أنتَ غالـطٌ، هذا -أي الآخَرُ- صحيحٌ، والصحيحُ لا يفتقرُ إلى الدَّواء[٩٠].

إزاءَ هذا المعنَى الذي كرَّره ابنُ الجوزيِّ، وأعني به اعتبارَ التأويل دواءً لداءٍ، وليس تعريفًا بالحقيقة أو اقترابًا من عُمقها فإنَّنا نجتزئُ من قضايا المؤوِّلين بقضيَّةٍ واحدةٍ نرَى فيها- حقًّا- دواءً ناجعًا لداء التشـبيه الذي لا يغسـلُه ماءُ البحـرِ كلُّه، كما يُضيـفُ ابنُ الجوزيِّ بحقٍّ، وأعني بهذه القضيَّة نفيَ الجهة عنه تعالى.

لقد صارَ بعضُ غُلاة المُشبِّهة وحشويَّتهم إلى أنَّ الرَّبَّ -تعالى- مُماسٌّ للصفحة العُليا مـن العرشِ، وصارَ البعضُ منهم إلى أنَّه مُباينٌ

---

(٩٠) مجالس ابن الجوزي: ١٧١، ولعلَّ هذا هو ما أشارَ إليه ابنُ الهمام حينَ قال -في حذرٍ مُتبصِّر-: «فإذا خيفَ على العامَّة عدمُ فَهم الاستواء إلَّا بالاتِّصال ونحوه من لوازم الجسمية فـلا بأسَ بصرف فَهمهم إلى الاستيلاء، فهو مُمكـنٌ أن يُرادَ، لكن لا يُجزمُ بإرادته» ١٧، ١٨ المسايـرة، وقارنْ أيضًا إشارات المرام للبياضي: ١٨٩ وقارن أيضًا بما سبَقَ ذكرُه عن إمام الحرمين في «الشامل» من «لابُديَّة التأويل»: ٧٠ وما بعدها.

للعـرشِ، وتوقَّحَ البعضُ منهم، فقالوا بإحاطةِ بعضِ جواهرِ العالَمِ به -جلَّ شـأنُه- إلى غيرِ ذلك من أقوالِهم التي تَعجُّ بها كتبُ المقالاتِ والفِـرَقِ. وحقٌّ ما قالَه إمامُ الحرمينِ بشـأنِهم: «وهؤلاءِ تقلُّ أقدارُهم وتتضاءَلُ أخطارُهم عن أن يُفرَدوا ببَسطِ القولِ فيهم»[٩١]!!

لكنَّ فريقَ المُثْبِتين -وعلى رأسِهم ابنُ تيميَّةَ ومدرستُه، وكذلك ابنُ رشدٍ أيضًا- قد فصَّلوا القولَ في أمرِ الجهةِ، كما ألمَعنا إلى ذلك فيما سلفَ، فهُم ينفُون أن يكونَ جلَّ وتعالى في جهةٍ إذا أُريدَ بالجهةِ شيءٌ موجودٌ مخلوقٌ؛ لأنَّ اللهَ -تعالى- ليس داخلًا في المخلوقاتِ، ولا المخلوقـاتُ محيطةً به، لكنَّهم يُثْبِتون لـه تعالى الجهةَ إذا أُريدَ بها أنَّه تعالى فوقَ العالَمِ، مُباينٌ للمخلوقاتِ، مُنفصلٌ عنها[٩٢].

إذَن فالفوقيَّـةُ والعلوُّ -بمعناهما المتبادرِ- صفاتٌ ثابتةٌ له تعالى عنـدَ المُثْبِتين، حتى لقد قيلَ لابنِ الزاغونيِّ -أحدِ رجالاتِ الحنابلةِ المُثْبِتيـن- هـل تجدَّدَت له تعالـى صفةٌ لم تكُنْ بعـدَ خلقِ العرشِ؟ فقال -ويا لَلدَّهشـة!-: لا، إنَّمـا خلَقَ العالَمَ بصفـةِ التَّحْتِ، فصارَ العالَمُ بالإضافةِ إليه أسـفلَ، فـإذا ثبَتَت لإحدى الذَّاتَين صفةُ التَّحتِ ثبَتَ للأُخرى استحقاقُ صفةِ الفَوقِ!![٩٣].

---

(٩١) الشامل: ٥١٣.

(٩٢) التدمريـة: ٢٨، ٢٩، والتسعينيـة: ٢٨، ٢٩، ومجموع الفتـاوى: ٥/ ٢٩٢، ومناهج الأدلة: ١٧٧.

(٩٣) دفـع شبه التشبيه: ٤٠، ولقد ردَّ عليه ابنُ الجوزيِّ مُقرِّرًا أنَّه «كلامٌ جهلٌ من قائلِه وتشبيهٌ مَحضٌ».

بل إنَّ هؤلاء المُثْبتين ليقولون -ويا لَمزيد الدَّهشة كذلك !- : إنَّ العلـوَّ صفةٌ ثابتةٌ له تعالى، لا بالنقلِ وحدَه، بل بالعقلِ أيضًا، ومُفادُ حُجَّتهم العقليَّة أنَّ الله -تعالى - قد كان ولا شـيءَ، ثمَّ خلَقَ العالَمَ، فلا يخلو إمَّا أن يكونَ خلَقَه في نَفْسه، ثمَّ انفصَلَ عنه، فهذا محالٌ، وإمَّا أن يكونَ قد خلَقَه خارجًا عنه، ثمَّ دخَلَ فيه، وهذا أيضًا محالٌ، وإمَّا أن يكونَ قد خلَقَه خارجًا عن نَفْسه الكريمة ولم يحُلَّ فيه، فهذا هو الحقُّ الذي لا يجوزُ غيرُه ! ! (٩٤).

وظـلَّ ابنُ تيميَّـةَ مُصـرًّا على هذا الاعتقاد حتـى اعتقاله في قلعة الجبـلِ، فحين طُلبَ منه أن يقولَ بنفي الجهـة أجابَ قائلًا: «إن أرادَ قائـلُ هذا القـولِ أنَّه ليس فوقَ العالَمِ ربٌّ، ولا فـوقَ العرشِ إلهٌ، ولا فـوقَ العالَـمِ إلَّا العَـدمُ المَحضُ، فهـذا مُخالفٌ لإجمـاعِ الأُمَّة، وإن أرادَ بـه أنَّ الله -تعالـى- لا تحيطُ بـه مخلوقاتُه، ولا يكونُ في جوفِ الموجودات، فهذا ما صرَّحتُ به في كلامي» ! !(٩٥).

إذَن فالجهةُ قد تبلوَرَت صراحةً عندَ المُثْبتين إلى العلوِّ والفَوقيَّة الحسيَّتين.

ونتَـجَ عـن هذا القـولِ بالعلـوِّ والفَوقيَّـة -بهذا المفهـوم- عندَ المُثْبتين أمرٌ آخَرُ، وهو صحةُ الإشارةِ إليه تعالى بالإشارة الحسيَّة(٩٦)

---

(٩٤) منهاج السنة: ١/ ٢٤٩، ومجموع الفتاوى: ١٥٢/٥، ٢٨٤، وقد نسَبَها ابنُ تيميَّةَ إلى الإمام أحمـدَ، وذكَرَها الآمديُّ واستقصَى الجوابَ عنها «غاية المرام: ١٩٨ وما بعدها»، وكذلكَ الرازيُّ في «أساس التقديس: ٦١ وما بعدها».

(٩٥) مجموع الفتاوى: ٢٦٤/٥، وما بعدها.

(٩٦) وقـد يقال هاهُنا: ومـا شأنُ حديثِ الجاريةِ التي سألَهـا النبيُّ ﷺ: «أينَ الله؟»،

فهذا لازمٌ لذاك.

وقد ظَلَّ ابنُ تيميَّةَ أيضًا مُصرًّا على هذا الاعتقاد حتى اعتقاله؛ فحينَ

فأشارَت إلى السماء، فقال: أعتقوها فهي مؤمنةٌ؟

نقولُ: إنَّه قد وقَعَ في بعض روايات الحديث أنَّ حديثَه ﷺ مع الجارية لم يكُنْ إلَّا بالإشارة، ثمَّ سبَكَ الراوي ما فهِمَه من الإشارة في لفظ اختارَه، ففي رواية عطاء بن يسار: «فمدَّ النبيُّ ﷺ يدَيه إليها مُستفهمًا مَن في السماء؟»، وهذان كما يقولُ الكوثريُّ- من الدليل على أنَّ «أين الله؟» لم يكُنْ لفظَ النبيِّ ﷺ، ثمَّ يعقِّبُ الكوثريُّ على ذلك قائلًا: «وقد فعَلَت الروايةُ بالمعنى في الحديث ما تراهُ من الإضراب». كما أنَّ البيهقيَّ نَفْسَه قد أشارَ إلى الاضطراب إشارةً واضحةً «قارن الأسماء والصفات للبيهقي وهوامشها للكوثري»: ٤٢١ وما يليها، كذلك أيضًا «تكملة الرد على النونية: ٩٤».

ثمَّ قارن -في مقابل ذلك- مختصر «العلو للذهبي»، وتعليقات الألباني على هذا الحديث ٨١ وما بعدها، ففيها انتقاداتٌ لاذعةٌ لرأي الكوثريِّ السابق الذِّكر.

ثمَّ قارن أيضًا ما ذكرَه ابنُ خزيمةَ «التوحيد: ٨٠ -٨٢» لترى أثرَ هذا الاضطراب الذي أشارَ إليه الكوثريُّ، ممَّا اضطرَّ ابنَ خزيمةَ إلى الاعتذار عن هذا الاضطراب بأنَّ الحديث حديثان لا حديثٌ واحدٌ.

