موقف السلف من المتشابهات
بين المثبتين والمؤولين

بقلم

دكتور
محمد عبد الفضيل القوصي

أستاذ العقيدة والفلسفة
بكلية أصول الدين - بالقاهرة

[١] الصعوبة النفسية ، والمواقف المختلفة منها (موقف السلف ، والمثبتين ، والمؤولين) .

[٢] محاولة المثبتين جر مذهب السلف إلى مذهبهم .

[٣] مدى اختلاف موقف المثبتين عن موقف السلف .

[٤] رفض ابن تيمية للقول بأن مذهب السلف هو بعينه مذهب المؤولين ، ومناقشته .

[٥] محاولة المؤولين جر مذهب إلى مذهبهم .

[٦] موقف المؤولين ليس موقفا بادئا .

[٧] « دواء » المؤولين لمسألة الجهة ، وموقفنا منه .

(١)

من يتأمل مليا ما ذكره الأشاعرة بصدد قضية التشبيه والتنزيه يدرك أنهم كانوا يقودون العقل البشرى إلى السير فى مرتقى معرفى متصاعد ، قد درج هذا العقل — لو ترك وشأنه — على هبوطه ، ولا جرم حينئذ أن يكون فى مهمتهم قدر ليس باليسير من الجهد والمشقة ، لأنهم يغالبون الاعتياد ، ويعوقون الانقياد ، وما أشقها من مهمة ! !

أليس حقاً ما قاله الفخر الرازى — وهو يشيد أساس التقديس — « من أراد أن يشرع فى الالهيات فليستحدث لنفسه فطرة أخرى ، فالانسان — كما يتابع — إذا تأمل فى أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل فى صفاتها فذلك له قانون ، وإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث له فطرة أخرى وعقلا آخر ، بخلاف العقل الذى اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات »[1] ؟ ؟

ومن هنا فلقد استندت قضية التنزيه عند الأشاعرة على بحوث ضافية متأنية فى نظرية المعرفة ، جاسوا فيها خلال النفس البشرية ، وخلال قواها الادراكية المختلفة ، ووضعوا أيديهم على ما يمكننا تسميته « بالصعوبات النفسية » التى قد تعكر صفو التنزيه ، وتحول دون نقائه .

فإمام الحرمين — مثلا — يقول فى النظامية عن المشبهة « إنهم يطلبون ربهم فى المحسوسات وما يتشكل فى الأوهام ويتقدر فى مجارى الوساوس وخواطر الهواجس ، وهذا حيد بالكلية عن صفات الإلهية ، فأى فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية ؟ إنه لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا الروح — وهى خلق الله تعالى — بهذا المسلك لم يجدوا إلى ذلك سبيلا ، فإنه معقول غير محسوس ، وقد قال تعالى :

(١) أساس التقديس : ص ١٣ ، ١٤ وما بعدهما .

« ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »[1] .

ويقول إمام الحرمين أيضا فى موضع آخر: إن أحداً — من البشر — لو أراد أن يتصور الأرض برحبها برا وبحرا وجوا لما تمثل منها إلا قدراً صغيراً ومبلغا يسيرا ، وإن أحداً من الأحياء لو فكر فى حياته وأراد أن يمثلها فى فكره لتمثلت له الحياة شكلا متشكلا ، وهكذا تزل الأوهام عن كثير من المخلوقات ، فكيف السبيل إلى أن ندرك بها الرب تعالى الذى لا يشبهه شىء ولا يشبه شيئاً ، فمن صفة الإله تقدسه عن التصور ، فكيف يستقيم على منهاج الحق من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور[2] ؟

ويقول الآمدى — متابعا نفس المعنى — إنه جل وتعالى لا ينبغى أن يكون مقيساً بالأشباه والنظائر ، وما جاء التشبيه إلا من جهة الوهم ، باعطاء الغائب حكم الشاهد ، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس ، فاللبيب إذن — كما يضيف الآمدى — من ترك الوهم والخيال جانبا ، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا[3] .

ويقرر الفخر الرازى نفس هذه الوجهة من النظر قائلا : إن الحكم بانحصار الموجودات كلها — إما فى الحلول أو فى المباينة بالجهة — إنما جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل البتة[4] .

والذى لاتخطئه العين فى هذه النصوص — وكثير غيرها — هو أن النفس البشرية قد اعتادت أن تبسط على معارفها حكم الحس والخيال ، وكلاهما

(١) النظامية . بتحقيق زاهد الكوثرى ص ١٥
(٢) الشامل ص ٥٢٧ ، ٥٢٨
(٣) غاية المرام ص ١٨٥ ، ١٨٦
(٤) أساس التقديس ص ٦

وليد المشاهدة وربيبها ، ومن ثم تضحى الموجودات بأسرها — ما شوهد نظيره ، وما لم يشاهد نظيره — على حد تعبير الرازى[1] — منطوية تحت أحكام الحس والخيال ، ويصبح لزاما على العقل — حينئذ — أن يقاوم تلك العادة الباطنة فى أعماق الذات ، وأن يحاول الاعتلاء عليها ، والارتقاء فوقها ، إذا ابتغى معرفة الإلهيات .

ولقد أحسن الفخر الرازى صنعا حين استهل كتابه « أساس التقديس » بمحاولة هدم تلك العقبة فى مفتتح حديثه بصدد قضية الجهة ، وكأنه أحس — كما أحسسنا — أن تلك هى العثرة التى ينبغى تذليلها قبل أى شروع فى إقامة الأدلة أو تشييد البراهين .

وتتمثل تلك الصعوبة — بصدد هذه القضية — فى المقولة الآتية :

إننا نعلم علما ضروريا بأن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما إما حالا فى الآخر (محايثا له) ، وإما أن يكون مباينا عنه ، مختصا بجهة من الجهات المحيطة به[2] .

ومهما يكن من شأن هذه الشبهة التى فندها الفخر[3] فهى خير تعبير عن تلك العقبة التى ألمعنا إليها ، وسنعود لهذه الشبهة فى موضعها من البحث إن شاء الله .

(١) أساس التقديس ص ١٤ ، ١٥ ، وقارن شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، وقارن كذلك التوحيد للماتريدى ص ٧٤ حيث يقول « إن الأمر قد يضيق على السامع بما يقدره عن المفهوم من الخلق فى الوجود »
(٢) أساس التقديس ص ١٦،٤ ، وقارن الفصل لابن حزم ص ١١٧ ج ٢
(٣) أساس التقديس ص ٦١ وما بعدها

فى مقابل هذا النفر — ولنصطلح على تسميتهم بالمؤولين — الذين يبتغون تجاوز تلك العقبة ، انتهض فريق مقابل - يتمثل فى ابن تيمية ومن حذا حذوه ، ولنصطلح على تسميتهم بالمثبتين ، يتشبثون بتلك العقبة ، ويقبضون عليها بجمع اليدين ، ولسان حالهم يقول ، إن هذه هى الفطرة ، ومخالفتها مخالفة للضرورة المركوزة لدى الجميع ، فالقول مثلا بأن البارى تعالى ليس خارج العالم ولا داخله معارض للفطرة الضرورية ، وأهل العقول السليمة التى لاهوى لها يقرون بأنه ما من موجودين إلا وأحدهما حال فى الآخر ، أو مباين له ، ولم يخالف فى هذه القضية من له فى الأمة لسان صدق - على حد تعبير ابن تيمية - فكيف إذن يطالب ذلك النفر بمقاومة هذه الفطرة ومناهضتها ؟

إن غاية المتحذلق - كما يقول ابن تيمية - أن يفهم هذا من قوله تعالى (هل تعلم له سميا) وبالاضطرار يعلم كل قائل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ، ولا فوق السموات ونحو ذلك بقوله (هل تعلم له سميا) فقد أبعد النجعة ، وهو إما ملغز أو مدلس ، ولم يخاطبهم بلسان عربى مبين[1] .

فى مقابل هؤلاء وأولئك - بل فوق هؤلاء وأولئك - كان الموقف التفويضى عند السلف ، أولئك الذين لم يلتفتوا لتلك العقبة ، لا اعتلاءاً عليها وتجاوزاً لها ، كما فعل المؤولون ، ولا تشبثاً بها وانصياعا لها كما فعل المثبتون ، فلم يكن هم السلف أن ينظروا إلى الانسان العارف ، بل ارتقوا فى الأسباب إلى موضوع المعرفة ، وهو مقام الألوهية الأقدس ، تنزه وتقدس .

هكذا نظر السلف إلى المسألة ، وعلى هذا النحو فهم السلف هذه المتشابهات التى قد يتوهم منها التشبيه ، أمروها كما وردت ، واكتفوا من

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ص ١٩ ح ٥ ، والحموية ص ٩٧

تفسيرها بمجرد تلاوتها ، فهو تعالى كما وصف نفسه ، لا يقال كيف والكيف عنه مرفوع :

١ — فهم يعرفون ما لهذه المتشابهات — من نصوص الكتاب والسنة — من معان يستطيع البشر فهمها ، سواء بمعونة اللغة ، أو بمعونة العقل ، فلا يعقل أن يكونوا — وهم على مقربة من عصر النبوة — جاهلين بدلالات الألفاظ ، وسياق الآيات ، وسباقها ، ولحاقها .

٢ — ثم هم يعرفون أن لهذه المتشابهات معان أخرى حقيقية وراء مدارك البشر اللغوية أو العقلية ، وتلك المعانى قد استأثر الله تعالى بعلمها ، وتلك المعانى المكنونة هى حقائق تلك الظواهر ومآلها .

٣ — ثم هم يقطعون — فى الآن نفسه — بعجز البشر عن إدراك هذه المعانى المكنونة ، ومن ثم فلا يجهدون أنفسهم فى تفسيرها ، أو اكتناهها ، أصلا وابتداءاً .

إذن فيجب — فى هذا الصدد — الانكفاف عن إعمال اللغة أو العقل فى فهم هذه النصوص ، بل ينبغى — فى نظر السلف — أن نضيف تلك المعانى الحقيقية المكنونة إليه تعالى ، إدراكا ، كما نضيفها إليه تعالى اتصافا ، وهكذا يكون التنزيه فى عين الاثبات ، أى أن السلف قد أثبتوا ونزهوا فى آن معاً ، لقد أثبتوا فى عين التنزيه ، ونزهوا فى عين الاثبات .

أما المثبتون — كابن خزيمة والذهبى وابن تيمية ومدرسته — فقد أعملوا اللغة البشرية فى فهم هذه الظواهر وأضافوا تلك الأفهام البشرية إليه تعالى اتصافا ، ثم نزهوه تعالى بعدئذ عن الكيف والمماثلة ، وهكذا كان الاثبات — لديهم — يمثل خطوة ، تعقبها خطوة أخرى هى التنزيه ، فهم إذن قد أثبتوا أولا ثم نزهوا بعدئذ .

أما المؤولون - كالجوينى والرازى والآمدى وغيرهم - فقد أعملوا

العقل فى فهم هذه الظواهر ، وحين انتهى بهم العقل إلى التنزيه أضافوا إليه تعالى ما انتهى إليه العقل اتصافا ، وبهذا كان مرتكز اهتمامهم الأول هو التنزيه ، بل إن بعض رجالات الحنابلة ـ كابن الجوزى مثلا ـ قد جعل العقل هو أساس فهم هذه الظواهر ، لأنا ـ على حد تعبيره ـ قد عرفنا به الله تعالى ، فينبغى أن لا يهمل ما ثبت به الأصل ، وهو العقل[1] .

فلنعد إلى موقف السلف التفويضى البسيط والعميق معاً لنجد أنه قد أوصد ـ منذ اللحظة الأولى ـ أمام اللغة أو أمام العقل كل باب للولوج إلى حرم المتشابهات ، ولذلك فقد أصاب إمام الحرمين كبد الحقيقة حين قرر فى لمحة خاطفة أن هؤلاء المفوضة « ممن لا يستبعد أن يكون فى القرآن أسرار لا يطلع عليها الخلائق . والرب تعالى مستأثر بعلمها ، مع الاعتراف بأن المغيب عن الخلق لا يكون مما تمس إليه الحاجة فى عقد أو قضية تكليف »[2] .

كما أن الرازى قد فصل هذا القول المجمل ، فجعل الأفعال التكليفية ـ وكذلك الأقوال ـ قسمين ، قسم نعرف فيه وجه الحكمة ، وقسم على غير ذلك ، والطاعة فى الثانى تدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم ، لأن لباب التكليف ـ على حد تعبيره ـ اشتغال السر والتفات الذهن إلى ذكر الله تعالى ، وعدم الوقوف على المقصود أدعى لزيادة هذا الاشتغال والالتفات[3] .

موقف السلف ـ بهذا التقرير ـ موقف « عقلى » متسق تمام الاتساق ،

(١) ابن الجوزى : دفع شبه التشبيه ص ٢٨

(٢) الشامل ص ٥٥٠ ، ٥٥١

(٣) أساس التقديس ص١٧٦، ١٧٧ ، وقريب من هذا المعنى ما يقرره ابن قدامة المقدسى فى (ذم التأويل ص٣٠) ، « فالله تبارك وتعالى علم علمه العباد ، وعلم لم يعلمه العباد ، فمن طلب العلم الثانى لم يزدد منه تعالى إلا البعد ».

نقول هذا برغم ما قد يبدو فيه من تناقض ، إذ كيف يكون موقف أولئك الذين « ألجموا » العقل : عقليا ؟

نقول ان الصفة — أية صفة — إنما هى صفة لذات ، وهى إذن لا تعلم إلا بمقدار ما تعلم الذات ، فإذا كانت تلك المتشابهات منطوية على صفات[1] فهى صفات لذات : هى أجل من التصور وأرفع من الإدراك ، ولا مناص من أن تكون صفاتها كذلك .

إنه إذا كانت تلك المتشابهات منطوية على صفات ، فهى إذن صفات مكنونة أخفيت عن أفهامنا وراء حرم تلك المتشابهات ، وسترت عنا بها ، فأى دور يليق بالعقل ويجمل به سوى أن يوقن أنه عاجز عن التعقل ؟ وفيم يبذل الجهد فيما لا يمكن إماطة اللثام عنه ؟ وهكذا يكون العجز عن الادراك هو ما يمكن إدراكه ، لأنه إدراك أن تلك الصفات المستورة بتلك المتشابهات ، المحجوبة عنا بها : متعالية على التعقل ، قصية عن الإدراك .

وهكذا يكون السؤال عنها بدعة ، فهو بدعة فى منطق العقل قبل أن يكون بدعة فى مقتضى الشرع .

بهذا أجاب الإمام مالك رضى الله عنه سؤال من سأله : الرحمن العرش استوى . . كيف استوى ، فقال : الإستواء غير مجهول ، والكيف

(١) نقول هذا مع أن تسمية ما تؤمىء إليه هذه الظواهر « بالصفات » محل مناقشة وجدل طويلين ، وبحسبنا أن نذكر ما قرره ابن الجوزى فى هذا الصدد ، فقد عدد أغلاط الحنابلة فى هذه القضية . وجعل أول تلك الأغلاط « أنهم سموا الأخبار أخبار صفات ، وإنما هى إضافات ، فإنه تعالى قد قال « ونفخت فيه من روحى » فليس لله تعالى صفة تسمى روحا ، فقد ابتدع من سمى المضاف صفة » . (دفع شبه التشبيه ص ٢٩) وقارن فى هذا الصدد : اشارات المرام للبياضى ص ١٨٨

غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة[1] .

وموقف السلف — بهذا التقرير — أسلم وأعلم فى آن معاً ، أما أنه أسلم فلأنه لم يغامر بزورق العقل أو بزورق اللغة فى محيط لا ساحل له ولا قرار ، بل أناط الأمر لمن هو أعلم به بدءاً وانتهاءاً ،

أما أنه أعلم ، فلأنه عرف محدودية العارف ، ولا محدودية المعروف ، فآثر أن تظل المتشابهات : متشابهات ، وأن لا يطرح هذا الوصف بوساطة احتمالات لغوية أو عقلية ، وهذا شأن من لا يكفيه — فى مثل هذا المقام الأجل — سوى اليقين ، ولا يقين حيث يكون الاحتمال .

ولله در الشافعى رضى الله عنه حين قال عن السلف (هم فوقنا فى كل علم وعقل ودين وفضل ، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى) ولله در ابن قدامة حين قال (إن هذا مما لا يحتاج إلى معرفته ، لأنه لا عمل تحته ، ولا يدعو إلى الكلام فيه حاجة ضرورية أو غير ضرورية) .

(٢)

على أن موقف السلف التفويضى بهذا التقرير الذى أسلفنا ، لم يسلم من اعتراضات المثبتين — كابن خزيمة والذهبى وابن تيمية ومدرسته — من

(١) الأسماء والصفات للبيهقى ص ٤٠٨ والسيف الصقيل ص ١٢٧ وما يليها ، ولقد رويت هذه العبارة على أنحاء شتى ، فاللالكائى فى شرح السنة يرويها هكذا (الاستواء مذكور) وقارن الحموية ص ١٩٠ ، كما تروى أيضا فى نفس المصدر (الاستواء معقول) ، وليس فى العبارة — كما يقول البعض — إلا الايمان بأنه تعالى استوى على العرش كما نطق به القرآن الكريم ، وأما أن « الكيف مجهول » فمعناه — كما فى فرقان القرآن للشيخ العزامى ص٢٢ — أنه لا تعلم له ماهية بالمعنى المتعارف ، ولا يعقل له وجود فيما يتعلق بجناب الحق تعالى ، وليس معناه أن ثمة كيفا لكنه لا يعلم. اهـ

جهة ، ولم يسلم من اعتراضات المؤولين من جهة ثانية ، كل يحاول أن يجعله إلى رأيه أقرب .

لقد سمى أهل الإثبات ذلك الموقف التفويضى على لسان ـ ابن تيمية ـ « تجهيلا » ، لا تفويضا ، إذ أن مآله — كما يقول ابن تيمية — أن الرسول ﷺ لم يعرف معانى ما أنزل إليه من آيات الصفات ، وكذا جبريل ، وكذا السابقون الأولون ، فقول ربيعة ومالك « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول » موافق لقول الباقين « أمروها كما جاءت بلا كيف » .

أى أنهم — كما يستنتج ابن تيمية — إنما نفوا علم الكيفية ، ولم ينفوا حقية الصفة ، ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله تعالى لما قالوا « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول » ، فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوما ، بل مجهولا ، بمنزلة حروف المعجم .

وأيضاً فإنه لا يحتاج إلى نفى علم الكيفية إذا لم يفهم من اللفظ معنى ، وإنما يحتاج إلى نفى الكيفية من أثبت الصفات .

ويتابع ابن تيمية حديثه قائلا : فقولهم « أمروها كما جاءت » يقتضى إبقاء دلالتها على ما هى عليه ، فإنها جاءت ألفاظا دالة على معانى ، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقول : أمروا لفظها مع الاعتقاد بأن المفهوم منها غير مراد ، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله تعالى لا يوصف بما دلت عليه حقيقة ، ولا يقال حينئذ « بلا كيف » ، إذ نفى الكيف عما ليس بثابت يعد لغوا من القول[1] .

(١) ابن تيمية : الحموية ص ١١٢ وما بعدها ، وموافقة [ص ٦ ـ ١ بهامش منهاج السنة] ومجموع الفتاوى ص ٦٧ ـ ٤

ويقول ابن تيمية فى موضع آخر : إن الله تعالى أمر رسوله بالبلاغ المبين ، وهو أطوع الناس لربه ، فلا بد أن يكون قد بلغ البلاغ المبين ، فالآيات التى ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله إنما نفى عن غيره علم تأويلها ، لا علم تفسيرها ومعناها ، وجواب مالك وربيعة الرأى بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول ، معناه أن معنى الاستواء معلوم ، وكيفيته مجهولة ، فالكيف المجهول هو من التأويل الذى لا يعلمه إلا الله ، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذى بينه الله ورسوله ، والله تعالى قد أمرنا بأن نتدبر القرآن ونتعقله ، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بين المتكلم مراده منه ، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معانى كثيرة ، ولم يبين مراده به فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه أو يتعقل[1] .

ثم يخلص ابن تيمية إلى انتقاد ماقد أضحى ذائعا[2] : من أن طريقة التأويل هى بعينها طريقة السلف ، بمعنى أن الفريقين معاً « السلف والمؤولين » قد اتفقوا على أن ظاهر هذه الآيات والأحاديث غير مراد ، لكن السلف قد سكتوا عن تأويلها ، بينما رأى المؤولون المصلحة فى تأويلها بما يخرجها عن الظاهر غير المراد إلى معنى يليق به سبحانه ، وإذن يصبح الفرق - تبعا لهذا الرأى الذائع - بين السلف والمؤولين أن السلف لا يعينون المراد ، أما المؤولون فيعينونه ، ويتمخض عن هذا ان السلف ما كانوا يثبتون الصفات الخبرية على النحو الذى خلص إليه ابن تيمية نفسه.

فهذا القول — كما يقول ابن تيمية — كذب صريح على السلف ، فليس فى كلام أحدهم ما يدل على نفى الصفات الخبرية التى وردت بها تلك النصوص ، بل كثير من كلامهم يدل على تقرير جنس هذه الصفات[3] .

(١) موافقة ص ١٦٦ - ١٦٧ ح١ والحموية ص ٩٠ ، ٩٥ ، ١٠٢

(٢) قارن مثلا : الشامل ص ٥١٢

(٣) الحموية ص ١٦٠ وما بعدها .

ونحن نقول :

أولا : إن تسمية موقف التفويض على النحو الذى قررناه « تجهيلا » أمر غير مقبول ، فلا يستطيع أحد أن يقول إن السلف كانوا يجهلون دلالات الألفاظ ومعانيها ، كيف وهم أكثر الناس توفراً على فهم الكتاب والسنة ، وأكثر الناس قربا إلى فصاحة العرب وبلاغتهم ؟

قصارى الأمر أن السلف — بعد فهمهم لدلالات الألفاظ كما هى فى لسان البشر — ينفون وصفه تعالى بهذه المعانى البشرية أصلا وابتداءاً ، فهم يتنزهون فى عين الإثبات كما قلنا . وموقف كهذا ليس جهلا بما تنطوى عليه الألفاظ من معان ، بل وليس نفيا لما وراء هذه الظواهر من صفات تليق به سبحانه ، ولكن السلف كانوا أحرص الناس على التنزيه ، فلم يفسروا هذه المتشابهات بما تحتمله اللغة البشرية ، ثم ينفوا التكييف بعدئذ ، كما فعل ابن خزيمة والذهبى وابن تيمية ، لكنهم يعتقدون أن وراءها صفات ومعان استأثر الله تعالى بعلم مراده منها ، فآمنوا بها — لا على مقتضى افهامهم اللغوية أو العقلية لها — بل على مقتضى مراد الله تعالى منها ، وفى هذا تمام التسليم ، وكمال الانقياد[1] .

أقول مرة أخرى : إن عدم إقدام السلف على التفسير ليس جهلا بدلالات الألفاظ ، ولا هو نفى لما يليق به سبحانه من معان وراء تلك الألفاظ ، بل هو إجلال لقدر الله تعالى من تدخل التفسير اللغوى البشرى بما هو عليه من نقص وقصور ، حتى ولو قلنا بعد ذلك (بلا كيف) ألف ألف مرة !!

(١) قارن : ذم التأويل لابن قدامة ص ٤١

ولدينا من نصوص السلف — التى نقلها ابن تيمية نفسه ، وكذلك غيره — مايؤكد عدم إقدام السلف على التفسير ، وتهيبهم من إعمال اللغة فى فهم ما يتصف به البارى تعالى من معان حقيقة وراء تلك الظواهر ، فهذا محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة يقول (اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التى جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ فى صفة الرب عز وجل، من غير تفسير ، ولا وصف، ولا تشبيه ، فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبى ﷺ وفارق الجماعة ، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، بل أفتوا بما فى الكتاب والسنة، ثم سكتوا)[1] .

وحين أحس ابن تيمية بتعارض هذا النص مع فهمه لموقف السلف سارع إلى التعقيب عليه بقوله (قوله بغير تفسير ، أى تفسير الجهمية المعطلة الذين إبتدعوا تفسير الصفات بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون الأثبات)[2] !!! فانظر ماذا ترى ؟!

وهذا أبو عبيد[3] يقرر فى أصرح عبارة « أنه ما أدرك أحدا يفسرها » — أى تلك الظواهر — فإذا بابن تيمية يسارع إلى التعقيب عليه بقوله (أى تفسير الجهمية) !! .

وهذا هو البيهقى[4] يقول (أما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار فى هذا الباب) وكذلك قال فى العرش وسائر الصفات الخبرية .

---

(١) الحموية ص ١١٨ والتسعينية ص ١٠ ، والعلو للذهبى ص ٥٩

(٢) الحموية : نفس الموضع . . وكذلك فعل الألبانى فى مقدمة العلو ص ٥٩

(٣) الحموية : ص ١١٩ ، وذم التأويل ص ٣٠

(٤) الأسماء والصفات ص ٤٠٧ ، وأيضا الحموية ص ١٤٦

وها هو سفيان بن عيينة يقول : ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه فى كتابه فقراءته تفسيره ، وليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية[1] .

وها هو إمام المدينة عبد العزيز بن عبد الله بن أبى سلمة الماجشون يقول (كانت الألسن عن تفسير صفته ، كما انحصرت العقول دون معرفة قدره)[2] .

وها هو وكيع بن الجراح يقول عن أحاديث الصفات : كان اسماعيل بن خالد والثورى ومسعر يروون هذه الأحاديث لا يفسرون منها شيئا[3] .

فالقوم — أعنى السلف — لم يكونوا على غير فهم لمعنى الإستواء أو الفوقية أو غيرهما كما هى فى لغة العرب ،ولم تكن هذه الألفاظ عندهم بمنزلة حروف المعجم ، بل فهموا معانيها البشرية ، لكنهم تورعوا عن وصف الذات العلية بها وإسنادها إليها .

ثانياً : وبعبارة أكثر صراحة فالخلاف بين ابن تيمية وبيننا بإزاء

---

(١) البيهقى : الأسماء والصفات ص ٣١٤ ، وكذلك يروى ابن قدامة فى كتابيه (لمعة الإعتقاد) و (ذم التأويل) من أقوال السلف التى تؤيد فهمنا هذا ما تقر به العين .

(٢) الحموية ص ١١٣ — ١١٤ ، والتسعينية ص ٧٨ ، والعلو للذهبى ص ١١٤

(٣) العلو للذهبى : ص ١٥٠ ، والألبانى ههنا يسارع إلى ما سارع إليه ابن تيمية فيعقب على ذلك بقوله (أى لا يتأولونها ولا يخرجون معناها عن ظاهرها) (نفس الصحيفة) .

موقف السلف لايدور حول « فهم » السلف لهذه الألفاظ ولا حول دلالاتها البشرية ، بل هو حول « إسناد » هذا المفهوم منها إلى البارى تعالى ، ووصفه به .

فابن تيمية يرى — كما أسلفنا فى نصوصه — أن السلف قد فسروا معانى تلك الألفاظ بما تحتمله اللغة ، ثم أسندوا ما فهموه من هذا التفسير إلى البارى تعالى إتصافا ، ثم نزهوه بعدئذ بقولهم « بلا كيف » .