أمَّا أبو بكر بنُ فورَك فتجدُ أنَّه في «مشكل الحديث: ٥٨ وما بعدها» يحملُ سؤالَ النبيِّ ﷺ لها على أنَّه استعلامٌ لمنزلته تعالى وقَدْره عندها وفي قلبها، وليس استعلامًا عن المكان بما يقتضيه من التحديد والتمكُّن والتكييف، وحذا الفخرُ الرازيُّ حذوَ ابن فورَك تقريبًا «أساس التقديس: ١٦٦».

ووافَقَ إمامُ الحرمين ابنَ فورَك على هذا الاتجاه، ولكنَّه أضافَ إلى المسألة بُعدًا آخرَ «الشامل: ٥٦٨» فقد سألَ النبيُّ ﷺ أمَّ جميل: «كم تَعبُدين من إله؟»، فقالت: خمسةً، كما سألَ ﷺ أبا حُصين: «كم تعبُدُ اليومَ من إله؟»، قالَ: سبعةً.. «الأسماء والصفات: للبيهقي: ٤٢٤»، ويتابعُ الجوينيُّ قائلًا: فكما لا يجوزُ حَملُ سؤاله عليه السلامُ، بـ«كم؟» على أنَّه إقرارٌ للتعدُّد، فكذا لا يجوزُ حملُ سؤاله للجارية بـ«أين؟» على أنَّه إقرارٌ بالمكان أو الجهة.

أمَّا قبولُه -عليه السَّلامُ- لإجابة الجارية: فلأنَّها كانت عَجماءَ لا تُفصحُ، كما تقولُ بعضُ روايات ابن خُزيمةَ للحديث، وليس في الروايات الصحيحة ما يُفيدُ أنَّها كانَتْ خَرساءَ «إشارات المرام للبياضي: ١٩٨».

ثُمَّ قارنْ ذلك كلَّه بما وَرَدَ في «شرح مُسلم» للنوويِّ -: ٢٤/٥- من أنَّه -عليه السَّلامُ- أرادَ امتحانَ الجاريَة هل تُقرُّ بأنَّ الخالقَ المُتعالي هو الله الذي إذا دَعاهُ الداعي استقبَلَ السماءَ؟ «إشارات المرام: ١٩٩».

طُلبَ منه أن يَتبرَّأَ منَ القول بصحَّة إشارة الأصابع إليه تعالى إشارةً حسِّيَّةً أجـابَ قائلًا: «إن أرادَ القائلُ من قوله: «إنه لا يُشـارُ إليـه» أنَّه تعالى ليس مَحصُورًا في المخلوقات؛ فهذا حَقٌّه، وإن أرادَ أنَّ مَن دَعا الله -تعالى- لا يَرفَعُ إليه يَدَيْه؛ فهذا خلافُ ما تواتَرَتْ به السُّـنن. وإذا سَـمَّى المُسمِّي ذلك إشارةً حسيَّةً، وقال: إنه لا يجوزُ؛ لم يُقبَلْ ذلكَ منه»!![٩٧].

ولو ضَمَمْنا إلى هذا التقرير ما قرَّره ابنُ تيميَّةَ أيضًا في (الرسالة العَرْشـيَّة) لوَجَدْنـا عَجَبًا مـنَ الأمر؛ فلقد قـرَّرَ ابنُ تيميَّـةَ في هذه الرسـالة أنَّ الجهـات -وإن كانـت اعتباريَّـةً للحيـوان- لكنَّها غيرُ اعتباريَّةٍ في عالَم الأفلاك، فجهةُ العُلوِّ والسُّـفْلِ بالنسـبة للأفلاك لا تتغيَّرُ، المُحيطُ هو العُلُوُّ، والمَركَزُ هو السُّفْلُ، والأفلاكُ دائريَّةٌ عقلًا وسَـمعًا، كما يقولُ، والعَرْشُ(مُقبَّبٌ) كما وَرَدَ في بعض الروايات، فـإذا قُدِّرَ أن العَرْشَ مُسـتديرٌ مُحيطٌ بالمخلوقـات كان هو أعلاها لا أسـفلَها، وهو فَوقَها مُطلقًا، فلا يَتوجَّهُ الإنسانُ إلى العَرْشِ، ولا إلى ما فَوقَه إلَّا من العُلُوِّ، ولا من جهاته الباقية أصلًا[٩٨].

ولا يحتاجُ الأمرُ هنا إلى أن نُكرِّرَ ما سبَقَ قولُه من أنَّ المنهجَ اللُّغويَّ الذي اتَّبعَه ابنُ تيميَّةَ قد أوقَعَه في مَزالقَ يَصعُبُ التخلُّصُ منها.

(٩٧) مجموع الفتاوى: ٥/٢٦٤- ٢٦٦، وأيضًا: منهاج السنة: ١/٢٤٩، ٢٥٠.

(٩٨)العرشية ضمن: مجموع الفتاوى: ٦/٥٤٥.

ولكن ما مَوقفُ المؤوِّلين من القضيَّة؟

أقولُ: إنَّهم لم يرتَضُوا هذا التقريرَ جُملةً وتفصيلًا:

١- فالقولُ بأنَّ الجهةَ أمرٌ عَدَميٌّ أمرٌ غيرُ مَقبولٍ عن الرازيِّ؛ لأنَّ الجهاتِ تختلفُ بحقائقها، وتتباينُ بالإشاراتِ إليها، فالقولُ بأنه تعالى في جهةِ الفَوْقِ معناهُ امتناعُ حُصولِ ذاته في بقيَّةِ الجهات، فلَولَا أنَّ جهةَ الفَوْقِ مُخالفةٌ بالماهيَّةِ لسائرِ الجهاتِ؛ لَما اختَصَّتْ بهذا الحُكمِ[٩٩]!!

٢- ثُمَّ إنَّ الجهاتِ حادثةٌ بإحداثِ الإنسانِ ونحوِه ممَّا يمشي على رجلَيْنِ، كما يَقولُ ابنُ الهُمامِ، ثُمَّ هي اعتباريَّةٌ؛ فإنَّ النملةَ -كما يُضيفُ ابنُ الهُمامِ أيضًا- إذا مَشَتْ على سَقْفٍ كان السَّقْفُ بالنسبةِ إليها جهةَ الأرضِ، ثُمَّ إنَّه -جلَّ وتعالى- قد كان في الأَزَلِ، ولم يكُنْ شيءٌ من الموجوداتِ غيرَه، إذَنْ فقد كان لا في جهةٍ[١٠٠].

فهو سُبحانَه الأوَّلُ والآخرُ، وهذا يَقتضي أن تَكونَ ذاتُه تعالى مُتقدِّمةً في الوُجودِ على كلِّ مَن سواهُ، وأن يَكُونَ مُتأخِّرًا في الوُجودِ عن كلِّ ما سِواهُ، وذلكَ يَقتضي أنه -تعالى- كان مَوجودًا قَبلَ وجودِ

---

(٩٩) أساس التقديس: ٣٠، ٤٧، ٤٨، وقارِنْ هذا بما نَقَلَه الآمديُّ عن قَبول «بعضِ الأصحابِ» لكَوْنِ الجهةِ أمرًا عَدَميًّا «فإن كانت الجهةُ معدومةً فلا جهةَ؛ إذ لا فرقَ بين قولِنا: إنَّه في جهةٍ مَعدومةٍ، وبينَ قولِنا: إنَّه لا في جهةٍ، إلَّا في مُجرَّدِ اللفظِ، ولا نَظَرَ إليه» «غاية المرام: ١٩٣». ثُمَّ يتابعُ قائلًا (١٩٦): «فإن لم يكن مُتحيِّزًا بالجهةِ، ولا هو ممَّا تُحيطُه الأبعادُ والامتداداتُ، ولا هو واقعٌ في مُسامَتةِ الغاياتِ والنِّهاياتِ؛ فلا مَعنى لكونِه فيها إلَّا من جهةِ اللفظِ، ولا حاصلَ له».

(١٠٠) المسايَرة: ١٦، ١٧.

الحيِّز والجهة -على أيِّ معنًى فُسِّرتا- وهو مَوجودٌ بَعدَ فَناءِ الحيِّزِ والجهة، على أيِّ مَعنًى فُسِّرتا[١٠١].

ولعلَّ هذا هُو ما أشارَ إليه الإمامُ أبو حَنيفةَ -رضي الله عنه- حينَ قالَ: «ولو كان -جَلَّ وتعالى- في مَكانٍ مُحتاجًا إلى الجُلوس والاستقرار؛ فقَبلَ خَلْقِ العَرْشِ أينَ كان؟». ولذلك فقد عَقَّبَ البياضيُّ على قولِ أبي حَنيفةَ بقولِه: «وكيف كانَ سُبحانه في (أين) ولا جهةَ في الأَزَلِ، والجهاتُ خَواصُّ الأجسامِ المُحدَثة؟»[١٠٢].

وقالَ أبو حنيفةَ -رضي الله عنه- أيضًا في المعنى نَفْسِه: «كانَ اللهُ -تعالى- ولا مَكانَ، كانَ قَبلَ أن يَخلُقَ الخَلْقَ، كانَ ولم يكُنْ أينٌ، ولا خَلقٌ، ولا شَيءٌ، وهو خالقُ كلِّ شيءٍ»[١٠٣].

ولعلَّ الرازيَّ كان يَستقي من النَّبْعِ نَفْسِه حينَ قالَ: «قَبلَ خَلْقِ العالَمِ ما كان إلَّا الخَلاءُ الصِّرْفُ والعَدَمُ المَحضُ، فلم يكُنْ هُناكَ فَوقٌ ولا تَحتٌ»[١٠٤].