ونحن نرى أن السلف لم يفسروا هذه الألفاظ بما تحتمله اللغة من معان . ثم يسندوا هذه المعانى إلى الذات العلية ، ويعقبوا عليه بقولهم (بلا كيف) كما فعل ابن تيمية ، وإنما أسندوا إلى الذات العلية مرادها الخفى المكنون ابتداءا فالله أعلم بمراده ، والله أعلم بصفاته .

ويكأن السلف كانوا يفهمون الدلاله اللغوية العامة للاستواء ، فالاستواء معلوم ، بيد أنهم لا يفهمون ـ ولا يفسرون ـ الاستواء الخاص المسند إليه تعالى ، لأن تلك الدلالة اللغوية قاصرة عن الاتساع للمعنى الحقيقى الذى استأثر الله تعالى بعلمه ، ومن ثم فمن الأليق بمقام الألوهية السامى أن نكل علم ما يتصف به الله تعالى منها إليه سبحانه أصلا وابتداءآ[1] .

ثالثاً : وحينئذ فلا محل لما يقوله ابن تيمية من أنه لو كان الأمر كذلك لكان من الواجب أن يقول السلف (أمروا لفظها مع اعتقاد أن ما تفهمونه منها غير مراد) ، فالسلف فعلا قد التزموا بهذا الذى شنع عليه ابن تيمية ، وبين أيدينا نصوص عديدة رواها ابن قدامة المقدسى فى هذا المقام .

يقول ابن قدامة فى « لمعة الإعتقاد » وما أشكل من تلك الآيات

(١) قارن فى ذلك : التوحيد للماتريدى ص ٧٤

والأحاديث ، وجب إثباته « لفظا » ، وترك التعرض لمعناه ، ونرد علمه إلى قائله ، ونجعل عهدته على ناقله ، ثم ينقل ابن قدامة عن الإمام أحمد قوله : [هـذه الأحاديث نؤمن بها ونصدق ، لا كيف ولا معنى ، ولا نصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه[1] .

ثم يقول ابن قدامة فى « ذم التأويل » : أمروها كما جاءت ، وردوا علمها إلى قائلها ، ومعناها إلى المتكلم بها ، ثم يروى عن الشافعى قوله عن السلف [علموا — أى السلف — أن المتكلم بها صادق لاشك فى صدقه فصدقوه ، ولم يعلموا « حقيقة » معناها فسكتوا عما لم يعلموه][2] .

رابعاً : وحينئذ فلا محل أيضاً لما قاله ابن تيمية من أن نفى الكيف آنئذ يكون لغوا من القول ، فالكثير من الروايات الواردة لعبارة السلف [أمروها كما جاءت] قد وردت فعلا بدون إضافة [بلا كيف] كما نقل ابن تيمية نفسه[3] ، وأيضاً كما نقل الذهبى[4] ، وأيضاً كما نقل ابن قدامة[5] .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن المقام مقام تفصيل لا إجمال ، والسلف كما ابتلوا بالتعطيل والتجهم فقد ابتلوا بالتشبيه والتمثيل ، ودرن التمثيل لا يغسله ماء البحر — كما يقول ابن الجوزى بحق — إذن فلا تثريب على السلف إن هم اهتموا بنفى التمثيل على أكمل وجه وآكده .

(١) لمعة الاعتقاد ص ٣
(٢) ذم التأويل ص ٢٥
(٣) الحموية ص ١١١
(٤) العلو ص ١٣٨ - ١٣٩
(٥) ذم التأويل ص ٣٠

خامساً : فالخلاف بيننا وبين ابن تيمية فى فهم مذهب السلف إذن ـ وليغتفر القارىء هذا التكرار ـ يتبلور فى أمرين : التفسير من زاوية ، وإسناد هذا التفسير إليه تعالى اتصافا وتحققا من زاوية ثانية .

فنحن نقول فى الزاوية الأولى إعتماداً على نصوص السلف التى ذكر بعضها ابن تيمية نفسه ـ أن السلف لم يطرقوا أصلا باب التفسير لهذه الألفاظ الموهمة .

أما ابن تيمية فيقول إن السلف قد فسروها بما تقتضيه اللغة ، ولكنهم نفوا عنها مماثلة المخلوقين « فليست هذه المعانى البشرية المحدثة المستحيلة عليه تعالى هى السابقة إلى عقولهم »[1] .

ولنا حينئذ أن نرد على ابن تيمية ببضاعته ذاتها فنقول : لو كانت المعانى اللائقة بذاته تعالى هى السابقة إلى عقول السلف لكان قولهم [بلا كيف] لغوا من القول ، إذما الفائدة حينئذ من نفى الكيف إذا كانت المعانى المثبتة السابقة إلى عقولهم هى المعانى اللائقة بذاته تعالى ؟ ؟ .

ونحن نقول فى الزاوية الثانية إن السلف لم يسندوا إليه تعالى اتصافا وتحققا أى تفسير ، فهم كما يقول الأشعرى فى الإبانة : لا يتقدمون بين يدى الله بقول ، كيف وقد كلت الألسن عن تفسير صفته كما يقول ابن الماجشون بحق ؟

أما ابن تيمية فيقول إنهم ـ أعنى السلف ـ قد أسندوا إليه تعالى هذا التفسير اللغوى اتصافاً وتحققا ، مع نفى الكيفية .

---

(١) مجموع الفتاوى ص ٣٥٦ ج ٦

هذا الأمران ينتجان نيتجتين لامحيص عنهما :

(أ) أن السلف ـ كما فهم ابن تيمية ـ قد حددوا المعنى المراد ، فقالوا مثلا عن الاستواء إنه الفوقية والاستقرار ، ثم نفوا عنه الكيفية والمماثلة بعدئذ ، والسلف ـ فيما نزعم ـ لم يحددوا المعنى « المراد » أصلا ، بل قالوا إن الله أعلم بمراده فلا حاجة بهم بعدئذ إلى نفى الكيفية ، وإن نفوها فذلك من باب التفصيل والتقرير فى مجال تشتد فيه الحاجة إلى التفصيل والتقرير كما أشرنا إلى ذلك فيما سلف .

وليس ذلك استجهالا ، ولا تجهيلا ، كما شنع ابن تيمية ، ثم مابالنا نخشى الاستجهال والتجهيل ، وجهل البشر ـ بأسرهم ـ بحقيقة صفاته تعالى ، بل بأمور غير الصفات كالحروف المقطعة والروح والقدر : أمر لامحيص عنه كما أشار إلى ذلك أبو منصور الماتريدى بحق[1] ، وليس الجهل فى مقام الألوهية إلا العلم نفسه ، وإلا فما معنى عبارة الإمام مالك : العجز عن الادراك إدراك ؟

بل نقول فوق هذا إن السلف قد « تميزوا » بعدم تحديد المعنى المراد عن المثبتين والمؤولين على سواء ، فهؤلاء وأولئك قد « حددوا » معنى ما ، أما المؤولون فقد حددوا بوساطة العقل معنى أخرجوا به اللفظ عن ظاهره ، كما قالوا مثلا عن الاستواء إنه الاستيلاء ، أما المثبتون ـ وعلى رأسهم ابن تيمية ـ فقد قالوا إن الاستواء هو العلو ، بل العلو بمعنى خاص ، فحددوا هم أيضا ـ « معنى ما » ثم نفوا عنه الكيفية بعدئذ ، لأنه (إن لم يكن استواؤه على العرش يتضمن أنه فوق العرش لم يكن الاستواء معلوما ، وجاز حينئذ أن لا يكون فوق العرش شيء)[2] .

---

(١) التوحيد ص ٧٥

(٢) مجموع الفتاوى ص ٥٧٩ ج ٥

ويتابع ابن تيمية قائلا (فإن قيل فإذا كان إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، فقبل ذلك لم يكن على العرش ، قيل الاستواء علو خاص ، فكل مستو على شيء عال عليه ، وليس كل عال على شيء مستو عليه)[١] .

ويقول ابن تيمية أيضاً فى هذا الصدد (إن معنى استوى على العرش: استقر ، وهو قول القتيبى ، وقال غيره استوى أى ظهر)[٢] .

نفس هذا التحديد قال به الذهبى كمثل ابن تيمية ، فالذهبى يرى أن السؤال عن النزول ما هو : علو ، لأنه إنما يكون السؤال عن كلمة غريبة فى اللغة ، وإلا فالنزول والاستواء عبارات جلية واضحة للسامع ، فإذا اتصف بها من ليس كمثله شيء فالصفة تابعة للموصوف ، وكيفية ذلك مجهولة لدى البشر[٣] .

فقارن معى بين أقوال ابن تيمية هذه ، وبين قول ابن المبارك مثلا حين قال له قائل (إنى أكره الصفة عن صفة الرب) فقال له ابن المبارك (أنا أشد الناس كراهية لذلك ، ولكن إذا نطق الكتاب بقول قلنا به) وكذلك قول بعض السلف : إن الله عز وجل خلق العرش واختصه بالارتفاع والعلو فوق جميع ما خلق ، ثم استوى عليه كيف شاء كما أخبر عن نفسه ، فسبحان من بعد وقرب بعلمه)[٤] .

أقول .. قارن معى بين هذه الأقوال لتجد أن ابن تيمية قد حدد « معنى ما » ، ثم نفى الكيفية بعدئذ ، بينما تهيب السلف المقام الأجل ،

(١) المصدر السابق : ص ٥٢٢ حـ ٥
(٢) نفس المصدر : ص ٥١٩ حـ ٥
(٣) العلو : ص ٢٣١
(٤) الحموية ص ١١٩ ، ١٢١ ، والتدمرية ص ٢٦

فوقفوا ، وسكتوا . وصمتوا ، ولم يتقدموا بين يدى الله تعالى بقول[١] .

(١) بهذا الموقف التفويضى السديد آوى السلف إلى ركن شديد ، ولم يخوضوا فى معترك التراوح بين الأفعال وردود الأفعال ، وإنه ليلوح لنا أن إفراط بعض الجهات إيغالا فى معتقدها هو الذى أدى إلى إفراط فى الجهة المقابلة ، ولعل الإمام الأعظم أبا حنيفة رضى الله عنه كان يريد الإشارة إلى هذا التراوح بين الأفعال وردود الأفعال فى عبارته المشهورة: « أتانا من المشرق رأيان خبيثان : جهم معطل ، ومقاتل مشبه » ، وكذا قوله : « أفرط جهم فى النفى حتى قال إن الله ليس بشيء ، وأفرط مقاتل فى الإثبات حتى جعل الله مثل خلقه » .

فالافراط فى النفى لدى الجهمية على النحو الذى حكاه - مثلا - الملطى فى التنبيه والرد ص ٦٩ ، ومابعدها ، وعلى النحو المتوقح الذى حكى عن الجهم نفسه [العلو للذهبى ص ١٦٢ ، والتسعينية ص ٢٣] هو الذى أنتج إفراطا موغلا لدى المثبتة ، لم يرضه حتى بعض المثبتة أنفسهم ، فهذا هو الذهبى ينطق بالحق حين يقول عن الدارمى الذى كتب كتابا فى الرد على بشر المريسى (وفى كتابه بحوث عجيبة مع المريسى يبالغ فيها فى الاثبات ، والسكوت عنها أشبه بمنهج السلف) ص ٢١٤ العلو .

أما ابن الجوزى فقد نقم على ثلاثة من أصحابه الحنابلة : هم أبو عبد الله ابن حامد ، والقاضى أبو يعلى ، وابن الزاغونى ، لأنهم صنفوا كتباشانوا فيها المذهب ، ونزلوا به إلى مرتبة العوام ، فحملوا الصفات على مقتضى الحس [دفع شبه التشبيه ص ٢٦] ، بل إنه يقول عن ابن حامد ص ٣١ « ولقد اقشعر بدنى من جرأته » .

(ب) والنتيجة الثانية التى لا محيص عنها، هى أنه يوجد بين المؤولين من جهة، وبين المثبتين من جهة أخرى وشائج قربى فى الاتجاه العام، قد لا تكون قائمة بين الفريقين جميعا وبين السلف، فلقد تبين لنا أن المؤولين والمثبتين قد حاولوا كشف الغطاء عن المعنى المراد، الأولون فعلوا ذلك بمعونة العقل والآخرون فعلوا ذلك بمعونة اللغة. أما السلف فلم يتجاسروا على تلك المحاولة أصلا وابتداء، كما كررنا كثيرا.

ولقد أعطانا أبو منصور الماتريدى[1] تعليلا حقيقاً بالتأمل لامتناع السلف عن التفسير، فالتفسير إنما هو جهد يضطلع به البشر بعد سماعهم تلك النصوص، وتحديد البشر للمعنى المراد، أو للمعنى الأليق بالمراد يتناول هذا المعنى كما هو فى علم الله تعالى أزلا، أى قبل سمعهم لتلك النصوص، مع أن الله تعالى قد عرف قبل سمع هذا الكلام — أى عند الملائكة مثلا — وربما كان ذلك على غير الوجه الذى عرفه البشر[2].

(١) التوحيد ص ٧٤، ذلك أنه إذا لزم القول بأن الله تعالى - كما يضيف أبو منصور — متعال على الأشباه ذاتا وفعلا، فلا يجوز أن يفهم من إضافة العرش والاستواء - مثلا - إليه سبحانه مايفهم من الاضافة إلى غيره من الموجودات، لأن ثمة وجوها محتملة لهذه الألفاظ، ولا يجوز صرف ذلك بالنسبة له سبحانه إلا على أحسن وجه وأليقه به سبحانه، وهو مالا نعرفه . .

(٢) انظر مثلا : ص ١٤ — ١٥ موافقة بهامش منهاج السنة، والتدمرية ص ٢٢

(٣)

ثم ماذا بعد ؟

هل نقول إن مذهب المثبتين يختلف «جوهريا» عن مذهب السلف كما نفهمه ؟

إنا لنزعم — بعد طول الروية والتدبر — أنهما وإن اتفقا فى الغاية والمقصد، فلقد اختلفا فى المنهج والسبيل.