---

(١٠١) أساس التقديس: ٣١.

(٢٠٢) إشارات المرام للبياضي: ١٩٦. أمَّا حديثُ أبي رَزِين: أين كان ربُّنا قَبلَ أن يَخلُقَ الخلقَ، فقال ﷺ: «كان في عَمَاء، فَوقَه هَواءٌ، وتحته هَواءٌ» فقد قال فيه ابنُ قُتيبةَ: «هذا الحَديثُ مُختلَفٌ فيه، وقد جاء من غير هذا الوَجْه بألفاظ تُستشنَعُ أيضًا، والنَّقَلةُ له أعرابٌ، ووَكيعٌ أَحَدُ رُواته لا يُعرَفُ، وأمَّا قولُه: «فَوقَه هَواءٌ، وتَحتَه هَواءٌ» فإنَّ قومًا قد زادوا فيه: «ما» فقالوا: ما فَوقَه هَواءٌ وما تَحتَه هَواءٌ؛ استيحاشًا من أن يَكُونَ فَوقَه هَواءٌ وتَحتَه هَواءٌ، وهُو بينهما، والوَحشةُ لا تَزولُ بزيادة «ما»؛ لأنَّ «فَوقَ» وْتَحتَ» باقيان. انظر: تأويل مختلف الحديث: ٢٢٢. وقال البيهقيُّ عن الحديث نفسه: «هذا حديثٌ تفرَّدَ به يَعلَى بنُ عطاء عن وَكيع، ولا نَعلَمُ لوَكيع هذا راويًا غيرَ يَعلَى بن عَطاء» الأسماء والصفات: ٣٧٦ وما يليها.

(١٠٣) إشارات المرام: ١٩٧، وبحر الكلام للنسفي: ٢٥.

(١٠٤) أساس التقديس: ٥٥.

ولله دَرُّ أبـي مَنصـورٍ الماتُريديِّ حينَ أضافَ إلى ذلك -سـاخرًا- قولَه: «إنه ليس في الارتفاعِ إلى ما يَعلُو منَ المكانِ للجُلوسِ أو القيامِ شَرَفٌ ولا عُلوٌّ، ولا وَصفٌ بالعَظَمةِ والكبرياءِ كمَن يَعلُو السُّطوحَ أو الجبالَ، فإنه لا يَستحقُّ الرِّفعةَ على مَن دُونَه»!![١٠٥].

٣- أمَّا عن كونه تعالى مُشـارًا إليه بالإشـارةِ الحسـيَّة؛ فهذا ممَّا يسـتلزِمُ كونَه تعالى مَوجُودًا في جهةٍ مَوجودةٍ، فلا مَعنى للكونِ في جهةٍ إلَّا أنه مُشارٌ إليه بالحسِّ[١٠٦].

ونحـنُ نَعلَـمُ أنَّ ابـنَ تيميَّةَ -ومعه ابن رشـدٍ- يُجـادِلانِ في هذا قائلَيْـن: إنَّه سُـبحانه فَوقَ العالَمِ ويُشـارُ إليه، ولكنـه ليس في حيِّزٍ وُجوديٍّ، ولا في جهةٍ وُجوديَّةٍ[١٠٧]، لكن كَمْ من خَواصِّ الناسِ -بَلْهَ عَوامِّهم- مَن يَسـتطيعُ أن يُجرِّدَ الجهةَ والحيِّزَ من مَعناهما الحسِّـي المعهود؟!

كَـمْ من هـؤلاءِ مَن يتحصَّـلُ في ذِهنـه الفرقُ الجلـيُّ بين الجهةِ الوجوديَّةِ والجهةِ العَدَميَّة؟! كَمْ منهم مَن يسـتطيعُ أن يَتصوَّرَ إشارةً حسِّيَّةً دُونَ مُشارٍ إليه مَحسوسٍ؟!

إنَّ هذه هي أحكامُ الفِطرةِ البَسـيطةِ التي لا يَفتأُ ابنُ تيميَّةَ -ومَن تبِعَه- يُشـيدُونَ بحُكمِها ويَنزِلُون علـى مُقتضاها: العُلوُّ والفوقيَّةُ:

---

(١٠٥) التوحيد: ٧٠.

(١٠٦) أساس التقديس: ٤٥، ٥٠، وكذلك الآمديُّ، وكما ذكَرَ ابنُ تيميَّةَ في منهاج السنة: ١٣١/٣

(١٠٧) منهاج السنة: ١٣١/٣، وأيضًا: مناهج الأدلة لابن رشد: ١٧٦ وما يليها.

تقتضي حسًّا ومحسوسًا، الجهةُ والحيِّزُ تقتضي مُحاطًا ومُحاطًا به، الإشارةُ الحسيَّةُ تقتضي مُشارًا إليه مَحسوسًا، والتنصُّلُ من هذه الأحكامِ مُصادَمةٌ لتلكَ الفِطرةِ بلا مِراءٍ.

إذَنْ فلا بُدَّ من دواءٍ!!

فماذا يكونُ الدَّواءُ إذن؟

(٧)

دَواءُ المؤوِّلين لمسألةِ الجهةِ، ومَوقِفنا منه

ثَمَّـةَ دواءٌ وَصَفَـه المُئوِّلـونَ لِمَـن لا يسـتطيعُ الفكاكَ من أَسْـرِ الاعتقـاد بالجهة، وأهميَّةُ هـذا الدواء تكمُنُ -فيمـا نَزعُمُ- في أنه يأخُذُ بيَدِ العَقلِ لكي يَتجاوَزَ تلكَ الصُّعوبةَ النفسيَّةَ التي أشَرْنا إليها فـي بَدْءِ الحديـث، وتكمُنُ من جهـةٍ ثانيةٍ في أنَّ فيـه تدعيمًا لرأي السَّلف في السُّكوت عن التفسير، والاعتصام بالتوقُّف والتفويض.

وتتمثَّـلُ تلكَ الصُّعوبةُ -كَما وَصَفَها الفخرُ الرازيُّ، وكما كَرَّرْنا مـرارًا- في أنَّنا نَعلَمُ علمًا ضروريًّا أنَّ كلَّ مَوجودَينِ فلا بُدَّ أن يَكونَ أحدُهمـا إمَّا حالًّا فـي الآخَرِ مُحايثًا له وإمَّا مُباينًا عنه، مُختَصًّا بجهةٍ من الجهات المُحيطة به[١٠٨].

ومَضمونُ هذا الدواء هو أنَّ الباريَ تعالى والعالَمَ كُلٌّ منهما مُباينٌ للآخَـر، ومُنفصلٌ عنه لا مَحالـةَ، لكنَّ هذه المُباينَةَ وذلك الانفصالَ لا يُوجِبُ أن يَكونَ الباري تعالى في جهةٍ. لماذا؟

يَضـرِبُ الآمديُّ مثالًا يُقرِّبُ المقصودَ؛ فلو قيلَ لكَ: هل تتصوَّرُ وُجودَ شـيءٍ ليس بعالـمٍ ولا جاهلٍ؟ لقُلتَ: إنَّ ذلـكَ مُحالٌ. فيُقالُ لكَ: إنَّ استحالةَ الخُلُوِّ عن أَحَدِ المُتقابلَيْنِ إنَّما تَكونُ فيما هو قابلٌ لهما، لكنَّكَ لو قُلتَ: إنَّ الحَجَرَ ليس بعالِمٍ ولا جاهلٍ لكُنتَ صادقًا

(١٠٨) أساس التقديس: ٤.

فيما تَقولُ ؛ لأنَّ الحَجَرَ ليس بقابلٍ للاتِّصاف بأَحَد المُتقابلَيْنِ[١٠٩] .

وقياسًا على ذلكَ فلا يُقالُ أصلًا عن البارِي تعالى : إنَّه في جِهةٍ ، أو ليس في جِهةٍ ؛ لأنه ذاتَه تعالى غيرُ قابلةٍ للاتِّصاف بهذه البدائلِ أصلًا ، بل هُو سُبحانه كما قالَ أبو حَنيفةَ :« كانَ ولا مَكانَ ولا جِهةَ ، كانَ ولم يكُنْ شيءٌ ، أو خَلْقٌ ، بل هو خالقُ الخَلْقِ » .

إذَنْ ؛ فذاتُه تعالى أسْمَى من هذه البَدائلِ جميعًا ابتداءً ، وأرفَعُ منها جميعًا ابتداءً ، ولذا فقد صَدَقَ مَن قال :« لا يُقالُ لمَنْ أيَّنَ الأَيْنَ : أَيْنَ ؟ » .

وقياسًا على ذلك أيضًا فلا يُقالُ أصلًا : إنه تَصحُّ الإشارةُ إليه ، أو لا تَصحُّ الإشارةُ إليه ، ولا يُقالُ : إنَّه في زَمانٍ ، أو ليس في زَمانٍ ؛ لأنَّ ذاتَه تعالى غيرُ قابلةٍ للاتِّصاف بهذه البدائلِ أصلًا وابتداءً .