أما الاتفاق فى الغاية والمقصد فيتمثل فى «الاثبات»، فما وجدنا لأكثر المثبتين من إثبات فهو إثبات تنزيهى، غاية وقصداً، ولا محل لاتهام المثبتين بالتشبيه أو التمثيل، وهم يقولون بلسان ابن تيمية (كل صفة من صفاته تعالى التى يستحقها فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد)، لا محل لاتهامهم بالتشبيه أو التمثيل، وهم — بلسان ابن تيمية — قد هدموا كثيرا من أسس الفكر اليونانى، لأنه قال باشتراك الكلى فى الخارج، فالحقائق والذوات — عند المثبتين — متخالفة، لا محل لاتهامهم بالتشبيه أو التمثيل وهم — بلسان ابن تيمية — قد رفضوا أن يشترك الخالق والمخلوقات، لا فى قياس تمثيل، ولا فى قياس شمول تستوى أفراده، بل الأحق به هو قياس الأولى، وهو أن كل كمال ثبت للمخلوق فهو فى الخالق أولى، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فهو فى الخالق أولى، وكل هذه الأفكار مبثوثة فى مواضع يصعب حصرها من كتب ابن تيمية[1].

أما الاختلاف فى المنهج والسبيل، فيتمثل - كما أسلفنا القول مراراً - فى أن السلف - كما نفهمهم - لم يفسروا أصلا، بل أناطوا النصوص إلى منزلها مراداً، واتصافا، أما المثبتون فقد أقدموا على كشف الغطاء وتحديد المعنى، ثم أسندوا هذا المعنى إليه تعالى اتصافا، ثم نفوا الكيفية بعد ذلك.

(١) المرجع السابق

وليس هذا الاختلاف بالأمر اليسير أو الهين، بل هو اختلاف فى منهج المعرفة أصلا، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن هذا المنهج المعرفى للمثبتين قد لزمته لوازم كثيرة لا تلزم منهج السلف بحال من الأحوال:

١ — فالتزام ابن تيمية بالمعانى التى نفهمها ميمونة اللغة من الألفاظ المتشابهة قد أدى به فى الكثير من الأحيان إلى التزام ما قد يوجد بين بعض هذه المعانى الظاهرة من تعارض.

فهو مثلا قد فسر الاستواء بالعلو والفوقية كما رأينا، فماذا يفعل بصدد قوله ﷺ (إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه فلا يبصقن قبل وجهه)؟.

إنك لتراه يلتزم المعنيين جميعا، فيقول (الحديث حق على ظاهره، وهو سبحانه فوق العرش، وهو قبل وجه المصلى، بل هذا الوصف ثبت للمخلوقات، فإن الإنسان لو أنه يناجى السماء أو يناجى الشمس والقمر لكانت السماء والشمس والقمر فوقه. وكانت أيضا قبل وجهه، ولا تشبيه للخالق بالمخلوق)[1].

لقد اضطر ابن تيمية — كما ترى — وهو يحاول أن يتخلص من لزوم التناقض — أن يتناقض، فقد التزم المعانى الحسية التى يفهمها البشر، ثم حاول التوفيق بينها، ثم نفى التشبيه بعدئذ، فما الذى أوقعه فى ذلك كله إلا التفسير بمعونة اللغة، ثم اسناد التفسير إليه تعالى اتصافا؟

إن الإنسان حين يناجى السماء يرفع وجهه إلى السماء، فمن الممكن حالتئذ أن تكون السماء فوقه وأن تكون قبل وجهه، ولكن البارى تعالى — فى اعتقاد ابن تيمية — فى جهة الفوق، فكيف يكون قبل وجه المصلى، والمصلى يركع فيطأطىء رأسه، ويسجد فيضعها على الأرض؟

(١) حموية ص ١٥٨، ١٥٩

كيف يقول ذلك، وفيه ما فيه من تنسكب الفطرة، وهو الذى قال إن طلب الرب تعالى فى جهة العلو فطرة لا يخرج عنها إلا من خرج على مقتضى العقول؟

٢ — نفس الموقف وقفه ابن تيمية فى مسألة العلو والاستواء، (فقبل خلق السموات والأرض — كما تقرر — كان جل وتعالى عما يقولون — «يجوز» أنه كان مستويا على العرش، وذلك حين كان العرش على الماء، ثم حين خلق السماوات والأرض كان عاليا عليه ولم يكن مستويا عليه، ثم بعد خلق السموات والأرض استوى عليه)[1].

فما الذى أوقع ابن تيمية فى هذه المضايق، وألزمه هذه المعانى الحسية[2] إلا التفسير بمعونة اللغة. ثم إسناد التفسير إليه تعالى اتصافا؟ ثم هل يكفى قولنا (بلا كيف) ألف ألف مرة كى يرفع من خيال السامع المعانى الحسية اللازمة من هذه الحركات المتتالية؟

ولو كان ابن تيمية قد هاجم الفطرة البسيطة الساذجة، وحكم بغير ما تقتضيه لكان لنا أن نقول للسامع إن فهمك الحسى والخيالى الفطرى هو الذى أوحى إليك بهذه المعانى الحسية، ولكن ابن تيمية قد أوصد هذا الطريق، فشيد على الفطرة البسيطة أحكاما وقضايا هائلة، كما اعتمد عليها فى الهجوم على المؤولين كما سنرى فيما بعد، فلا نستطيع أن نقول ههنا بما يناقض منطقه العام، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، كما لا يفتأ ابن تيمية يقرر دائما.

٣ — نفس الموقف كذلك وقفه ابن تيمية فى مسألة العلو والنزول، فقد أثبت لله جل وتعالى — كما قد رأينا — جهة الفوق، فماذا يفعل إزاء الحديث الصحيح (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة.. إلى آخر الحديث)؟

(١) مجموع الفتاوى ص ٥٢٣ حـ ٥

(٢) قارن الفتاوى الحديثية لابن حجر ص ٢٠٣

ولكى نفهم موقف ابن تيمية فى هذه النقطة ينبغى أولا أن نفهم موقف ابن منده ، وهو أحد رجالات الحنابلة ، ذلك الموقف الذى رفضه ابن تيمية رفضاً صريحاً ، وانطلق من رفضه هذا إلى بناء موقفه الخاص فى المسألة .

قال ابن منده — كما روى ابن تيمية نفسه — إنه جل وتعالى عما يقول الظالمون — ينزل بذاته ، وهو حين ينزل يخلو منه العرش ، وحجة ابن منده أن القول بأنه ينزل ، والقول فى نفس الوقت بأنه لايخلومنه العرش إنما هو « كيفية تهدم النزول »[1] .

لم يرض ابن تيمية عن هذا القول فانتقده انتقاداً عجيبا ، فقال (وكلام ابن منده من جنس كلام طائفة تظن أنه لا يمكن إلا أحد القولين : قول من يقول إنه ينزل نزولا يخلو منه العرش : وقول من يقول ماثم نزول أصلا ، وهاتان الطائفتان ليس عندهما نزول إلا النزول الذى توصف به أجساد العباد ، والذى يقتضى تفريغ مكان وإشغال مكان آخر)[2] :

ثم يقول فى موضع آخر : اشتبه هذا الأمر - أى أمر العلو والنزول - على كثير من الناس ، لأنهم صاروا يظنون أن ما وصف الله عز وجل به من جنس ماتوصف به أجسامهم ، فيرون ذلك يستلزم الجمع بين الضدين ، فإن كونه فوق العرش مع نزوله يمتنع فى مثل أجسامهم .

هكذا انتقد ابن تيمية ابن منده ، متهما إياه بأنه فهم العلو والنزول فهما حسيا ، والحق أن ابن منده كان منطقيا مع نفسه ، متسقا مع المنهج اللغوى فى التفسير اتساقا تاما ، فطرد هذا التفسير حتى نهايته ، وما كان

(١) شرح حديث النزول : ص ٣٨٠ - ٣٨٩ بمجموع الفتاوى حـ ٥
(٢) المصدر السابق ص ٣٩٥

لابن تيمية أن يعترض عليه ، فإنه لم يفعل — منهجيا — إلا ما فعله ابن تيمية نفسه .

ولو كنت مكان ابن منده لرددت اتهام ابن تيمية بقولى (بلا كيف)، وما كان ابن تيمية ليستطيع على ذلك رداً ، ألم يقل إن حكم الأمثال فيما لا يجوز وفيما لا يجوز واحد ؟

لو كنت مكان ابن منده لرددت على اتهام ابن تيمية بما يقوله ابن تيمية نفسه ، فى الموضع نفسه[1] ، حين قال (فمن نفى النزول والاستواء أو الرضا والغضب — يقصد الأشاعرة — فراراً بزعمه من التشبيه والتركيب والتجسيم فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه لغيره فيما نفاه وأثبته المثبت ، فكل مايستدل به على نفى النزول والاستواء والرضا والغضب يمكن لمنازعه أن يستدل بنظيره على نفى الإرادة والسمع والبصر والقدرة والعلم ومثال ذلك أنه إذا قال : النزول والاستواء ونحو ذلك من صفات الأجسام فإنه لا يعقل نزول واستواء إلا لجسم مركب ، والله سبحانه منزه عن هذه اللوازم ، فيلزم تنزيهه عن الملزوم ، فإنه يقال له ، وكذلك الإرادة والسمع والبصر والعلم والقدرة من صفات الأجسام ، فإنا كما لا نعقل ما ينزل ويستوى ويغضب ويرضى إلا جسما لم نعقل ما يسمع ويبصر ويريد ويعلم ويقدر إلا جسما .

فإن قال سمعه ليس كسمعنا ، وبصره ، ليس كبصرنا ، وكذا إرادته وعلمه وقدرته ، قلنا له ، وكذلك نزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا ، ورضاه وغضبه ليس كرضانا وغضبنا) .

لو كنت مكان ابن منده لقلت إنه ينزل ويخلو العرش منه ، فلو قال

(١) شرح حديث النزول ص ٣٥١ - ٣٥٢ بمجموع الفتاوى حـ ٥

فانظر ماذا ترى فى قول السلف . . إنه انكفاف[1] عن التفسير البشرى بما يلزمه من خبط وخلط واضطراب رأينا طرفاً منه ، وإسناد للعلم بالصفة إلى الموصوف بها ، وسكينة فى الصدر ، وبرد على القلب ، وطمأنينة فى العقل .

(٤)

ثم نأتى إلى مناقشة النقطة الأخيرة فى محاولة ابن تيمية ، وهى رفضه لذلك الرأى الذائع الذى أشرنا إليه قريبا ، وهو أن طريقة السلف هى بعينها طريقة المؤولين ، بناءا على أن الكل قد صرف اللفظ عن الظاهر ، إلا أن السلف لم يحددوا المعنى المراد ، بينما حدده المؤولون .

إننا لنزعم بداءة أن الجميع — سلفا ومثبتين ومؤولين — متفقون فى المقاصد والغايات ، وإن اختلف بينهم المناهج والسبل .

(١) وليس أدل على هذا الانكفاف من عدم تجويزهم تبديل لفظ من ألفاظ المتشابه بلفظ آخر غير متشابه ، سواء كان بالعربية أو بغيرها ، وكذلك احترازهم عن التصريف ، ومنعهم الجمع بين متفرقها ، أو التفريق بين مجتمعها [أساس التقديس ص ١٨٧ وما يليها ، وإلجام العوام للغزالى ص ١٤ بهامش الإنسان الكامل] ومن هذا المنطلق قال الغزالى [إلجام ص ٣٠ وما بعدها] « ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتابا فى جمع هذه الأخبار خاصة ، ورسم فى كل عضو منها بابا ، فقال باب فى إثبات الرأس . وباب فى اليد إلى غير ذلك ، وهذه كلمات متفرقة صدرت عن رسول الله ﷺ فى أوقات متفرقة متباعدة ، اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم عند السامعين معانى صحيحة ، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات دفعة واحدة قرينة عظيمة فى تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه ، فالكلمة الواحدة قد يتطرق إليها الاحتمال ، فإذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد صار متوالياً فيضعف الاحتمال . اهـ . =

ولدينا فى المقاصد والغايات مسألتان إذا حققنا وتبينت مراميهما انكشف وجه الحق فى هذه القضية :

أولهما : مسألة ظاهر اللفظ ، بمعنى ما يظهر من اللفظ من معنى بشرى خالص ينطوى على مشابهة أو مماثلة بين الخالق والخلق ، وبعبارة أكثر تحديداً : اليد مثلا بمعنى الجارحة ، أو الاستواء الحسى بكل لوازمه وملزوماته . . فمن ذا الذى جرؤ من الفئات الثلاث على القول بأن هذا الظاهر هو المراد ؟

لا السلف قالوا ذلك ، لأنهم لم يفتحوا باب التفسير أصلا ، لا بالمعنى البشرى دون تعقيب بقولهم (بلا كيف) كما فعل حشوية المشبهة ، ولا بالمعنى البشرى بمعونة اللغة مع التعقيب بقولهم (بلا كيف) كما فعل أهل الإثبات كابن تيمية ومدرسته ، ولا بالمعنى البشرى بمعونة التأويل العقلى كما فعل أهل التأويل .

ولا المؤولون قالوا ذلك ، لأنهم صرفوا اللفظ عن ظاهره الموهم إلى القدرة أو النعمة أو الاستيلاء ، أو غيرها من معان تليق بذاته تعالى .

ولا المثبتون قالوا بذلك ، لأنهم يقررون أن القول فى الذات كالقول فى الصفات ، فكما أن ذاته تعالى لا تماثل سائر الذوات فكذلك صفاته ، حتى وإن نازع ابن تيمية فى تسمية هذا المعنى الموهم « ظاهراً » ، إذ لا مشاحة فى الاصطلاح كما يقال !!

يقول ابن تيمية (لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك ، فإن كان المقصود

= ومن الواضح أن الغزالى يشير بهذا إلى صنيع ابن خزيمة فى كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ، وكلام ابن الجوزى يومىء إلى إنكاره هو أيضا لصنيع ابن خزيمة هذا (دفع شبه التشبيه ص ٥٩) :

فانظر ماذا ترى فى قول السلف . . إنه انكفاف[1] عن التفسير البشرى بما يلزمه من خبط وخلط واضطراب رأينا طرفاً منه ، وإسناد للعلم بالصفة إلى الموصوف بها ، وسكينة فى الصدر ، وبرد على القلب ، وطمأنينة فى العقل .

(٤)

ثم نأتى إلى مناقشة النقطة الأخيرة فى محاولة ابن تيمية ، وهى رفضه لذلك الرأى الذائع الذى أشرنا إليه قريبا ، وهو أن طريقة السلف هى بعينها طريقة المؤولين ، بناءا على أن الكل قد صرف اللفظ عن الظاهر ، إلا أن السلف لم يحددوا المعنى المراد ، بينما حدده المؤولون .

إننا لنزعم بداءة أن الجميع — سلفا ومثبتين ومؤولين — متفقون فى المقاصد والغايات ، وإن اختلف بينهم المناهج والسبل .

(١) وليس أدل على هذا الانكفاف من عدم تجويزهم تبديل لفظ من ألفاظ المتشابه بلفظ آخر غير متشابه ، سواء كان بالعربية أو بغيرها ، وكذلك احترازهم عن التصريف ، ومنعهم الجمع بين متفرقها ، أو التفريق بين مجتمعها [أساس التقديس ص ١٨٧ وما يليها ، وإلجام العوام للغزالى ص ١٤ بهامش الإنسان الكامل] ومن هذا المنطلق قال الغزالى [إلجام ص ٣٠ وما بعدها] « ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتابا فى جمع هذه الأخبار خاصة ، ورسم فى كل عضو منها بابا ، فقال باب فى إثبات الرأس . وباب فى اليد إلى غير ذلك ، وهذه كلمات متفرقة صدرت عن رسول الله ﷺ فى أوقات متفرقة متباعدة ، اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم عند السامعين معانى صحيحة ، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات دفعة واحدة قرينة عظيمة فى تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه ، فالكلمة الواحدة قد يتطرق إليها الاحتمال ، فإذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد صار متوالياً فيضعف الاحتمال . اهـ . =

ولدينا فى المقاصد والغايات مسألتان إذا حققتا وتبينت مراميهما انكشف وجه الحق فى هذه القضية :

أولهما : مسألة ظاهر اللفظ ، بمعنى ما يظهر من اللفظ من معنى بشرى خالص ينطوى على مشابهة أو مماثلة بين الخالق والخلق ، وبعبارة أكثر تحديداً : اليد مثلا بمعنى الجارحة ، أو الاستواء الحسى بكل لوازمه وملزوماته . . فمن ذا الذى جرؤ من الفئات الثلاث على القول بأن هذا الظاهر هو المراد ؟

لا السلف قالوا ذلك ، لأنهم لم يفتحوا باب التفسير أصلا ، لا بالمعنى البشرى دون تعقيب بقولهم (بلا كيف) كما فعل حشوية المشبهة ، ولا بالمعنى البشرى بمعونة اللغة مع التعقيب بقولهم (بلا كيف) كما فعل أهل الإثبات كابن تيمية ومدرسته ، ولا بالمعنى البشرى بمعونة التأويل العقلى كما فعل أهل التأويل .

ولا المؤولون قالوا ذلك ، لأنهم صرفوا اللفظ عن ظاهره الموهم إلى القدرة أو النعمة أو الاستيلاء ، أو غيرها من معان تليق بذاته تعالى .

ولا المثبتون قالوا بذلك ، لأنهم يقررون أن القول فى الذات كالقول فى الصفات ، فكما أن ذاته تعالى لا تماثل سائر الذوات فكذلك صفاته ، حتى وإن نازع ابن تيمية فى تسمية هذا المعنى الموهم « ظاهراً » ، إذ لا مشاحة فى الاصطلاح كما يقال !!

يقول ابن تيمية (لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك ، فإن كان المقصود

= ومن الواضح أن الغزالى يشير بهذا إلى صنيع ابن خزيمة فى كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ، وكلام ابن الجوزى يومىء إلى إنكاره هو أيضا لصنيع ابن خزيمة هذا (دفع شبه التشبيه ص ٥٩) :

به أن ظاهر تلك الآيات والأحاديث التمثيل بصفات المخلوقين أو ماهو من خصائصهم فلا ريب أن هذا غير مراد ، ولكن إطلاق الظاهر على هذا المعنى فيه غلط ، لأنه يتضمن جعل المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ ، حتى يجعلونه محتاجا إلى التأويل)[1] .

ويتابع ابن تيمية نفس المعنى فى موضع آخر فيقول : [اللهم إلا إذا كان هذا المعنى صار يظهر لبعض الناس ، فيكون إطلاق الظاهر صواباً بهذا الاعتبار ، فإن الظهور والبطون من الأمور النسبية][2] .

فالظاهر بالمدلول البشرى الخالص إذن غير مراد عند الجميع على سواء، وبهذا نستطيع أن نقرر اتفاق الجميع على «مقصد» التنزيه.

ثانيتهما : مسألة إثبات صفات وراء هذه الألفاظ :

من ذا الذى لم يقل من الفئات الثلاث إن وراء تلك الألفاظ معان تليق بذاته تعالى[3] ؟ .

لا السلف نفوا ذلك ، وإن كانوا يقولون بأنها مما استأثر الله تعالى بعلمه .

ولا المؤولون نفوا ذلك ، لأنهم يرجعون تلك الألفاظ إلى صفات تليق به تعالى ، كالقدرة وغيرها .

(١) التدمرية ص ٢٣

(٢) الحموية ص ١٥٩

(٣) قارن فى هذا الصدد ماسبق أن نقلناه فى هامش سابق عن ابن الجوزى من إنكاره أن تكون تلك المعانى : صفات ، [دفع شبه التشبيه ص ٢٩] وقارن أيضا شرح المواقف ص ١١١ ج ٨ بشأن موقف الأشعرى والباقلانى ، وكذلك الشيخ العزامى : فرقان القرآن ص ١٠٨ ومابعدها.

ولا المثبتون نفوا ذلك ، لأنهم يقولون - مثلا - بالإستواء صفة تعنى الفوقية والعلو ، وإن كانت « بلا كيف » .

فنفى الصفات مرفوض عند الجميع على سواء ، وبهذا نستطيع أن نقرر اتفاق الجميع على « مقصد » الإثبات .

فعند المقاصد اتفق الجميع ، ولكن عند المناهج اختلفوا ، ولا يزالون مختلفين .

أما السلف فقد انكفوا عن التفسير ، فلم يتأولوا ، باللغة أو بالعقل ، بل أسندوا ماورد إلى الله تعالى علما واتصافا .

أما المثبتون فقد أعملوا - كما قلنا مرارا - منهج اللغة فى تفسير هذه الظواهر ، ثم عقبوا بالبلكفة .

وأما المؤولون فقد أعملوا - كما قلنا أيضا - منهج العقل التأويلى فى تفسير هذه الظواهر ، وإرجاعها إلى مايليق بذاته المقدسة من صفات .

ولله در ابن قدامة حين انتقد المنهج العقلى والمنهج اللغوى جميعاً فقال :

أما العقل : فإنما يعرف صفة مارآه أو رأى نظيره ، والله تعالى لاتدركه الأبصار ، ولا نظير له ولا شبيه ، فلا تعلم صفاته ولا اسماؤه إلا بالتوقيف ، والتوقيف إنما ورد بأسماء الصفات دون كيفيتها أو تفسيرها فيجب الاقتصار على ماورد به السمع منهما لعدم إمكان العلم بما سواه .

أما اللغة : فإن اللفظ إذا احتمل معانى عدة لم يحمله على واحد منها تخرص وقول على الله تعالى بغير علم ، لأن تعيين أحد المحتملات إذا لم يكن هناك توقيف يحتاج إلى حصر المحتملات كلها ، ولا يحصل ذلك

إلا بمعرفة جميع مايستعمل فيه اللفظ حقيقة أو مجازا ، ثم يبطل جميعها إلا واحدا ، وهذا يحتاج إلى الإحاطة باللغات كلها ، ومعرفة لسان العرب جميعه ، ولاسبيل إليه ، فكيف بمن لاعلم له بهذا ، ولعله لايعرف سوى محملين أو ثلاثة بطريق التقليد ، ثم معرفة نفى المحتملات متوقف على ورود التوقيف به ، فإن صفات الله تعالى لاتثبت ولاتنفى إلا بالتوقيف ، فإذا تعذر هذا بطل تعيين محمل منها على وجه الصحة ، ووجب الإيمان بها بالمعنى الذى أراده المتكلم بها[1] .

إذن فلقد نأى ابن رشد كثيرا عن جادة الحق حين قرر أن أهل الشريعة من أول الأمر يثبتون كونه تعالى فى جهة حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشاعرة .

وكان ابن رشد أكثر نأيا عن الحق حين قرر أن ظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة ، وأن هذه الظواهر إذا سلط عليها التأويل عاد الشرع كله مؤولا ، وإن قيل إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها[2] .

ومن هذا المنطلق خلص ابن رشد إلى مسألة الجهة فقررها على نحو قريب مما سيقرره ابن تيمية فيما بعد ، فالجهة عنده غير المكان ، لأن الجهة إما السطوح المحيطة بالجسم نفسه ، وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم الأول ، فأما السطوح المحيطة بالجسم نفسه فليست مكانا للجسم نفسه أصلا ، لكن سطوح الجسم المحيط بذلك الجسم الأول تعتبر مكانا له .

وبناء على هذا فإن سطوح الفلك الخارجى للعالم — تلك التى لاتحيط بها سطوح أخرى — ليست مكانا لشيء البتة ، أى أن سطح آخر أجسام

---

(١) ذم التأويل ص ٤٠ - ٤١

(٢) مناهج الأدلة ص ١٧٦

العالم ليست مكانا أصلا ، فإذا وجد موجود خارج تلك السطوح فلا يمكن أن يكون جسما ، ولايمكن أن يكون فى مكان»[1] .

وخلاصة ما انتهى إليه ابن رشد أن الجهة التى يدعى إثباتها للبارى تعالى ليست أمرا وجوديا ، حتى يظن أنها أمر مخلوق محيط بالخالق ، بل هى أمر عدمى ، وهو رأى لايكاد يختلف عن رأى ابن تيمية الذى سيقوله فى نفس المعنى : معلوم أنه ليس فى النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه ، فيقال لمن نفى الجهة ، أتريد بالجهة أنها شيء موجـــود مخلوق؟ فالله ليس داخلا فى المخلوق ، أم تريد بالجهة ماوراء العالم ؟ فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات ، وكذلك يقال لمن قال (الله فى جهة) أتريد بذلك أن الله فوق العالم ، أوتريد به أن الله داخل فى شيء من المخلوقات ؟ فإن أردت الأول فهو حق ، وإن أردت الثانى فهو باطل[2] .

وابن رشد وابن تيمية متفقان فى أمر آخر ، وهو أن إثبات العلو للبارى تعالى واجب بالعقل الصريح ، وبالفطرة الإنسانية الصحيحة ، بالإضافة إلى نصوص الشرع الدالة عليه[3] .

وابن رشد وابن تيمية متفقان قبل ذلك كله فيما هو أجل خطرا ، وأعنى به المنهج المتمثل فى محاولة كشف الغطاء عن المتشابهات التى ورد بها الشرع بإعمال اللغـــة البشرية ، ثم التعقيب على ذلك بالقول الذائع (بلا كيف) ، واللوازم التى ذكرناها بصدد موقف ابن تيمية تلزم ابن رشد هو الآخر ، مع اختلاف فى التفاصيل ، نمسك عن تناولها خشية الاستطراد والإطالة .

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٧ - ١٧٨

(٢) التدمرية ص ٢٨ ، ومجموع الفتاوى ص ٢٦٢ ج ٥ وص ٣٩ ج ٦

(٣) مناهج الأدلة ص ١٧٨ ، والمجموع ص ١٥٢ ج ٥

— ٥ —

وإذا كان المثبتون قد حاولوا - كما رأينا - تفسير مذهب السلف على النحو الذى يلتقى مع مايعتقدون ، فإن فريق المؤولين قد حاول المحاولة ذاتها .

فهـــذا إمام الحرمين يقول : إن بعض من يعزى إلى علم التوحيد ، ويتعلى بزعمه عن رذيلة التقليد قد صار إلى أن القديم مستو على عرشه ، ويأبى من تأويل الاستواء وحمله على بعض المحامل المشهورة .

وسبيل الـكلام مع هؤلاء أن نقول لهم : هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات أم تأبون ذلك ؟

فإن صرحوا بإثبات الجهة قاطعناهم وألحقناهم بمثبتى الجهة من المشبهة ، وإن لم يثبتوها ولم ينفوها كانوا متشـككين حيث لا يسوغ الشك ، إذ إثبات الجهة ونفيها أمران تحتوى عليهما قسمة بديهية ، ولا رتبة بين الاثبات والنفى ، والمتشكك عندنا فى نفى الجهة وإثباتها بمثابة المصمم على إثبات الجهة ، فإن كل معتقد يجب العلم به ، فالتشكك فيه بمثابة الجهل به .