إنَّ كلَّ هذه البدائلِ بأَسْرِها (الجهةَ أو اللاجهةَ) ، (الإشارةَ أو اللَّاإشارةَ) ، (الفَوقَ أو التحتَ) ، (المكانَ أو اللَّامكانَ) ، (الزمانَ أو اللازمانَ) – إنَّما حَدَثَتْ بخَلقِ العَوالِم ، فبخَلقِ العالَمِ صارَت الجهةُ جهةً ، والإشارةُ إشارةً ، والفَوقُ فَوقًا ، والتحتُ تحتًا ، والزمانُ زمانًا ، والمكانُ مكانًا ، وهو –جلَّ وتعالى– أزليٌّ قديمٌ قَبلَ خَلقِ تلك العوالِم ،

---

(١٠٩) غاية المرام: ١٩٩، ٢٠٠، وكذلك نهاية الإقدام للشَّهرستاني: ١١٠، ١١١، وإن كان بينهما قليلٌ من الاختلاف في تقرير القضية، وعلى أيَّة حال فهذا هو ما يُسمِّيه المَناطقةُ تقابُلَ العَدَم والمَلَكة، وهُما أمران أحدُهما وُجوديٌّ والآخَرُ عَدَميٌّ، لا يجتمعانِ، ويجوزُ أن يرتفعا في موضع لا تَصحُّ فيه المَلَكةُ.

انظُر على سبيلِ المثالِ: حاشيةَ العطارِ على شرحِ الخبيصيّ: (٩١ وما بعدها)، وأيضًا: التعريفاتِ للجرجانيّ: ١٧٤ .

ولله دَرُّ أبي حنيفةَ في قولَته السابقة، وليس لنا بَعدَ قوله قَولٌ[١١٠].

ونحـنُ حينَ نأخُـذُ بقضيَّة المؤوِّلين هذه فإنَّنـا نعتبرُها (تخليةً) لا (تحليـةً)، فهي تَدعَمُ مَذهَبَ السَّـلف في السُّـكوت والانكفاف والوَقْفـة، وحقًّا ما قاله البعضُ من أنَّ السَّـلفَ يُشـاركون كلَّ طائفةٍ فيما يَتحلَّوْن به من صفات الكمال.

***

«بَيْدَ أنَّ ابنَ تيميَّةَ لم يترُكْ هذا الدواءَ يَمُرُّ دُونَ أن يُحاوِلَ تَوْهينَه قائلًا: إنَّ هـؤلاء الذين يقولونَ: إنَّه تعالى ليس داخلَ العالَم ولا خارجَه، إذا قيل لهم: هذا مُمتنعٌ في ضرورة العقل؛ قالوا: هذا إنَّما يَكُونُ إذا كانَ قابلًا لذلكَ، والقَبولُ إنَّما يَكُونُ من المُتحيِّز، فإذا انتفي التحيُّزُ انتَفي قَبولُ هذَيْن المُتناقضَيْن.

فيُقـالُ لهم: علمُ الخَلـقِ بامتناعِ الخُلوِّ من هذَيْـنِ النقيضَيْن هو علـمٌ مُطلَقٌ لا يُسـتثنَى منه موجودٌ، ثم إنَّ هـذه الصفات -أي كونَه تعالى ليس داخـلَ العالَم ولا خارجَه- يُمكنُ أن يتَّصفَ به المعدومُ، أمَّـا اصطلاحُ (العَدَم والمَلَكة) فهو اصطلاحٌ لفظيٌّ، والاصطلاحاتُ اللفظيَّةُ ليست دليلًا على الحقائق العَقليَّة، ثم إنَّ ما لا يَقبلُ الاتِّصافَ بهذَيْن أنقَصُ ممَّا يَقبلُ ذلكَ»[١١١].

---

(١١٠) لـو وُضِعَت مَقولةُ أبي حَنيفةَ هـذه بجانب ما قاله ابنُ قُتَيْبةَ بشأن حديث أبي رَزِين: «أيـنَ كانَ ربُّنا...؟ إلخ» والذي نَقَلْنـاه في هامش سابق - لأنتَجَ لكَ القولانِ معًا تلكَ القضيةَ التي أخَذْناها عن المؤوِّلين.

(١١١) التدمرية: ١٨، ٢٧، ومنهاج السنة: ٤/٧، ٨، والتسعينية: ٢٨.

فاعتـراضُ ابنِ تيميَّةَ قائمٌ على أنَّ مَن لا يَصِحُّ وَصْفُه بأنه في جهةٍ أو لا في جهةٍ، ومَن لا يَصِحُّ وَصْفُه بأنه لا يُشارُ إليه أو لا يُشارُ إليه: أنقَصُ ممَّنْ يَصِحُّ وَصفُه بأحدهما«فإذا اعتبَرْنا الموجودات فما يَقبَلُ الحركةَ مَثلًا أكمَلُ ممَّن لا يَقبلُها، فإذا كان عَدَمُ الحركةِ عمَّا من شأنه أن يَقبلَها صفةَ نقصٍ، فكونُه لا يَقبَلُ الحركةَ أصلًا أعظمُ نقصًا، ومثلُ ذلكَ في سائرِ الصفات»[١١٢].

لقد فاتَ ابنَ تيميَّةَ في هذا الصَّدَد أنَّ ثَمَّةَ أوصافًا مُتقابلةً يُعتبَرُ الخلوُّ عن الاتِّصاف بها أكملَ من إمكانِ الاتِّصاف بأحَدها؛«فالعلمُ الحادثُ المخلوقُ مَثَلًا مُنقسِمٌ إلى الضروريِّ والكسبيِّ، وهما مُتقابلان، وعلمُ الله القديمُ أعلى منَ الاتِّصاف بهذَيْنِ المُتقابلَيْنِ جميعًا، فلا يَصِحُّ وصفُ علمه تعالى بأنَّه ضروريٌّ أو كَسبيٌّ»[١١٣].

ثمَّ إنَّ ابنَ تيميَّةَ نَفْسَه قد حَكَمَ بتنزيه الباري تعالى عن الاتِّصاف بالشِّبَعِ أوبالجُوعِ مَثَلًا؛ لا لعَدَمِ وُرودِ النصوصِ السَّمعيَّةِ بهما؛ لأنه قد أبطَلَ الاعتمادَ على مجرَّدِ السَّمعِ وحده في الإثبات كما رأَينا قَبلًا؛ فعدمُ الدَّليلِ عنده لا يدلُّ على عدمِ المدلولِ في نَفْسه كما قال في(التدمريَّة)، بل لأنَّ الاتِّصافَ بهما نَقْصٌ، وبهذا فقد نَزَّهَ الله -تعالى- عن المُتقابلَيْنِ، اللذَيْنِ يُعتبَرُ الخلُوُّ عنهما -في الشاهد- نقصًا، فالجماداتُ الصمَّاءُ لا تَشبَعُ ولا تَجوعُ، لكنَّ الحقَّ الذي لا مِراءَ فيه تنزيهُه تعالى عن كثيرٍ منَ الأمورِ المُتقابلةِ التي هي من

(١١٢) منهاج السنة: ٤/١٣٤.

(١١٣) شرح المواقف: ١/٩٠.

لَـوازِمِ مخلوقاته المُحدثة المصنوعة؛ فهو -جَلَّ ثناؤه- ليس بطويلٍ ولا بغيرِ طويلٍ، ولا بقائمٍ ولا قاعدٍ، وكلامُه -جَلَّ ثَناؤه- ليس سِرًّا ولا جَهـرًا، ولذلك فقد أضافَ السِّـرَّ والجَهرَ إلينا في قوله: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ (الأنعام: ٣) [١١٤].

ونَقـولُ آخرًا: لقد أَصـابَ الإمامُ الغزالـيُّ حينَ قال: لمَّـا كانَ زَمانُ السَّـلفِ الأولِ زَمانَ سُـكونِ القلبِ بالَغُوا في الكفِّ عن التأويلِ؛ خيفةً من تحريكِ الدَّواعي وتشـويشِ القُلوب، فمَـن خالَفَهم في ذلكَ الزمانِ فهو الذي حَرَّكَ الفتنةَ، وألقى الشـكوكَ في القلوبِ مع الاسـتغناءِ عنه، فباءَ بالإثمِ، أمَّا الآنَ فقد فَشَا ذلكَ، فالعُذرُ في إظهارِ شيءٍ من ذلكَ رَجاءَ لإماطةِ الأوهامِ الباطلةِ عن القُلوب -أَظهَرُ، واللَّومُ عن قائله أقلُّ[١١٥].

ولا نبتغـي مِـن حديثِنا هذا إلَّا أن يَكونَ اللَّـومُ عنَّا أقلَّ، وعلى اللهِ قَصدُ السَّبيلِ.

***

(١١٤) بل لقد نَقَلَ الرازيُّ عن «البعض» ما هُو أكثرَ دِقَّةً وعمقًا ممَّا ذَهَبْنا إليه، فعندهم أنَّ مـا لا يجوزُ علـى الله تعالى من «جنس» هـذه الأوصافِ، فالمرادُ بـه نفيُ صحةِ الاتِّصـاف، لا مُجرَّدُ نفيِ الاتِّصافِ فحَسْبُ، فما ذَكَرَه الله تعالى في كتابه من مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (البقـرة: ٢٥٥) وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣)، فهو وإن كان في صورة النفي، لكنَّه ليس في الحقيقة كذلكَ؛ بل المرادُ به نفيُ صحة الاتِّصاف. ثم ناقَشَ الفَخْرُ جوانبَ المسألة كلَّها بالتفصيل، وانتهى فيها إلى ما هُو مَوضعُ مُناقَشة، كشأنه في بعض المسائل التي تناولَها في أساس التقديس. والله يقولُ الحقَّ، وهُو يَهدي السبيلَ. «أساس التقديس: ١٤٨ وما بعدها».

(١١٥) إلجام العوام للغزالي: ٢٨، بهامش: الإنسان الكامل.

ثبت المصادر والمراجع[١١٦]

● إبطال التأويلات لأخبار الصفات، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت. ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد حمود النجدي، مكتبة دار الإمام الذهبي، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ.

● الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت. ٤٧٨هـ)، تحقيق: محمد يوسف موسى (ت. ١٣٨٣هـ) وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة، ضمن سلسلة جماعة الأزهر للنشر والتأليف: ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

● أساس التقديس، لأبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦ هـ)، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة: ١٣٢٨هـ.

● الأسماء والصفات، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. ٤٥٨هـ)، تقديم وتعليق: محمد زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ)، بعناية: محمد أمين الكردي (ت. ١٣٣٢هـ) وبإرشاد: سلامة هندي العزامي (ت. ١٣٧٦هـ)، مطبعة السعادة، القاهرة: ١٣٥٨هـ.

● إشارات المرام من عبارات الإمام، لكمال الدين أحمد بن حسام البياضي (ت. ١٠٩٨هـ)، تحقيق وتعليق: يوسف عبد الرزاق، تقديم: محمد زاهد الكوثري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٤٩م.

(١١٦) تنويه: نظرًا لتعدد طبعات هذه الكتب في أزمنة مختلفة، وأماكن مختلفة، فربما يجد القارئ بعض الاختلاف في أرقام الصحائف، فلينتبه إليه.

● الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ)، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٣٢٧هـ.

● إلجام العوام عن علم الكلام، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ)، (بهامش الإنسان الكامل) مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة: ١٣٦٨هـ- ١٩٤٩م.

● بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨هـ)، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة: ١٣٢٩هـ- ١٩١١م.

● تأويل مختلف الحديث، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٩٣هـ.

● التسعينية، لتقي الدين ابن تيمية، طبعت ضمن الفتاوى الكبرى، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، د.ت.

● التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ)، مكتبة وطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده، القاهرة: ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.

● تلخيص الشافي، لمحمد بن الحسن بن علي الطوسي، شيخ الطائفة (ت. ٤٦٠هـ)، تقديم: حسين بحر العلوم (ت. ١٤٢٢هـ)، مكتبة العلمين، النجف: ١٩٦٣م.

● (تلخيص المحصل) المعروف (بنقد المحصل)، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (ت. ٤٦٠ هـ)، القاهرة ١٣٢٣هـ، وبهامشه المحصل ومعالم أصول الدين للفخرالرازي.

● التلويحات اللوحية والعرشية (العلم الثالث)، لشهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (ت. ٥٨٧هـ)، تحقيق: هنري كوربين Henry Corbin،(١٣٩٨هـ) جمعية المستشرقين الألمانية، مطبعة المعارف، إستانبول: ١٩٤٥م.

● التوحيد، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ)، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، د.ت.

● التوحيد، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت. ٣١١هـ)، تحقيق: محمد خليل هراز (ت.١٣٩٥هـ) تصوير دار الكتب العلمية، بيروت عن الطبعة المصرية.

● حاشية الأمير على شرح عبد السلام بن إبراهيم المالكي (ت. ١٠٧٨هـ) لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني (ت. ١٠٤١هـ)، لمحمد بن محمد الأمير الكبير (١٢٣٢هـ)، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، القاهرة: ١٩٤٨م.

● حاشية العطار على كتاب التذهيب شرح الخبيصي على التهذيب، للإمام الأكبر حسن بن محمد العطار (ت. ١٢٥٠هـ)، مطبعة بولاق، القاهرة: ١٢٩٦هـ.

● حكمة الإشراق، لشهاب الدين السهروردي، تحقيق: هنري

كوربين Henry Corbin ، مكتبة، ومطبعة المعهد الفرنسي الإيراني، طهران: ١٩٥٢م.

● الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للملا صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (ت. ٩٨٠هـ)، تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده أملي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الرابعة: ١٣٨٦هـ.

● دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت. ٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ)، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.

● ذم التأويل، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت. ٦٢٠هـ)، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة: ١٣٢٩هـ.

● الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، لتقي الدين ابن تيمية، تحقيق: الشيخ عبد الصمد شرف الدين، المطبعة القيمة، بومباي بالهند: ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

● الرسالة التدمرية، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت. ٧٢٨هـ)، المطبعة الحسينية، القاهرة (طبعة أولى)، ١٣٢٥هـ.

● الرسالة العرشية، لتقي الدين ابن تيمية، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٩٩هـ.

● السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، لأبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت. ٧٥٦هـ)، تعليق وتقديم:

محمد زاهد بن الكوثري (ت. ١٣٧١هـ)، مطبعة السعادة، القاهرة: ١٣٥٦هـ.

● الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت. ٤٧٨هـ)، تحقيق: علي سامي النشار (ت. ١٤٠٠هـ) وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية: ١٩٦٩م.

● شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت. ٤١٥هـ)، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان (ت. ١٣٩٢هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة: ١٩٦٥م.

● شرح حديث النزول، لتقي الدين ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة: ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

● شرح السنة، لهبة الله بن الحسن أبي القاسم اللالكائي (ت. ٤١٨هـ)، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية: ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م.

● شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، للسيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ)، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني (ت. ١٣٦٢هـ)، مطبعة السعادة، القاهرة: ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.

● شرح النووي على صحيح مسلم، لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ) الطبعة الأولى، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة: ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م.

● صحيح مسلم = انظر: المسند الصحيح المختصر ... .

● طبقات الحنابلة، لأبي الحسين بن أبي يعلى الفراء (ت.

٥٢٦هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي (١٣٧٨هـ)، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة: ١٣٧١هـ.

● طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت. ٧٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي (ت. ١٤١٩هـ) وعبد الفتاح الحلو (ت. ١٤١٤هـ)، طبعة فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م.

● العقيدة الحموية، لتقي الدين ابن تيمية، تقديم: محمد عبد الرزاق حمزة (ت. ١٣٩٢هـ)، دار المدني، د.ت، طبع معها: الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله -تعالى-، ومعنى تردد الله عز وجل عن قبض روح عبده المؤمن، وهما لابن تيمية.

● العقيدة النظامية، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تصحيح وتعليق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة: ١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م.

● غاية المرام في علم الكلام، لأبي الحسن سيف الدين الآمدي (ت. ٦٣١هـ)، تحقيق: حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة: ١٣٩١هـ- ١٩٧١م.

● الفتاوى الحديثية، لأبي العباس أحمد شهاب الدين بن حجر الهيتمي (ت. ٩٧٤هـ)، مصورة عن طبعة الحلبي الثانية، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

● فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، لسلامة

القضاعي العزامي (ت. ١٣٧٦هـ)، مطبعة السعادة، القاهرة، د.ت.

● الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت. ٤٥٦هـ)، المطبعة الأدبية: القاهرة، ١٣١٧هـ.

● الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

● لمعة الاعتقاد، لموفق الدين عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي (ت. ٦٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة: ١٣٩٥هـ.

● مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت. ٥٩٧هـ)، دراسة وتحقيق: باسم مكداش، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

● مجموع الفتاوى، لتقي الدين ابن تيمية، مطابع الرياض، ١٣٨١هـ.

● المحصل لأبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ)، المطبعة الحسينية، القاهرة: ١٣٢٣هـ، وبهامشه (تلخيص الطوسي)، (ومعالم أصول الدين) للفخر الرازي.

● مختصر العلو للعلي الغفار، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني (ت. ١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت: ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

● المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد، الشهير بابن الهمام (ت. ٨٦١هـ)، تعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد (ت. ١٣٩٢هـ)، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة: ١٣٤٧هـ.

● المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (صحيح مسلم)، لأبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي (ت. ١٣٨٨هـ)، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

● مشكل الحديث وبيانه، لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورَك (ت. ٤٠٦هـ)، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٨٥م.

● مناهج الأدلة في عقائد الملة، لمحمد بن أحمد بن رشد الحفيد (ت. ٥٩٥هـ)، تقديم وتحقيق: محمود قاسم (ت. ١٣٩٢هـ)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٦٤م. منشورة ضمن سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية.

● منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، لتقي الدين ابن تيمية، طبعة بولاق: ١٣٧٢هـ.

● موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (بهامش منهاج السنة)، لتقي الدين ابن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ومحمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة: ١٣٧١هـ - ١٩٥٠م.

● نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ)، تحرير وتصحيح: ألفريد جيوم Alfred Guillaume (ت. ١٣٨٦هـ)، طبعة بريل، ليدن، هولندا: ١٩٣٤هـ.

● هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، لمحمد عبد الفضيل القوصي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

الفهرس التفصيلي لموضوعات الكتاب

- نشأةُ سيِّدنا محمَّدٍ ﷺ في بيئةٍ موغلةٍ بالوثنيةِ والجهلِ، فانقشَعت ببعثَته. ٤
- الدِّينُ الإسلاميُّ هو المُبيِّنُ للحقائقِ والمعارفِ بحقٍّ. ٤
- أشرفُ العلومِ ما يتعلَّقُ باللهِ -تعالى- ووجوبِ تعظيمه وتنزيهه. ٤
- اتِّفاقُ علماءِ المسلمينَ على وجوبِ تنزيهِه تعالى ونفي التشبيهِ عنه تعالى. ٤
- وصفُ شيخِ الإسلامِ تقيِّ الدِّينِ السُّبكيِّ للأشعريةِ بأنَّهم هم المتوسِّطونَ في عقيدةِ التَّنزيه. ٤
- الأشعريةُ هم أهلُ السُّنَّة والجماعة. ٤
- المعتزلةُ هم الخَصيمُ الكلاميُّ للأشاعرة. ٥
- التفويضُ المطلَقُ هو مَوقفُ السَّلف. ٥
- التأويلُ التفصيليُّ هو مذهبُ المتأخِّرينَ من الأشاعرةِ والماتُريدية. ٥
- التأويلُ الإجماليُّ هو مذهبُ المتقدِّمين من الأشاعرةِ والماتُريدية. ٥
- إثباتُ المتشابهات هو مذهبُ ابنِ تيميةَ ومَن تَبعَه. ٥
- الصُّعوبةُ النَّفسيةُ والمواقفُ المختلفةُ: منها موقفُ السَّلف والمُثْبتينَ والمؤوِّلين. ٧
- رأيُ الفخرِ الرازيِّ في أنَّ للإلهيات قانونًا خاصًّا للخَوضِ فيها. ٧
- استنادُ قضيَّة التنزيه عند الأشاعرةِ والماتريديَّة على بحوثٍ ضافيةٍ مُتأنيةٍ في نظريَّةِ المعرفة. ٧

- حَيدُ المُشبِّهة والمجسِّمة ومَن إليهم عن صفات الإلهية كما أورَدَ إمامُ الحرمين ٨
- إذا كانت الأرضُ على اتِّساعها ورَحابتها لا يُمكِنُ تصوُّرُها حقَّ التصوُّر فكيف بالخالق سبحانَه وتعالى؟! ٨
- تقدُّسُ الله -تعالى- عن التصوُّر. ٨
- الله -تعالى- لا ينبغي له أن يكونَ مَقيسًا بالأَشباه والنَّظائر. ٩
- اللَّبيبُ مَن يتخذُ البرهانَ والدليلَ صاحبًا. ٩
- تقريرُ الفخر الرازيِّ بعدم انحصار كلِّ الموجودات. ٩
- إخضاعُ النَّفْس البشرية الأمورَ لحُكم الحسِّ والخيال. ٩
- تفنيدُ الفخر الرازيِّ لشُبهة أنَّ كلَّ موجودَين يكونُ أحدُهما إمَّا حالًّا في الآخَر أو مُباينًا له. ١٠
- تشبُّثُ المُثْبتين بالشُّبهة التي فنَّدَها الفخرُ الرازيُّ والقبضُ عليها. ١٠
- رأيُ ابن تيميَّةَ بخطأ مَن يعتقدُ أنَّ الله ليس على العرش ولا فوقَه. ١١
- مَوقفُ السَّلف التفويضيِّ من المتشابهات أنَّهم أمَرُّوها كما وردَت ١١
- فهُم يعرفونَ أنَّ لها معانيَ يستطيعُ البشرُ فَهمَها. ١٢
- وهُم يعرفونَ أنَّ لها معانيَ أُخرى حقيقيةً استأثَرَ الله بعلمها. ١٢
- إثباتُ السَّلف وتنزيهُهم في آنٍ واحدٍ. ١٢
- تنزيهُ المُثْبتين ثمَّ تنزيهُهم من خلال إعمال اللُّغة، والأفهام البشرية اتِّصافًا. ١٣
- تنزيهُ المؤوِّلين من خلال إعمال العقل البشريِّ. ١٣

- إيصادُ موقفِ السَّلفِ التفويضيِّ البابَ أمامَ اللُّغةِ أو العقلِ على السَّواء. ١٣
- تقسيمُ الرازيِّ للأفعالِ التكليفيةِ والأقوالِ إلى قسمين: قسمٍ فيه وجهُ الحكمة، والآخَرِ ليس فيه. ١٤
- الأفعالُ التكليفيةُ والأقوالُ التي لا يُعرَفُ فيها وجهُ الحكمةِ تدُلُّ على كمالِ الانقيادِ والتسليم. ١٤
- مَوقفُ السَّلَفِ التفويضيِّ مَوقفُ عقلٍ مُتَّسقٌ تمامَ الاتِّساق. ١٤
- الصِّفةُ -أيَّةُ صفةٍ- صفةٌ لذاتٍ لا تُعلَمُ إلا بمقدارِ ما تُعلَمُ الذاتُ. ١٤
- العجزُ عن الإدراكِ إدراكٌ. ١٥
- السؤالُ عن الصِّفاتِ المستورةِ بالمتشابهاتِ المحجوبةِ عنَّا بدعةٌ. ١٥
- إجابةُ مالكٍ -رضي الله عنه- عن سؤالِ مَن سأَلَه عن استوائه تعالى على العرشِ. ١٥
- مَوقفُ السَّلَفِ التفويضيُّ أسلَمُ وأعلَمُ. ١٦
- محاولةُ المُثْبِتين جرَّ مذهبِ السَّلفِ إلى مذهبهم. ١٧
- تسميةُ المُثْبِتينَ الموقفَ التفويضيَّ تجهيلًا لا تفويضًا. ١٧
- رأيُ المُثْبِتينَ أنَّ الموقفَ التفويضي يؤدِّي إلى عدمِ علمِ النبيِّ ﷺ وجبريلَ والصحابةِ بمعاني الصِّفات. ١٧
- استنتاجُ ابنِ تيميَّةَ من الموقفِ التفويضيِّ نفيَ علمِ الكيفيةِ لا حقِّيَّةِ الصِّفة. ١٧
- قولُهم: «أمِرُّوها كما جاءت» يقتضي إبقاءَ دلالتِها على ما هي عليه عندَ ابنِ تيميَّةَ. ١٧
- نفيُ الله -تعالى- عن غيرِه علمَ تأويلِ المتشابهاتِ لا علمَ تفسيرِها عندَ ابنِ تيميَّةَ. ١٨

- تفسيرُ ابن تيميَّةَ لجواب مالكٍ وربيعةَ الرأي بأنَّ الاستواءَ معلومٌ معناهُ والكَيفَ المجهولَ هو من التأويلِ الذي لا يعلَمُه إلَّا الله ١٨
- رأيُ ابن تيميَّةَ أنَّ تدبُّرَ القرآنِ وتعقُّلَه لا يكونُ إلَّا لكلامٍ بيَّنَ المتكلِّمُ مُرادَه منه ١٨
- انتقادُ ابنِ تيميَّةَ للرأيِ الذائعِ «طريقةُ التأويلِ هي بعَينِها طريقةُ السَّلف» ١٩
- إثباتُ السَّلف للصِّفاتِ الخبريةِ عندَ ابنِ تيميَّةَ، ووصفُه بالكذبِ لمَن يدَّعي خلافَه ١٩
- تسميةُ موقفِ السَّلفِ التفويضيِّ «تجهيلًا» أمرٌ غيرُ مقبولٍ ١٩
- نفيُ السَّلفِ وصفَه تعالى بالمعاني البشريةِ أصلًا وابتداءً ٢٠
- تفنيدُ تسميةِ موقفِ السَّلفِ التفويضيِّ «تجهيلًا» ٢٠
- عدمُ إقدامِ السَّلفِ على التفسيرِ ليس جهلًا بدلالاتِ الألفاظِ ولا نفيًا لما يليقُ به سبحانه، بل هو إجلالٌ لقَدْرِه تعالى ٢٠
- الأدلَّةُ على عدمِ إقدامِ السَّلفِ على التفسيرِ ٢١
- تفسيرُ ابنِ تيميَّةَ لقولِ محمَّدِ بنِ الحسنِ: «من غيرِ تفسيرٍ» بالجَهميَّةِ المعطِّلة ٢١
- تعقيبُ ابنِ تيميَّةَ على قولِ أبي عُبيدٍ: «أنَّه ما أدرَكَ أحدًا يفسِّرُها» بأنَّها تفسيرُ الجَهميَّة ٢٢
- علمُ السَّلفِ وفَهمُه لمعنى الاستواءِ أو الفوقيةِ أو غيرِها ٢٣
- محورُ الخلافِ بينَ ابنِ تيميَّةَ والمؤلِّفِ بإزاءِ موقفِ السَّلفِ يدورُ حولَ إسنادِ مفهومِ دلالاتِها البشريةِ إليه تعالى ووصفِه بها ٢٣
- رأيُ ابنِ تيميَّةَ أنَّ السَّلفَ فسَّروا معانيَ الألفاظِ بما تحتمِلُه اللُّغةُ البشريةُ مع إسنادِ المفهومِ منها وتنزيهِه تعالى ٢٣

- إسنادُ السَّلف إلى الذات العَلية مُرادَها الخفيَّ ابتداءً ٢٣
- الاستواءُ بمعناهُ العامِّ دونَ الخاصِّ المسنَد إليه تعالى معلومٌ للكافَّة ٢٣
- الردُّ على ابن تيميَّةَ في انتقاده موقفَ السَّلف التفويضيَّ - تمحُّلًا- بأنَّه لا محلَّ له مُدلَّلًا بنصوصٍ عديدةٍ رواها ابنُ قدامةَ المقدسيُّ ٢٤
- الردُّ على ابن تيميَّةَ في قوله: نفيُ الكَيف لغوٌ من القول، بأنَّ الروايات جاءت دونَ إضافة«بلا كَيفٍ»، والمقامُ مقامُ تفصيلٍ لا إجمال ٢٥
- تأكيدُ الرَّدِّ على ابن تيميَّةَ في فَهم مذهب السَّلف ٢٦
- فَهمُ ابن تيميَّةَ للسَّلف بأنَّهم حدَّدوا المعنَى المرادَ ونفَوا الكيفيَّةَ ٢٦
- فَهمُ المؤلِّف للسَّلف بأنَّهم لم يحدِّدوا المرادَ أصلًا ٢٦
- الجهلُ في مقامِ الأُلوهية المتعالي أمرٌ لا محيصَ عنه وهو العلمُ نَفْسُه ٢٧
- تميُّزُ السَّلف عن المُثْبتين والمؤوِّلين بتحديد المراد ٢٧
- تفسيرُ ابن تيميَّةَ لمعنى الاستواء على العرش ٢٨
- رأيُ الذهبيِّ في عدم جواز السؤال عن تفسير النُّزول ٢٨
- المقارنةُ بين أقوال ابن تيميَّةَ وأقوال بعض السَّلف ٢٩
- نتيجةُ المقارنة: تحديدُ ابن تيميَّةَ المرادَ من المتشابهات ونفيُ الكيفيَّة، بخلاف السَّلف الذين تهيَّبوا فسكَتوا ولم يتقدَّموا بين يدَيه تعالى ٢٩
- وجودُ وشائجَ قُربى في الاتِّجاه العامِّ بين المؤوِّلين والمُثْبتين ٢٩
- تعليلُ أبي منصورٍ الماتُريديِّ لامتناعِ السَّلف عن التفسير ٣٠