وإن صرح هؤلاء بنفى الجهات فقـــد وافقونا فى المذهب ، وقالوا بأعظم ركنى التأويل ، فإن الذى يحاذره منكروا التأويل إزالة الظواهر ، والذى نفى الجهة قد أزال ظاهر الاستواء ، ولـكنه لم يعين للفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملا ، والمتأولون عينوا له محملا ، وإذا آل الأمر إلى ذلك فهو سهل المرام[1] .

ويقول فى موضع آخر : والمعترف بزوال الظواهر مترق عن الوقفة ، فإنا نعلم أن الإستواء إذا لم يكن تمكناً بالذات ، وتخصصا ببعض الجهات

(١) الشامل : ص ٥١٢ . ومما ينبغى الاشارة إليه أن لإمام الحرمين فى النظامية ص ٣٢ وما بعـدها موقفا مختلفا هو بعينه موقف السلف كما قررناه : إضراب عن التأويل ، وانـكفاف عنه .

فلابد أن يرجع إلى معنى القهر ، أومعنى علو العظمة ، وإما إلى فعل من أفعاله عز وجل . ولا مزيد على هذه الأقسام[1] :

ويقول إمام الحرمين فى موضع آخر « إنه إذا أزيل الظاهر قطعاً فلابد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم فى العقول ، مستقر فى موجب الشرع ، والاعراض من التأويل حذراً من مواقعة محذور فى الاعتقاد يجر إلى اللبس والايهام ، واستزلال العوام ، وتطرق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لوجم الظنون »[2] .

إذن فإمام الحرمين لا يرتضى السكوت عن تحديد المعنى — بعد إزالة الظاهر الموهم — ويرى أن ذلك وقوف حيث لا ينبغى الوقوف ، إذ « لابد » لمن يزيل الظاهر أن يتأول ، لا مهرب من ذلك ولا مفر ، بل ينسب الفخر الرازى[3] هذا القول بوجوب التأويل إلى «جمهور المتكلمين»

ألا ترى فى هذا ما رأيناه من كونه محاولة لجر مذهب السلف إلى « التأويل » تقترب من محاولة ابن تيمية جر مذهب السلف إلى الإثبات ؟ وكل يبتغى وصلا بليلى ؟

ثم ألا ترى فى « الوقفة » عن تحديد المعنى ما نراه من أنه الإدراك فى عين العجز عن الإدراك ، وأنه الخطوة نعم الخطوة ؟

ألا ترى فيه عين ما عبر عنه الإمام الشافعى : نؤمن بما جاء من الله تعالى على مراد الله تعالى ، وبما جاء من رسوله على مراد رسوله[4] ؟

(١) الشامل . ص ٥٥١

(٢) الإرشاد : ص ٤٢

(٣) أساس التقديس ص ١٨٢ — ١٨٣

(٤) ذم التأويل ص ٤١

مهما يكن من أمر فإن إمام الحرمين متحدثاً بلسان المؤولين يحاول أن يخرج السلف من « الوقفة » إلى التحديد العقلى ، تماماً مثلما حاول ابن تيمية متحدثا بلسان المثبتين أن يخرج السلف مما دعاه « تجهيلا » إلى التحديد اللغوى ، ولو أنك قارنت بين حجج الفخر الرازى وحجج ابن تيمية على هذه المحاولة لأصابتك الدهشة مما بينهما من تقارب يكاد يصل إلى حد التشابه ، ولانتهيت معى إلى ما انتهيت إليه من أن بين المؤولين والمثبتين من الوشائج فى المنهج ما لا يوجد بينهما جميعاً وبين السلف .

فالفخر الرازى — فى أساس التقديس[1] — يستدل على أنه لا يجوز أن يحصل فى كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به مستندا إلى قوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » وقوله سبحانه « إنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين » وقوله تعالى « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقوله تعالى « هذا بلاغ للناس ولينذروا به » .

وابن تيمية يستدل على نفس القضية بنفس الآيات تقريبا[2] .

والفخر يستدل — فى نفس الموضع — على لسان المثبتين على القضية عينها ببراهين عقلية ، منها أنه لو ورد فى القرآن الكريم شىء لا سبيل إلى العلم به لكانت تلك المخاطبة تجرى مجرى مخاطبة العربى بالزنجية مثلا ، وهو غير جائز[3] .

(١) أساس التقديس : ص ١٧٣ — ١٧٥
(٢) التدمرية ص ٣٦ والحموية ص ١١٠
(٣) أساس التقديس : ص ١٧٦

وابن تيمية يستدل بنفس الحجة تقريبا على نفس القضية قائلا : إنه لو لم يكن لفظ الاستواء مثلا معلوم المعنى لكان فى منزلة حروف المعجم[1] .

والفخر يستدل على نفس القضية بأن المقصود من الكلام الافهام ، ولو لم يكن مفهوما لكان عبثا ، وبأن التحدى وقع بالقرآن كله ، وما لم يكن معلوما لم يجز التحدى به[2] .

وابن تيمية يستدل بنفس الحجة فى مواضع كثيرة مبثوثة فى كتبه .

على أن وشائج القربى بين المنهجين — منهج المؤولين ومنهج المثبتين — لا تقف عند هذا الحد ، بل تتعداه إلى ما هو أكثر خطرا ، فلقد بحث ابن تيمية فى عدة مواضع من كتبه نقطة جد هامة فى قضية الصفات الخبرية ، تتعلق بتحديد المدى الذى يمكن أن ينتهى إليه الإثبات ، فمثلا لماذا لا نثبت لله تعالى أكلا وشربا وحزنا وبكاءاً إلى غير ذلك مما لم يثبته الشرع ، مع التعقيب على ذلك بقولنا « بلا كيف » فنقول إن أكله — جل وتعالى وتقدس — لا كأكلنا ، وشربه — عز وتنزه — لا كشربنا . . وأمثال ذلك مما لم يثبته الشرع ، قياسا على أن الشرع — فى فهم ابن تيمية — قد أثبت له نزولا لا كنزولنا ، وفرحاً وضحكاً ، لا كفرحنا ولا كضحكنا ، وبعبارة ابن تيمية « ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته ، إذا نفيت التشبيه ، وجعلت مجرد نفى التشبيه كافياً فى الإثبات » ؟

من حقك أن تتوقع — كما توقعت — أن يعول ابن تيمية على السمع فى الإثبات والنفى ، فيقول إننا نثبت له — جل وتعالى — ما أثبته السمع ، وننفى ما نفاه ، ونسكت عما سكت عنه .

(١) الحموية ص ١١٢ وأيضا ص ٦ ح ١ وما بعدها : موافقة .
(٢) أساس التقديس : ص ١٧٦

لكن المنهج اللغوى فى تحديد المعنى قد ساق ابن تيمية إلى مساق آخر، فشرع - ويا للدهشة - فى انتقاد الاعتماد على السمع فى هذه المسألة من جهتين، فالسمع دليل عما يخبر عنه، ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فى نفسه، فما المانع من أن لا يخبر السمع بهذه الأمور «الأكل والشرب والحزن والبكاء وأمثالها» وتكون هى ثابتة فى نفسها؟ هذا من جهة.

ومن جهة ثانية فإن هذه الأمور التى لم يخبر السمع عنها مماثلة لما أخبر عنه «كالفرح والغضب والنزول»، وما دامتا متماثلتين فلا يجوز إثبات بعضها ونفى البعض الآخر، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

هكذا أبطل تيمية التعويل على السمع فى هذه المسألة... فإلام لجأ؟

إنه - ويا للدهشة أيضا - قد لجأ إلى العقل، فقال إن كل ما ينافى صفات الكمال الثابتة له تعالى يجب نفيه، وبهذا المعيار الذى التزمه خلص إلى أن ما يعتقده الناس نقصا فواجب تنزيه عنه تعالى، والاحتياج إلى الأكل والشرب يعد نقصا، بينما الأكمل هو الصمد الذى لا يأكل ولا يشرب[1].

وما دامت القضية قد دخلت حيز الكمال والنقص فى معيار العقل، فلنا أن نرد على ابن تيمية ببضاعته ذاتها فنقول: بل عدم الأكل والشرب هو النقص لأنه صفة الجمادات، وإذن فمن يأكل ويشرب - بمعيارنا البشرى - أكمل ممن لا يأكل ولا يشرب، وإبراهيم عليه السلام لما رأى أيدى الملائكة لا تصل إلى الطعام نكرهم وأوجس منه خيفة، بل إن حسن الصورة وملاحة الوجه هى - بمعيارنا البشرى - كمالات، وأضدادها نقائص[2].

---

(١) التدمرية ص ٥٤ - ٥٨، وكذلك بمجموع الفتاوى ص ٨٥ ج ٦

(٢) قارن فى ذلك: المحصل للرازى ص ١٧٢، وكذا التلخيص للطوسى نفس الصحيفة.

وليس لابن تيمية آنئذ أن يستدل على نفيها بالسمع، فهو قد أوصد باب التعويل عليه فى هذا المقام.

هذه هى نهاية الاعتماد على المنهج اللغوى البشرى عند المثبتين، وستأخذ الدهشة بمجامعك حين ترى أن شيئا كهذا كان نهاية الاعتماد على المنهج العقلى عند المؤولين.

فالغزالى — فى الاقتصاد[1] — يعتمد على المعيار العقلى فى الكمال والنقص، ويخلص إلى أن اللذة والألم نقص، ومن ثم فإن العقل يقضى بتنزيه البارى عنهما، ومالزم ابن تيمية يلزمه فى الجملة.

والآمدى[2] يعتمد على نفس المعيار العقلى فى الكمال والنقص فى مسألة

---

(١) الإقتصاد ص ٢٣٧ — ٢٣٩

(٢) غاية المرام: ص ٥٥، والتشابه كبير بين قاعدة الكمال والنقص عند الآمدى والغزالى، وبين ما أسماه ابن تيمية (قياس الأولى) (قارن موافقة ص ١٤ — ١٥ ج ١ بهامش منهاج السنة)، وكذلك الحال بين قياس الأولى عند ابن تيمية، وبين قاعدة الإمكان الأشرف والإمكان الأخس عند شهاب الدين السهروردى، تلك التى كانت وسيلته إلى إثبات نظرية العقول العرضية، بكل ما تحمله من أصداء ميثولوجية وغنوصية بادية، نقول هذا برغم تنديد ابن تيمية بالسهروردى ونظريته تلك فى مواضع لا تكاد تحصر من كتبه (على سبيل المثال: الرد على المنطقيين ص ١٢٥) ثم قارن فى قاعدة الإمكان الأشرف عند السهروردى ومدرسته (حكمة الإشراق ص ٣٤٦، و ص ٣٦٧ وما بعدهما — القسم الثانى — المقالة الثانية) وكذلك التلويحات ط كوربان ص ٦٨، وايضا: الأسفار الأربعة للشيرازى ص ١٢١ مجلد أول.

إثبات الشم والذوق واللمس له تعالى قائلا : إن هذه إدراكات « تماثل » السمع والبصر ، فيجب إثباتها ، ثم يورد رأيين عند « أهل الحق » ، فهناك من فرق بين كمال وكمال ، ففرق بين السمع والبصر من جهة ، وبين الذوق والشم واللمس من جهة ثانية، بناءا على أنهم رأوا فى هذه الأخيرة ضروباً من الملامسات والاتصالات يتنزه البارى عنها ،وهناك من سوى بين جميع هذه الكمالات ، ورأيهم « أغوص وأعمق » .

ومالزم ابن تيمية يلزم الآمدى فى الجملة أيضا .

بل إن إمام الحرمين — وقد أعتمد لاعلى قاعدة الكمال والنقص بل على قياس الغائب على الشاهد — أقول إن إمام الحرمين بعد أن أثبت له تعالى إدراك المشمومات والمذوقات والملموسات علل لعدم تسميته تعالى ذائقاً شاماً لامساً — لا بأن الشرع لم يرد بذلك — بل بأنها منبئة عن ضروب من الملامسات والاتصالات يتنزه البارى عنها[1] .

وإذن فلنا أن نقول إن السمع والبصر كذلك منبئان عن هذه الاتصالات والملامسات ، وما دامت المسألة منوطة بالعقل وحده فيمكن أن نتفهم ما فعله الذين طردوا القياس العقلى حتى نهاياته القصوى فأولوا السمع والبصر بالعلم وعدم الآفة[2] !!!

---

(١) الإرشاد ص ٧٧ ، ولعل الفخر الرازى كان أكثر سلفية من ابن تيمية حين قال بالتوقف فى إثبات صفة الإدراك (المحصل ص ١٨٧) وتبعه فى ذلك متأخروا الأشاعرة كالسنوسى والبيجورى والأمير والعدوى .

(٢) انظر موقف الإمام الأشعرى نفسه من إرجاع صفتى السمع والبصر إلى العلم فى كتابنا : هوامش على النظامية ص ٣٩٥ وما بعدها .

ثم إذا كان الجوينى والغزالى والآمدى قد أثبتوا الشم والذوق واللمس عقلا ، مع تنزيههم له تعالى عن تلك الضروب من الملامسات والاتصالات ، فلماذا لم يثبتوا له تعالى الضحك والفرح والنزول — وهى ما وردت به النصوص ، مع تنزيههم له تعالى بقولهم (بلا كيف) ، وبذلك يقفون مع المثبتين فى خندق واحد ؟

وفيم هذه الضجة كلها ما دامت المسألة منوطة بالعقل وحده ؟

أليس الأسلم والأعلم والأحكم إذن هو موقف السلف ، أولئك الذين لم يتقدموا بين يدى الله تعالى بقول ، فأثبتوا ما أثبت ، ونفوا ما نفى ، وسكتوا عما سكت عنه ، دون أن يخوضوا لا فى مزالق الإثبات ولا فى مزالق النفى كما خاض الخائضون ؟

أقول بملء الفم . . ألف نعم ...

— ٦ —

من هذا المنطلق يمكن لنا أن نضع موقف المؤولين بجملته فى موضعه من منظومة الفكر الاسلامى ، فهو ليس موقفا بادئا يفرض معطياته على الظروف ، كما هو الشأن فى موقف السلف ، وإنما هو موقف فرضته الظروف ، فهو أدنى إلى أن يكون رد فعل أكثر من أن يكون حكاية عن نفس الأمر .

إننا لنفهم موقف المؤولين كما فهمه ابن الجوزى حين قال (إن نفيت التشبيه فى الظاهر والباطن جميعا فمرحباً بك ، وإن لم يمكنك أن تتخلص من شرك التشبيه إلى خالص التوحيد وخالص التنزيه إلا بالتأويل ،

فالتأويل خير من التشبيه)[1]، وكذلك حين قال (التشبيه داء، والتأويل دواءه، فإذا لم يوجد الداء فلا حاجة إلى إستعمال الدواء) .

وعلى ذلك فلا محل للاعتراض[2] بأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يشتغلوا بالتأويل ، فمثال من يعترض بذلك - كما يتابع ابن الجوزى أيضا - مثال رجل يقول إن الصحابة كانوا إذا أرادوا أن يقصدوا مكة لايدخلون الكوفة، فهم لم يدخلوها لأن مقصدهم مكة ، والكوفة ليست على طريقهم، لالأن دخول الكوفة فى حد ذاته بدعة، فكذلك هنا فإنهم إن كان قد تركوا التأويل فما تركوه لكونه محظورا ، بل لأن هذه الشبه والبدع لم تكن فى ذلك الوقت تفتقر إلى التأويل.

فمثل من لا يحتاج إلى التأويل ومن يحتاجه - كما يضيف ابن الجوزى - كمثل رجلين أحدهما صحيح والآخر مريض ، فإذا ترك المريض التداوى يقال له أنت غالط ، هذا - أى الآخر - صحيح ، والصحيح لا يفتقر إلى الدواء[3].

إزاء هذا المعنى الذى قرره ابن الجوزى ، وأعنى به إعتبار التأويل دواء لداء ، وليس تحريفا بالحقيقة أو إقترابا من عمق الحقيقة فإننا

---

(١) مجالس ابن الجوزى ص ١١

(٢) ممن أورد هذا الاعتراض : القاضى أبو يعلى فى كتاب إبطال التأويل (الحموية ص ٤٦ ، وابن قدامة : ذم التأويل ص ٣٣ وما بعدها).

(٣) مجالس ابن الجوزى ص ١١ - ١٢ ، ولعل هذا هو ما أشار إليه ابن الهمام حين قال (فإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء ، فهو ممكن أن يراد ، ولكن لا يجزم بإرادته) ص ١٧ - ١٨ المسايرة ، وقارن أيضا البياضى : إشارات المرام ص ١٨٩

نجتزىء من قضايا المؤولين بقضية واحدة نرى فيها حقاً دواءاً ناجعاً لداء التشبيه الذى لا يغسله ماء البحر كله كما يقول ابن الجوزى بحق ، وأعنى بهذه القضية نفى الجهة عنه تعالى .

لقد صار بعض غلاة المشبهة إلى أن الرب تعالى يماس للصفحة العليا من العرش ، وصار البعض منهم إلى أنه مباين للعرش ، وتوقح البعض منهم، فقالوا بإحاطة بعض جواهر العالم به — جل شأنه — إلى غير ذلك من أقوالهم التى تعج بها كتب المقالات والفرق ، وحق ما قاله إمام الحرمين بشأنهم (وهؤلاء تقل أقدارهم وتتضاءل أخطارهم عن أن يفردوا ببسط القول فيهم)[1] .

لكن فريق المثبتين — وعلى رأسهم ابن تيمية ومدرسته — وكذلك ابن رشد أيضاً قد فصلوا القول فى أمر الجهة ، كما ألمعنا إلى ذلك فيما سلف، فهم ينفون أن يكون جل وتعالى فى جهة إذا أريد بالجهة شىء موجود مخلوق ، لأن الله تعالى ليس داخلا فى المخلوقات ، ولا المخلوقات محيطة به، وهم يثبتون له تعالى الجهة إذا أريد بها أنه تعالى فوق العالم، مباين للمخلوقات، منفصل عنها[2] .

إذن فالفوقية والعلو صفات ثابتة له تعالى عند المثبتين ، حتى لقد قيل لابن الزاغونى — أحد رجالات الحنابلة المثبتين — هل تجددت له تعالى صفة لم تكن بعد خلق العرش : فقال لا ، إنما خلق العالم بصفة التحت ،

---

(١) الشامل ص ٥١٣

(٢) التدمرية ص ٢٨ - ٢٩ ، والتسعينية ص ٢٨ - ٢٩ ، ومجموع الفتاوى ص ٢٩٢ ح ٥ ومناهج الأدلة ص ١٧٧

فصار العالم بالإضافة إليه أسفل، فإذا ثبتت لإحدى الذاتين صفة التحت ثبت للأخرى استحقاق صفة الفوق[1] !!!

بل إن هؤلاء المثبتين ليقولون : إن العلو صفة ثابتة له تعالى - لا بالنقل وحده - بل بالعقل أيضاً ، ومفاد حجتهم العقلية أن الله تعالى قد كان ولا شيء ، ثم خلق العالم ، فلا يخلو إما أن يكون قد خلقه فى نفسه ، ثم انفصل عنه ، فهذا محال ، وإما أن يكون قد خلقه خارجا عنه ، ثم دخل فيه : وهذا أيضا محال ، وإما أن يكون قد خلقه خارجا عن نفسه الكريمة ولم يحل فيه ، فهذا هو الحق الذى لا يجوز غيره[2] .

وظل ابن تيمية مصراً على هذا الاعتقاد حتى اعتقاله فى قلعة الجبل ، فحين طلب منه أن يقول بنفى الجهة أجاب قائلا : إن أراد قائل هذا القول أنه ليس فوق العالم رب ، ولا فوق العرش إله ، وما فوق العالم إلا العدم المحض ، فهذا مخالف لإجماع الأمة ، وإن أراد به أن الله تعالى لا تحيط به مخلوقاته ، ولا يكون فى جوف الموجودات فهذا ما صرحت به فى كلامى)[3] :

إذن فالجهة قد تبلورت صراحة عن المثبتين إلى العلو والفوقية .

ونتج عن هذا القول بالعلو والفوقية عند المثبتين أمر آخر ، وهو

---

(١) دفع شبه التشبيه ص ٤٠ ، ولقد رد عليه ابن الجوزى مقرراً أنه « كلام جهل من قائله وتشبيه محض » .

(٢) منهاج السنة ص ٢٤٩ حـ ١ ، ومجموع ص ١٥٢ ، ص ٢٨٤ حـ ٥ ، وقد نسبها ابن تيمية إلى الإمام أحمد ، وذكرها الآمدى واستقصى الجواب عنها (غاية المرام ص ١٩٨ وما بعدها) وكذلك الرازى فى أساس التقديس ص ٦١ وما بعدها .

(٣) مجموع الفتاوى : ص ٢٦٤ وما بعدها حـ ٥

صحة الإشارة إليه تعالى بالإشارة الحسية[1] ، فهذا لازم لذاك .

---

(١) وقد يقال ههنا: وما شأن حديث الجارية التى سألها النبى ﷺ : أين الله ، فأشارت إلى السماء ، فقال أعتقوها فهى مؤمنة ؟

نقول إنه قد وقع فى بعض روايات الحديث أن حديثه ﷺ مع الجارية لم يكن إلا بالإشارة ، ثم سبك الراوى ما فهمه من الإشارة فى لفظ اختاره ، ففى رواية عطاء بن يسار (فمد النبى ﷺ يده إليها مستفهما من فى السماء) ، وهذان كما يقول الكوثرى — من الدليل على أن (أين الله) لم يكن لفظ النبى ﷺ ، ثم يعقب الكوثرى على ذلك قائلا (وقد فعلت الرواية بالمعنى فى الحديث ما تراه من الاضطراب) كما أن البيهقى نفسه قد أشار إلى هذا الاضطراب إشارة واضحة (قارن الأسماء والصفات للبيهقى وهوامشها للكوثرى ص ٤٢١ وما يليها ، كذلك أيضاً تكملة الرد على النونية ص ٩٤) .

ثم قارن — فى مقابل ذلك — (العلو) للذهبى ، وتعليقات الألبانى على هذا الحديث ص ٨١ وما بعدها ، ففيها انتقادات لاذعة لرأى الكوثرى السابق الذكر .

ثم قارن أيضاً ما ذكره ابن خزيمة (التوحيد ص ٨٠ - ٨١ - ٨٢) لترى أثر هذا الاضطراب الذى أشار إليه الكوثرى ، مما اضطر ابن خزيمة إلى الاعتذار عن هذا الاضطراب بأن الحديث حديثان لا حديث واحد .

أما أبو بكر بن فورك فتجد أنه (فى مشكل الحديث ص ٥٨ وما بعدها) يحمل سؤال النبى عليه السلام لها على أنه « استعلام لمنزلته تعالى وقدره عندها وفى قلبها ، وليس استعلاماً عن المكان بما يقتضيه من التحديد والتمكن والتكييف ، وحذا الفخر الرازى حذو ابن فورك تقريبا (أساس التقديس ص ١٦٦) .

وقد ظل ابن تيمية أيضاً مصراً على هذا الاعتقاد حتى اعتقاله ، فحين طلب منه أن يتبرأ من القول بصحة إشارة الأصابع إليه تعالى إشارة حسية أجاب قائلا : إن أراد القائل من قوله أنه لا يشار إليه أنه تعالى ليس محصورا فى المخلوقات فهذا حق ، وإن أراد أن من دعا الله تعالى لا يرفع إليه يديه فهذا خلاف ما تواترت به السنن ، وإذا سمى المسمى ذلك إشارة حسية ، وقال إنه لا يجوز ، لم يقبل ذلك منه[1] .

ولو ضممنا إلى هذا التقرير ماقرره ابن تيمية أيضاً فى الرسالة العرشية لوجدنا عجباً من الأمر ، فلقد قرر ابن تيمية فى هذه الرسالة أن الجهات — وإن كانت اعتبارية للحيوان — لكنها غير اعتبارية فى عالم الأفلاك ، فجهة العلو والسفل بالنسبة للأفلاك لا تتغير ، المحيط هو العلو ، والمركز

— ووافق إمام الحرمين ابن فورك على هذا الاتجاه ، ولكنه أضاف إلى المسألة بعداً آخر (الشامل ص ٥٦٨) فقد سأل النبى ﷺ أم جميل : كم تعبدين من إله ، فقالت خمسة [كما سأل ﷺ أبا حصين كم تعبد اليوم من إله ، قال سبعة .. الأسماء والصفات للبيهقى ص ٤٢٤] ، ويتابع الجوينى قائلا : فكما لا يجوز حمل سؤاله عليه السلام بكم على أنه إقرار للتعدد ، فكذا لا يجوز حمل سؤاله للجارية بأين على أنه إقرار بالمكان أو الجهة .

أما قبوله عليه السلام لإجابة الجارية ، فلأنها كانت عجماء لا تفصح [كما تقول بعض روايات ابن خزيمة للحديث] ، وليس فى الروايات الصحيحة ما يفيد أنها كانت خرساء (البياضى ص ١٩٨ إشارات المرام) .

ثم قارن ذلك كله بما ورد فى شرح مسلم للنووى من أنه عليه السلام أراد امتحان الجارية هل تقر بأن الخالق المتعالى هو الله الذى إذا دعاه الداعى استقبل السماء (البياضى ص ١٩٩) .

(١) مجموع الفتاوى ص ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ حـ ٥ ، وأيضا منهاج السنة ص ٢٤٩ - ٢٥٠ حـ ١

هو السفل ، والأفلاك دائرية عقلا وسمعاً ، كما يقول ، والعرش مقبب كما ورد فى بعض الروايات ، فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها لا أسفلها ، وهو فوقها مطلقا فلا يتوجه الإنسان إلى العرش ، ولا إلى ما فوقه إلا من العلو ، ولا من جهاته الباقية أصلا[1] .

ولا يحتاج الأمر هنا إلى أن نكرر أن المنهج اللغوى الذى اتبعه ابن تيمية قد أوقعه فى مزالق يصعب التخلص منها .

ولكن ماموقف المؤولين من القضية ؟

أقول .. إنهم لم يرتضوا هذا التقرير جملة وتفصيلا :

١ — فالقول بأن الجهة أمر عدمى أمر غير مقبول عن الرازى ، لأن الجهات تختلف بحقائقها ، وتتباين بالإشارات إليها ، فالقول بأنه تعالى فى جهة الفوق معناه امتناع حصول ذاته فى سائر الجهات ، فلولا أن جهة الفوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما اختصت بهذا الحكم[2] .

٣ — ثم إن الجهات حادثة بإحداث الإنسان ونحوه مما يمشى على رجلين ،

(١) العرشية — مجموع الفتاوى ص ٥٤٥ حـ ٦

(٢) أساس التقديس ص ٣٠ و ٤٧ - ٤٨ ، وقارن هذا بما نقله الآمدى عن قبول « بعض الأصحاب » لكون الجهة أمرا عدميا [فإن كانت الجهة معدومة فلا جهة ، إذ لا فرق بين قولنا إنه فى جهة معدومة ، وبين قولنا إنه لا فى جهة ، إلا فى مجرد اللفظ ولا نظر إليه) [ص ١٩٣ غاية المرام] ، بل إن الآمدى نفسه قد وافق هؤلاء الأصحاب فى جواز كون الجهة عدمية ، فتراه يقول فى نفس المصدر [ص ١٩٦] فإن لم يكن متحيزاً بالجهة ولا هو مما تحيط به الأبعاد والامتدادات ، ولا هو واقع فى مسامتة الغايات والنهايات فلا معنى لكونه فيها إلا من جهة اللفظ ولا حاصل له » .