- مَدى اختلافِ مَوقفِ المُثْبتين عن موقفِ السَّلفِ ٣١
- اتِّفاقُ مَوقفي المُثْبتين والسَّلفِ في الغايةِ والمقصدِ ٣١
- لا محلَّ لاتِّهامِ المُثْبتين بالتشبيهِ أو التمثيلِ ٣١
- اختلافُ مَوقفي المُثْبتين والسَّلفِ في المنهجِ والسَّبيلِ ٣٢
- لـزومُ المنهـجِ المعرفـيِّ للمُثْبتيـن لـوازمَ كثيـرةً لا تَلـزَمُ منهجَ السَّلفِ ٣٢
- التزامُ ما قد يوجَدُ بينَ بعضِ المعاني الظاهرةِ من تعارضٍ ٣٢
- تناقـضُ ابنِ تيميَّةَ في التزامِ المعنيَيـن جميعًا، كحديثِ: اللهُ قِبَلَ وجهِ المصلِّي، واعتقادُه بأنَّ اللهَ في جهةِ الفَوقِ ٣٣
- تناقضُ ابنِ تيميَّةَ في مسألةِ العلوِّ والاستواءِ ٣٣
- سببُ وقوعِ ابنِ تيميَّةَ في التناقضِ التفسيرُ بمعونةِ اللُّغةِ ثمَّ إسنادُ التفسيرِ إليه تعالى اتِّصافًا ٣٤
- تناقضُ ابنِ تيميَّةَ في مسألةِ العلوِّ والنُّزولِ ٣٤
- تقريـرُ ابـنِ تيميَّةَ بأنَّ حُكـمَ الأمثالِ فيمـا يجوزُ وفيمـا لا يجوزُ واحدٌ ٣٤
- رفضُ ابنِ تيميَّةَ الصريحُ لرأيِ ابنِ مَنْدَه الحنبليِّ في النُّزولِ ٣٥
- وصفُ ابنِ مَنْدَه بالاتِّساقِ منهجيًّا في رأيِه في النُّزولِ، وهو ما فعَلَه ابنُ تيميَّةَ نَفْسُه ٣٥
- التعقيبُ على رأيِ ابنِ مَنْدَه في النُّزولِ ورفضُ ابنِ تيميَّةَ له ٣٦
- تقريرُ ابنِ تيميَّةَ أنَّه تعالى فَوقَ العرشِ، ولا يخلُو منه العرشُ حين يَنزِلُ ٣٧
- التعقيبُ على رأيِ ابنِ تيميَّةَ في العلوِّ والنُّزولِ ٣٧

- استخدامُ ابنِ تيميَّةَ قانونَ التناقضِ نَفْسَه في الردِّ على القائلينَ بأنَّه تعالى لا خارجَ العالَمِ ولا داخلَه. ٣٧
- وقوعُ ابنِ تيميَّةَ في التأويلِ الذي يرفُضُه ويعارِضُه. ٣٨
- نصوصٌ سلفيةٌ في الاستواءِ والنُّزولِ تقرِّرُ مذهبَ السَّلفِ. ٣٩
- التعقيبُ على موقفِ السَّلفِ. ٣٩
- رفضُ ابنِ تيميَّةَ القولَ بأنَّ مذهبَ السَّلفِ هو بعَينِه مذهبُ المؤوِّلين، ومناقشتُه. ٤٠
- التقريرُ بأنَّ السَّلفَ والمُثْبتين والمؤوِّلين بمنأًى عن غُلاةِ المُشبِّهةِ وغلاظِ الحشويَّة. ٤٠
- مسألةُ «ظاهرِ اللَّفظِ هو المرادُ» لم يقُل بها لا السَّلفُ ولا المُثْبتون ولا المؤوِّلون. ٤٠
- الإجمالُ والتفصيلُ في مسألةِ ظاهرِ اللَّفظِ عندَ ابنِ تيميَّةَ. ٤١
- اتِّفاقُ السَّلفِ والمُثْبتين والمؤوِّلين على مقصدِ إثباتِ الصِّفات. ٤٢
- منهجُ السَّلفِ والمُثْبتين والمؤوِّلين إزاءَ المتشابهات. ٤٣
- انتقادُ ابنِ قدامةَ للمنهجِ العقليِّ والمنهجِ اللغويِّ في تفسيرِ المتشابهات. ٤٣
- نأيُ ابنِ رشدٍ عن جادةِ الحقِّ حين قرَّرَ إثباتَ الجهةِ. ٤٤
- الجهةُ غيرُ المكانِ في نَظَرِ ابنِ رشدٍ. ٤٤
- مَدى التقارُبِ بينَ ابنِ رشدٍ وابنِ تيميَّةَ في مسألةِ إثباتِ الجهة. ٤٥
- اتِّفاقُ ابنِ رشدٍ وابنِ تيميَّةَ في مسألةِ إثباتِ العلوِّ. ٤٥
- اتِّفاقُ ابنِ رشدٍ وابنِ تيميَّةَ في كشفِ الغطاءِ عن المتشابهات. ٤٦
- محاولةُ المؤوِّلين جرَّ مذهبِ السَّلفِ إلى مذهبِهم. ٤٧
- ردُّ إمامِ الحرمينِ الجوينيِّ على مُثْبتي الجهةِ. ٤٧

- تقريرُ إمامِ الحرمينِ الجوينيِّ لابُدِّيَّةَ التأويلِ بعد إزالةِ الظاهرِ الموهِم. ٤٧
- اقترابُ محاولةِ المؤوِّلين جرَّ مذهبِ السَّلفِ إلى مذهبِهم من محاولةِ ابنِ تيميَّةَ. ٤٩
- وَقفةُ السَّلفِ عن تحديدِ المعنى هي الإدراكُ في عَينِ العجزِ عن الإدراك. ٤٩
- اتِّفاقُ الجوينيِّ وابنِ تيميَّةَ في جرِّ مذهبِ السَّلفِ، كلٌّ إلى مذهبه. ٤٩
- بالمقارنةِ بينَ حججِ الفخرِ الرازيِّ وابنِ تيميَّةَ يتَّضِحُ مَدى التقارُبِ في المنهجِ بينَ المؤوِّلين والمُثْبتين. ٤٩
- استدلالُ الفخرِ الرازيِّ على عدمِ ورودِ شيءٍ في القرآنِ لا سبيلَ إلى العلمِ به. ٤٩
- استدلالُ ابنِ تيميَّةَ بما استدَلَّ به الفخرُ الرازيُّ. ٥٠
- استدلالُ الفخرِ الرازيِّ ببراهينَ عقليةٍ على عدمِ ورودِ شيءٍ في القرآنِ لا سبيلَ إلى العلمِ به. ٥٠
- استدلالُ ابنِ تيميَّةَ بما استدَلَّ به الفخرُ الرازيُّ في مواضعَ كثيرةٍ من كُتبه. ٥١
- بحثُ ابنِ تيميَّةَ مسألةَ تحديدِ مَدى الإثباتِ في الصِّفاتِ الخبريةِ من بابِ التقارُبِ بينَ منهجيِ المؤوِّلين والمُثْبتين. ٥١
- انتقادُ ابنِ تيميَّةَ السَّمعَ في الكمالِ والنَّقصِ في مسألةِ إثباتِ الإدراكات. ٥٢
- لجوءُ ابنِ تيميَّةَ إلى العقلِ -خلافًا لمنهجِه- في مسألةِ إثباتِ الإدراكاتِ. ٥٢

- الردُّ على ابنِ تيميَّةَ في مسألة إثبات الإدراكات. ٥٣
- اعتمادُ الغزاليِّ على المعيارِ العقليِّ في الكمالِ والنَّقصِ في مسألة إثبات الإدراكات. ٥٣
- لزومُ ابنِ تيميَّةَ منهجيًّا ما يَلزَمُ الغزاليَّ في الجُملة. ٥٤
- اعتمادُ الآمديِّ على المعيارِ العقليِّ في الكمالِ والنَّقصِ في مسألة إثبات الإدراكات. ٥٤
- لزومُ ابنِ تيميَّةَ منهجيًّا ما يَلزَمُ الآمديَّ في الجُملة. ٥٤
- اعتمادُ إمامِ الحرمينِ على قياسِ الشاهد على الغائب. ٥٤
- تعليلُ إمامِ الحرمينِ عدمَ تسميته تعالى بأنواعِ إدراكاتِ الشمِّ والذَّوقِ واللَّمسِ. ٥٥
- إنباءُ السمعِ والبصرِ عن اتصالاتٍ وملامساتٍ نتيجةَ إدراكاتٍ يَتنزَّهُ الخالقُ تعالى عنها. ٥٥
- موافقةُ الجوينيِّ والغزاليِّ والآمديِّ لابنِ تيميَّةَ وغيرِه من المُثْبتين في إثبات إدراكات الشمِّ والذَّوقِ واللَّمسِ مع تنزيهه تعالى. ٥٥
- مَوقفُ السَّلفِ هو الأسلمُ والأعلمُ والأحكمُ. ٥٦
- مَوقفُ المؤوِّلين ليس مَوقفًا بادئًا. ٥٧
- مَوقفُ المؤوِّلين أقربُ إلى أن يَكونَ ردَّ فعلٍ. ٥٧
- تفهُّمُ مَوقفِ المؤوِّلين من خلالِ فَهمِ ابنِ الجوزيِّ الذي اعتَبَرَ التشبيهَ داءً والتأويلَ دواءَه ٥٧
- لا محلَّ للاعتراضِ بأنَّ الصحابةَ لم يشتغلوا بالتأويل. ٥٧
- الدواءُ الناجعُ لداءِ التشبيه في قضيةِ نفي الجهةِ عنه تعالى. ٥٨
- بعضُ أقوالِ غلاةِ المُشبِّهةِ وحشويَّتهم في مسألةِ الجهةِ ورأيُ إمامِ الحرمينِ فيهم. ٥٨