كما يقول ابن الهمام ، ثم هى اعتبارية ، فإن النملة — كما يضيف ابن الهمام — إذا مشت على سقف كان السقف بالنسبة إليها جهة الأرض ، ثم إنه — جل وتعالى — قد كان فى الأزل ، ولم يكن شىء من الموجودات غيره : إذن فقد كان لا فى جهة[١] .

فهو سبحانه الأول والآخر ، وهذا يقتضى أن تكون ذاته تعالى متقدمة فى الوجود على كل ماسواه ، وأن يكون متأخراً فى الوجود عن كل ماسواه ، وذلك يقتضى أنه كان موجوداً قبل الحيز والجهة — على أى معنى فسرتا — وهو موجودا بعد فناء الحيز والجهة ، على أى معنى فسرتا[٢] .

ولعل هذا هو ما أشار إليه الإمام أبو حنيفة رضى الله عنه حين قال (ولو كان جل وتعالى فى مكان محتاجا إلى الجلوس والاستقرار فقبل خلق العرش أين كان ؟) ولذلك فقد عقب البياضى على قول أبى حنيفة بقوله (وكيف كان سبحانه فى « أين » ، ولا جهة فى الأزل . والجهات خواص الأجسام المحدثة ؟ »[٣] .

---

(١) المسايرة ص ١٦ - ١٧

(٢) أساس التقديس ص ٣١

(٣) البياضى : اشارات المرام ص ١٩٦

أما حديث أبى رزين [أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق ، فقال ﷺ : كان فى عماء فوقه هواء وتحته هواء] فقد قال فيه ابن قتيبة [هذا الحديث مختلف فيه ، وقد جاء من غير هـذا الوجه بألفاظ تستشنع أيضا ، والنقلة له أعراب ، ووكيع أحد رواته لا يعرف ، وأما قوله [فوقه هواء وتحته هواء] فإن قوما قـد زادوا فيه : « ما » فقالوا : ما تحته هواء ولا تحته هواء ، استيحاشا من أن يكون فوقه هواء وتحته هواء ، وهو بينهما ، والوحشة لا تزول بزيادة « ما » ، لأن « فوق » و « تحت » =

وقال أبو حنيفة رضى الله عنه أيضاً فى نفس المعنى « كان الله تعالى ولامكان ، كان قبل أن يخلق الخلق ، كان ولم يكن أين ، ولاخلق ، ولاشىء ، وهو خالق كل شىء »[١] .

ولعل الرازى كان يستقى من نفس النبع حين قال : « قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض ، فلم يكن هنـاك فوق ولا تحت »[٢] .

ولله در أبى منصور الماتريدى حين قال : « إنه ليس فى الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس أو القيام شرف ولا علو ، ولا وصف بالعظمة والكبرياء ، كمن يعلو السطوح أو الجبال ، فإنه لا يستحق الرفعة على من دونه »[٣] .

٣ — أما عن كونه تعالى مشاراً إليه بالإشارة الحسية فهذا مما يقتضى كونه تعالى موجوداً فى جهة موجودة ، فلا معنى للكون فى جهة إلا أنه مشار إليه بالحس[٤] .

= باقيان : انظر « مختلف الحديث ص ٢٢٢ » ، وقال البيهقى عن الحديث نفسه « هذا حديث تفرد به يعلى بن عطاء عن وكيع ، ولا نعلم لوكيع هذا روايا غير يعلى بن عطاء » الأسماء والصفات ص ٣٧٦ وما يليها .

(١) البياضى ص ١٩٧ ، وبحر الكلام للنسفى ص ٢٥

(٢) أساس التقديس ص ٥٥

(٣) التوحيد : ص ٧٠

(٤) أساس التقديس ص ٤٥ ، ٥٠ ، وكذلك الآمدى ، كما ذكر ابن تيمية فى منهاج السنة ص ١٣١ ج ٣

ونحن نعلم أن ابن تيمية ينازع فى هذا ، ويقول إنه سبحانه فوق العالم ويشار إليه ، ولكنه ليس فى حيز وجودى ، ولا فى جهة وجودية[1] . لكن . . كم من خواص الناس - بله عوامهم - من يستطيع أن يجرد الجهة والحيز من معناهما الحسى المعهود ؟ كم من هؤلاء من يتحصل فى ذهنه الفرق الجلى بين الجهة الوجودية والجهة العدمية ؟ كم منهم من يستطيع أن يتصور إشارة حسية دون مشار إليه محسوس ؟ ؟

إن هذه هى أحكام الفطرة البسيطة التى لا يفتأ ابن تيمية يشيد بحكمها وينزل على مقتضاها : العلو والفوقية تقتضى حسا ومحسوساً ، الجهة والحيز تقتضى محاطا ومحاطا به ، الإشارة الحسيه تقتضى مشاراً محسوساً والتنصل من هذه الأحكام مصادمة لتلك الفطرة بلامراء .

إذن فلا بد من دواء ! !

(٧)

ثمة « دواء » ، وصفه المؤولون لمن لا يستطيع الفكاك من أسر الاعتقاد بالجهة ، وأهمية هذا الدواء تكمن فيما نزعم فى أنه يأخذ بيد العقل لكى يتجاوز تلك الصعوبة النفسية التى أشرنا إليها فى بدء الحديث ، وتكمن من جهة ثانية فى أن فيه تدعيما لرأى السلف فى السكوت عن التفسير ، والتوقف والتفويض .

وتتمثل تلك الصعوبة كما وصفها الفخر الرازى ، وكما كررنا مرارا ، فى أننا نعلم علما ضروريا أن كل موجودين فلابد أن يكون أحدهما إما حالا فى الآخر « محايثا له » ، وإما مباينا عنه مختصا بجهة من الجهات المحيطة به[2] .

ومضمون هذا الدواء هو أن البارى تعالى والعالم كل منهما مباين

(١) منهاج السنة ص ١٣١ ج ٣ (٢) أساس التقديس ص ٤

للآخر ، ومنفصل عنه لا محالة ، لكن هذه المباينة وذلك الانفصال لا يوجب أن يكون البارى تعالى فى جهة .

لماذا ؟

يضرب الآمدى مثالا يقرب المقصود ، فلو قيل لك .. هل تتصور وجود شىء ليس بعالم ولا جاهل لقلت إن ذلك محال ، فيقال لك إن استحالة الخلو عن أحد المتقابلين إنما تكون فيما هو قابل لهما ، لكنك لو قلت إن الحجر ليس بعالم ولا جاهل لكنت صادقا فيما تقول ، لأن الحجر ليس بقابل للاتصاف بأحد المتقابلين[1] .

وقياسا على ذلك فلا يقال أصلا عن البارى تعالى إنه فى جهة ، أو ليس فى جهة ، لأن ذاته تعالى غير قابلة للاتصاف بهذه البدائل أصلا ، بل هو سبحانه كما قال أبو حنيفة « كان ولا مكان ولا جهة ، كان ولم يكن شىء ، أو خلق ، بل هو خالق الخلق » .

إذن فذاته تعالى أعلى من هذه البدائل جميعاً ابتداءاً ، وأرفع منها جميعا ابتداءاً ، ولذا فقد صدق من قال (لا يقال لمن أين الأين : أين) .

وقياساً على ذلك أيضاً فلا يقال أصلا إنه تصح الإشارة إليه ، أو لا تصح الإشارة إليه ، ولا يقال أنه فى زمان أو ليس فى زمان ، لأن ذاته تعالى غير قابلة للاتصاف بهذه البدائل أصلا وابتداءاً .

(١) غاية المرام ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، وكذلك الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ١١٠ — ١١١ ، وإن كان بينهما قليل من الاختلاف فى تقرير القضية ، وعلى أية حال فهذا هو ما يسميه المناطقة تقابل العدم والملكة ، وهما أمران أحدهما وجودى والآخر عدمى ، لا يجتمعان ، ويجوز أن يرتفعا فى موضع لا تصح فيه الملكة .

إن كل هذه البدائل بأسرها « الجهة أو اللا جهة ، الإشارة أو اللا اشارة ، الفوق أو التحت ، المكان أو اللا مكان ، الزمان أو اللازمان » قد حدثت بخلق العوالم ، فبخلق العالم صارت الجهة جهة ، والإشارة إشارة ، والفوق فوقا ، والتحت تحتا ، والزمان زمانا ، والمكان مكاناً ، وهو جل وتعالى أزلى قديم قبل خلق العالم ، ولله در أبى حنيفة فى قولته السابقة ، وليس لنا بعد قوله قول[1] .

ونحن حين نأخذ بقضية المؤولين هذه فإننا نعتبرها « تخلية » ، لا « تحلية » ، فهى تدعم مذهب السلف فى السكوت والانكفاف والوقفة ، وحقا ما قاله البعض من أن السلف يشاركون كل طائفة فيما يتحلون به من صفات الكمال .

بيد أن ابن تيمية لم يترك هذا « الدواء » يمر دون أن يحاول توهينه قائلا « إن هؤلاء الذين يقولون إنه تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه ، إذا قيل لهم هذا ممتنع فى ضرورة العقل قالوا : هذا إنما يكون إذا كان قابلا لذلك ، والقبول إنما يكون من المتحيز ، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين المتناقضين .

فيقال لهم : علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق لا يستثنى منه موجود . ثم إن هذه الصفات « أى كونه تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه » يمكن أن يتصف به المعدوم ، أما اصطلاح العدم والملكة فهو اصطلاح لفظى ، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا

---

(١) لو وضعت مقولة أبى حنيفة هذه بجانب ما قاله ابن قتيبة بشأن حديث أبى رزين (أين كان ربنا . . إلخ ، والذى نقلناه فى هامش سابق لأنتج لك القولان معاً تلك القضية التى أخذناها عن المؤولين .

على الحقائق العقلية ، ثم إن ما لا يقبل الاتصاف بهذين أنقص مما يقبل ذلك »[1] .

فاعتراض ابن تيمية قائم على أن من لا يصح وصفه بأنه فى جهة أو لا فى جهة ، ومن لا يصح وصفه بأنه لا يشار إليه أو لا يشار إليه أنقص ممن يصح وصفه بأحدهما ، « فاذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة مثلا أكمل ممن لا يقبلها ، فإذا كان عدم الحركة هما من شأنه أن يقبلها صفة نقص فكونه لا يقبل الحركة أصلا أعظم نقصا ، ومثل ذلك فى سائر الصفات »[2] .

لقد فات ابن تيمية فى هذا الصدد أن ثمة أوصافا متقابلة يعتبر الخلو عن الاتصاف بها أكمل من إمكان الاتصاف بأحدها « فالعلم الحادث المخلوق مثلا منقسم إلى الضرورى والكسبى ، وهما متقابلان ، وعلم الله القديم أعلى من الاتصاف بهذين المتقابلين ، فلا يصح وصف علمه تعالى بأنه ضرورى أو كسبى[3] .

ثم إن ابن تيمية نفسه قد حكم بتنزيه البارى تعالى عن الاتصاف بالشبع أو بالجوع مثلا — لا لعدم ورود النصوص السمعية بهما ، لأنه قد أبطل الاعتماد على السمع فى الاثبات كما رأينا — بل لأن الاتصاف بهما نقص ، وبهذا فقد نزه الله تعالى عن المتقابلين ، الذين يعتبر الخلو

---

(١) التدمرية ص ١٨ و ص ٢٧ ، منهاج السنة ص ٧—٨ ج ٤ ، والتسعينية ص ٢٨

(٢) منهاج السنة ص ١٣٤ ج ٤

(٣) شرح المواقف ص ٩٠ ج ١

عنهما — فى الشاهد — نقصا ، فالجمادات لا تشبع ولا تجوع . بل الحق تنزيهه تعالى عن كثير من الأمور المتقابلة التى هى من لوازم مخلوقاته المحدثة المصنوعة ، فهو — جل ثناؤه — ليس بطويل ولا بغير طويل ، ولا بقائم ولا قاعد ، وكلامه جل ثناؤه ليس سراً ولا جهراً ، ولذلك فقد أضاف السر والجهر إلينا فى قوله « يعلم سركم وجهركم »[1] .

ونقول آخراً : لقد أصاب الغزالى حين قال : لما كان زمان السلف الأول زمان سكون القلب بالغوا فى الكف عن التأويل خيفة من تحريك الدواعى وتشويش القلوب ، فمن خالفهم فى ذلك الزمان فهو الذى حرك الفتنة وألقى الشكوك فى القلوب مع الاستغناء عنه ، فباء بالاثم ، أما الآن فقد فشا ذلك ، فالعذر فى إظهار شىء من ذلك رجاء لإماطة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر ، واللوم عن قائله أقل[2] ، ولا نبتغى من حديثنا هذا إلا أن يكون اللوم عنا أقل ، وعلى الله قصد السبيل .

---

(١) بل لقد نقل الرازى عن « البعض » ما هو أكثر مما ذهبنا إليه ، فعندهم أن ما لا يجوز على الله تعالى من « جنس » هذه الأوصاف فالمراد به نفى صحة الاتصاف ، لا مجرد النفى فحسب ، فما ذكره الله تعالى فى كتابه من مثل قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) وقوله (لم يلد ولم يولد) فهو وإن كان فى صورة النفى ، لكنه ليس فى الحقيقة كذلك ، بل المراد به نفى صحة الاتصاف ، ثم ناقش الفخر جوانب المسألة كلها بالتفصيل ، وانتهى فيها إلى ماهو موضع مناقشة ، كشأنه فى بعض المسائل التى تناولها فى أساس التقديس ، والله يقول الحق ، وهو يهدى السبيل ، (أساس التقديس ص ١٤٨ وما بعدها) .

(٢) الغزالى : إلجام العوام ص ٢٨ بهامش الإنسان الكامل .