- الفَوقيةُ والعلوُّ صفاتٌ ثابتةٌ له تعالى في نَظَرِ المُثْبتين دونَ مُطلق الجهة..... ٥٩
- ثبوتُ صفة العلوِّ له تعالى بالنَّقل والعقل معًا في نَظرِ المُثْبتين..... ٥٩
- إصرارُ ابنِ تيميَّةَ على اعتقاده في إثباتِ الجهة حتى اعتقاله، وجوابُه للمخالفين..... ٦٠
- تبلورُ مسألة الجهة عندَ المُثْبتين إلى العلوِّ والفَوقية..... ٦٠
- ترتُّبُ صحة الإشارة الحسِّية إليه تعالى على القول بالعلوِّ والفَوقية عندَ المُثْبتين..... ٦٠
- إصرارُ ابنِ تيميَّةَ على القول بصحة الإشارة الحسِّية إليه تعالى حتى اعتقاله، وجوابُه للمخالفين..... ٦١
- تفصيلُ ابنِ تيميَّةَ لمسألة الجهة في الرسالة العَرشية، واعتقادُه فيها..... ٦٢
- رفضُ المؤوِّلين لموقف ابنِ تيميَّةَ والمُثْبتين من قضية الجهة جُملةً وتفصيلًا..... ٦٣
- رفضُ المؤوِّلين لقول الرازيِّ بأنَّ الجهةَ أمرٌ عَدميٌّ..... ٦٣
- حدوثُ الجهة واعتباريَّتُها عندَ ابنِ الهُمام..... ٦٣
- وجودُ الله تعالى قبلَ وجود الحيِّز والجهة..... ٦٣
- نفيُ الجهة عنه تعالى في نَظَرِ أبي حنيفةَ النُّعمان..... ٦٤
- تعقيبُ البياضيِّ على أبي حنيفةَ في مسألة نفي الجهة عن الله تعالى..... ٦٤
- نفيُ الجهة عنه تعالى في نَظَرِ الرازيِّ..... ٦٤
- نفيُ الجهة عنه تعالى في نَظَرِ الماتريديِّ..... ٦٥
- مجادلةُ ابنِ تيميَّةَ وابنِ رشدٍ في إثبات الفَوقية والإشارة الحسِّية مع نفي الجهة عنه..... ٦٥
- استلزامُ العلوِّ والفَوقية للحسِّ والمحسوس، والجهة والحيِّز للمُحاط والمحاط به..... ٦٦

- دواءُ المؤوِّلين لمسألة الجهة، ومَوقفُنا منه. ٦٧
- أهمِّيةُ دواء المؤوِّلين يَكمُنُ في الأخذ بيَد العقلِ لمجاوزة الصعوبة النَّفسية وتدعيم رأي السَّلف. ٦٧
- مضمونُ الدواء أنَّ الله -تعالى- والعالَمَ كلٌّ منهما مُباينٌ للآخَر ومُنفصلٌ عنه دونَ أن يكونَ الله -تعالى- في جهة. ٦٧
- تدليلُ الآمديِّ على كَون الله -تعالى- والعالَم مُباينٌ -كلٌّ منهما- للآخَر ومُنفصلٌ عنه دونَ أن يكونَ الله -تعالى- في جهةٍ. ... ٦٧
- عدمُ صحة القول بأنَّه تعالى في جهةٍ أو ليس في جهةٍ؛ لعدمِ قابلية ذاته للاتِّصاف بهذا أصلًا وابتداءً في نَظَرِ المؤوِّلين. ٦٨
- عدمُ صحة القول بأنَّه تعالى تصحُّ الإشارةُ إليه أو لا تصحُّ؛ لعدمِ قابلية ذاته للاتِّصاف بهذا في نَظَرِ المؤوِّلين. ٦٨
- الله -تعالى- أزليٌّ قديمٌ قبلَ خَلقِ كلِّ العوالمِ والبدائلِ -كالجهة واللَّاجهة وغيرها- بأسرها ٦٨
- اعتبارُ مَوقف المؤوِّلين من الجهة تخليةً عندَ الأخذ به. ٦٩
- محاولةُ ابن تيميَّةَ توهينَ دواءِ المؤوِّلين لمسألة الجهة. ٦٩
- قيامُ اعتراض ابن تيميَّةَ على أنَّ نفيَ الجهة عنه تعالى أو إثباتَها -وغيرَ ذلك- أنقصُ في الوَصف ممَّن يصحُّ وَصفُه بأحدهما. ٧٠
- الردُّ على ابن تيميَّةَ في توهينه دواءَ المؤوِّلين لمسألة الجهة. ٧٠
- وقوعُ ابن تيميَّةَ في التناقض؛ نتيجةَ تنزيهه لله تعالى عن الاتِّصاف بالمتقابلَين كالشِّبعِ والجوعِ. ٧٠
- جمعُ الغزاليِّ الصائبُ بين موقفِ السَّلف التفويضيِّ وموقف المؤوِّلين. ٧١

A.H.) in light of the textual proofs and sound reason.
In his "Tabaqaat al-Shafi'iyyah", al-Subki quoted Imam al-Haramayn, al-Juwayni, as saying:

I have read multiplied fifty thousand books and had journeys in the world of thought; all in pursuit of the truth. But now I recant all this and refer back to the "word of the truth": adopt the religion of the pure nature. Woe to me if the Almighty Allah has not bestowed upon me His mercy and kindness so that I shall die while adopting the faith of the pure nature and return to the truth and the Testimony of Faith as my last conviction[1].

I mostly believe in what he said and ask Allah to grant me what he asked, for it is Allah Who leads to the straight path.

(1) Tabaqaat alÙShafi'iyyah, vol. 3, p. 259.

rejecting the existence of any likeness between Him and any of His creatures. The most successful group and the strongest people of) proponents of this trend are Ahl al-Sunnah : the Ash'arites and Maturidis.(Sunnah

Shaykh al-Islam, Taqi Al-Dinn Ali ibn Abd al-Kafi al-Subki al-Shafii said, "The Ash'arites are the moderate ones among the various groups. They represent the majority among the Shafiite, Malikites, Hanbalites and others."

However, Mutazilites assumed the most powerful representation at the beginning of the third century after Hijrah, as some Caliphates adopted their school of thought. These two schools: Mutazilites and Asharites were the strongest two rivals; they are the deepest in knowledge among Muslim theologians. Yet, the Asharites are more moderate, as they found their approach on the basis of the Qur an, the Sunnah and sound reasoning.[1]

In this study, we attempt to clarify the view of Muslim theologians from among Ahl al-Suunah on Al-Ayat Al-Muthashbihat)the verses whose definite meaning are unknown), either through absolute Tafweed (entrusting the knowledge of their meaning to Allah) adopted by the Salaf, or detailed allegorical interpretation adopted by the late Ash'arites and Maturidis, or general interpretation adopted by the early Asharites and Maturidis.

We will also discuss the opposite view of the proponents of the apparent indication of the verses, represented in one of its prominent scholars, Abu al-Abbas Ibn Taymiyyah (d. 728

(1) 2 Al-Sayf al-Saqeel, 13-14.

In the Name of Allah, Most Merciful, Most Compassionate

All praise is due to Allah the Lord of the Worlds, Allah's Peace and Blessings be upon His last Messenger Muhammad, and upon the people of his Household and Companions

It is so obvious for any observer of the Islamic history that the Almighty Allah has sent his last Prophet Muhammad (PBUH) to completely idolatrous societies, where superstitions and ignorance were deeply rooted. With the advent of the Prophet Muhammad)PBUH(, the long track of the darkness of ignorance came to an end, as people get enlightened and guided by the Revelation, for Islam has clarified facts and truths more than any other religion did.

One of the noblest sorts of knowledge is the knowledge that is related to the Almighty Allah, glorifying Him and Exalting His Deeds and Attributes as the Qur'an states, "There is nothing like unto Him, and He is the All-Hearing, the All-Seeing."[1] (42 : 11)

All Muslim scholars agree on the obligation of belief in Tanzih of the Almighty Allah

and (Elevation of Allah above similarity to his creatures)

(1) see the exegesis of this verse (42:11) in Al Kashaf.

The Stance of the Salaf on Muta-shabihaat (Intricate) Verses between literal and allegorical interpretation

A Critical Study of the Methodology of Ibn Taymiyyah

By

Muhammad Abd al-Fadeel Al Qusi,

Member of Al-Azhar senior scholars

member of the Arabic Language Academy in Cairo

The Stance of the Salaf on Muta-shabihaat (Intricate) Verses between literal and allegorical interpretation

A Critical Study of the Methodology of Ibn Taymiyyah